

Святитель

Петро Могила



№ 20 (192)

2020 РІК

ТРУДИ КИЇВСЬКОЇ ДУХОВНОЇ АКАДЕМІЇ

Науковий збірник
Київської православної богословської академії

Засновано у 1859 році Відновлено у 2003 році

РЕДАКЦІЙНИЙ ШТАТ

РУДЕНКО Сергій Валерійович, доктор філософських наук, професор, заступник декана філософського факультету, професор кафедри української філософії і культури, Київський національний університет імені Тараса Шевченка – *голова редколегії*;

Протоієрей Олександр ТРОФИМЛЮК, доктор наук із богослів'я, професор, ректор Київської православної богословської академії;

Протоієрей Віталій КЛОС, доктор наук із богослів'я, професор, проректор з наукової роботи Київської православної богословської академії;

Протоієрей Ярослав РОМАНЧУК, кандидат наук із богослів'я, доцент, декан богословського факультету Київської православної богословської академії;

АРЖАКОВСЬКИЙ Антуан (фр. Antoine ARJAKOVSKY), доктор історичних наук (doctor in History), професор (professor), богослов, директор із наукових досліджень Коледжу Бернардинів (research Director, Collège des Bernardins), Франція (France);

БАТРИМЕНКО Олег Володимирович, доктор політичних наук, професор, професор кафедри політології, Київський національний університет імені Тараса Шевченка;

ВЕТОШНИКОВ Костянтин, доктор наук із богослів'я Університету Арістотеля в Салоніках (Греція), доктор історії (Практична школа вищих досліджень, Сорбонна, Париж), науковий співробітник візантійської бібліотеки (Collège de France, Париж);

ВІКТОРОВА Леся Вікторівна, доктор педагогічних наук, професор, професор кафедри соціальної роботи та реабілітації, Національний університет біоресурсів і природокористування України;

ДАНИЛОВА Тетяна Вікторівна, кандидат філософських наук, доцент, доцент кафедри філософії, Національний університет біоресурсів і природокористування України;

ЄЛЕНСЬКИЙ Віктор Євгенович, доктор філософських наук, професор Національного педагогічного університету імені М. Драгоманова;

КАГАМЛИК Світлана Романівна, кандидат історичних наук, старший науковий співробітник, Київський національний університет імені Тараса Шевченка;

КОНВЕРСЬКИЙ Анатолій Євгенович, академік НАН України, доктор філософських наук, професор, декан

філософського факультету, Київський національний університет імені Тараса Шевченка;

КОЧАРЯН Артур Борисович, кандидат педагогічних наук, директор приватного закладу освіти «СІНГЛОБАЛ»;

ЛЕВЧЕНКО Лариса Леонідівна, доктор історичних наук, доцент директор Державного архіву Миколаївської області (основне місце роботи), професор б. в. з. кафедри історії Чорноморського національного університету імені Петра Могили Комплексу Києво-Могилянська Академія (за сумісництвом);

ЛЯШЕНКО Грина Валеріївна, кандидат філософських наук, доцент, доцент кафедри української філософії і культури, Київський національний університет імені Тараса Шевченка;

МАЦЕЛЮХ Іванна Андріївна, доктор юридичних наук, доцент, доцент кафедри історії права та держави юридичного факультету, Київський національний університет імені Тараса Шевченка;

НЕЛПА Дмитро Васильович, доктор політичних наук, професор, завідувач кафедри державного управління, Київський національний університет імені Тараса Шевченка;

САГАН Олександр Назарович, доктор філософських наук, професор, провідний науковий співробітник Інституту філософії імені Г. С. Сковороди НАН України;

САННИКОВ Сергій Вікторович, доктор служіння, доктор філософських наук, старший науковий співробітник Центру дослідження релігії НПУ ім. М. П. Драгоманова, доцент кафедри біблійних і богословських досліджень Одеської богословської семінарії;

СІНКЕВИЧ Наталія Олександрівна, кандидат історичних наук, науковий співробітник, Мюнхенський університет Людвіка-Максиміліана (Німеччина);

СОБОЛЄВСЬКИЙ Ярослав Андрійович, кандидат філософських наук, доцент, Київський національний університет імені Тараса Шевченка;

ТИТАРЕНКО Вадим Анатолійович, кандидат філософських наук, доцент, Київський національний університет імені Тараса Шевченка;

ЧОКАЛЮК Святослав Михайлович, кандидат наук із богослів'я, професор, завідувач кафедри церковно-історичних і практичних дисциплін Київської православної богословської академії.

Т – 78 **Труди Київської Духовної Академії** : науковий збірник Київської православної богословської академії / ред. штат: д. філос. н., проф. С. В. Руденко (гол. ред.), д. н. із богосл., проф. прот. Олександр Трофимлюк, д. н. із богосл., проф. прот. Віталій Клос [та ін.]. – [К.], 2020. – № 20 (192). – 311, [1] с.

Рекомендовано до друку
вченою радою Київської православної богословської академії
(протокол № 3 від 24 грудня 2020 року)

Журнал входить до переліку наукових фахових видань України,
в яких можуть публікуватися результати дисертаційних робіт
на здобуття наукових ступенів доктора і кандидата наук, категорія «Б»
(наказ Міністерства освіти і науки України за № 886 від 02. 07. 2020 року)

Свідцтво про державну реєстрацію друкованого засобу масової інформації КВ № 18844-7644Р від 03 квітня 2012 року

Адреса редакції:

Київська православна богословська академія
вул. Трьохсвятительська, 6, м. Київ, 01601, Україна

Телефон: +38044 278-89-56

Web: <http://kpba.edu.ua>

Факс: +38044 278-80-44

Email: trudy@kpba.edu.ua

ЗМІСТ

ПОСЛАННЯ БЛАЖЕННІЙШОГО МИТРОПОЛИТА КИЇВСЬКОГО І ВСІЄЇ УКРАЇНИ ЕПІФАНІЯ ДО ДНЯ МОЛИТВИ ЗА ДОВКІЛЛЯ	5
ПРОМОВА БЛАЖЕННІЙШОГО МИТРОПОЛИТА КИЇВСЬКОГО І ВСІЄЇ УКРАЇНИ ЕПІФАНІЯ НА ЦЕРЕМОНІЇ ВРУЧЕННЯ ШАНОВАНОЇ НАГОРОДИ ATHENAGORAS HUMAN RIGHTS AWARD	7
<i>Протоієрей Роман ГРИЩУК</i> БЛОГОСФЕРА ЯК ІННОВАЦІЙНА СОЦІАЛЬНА ПЛАТФОРМА МІСІОНЕРСЬКОЇ ДІЯЛЬНОСТІ: СПЕЦИФІКА ТА МОЖЛИВОСТІ	12
<i>Ростислав ДДУХ</i> МЕТОДОЛОГІЯ ДОСЛІДЖЕННЯ СВЯЩЕННОГО ПИСАННЯ У ПРАЦІ «КНИГА ПРИТЧЕЙ СОЛОМОНОВИХ (МИШЛЕ) І ЇЇ НОВЕЙШЕЕ КРИТИКИ» ПРОФЕСОРА Я. О. ОЛЕСНИЦЬКОГО	25
<i>Протоієрей Андрій ДУДЧЕНКО</i> ІДЕЯ ПРОЩЕННЯ ГРІХІВ У ЛІТУРГІЙНИХ МОЛИТВАХ ЦЕРКОВ ВІЗАНТИСЬКОГО ОБРЯДУ ТА ЇЇ ОЦІНКА У СХІДНІЙ ПАТРИСТИЧНІЙ ТРАДИЦІЇ	45
<i>Леся ЗВОНСЬКА</i> КОДИКОЛОГІЯ ТА ТЕКСТОЛОГІЯ ІТАЛІ	61
<i>Ієромонах Йосиф (ЗЕЛІСКО)</i> ТИПОЛОГІЯ ПРАВОСЛАВНИХ УЯВЛЕНЬ ПРО ДЕРЖАВУ НА ПРИКЛАДІ ТЕОРІЙ, ЩО ДОМІНУВАЛИ В РОСІЙСЬКІЙ ПРАВОСЛАВНІЙ ЦЕРКВІ У ХХ СТ.	72
<i>Протоієрей Михайл ЙОСИФЧУК, протоієрей Миколай ЙОСИФЧУК, Володимир АР'ЄВ</i> ДІЯЛЬНІСТЬ МІНІСТРА ІСПОВІДАНЬ РАДИ НАРОДНИХ МІНІСТРІВ УКРАЇНСЬКОЇ НАРОДНОЇ РЕСПУБЛІКИ ПРОФЕСОРА ІВАНА ОГІЄНКА (1919–1922)	97
<i>Протоієрей Віталій КЛОС</i> ПОСТАННЯ УКРАЇНСЬКОЇ ДЕРЖАВИ ЯК ПЕРЕДУМОВА АВТОКЕФАЛІЇ УПЦ (1991–2018)	123
<i>Протоієрей Олег КОЖУШНИЙ</i> СИНОНІМІЧНІ ТЕОНОМО-ПОЕТОНИМИ ЯК ВАЖЛИВИЙ ЧИННИК ТВОРЕННЯ IMAGO DEI В «ПЕДАГОГІЧНОМУ ГІМНІ» КЛИМЕНТА ОЛЕКСАНДРІЙСЬКОГО	133
<i>Протоієрей Сергій КОЛОТ</i> НЕЗАЛЕЖІСТЬ КАРФАГЕНСЬКОЇ ЦЕРКВИ В ЕПІСТОЛЯРНІЙ СПАДЩИНІ СВЯЩЕННОМУЧЕНИКА КИПРІАНА КАРФАГЕНСЬКОГО	142
<i>Протодиякон Петро ЛОПАТИНСЬКИЙ</i> ТАЇНСТВА ЦЕРКВИ І ТАЇНСТВО ЦЕРКВИ: ВІД КІЛЬКОСТІ ДО ЄДНОСТІ У ХРИСТІ	160
<i>Протоієрей Павло МЕЛЬНИК</i> РОЛЬ ДУХОВНИХ НАВЧАЛЬНИХ ЗАКЛАДІВ У ПІДГОТОВЦІ ПАСТІРІВ ДЛЯ СЛУЖІННЯ У СФЕРІ ПАЛІАТИВНОЇ ДОПОМОГИ	167
<i>Протоієрей Юрій МИЩИК</i> З МАТЕРІАЛІВ ДО «УКРАЇНСЬКОГО ПРАВОСЛАВНОГО ДИПЛОМАТАРІЯ XVII – XVIII СТ.»	173
<i>Оксана ОНИЩУК, Олеся ПАНЬКІВ</i> МОРАЛЬНІ АСПЕКТИ СОЦІАЛЬНОГО СЛУЖІННЯ ПАСТІРЯ В ІДЕЯХ В. Ф. ПЕВНИЦЬКОГО	212
<i>Протоієрей Ярослав РОМАНЧУК</i> СИЛА БОЖА В НЕМОЧІ ЛЮДСЬКІЙ: ЕКЗЕГЕТИЧНИЙ АНАЛІЗ ДРУГОГО ПОСЛАННЯ АПОСТОЛА ПАВЛА ДО КОРИНФ'ЯН (4: 7 – 5: 10)	222
<i>Диякон Микола РУБАН</i> ІСТОРИЧНІ ПЕРЕДУМОВИ УТВОРЕННЯ ТА ОРГАНІЗАЦІЙНЕ СТАНОВЛЕННЯ ДОНЕЦЬКО-ЛУГАНСЬКОЇ ЄПАРХІЇ УКРАЇНСЬКОЇ ПРАВОСЛАВНОЇ ЦЕРКВИ КИЇВСЬКОГО ПАТРІАРХАТУ (1991–1993)	231
<i>Протоієрей Володимир СМІХ</i> ПРАВОСЛАВНИЙ ШЛОБ І СУЧАСНІ РЕАЛІЇ: НОТАТКИ ДЛЯ ДИСКУСІЇ	254
<i>Протоієрей Олександр ТРОФИМЛЮК</i> ПАСТІРСТВО СВЯТИТЕЛЯ ПЕТРА МОГИЛИ, МИТРОПОЛИТА КИЇВСЬКОГО, ГАЛИЦЬКОГО І ВСІЄЇ РУСИ (1633–1647)	269
МОЛЕБНИЙ СПІВ НА БЛАГОСЛОВЕННЯ ХРИСТИЯНСЬКОЇ РОДИНИ	283
РІЧНИЙ ЗВІТ РЕКТОРА КІБА ПРОТОІЄРЕЯ ОЛЕКСАНДРА ТРОФИМЛЮКА ПРО ДІЯЛЬНІСТЬ КОЛЕКТИВУ У 2019 / 2020 НАВЧАЛЬНОМУ РОЦІ	290

CONTENT

MESSAGE OF HIS BEATITUDE METROPOLITAN OF KYIV AND ALL UKRAINE EPIPHANIY TO THE DAY OF PRAYER FOR THE ENVIRONMENT	5
SPEECH OF HIS BEATITUDE METROPOLITAN OF KYIV AND ALL UKRAINE EPIPHANIY AT THE CEREMONY OF GRANTING OF HONORABLE ATHENAGORAS HUMAN RIGHTS AWARD	7
<i>Archpriest Roman HRISHCHUK</i> THE BLOGOSPHERE AS AN INNOVATIVE SOCIAL PLATFORM OF MISSIONARY ACTIVITY: SPECIFICITY AND CAPABILITYESS	12
<i>Rostyslav DIDUKH</i> METHODOLOGY OF RESEARCH OF THE HOLY SCRIPTURE IN THE WORK OF «THE BOOK OF SOLOMON'S PARABLES (MICHLE) AND ITS LATEST CRITICS» BY PROFESSOR Ya. O. OLESNITSKY	25
<i>Archpriest Andriy DUDCHENKO</i> THE IDEA OF THE REMISSION OF SINS IN LITURGICAL PRAYERS OF THE CHURCHES OF THE BYZANTINE RITE AND ITS APPRECIATION IN THE EASTERN PATRISTIC TRADITION	45
<i>Lesia ZVONSKA</i> CODICOLOGY AND TEXTOLOGY OF ITALIA	61
<i>Hieromonk Josef (ZELISKO)</i> THE TYPOLOGY OF ORTHODOX IDEAS ABOUT STATE ON THE EXAMPLES OF THEORIES WHICH WERE DOMINANT IN THE RUSSIAN ORTHODOX CHURCH IN THE 20 TH CENTURY	72
<i>Archpriest Mykhail YOSYFCHUK, Archpriest Mykolay YOSYFCHUK, Volodymyr ARIEV</i> ACTIVITY OF THE MINISTER OF RELIGION OF THE UKRAINIAN NATIONAL REPUBLIC'S COUNCIL OF PEOPLE'S MINISTERS PROF. I. OHIENKO (1919–1922)	97
<i>Archpriest Vitaliy KLOS</i> THE ESTABLISHMENT OF THE UKRAINIAN STATE AS A PREREQUISITE FOR THE AUTOCEPHALY OF THE UOC (1991–2018)	123
<i>Archpriest Oleh KOZHUSHNYI</i> SYNONIMIC THEONYMS-POETONYMS AS THE MAIN FACTOR OF CREATION OF IMAGODEI IN THE “PEDAGOGIC HYMN” BY CLEMENS OF ALEXANDRIA	133
<i>Archpriest Serhii KOLOT</i> THE INDEPENDENCE OF THE CARTHAGE CHURCH IN THE EPISTOLARY HERITAGE OF THE HOLY MARTYR CYPRIAN OF CARTHAGE	142
<i>Deacon Peter LOPATINSKY</i> THE SACRAMENTS OF THE CHURCH AND MYSTERY OF THE CHURCH. FROM QUANTITY TO UNITY IN CHRIST	160
<i>Archpriest Pavlo MELNYK</i> THE ROLE OF SPIRITUAL EDUCATIONAL INSTITUTIONS IN THE PREPARATION OF PASTIRE FOR SERVICES IN THE AREA OF PALIATIVE ASSISTANCE	167
<i>Archpriest Yuri MYTSYK</i> FROM MATERIALS OF THE «UKRAINIAN ORTHODOX DIPLOMATARY OF THE 17 TH – 18 TH CENTURIES»	173
<i>Oksana ONYSHCHUK, Olesia PANKIV</i> MORAL ASPECTS OF PASTORAL SOCIAL SERVICE IN THE IDEAS OF V. PEVNYTS'KY	212
<i>Archpriest Yaroslav ROMANCHUK</i> THE POWER OF GOD IN HUMAN WEAKNESS: AN EXEGETICAL ANALYSIS OF THE SECOND EPISTLE OF THE APOSTLE PAUL TO THE CORINTHIANS (4: 7 – 5: 10)	222
<i>Deacon Mykola RUBAN</i> THE HISTORICAL BACKGROUND OF THE FORMATION AND ORGANIZATIONAL ESTABLISHMENT OF THE DONETSK-LUHANSK DIOCESE OF THE UKRAINIAN ORTHODOX CHURCH – KYIVAN PATRIARCHATE (1991–1993)	231
<i>Archpriest Volodymyr SMIKH</i> THE ORTHODOX MARRIAGE AND CONTEMPORARY REALIA: NOTES FOR DISCUSSION	254
<i>Archpriest Oleksandr TROFYMLIUK</i> PASTORATE OF THE HOLY HIERARCH PETRO MOHYLA, METROPOLITAN OF KYIV, HALYCH AND ALL RUS (1633–1647)	269
PRAYER SINGING FOR THE BLESSING OF THE CHRISTIAN FAMILY	283
ANNUAL REPORT OF THE RECTOR OF THE KOTA, ARCHPRIEST OLEKSANDR TROFIMLYUK ABOUT THE ACTIVITIES OF THE STAFF IN THE 2019/2020 ACADEMIC YEAR	290

ПОСЛАННЯ БЛАЖЕННІЙШОГО МИТРОПОЛИТА КИЇВСЬКОГО І ВСІЄЇ УКРАЇНИ ЕПІФАНІЯ ДО ДНЯ МОЛИТВИ ЗА ДОВКІЛЛЯ

Улюблені у Христі брати і сестри!

Уже вдруге Православна Церква України офіційно долучається до загальноправославного Дня молитви за довкілля й благословляє своїх вірних упродовж двох тижнів, починаючи з першої неділі вересня, зосередити свої молитовні, просвітницькі та благодійні зусилля на розв'язанні проблем, пов'язаних з екологією. Але наша увага до світу природи і захисту довкілля не може бути обмежена тільки цими днями. Ми маємо подивитися під «екологічним» кутом зору на все наше життя, прагнути зробити «екологічно чистими» наші звички і на основі Слова Божого й духовної мудрості Церкви переосмислити екологічну культуру життя, виробництва і споживання.

Церква вірує та сповідує, що і неозорий всесвіт, і наша планета, все, що їх наповнює, є Божим творінням, піклування про яке покладене на людство.

Ще в райському Едемі Бог заповів Адамові господарювати на землі й піклуватися про всіх живих істот (Бут. 1: 26–28). Однак цю заповідь людство виконує несумлінно. На жаль, панування людини над природою, спотворене гріхом і підсилене розвитком технологій, споживацьке ставлення до неї привело нашу планету на межу екологічної катастрофи, вже знищило значну частину флори та фауни та поставило перед людством питання виживання.

Церква з розумінням ставиться до розвитку науки, технологій чи економіки, але вона закликає до етичного погляду на них, до світоглядної переміни розуму людства. Насамперед світоглядні зміни і, як результат, зміни культури в усіх сферах життя та розвиток технологій зцілення замість технологій знищення відповідають поставленому Богом перед людством завданням щодо творіння.

Упродовж року Церква дякує Богові за життя, просить благословення для тих, хто працює, освячує плоди цієї праці і все необхідне для життя.

Відчуваючи потребу Божого благословення, ми встановлюємо різдвяну ялинку, освячуємо воду на Богоявлення, тримаємо в руках гілочку верби на Вербну неділю, прикрашаємо оселю зелен-

ню й квітами на Зелені свята, приносимо з подякою на освячення плоди ланів і садів – зілля, мед, яблука, виноград чи пшеницю. І, діючи за цим благословенням, ми маємо постійно турбуватися про наші ліси й сади, озера та річки, поля і квітники.

Дбайливе господарювання і турбота про навколишнє середовище є чесною та доброю справою, а зловживання щодо Божого творіння, його нищівна експлуатація і забруднення є, безперечно, гріхом проти Творця.

Невипадково Господь наш Ісус Христос, коли говорив про пекло, використовував образ смердючого сміттєзвалища (геєни вогняної) на околиці Єрусалима. Уже майже десятина території нашої країни та її родючої землі перетворена на «геєну вогняну» сміттєзвалищ. На сміттєзвалища перетворюються околиці наших міст і селищ, узбіччя доріг та залізничних колій. І тут недостатньо правильних законів, має змінитися мислення. Потреба в чистоті, красі і гармонії має змінити й нашу поведінку. Зокрема, прибирання, сортування і переробка сміття даватимуть ефект не завдяки формальним рішенням, а тоді, коли це стане для кожного моральним вибором і благословенною доброю справою.

Біблія через пророка Ісаю, наголошуючи на нашій відповідальності, порівнює нашу землю з виноградником. Творець, заснувавши виноградник, «насадив у ньому добірні виноградні лози і ... очікував, що він принесе добрі грона» (Іс. 5: 2). На жаль, може статися так, що Він спитає: «Чому, коли Я очікував, що він принесе добрі грона, він приніс дикі ягоди?» Ми можемо почути сувору відповідь: «Відніму в нього огорожу, і буде він спустошеним» (Іс. 5: 4–5). Але маємо і добру надію – у світу є можливість стати таким, коли «барс буде лежати разом з козеням; і теля, і молодий лев, і віл будуть разом, й мале дитя буде водити їх» (Іс. 11: 6). Ця метафора підкреслює, що ми маємо можливість на зміну нашого життя тоді, коли будемо ставитися відповідально й милосердно до всього живого. І земля може стати «оновленою землею», з «місцями плодючими і водою спокійною» (Пс. 22: 2), на якій житимуть ті, «у кого невинні руки і чисте серце, хто не марнував на суєту душу свою» (Пс. 23: 4).

І нехай нам допоможе у цьому Господь, Який створив «і небо, і землю, і море, і все, що в них» (Діян. 4: 24)!

**Епіфаній,
Митрополит Київський і всієї України,
Предстоятель Православної Церкви України**

6 вересня 2020 року від Різдва Христового

**ПРОМОВА
БЛАЖЕННІЙШОГО МИТРОПОЛИТА
КИЇВСЬКОГО І ВСІЄЇ УКРАЇНИ ЕПІФАНІЯ
НА ЦЕРЕМОНІЇ ВРУЧЕННЯ ШАНОВАНОЇ
НАГОРОДИ ATHENAGORAS HUMAN
RIGHTS AWARD**

*Ваше Високопреосвященство
Архієпископ Америки Елїдофор!
Преосвященні владика, всечесні отці!
Вельмишановний пане Ентоні Лімберакіс,
Національний командор
Ордену Святого Андрія Первозванного –
Архонтів Вселенського Патріархату в Америці!
Шановні панове Архонти!
Шановні гості цієї урочистості,
дорогі брати і сестри,
пані та панове!*

Перш за все хочу від усього серця подякувати за велику честь, яку виявлено мені сьогодні Орденем Святого Андрія через надання Athenagoras Human Rights Award.

Якби ця нагорода стосувалася мене одного, то я навряд чи насмілюся би прийняти її, адже не вважаю себе достойним бути поставленим у ряд видатних осіб та інституцій, які протягом попередніх понад тридцяти років були нею відзначені. Однак все ж я з вдячністю приймаю її – не як нагороду для мене особисто, а як відзнаку успіху праці тисяч і навіть мільйонів українських православних вірних на Батьківщині та в діаспорі. Бо Помісна Українська Православна Церква, 15-та у Диптиху Церков-Сестер, наймолодша за часом всеправославного проголошення, але давня і славна за своєю історією – ця Церква, Предстоятелем якої я був обраний з волі Божої та за рішенням Об'єднавчого Собору 15 грудня 2018 року, є плодом праці, подвигу, молитов і боротьби багатьох поколінь нашого побожного народу, сотень ієрархів, багатьох тисяч священників та мільйонів вірних.

Особливо драматичною доля нашої Церкви була в минулому столітті – як і доля нашого народу та нашої країни. Відомий сучасний американський історик Тімоті Снайдер описав страждання у XX столітті тієї частини Європи, в якій знахо-

диться і Україна, назвавши свою книгу – «Bloodlands», «Криваві землі». Дійсно, наші землі були політі кров'ю сотень тисяч і навіть мільйонів. Серед них – мученики за Христову Православну Церкву, знищенні войовничими атеїстами. Серед них – патріоти, які загинули у боротьбі за національну ідентичність, за свободу і незалежність Батьківщини. Серед них – мільйони замучених сталінським режимом людей, знищених одним із найжорстокіших способів, які коли-небудь були вигадані людьми – через повільну смерть від штучно створеного голоду.

Я переконаний, що всі, хто зібрані тут, поділяють мої почуття, коли я думкою звертаюся до цих страждань, до цих жертв і до осіб, які віддавали у боротьбі та служінні своє життя заради Церкви, заради свого народу і Батьківщини. Адже ця країна, Сполучені Штати Америки, не випадково називається «землею свободи і домом хоробрих», бо вона збудована на тому фундаментальному принципі, що всі люди обдаровані Творцем невід'ємними правами, до яких належать право на життя, свобода і прагнення щастя. Я переконаний, що без цього, глибоко християнського розуміння свободи як дару Творця, який не лише наділяє правами, але і накладає обов'язки – Америка ніколи б не була тією країною, якою вона стала, – світочем демократії, натхненням для поневолених народів та захисником свободи у світі.

Коли під час одного з моїх попередніх візитів до Сполучених Штатів я мав нагоду відвідати центр вашої столиці, Вашингтон – мене глибоко вразили пам'ятні місця, зосереджені поруч: меморіали президентам Вашингтону, Джефферсону та Лінкольну; меморіали загиблим у Другій світовій війні, в Кореї та В'єтнамі; меморіал Мартіна Лютера Кінга. Вони різні за візуальним рішенням, нагадують про різні історичні події, але об'єднані спільною думкою, коротко висловленою в напису на одному з них: «Freedom is not free» – «Свобода не отримується задарма». Ця думка за сутністю своєю є глибоко християнською, адже наша свобода, свобода не від тимчасової тиранії в державі чи тимчасового поневолення загарбниками, але свобода від тиранії диявола, від поневолення гріхом і смертю, – була здобута дорогою ціною. І не просто дорогою, але найдорогоціннішою – ціною життя Сина Божого, Господа нашого Ісуса Христа.

Тож коли ми боремося за правду і за свободу, коли любов до своєї країни і свого народу надихають нас на жертвовну працю і навіть на самопожертву – все це тісно переплетене з тим, до чого нас закликає, чого нас навчає і прикладом чого для нас є

наш Спаситель Господь Ісус Христос. Що вміщується у коротких словах однієї з двох найвищих заповідей Божих: «Полюби ближнього свого як самого себе» (Мк. 12: 31).

Кожен з нас є унікальною особистістю, але через власний досвід ми здатні зрозуміти і сприйняти наших ближніх – ось до чого, серед інших речей, закликає нас ця заповідь. Чужу радість вона дає можливість зробити нашою, чужий біль – власним болем, і через це подолати ту відстань, яка в силу багатьох причин розділяє нас.

Прикладом цього для мене особисто є еллінська, ромейська, грецька історія. Скільки століть незліченні покоління надихалися прикладом Одиссея, який попри всі перешкоди знаходить шлях до рідного дому, і самопожертвою трьохсот спартанців, які не побоялися стати на боротьбу з багатотисячним військом завойовників. Мудрість античних філософів та натхненне Божественною благодаттю слово Святих Отців Церкви, аскетичні подвиги й приклад життя у молитві ченців Святої Гори Афон та інших монастирів, проповідь місіонерів, таких як просвітителі слов'ян святі Кирил і Мефодій, велич генію творців Святої Софії, жертвність служіння Великої Христової Церкви Константинопольської, подвиг борців за незалежність грецького народу – все це є неоціненним скарбом для всіх людей, зокрема і для нашого українського народу.

Бо справді всі ми є брати і сестри. Як єдина родина ми розділяємо горе і радість, допомагаємо одне одному й бажаємо одне одному добра та успіху. Знаючи про власні страждання й власні досягнення, ми краще розуміємо страждання і досягнення наших братів та сестер. І тим самим надихаємося любов'ю, яка виявляється у ділах.

Одним із неоцінених діл такої правдивої любові став Патріарший і Синодальний Томос про автокефалію Української Православної Церкви, отриманий нами 6 січня цього року з рук Його Всесвятості Вселенського Патріарха Варфоломія. Усвідомлюючи, скільки через цей мужній крок довелося перед цим і доведеться у майбутньому потерпіти від супротивників і любителів неправди, Його Всесвятість не побоявся піти на нього. Бо його спонукали любов і правда. І ми глибоко вдячні особисто Вселенському Патріарху Варфоломію та нашій Матері Великій Христовій Церкві Константинопольській за все, що вони дотепер зробили і роблять надалі, щоб Церква України мала можливість повною мірою, як і кожна автокефальна Помісна Православна Церква, нести своє спасительне служіння серед

українського народу як невіддільна частина Єдиної, Святої, Соборної і Апостольської Церкви.

Нинішні події знову підтверджують, наскільки важливу місію відіграє у Вселенському Православ'ї Церква Константинополя – Нового Риму та її Предстоятель, Вселенський Патріарх. Не маючи всього того, чим звикли хвалитися сильні світу цього, наша Материнська Церква справді стала живим втіленням слів Господніх про вияв дії сили Божої (2 Кор. 12: 9).

У червні цього року я мав духовну радість з нагоди дня іменин Його Всесвятості Вселенського Патріарха Варфоломія молитися разом із ним у Константинополі. І мені глибоко в душу запали слова з його промови, де він цитував один вірш, порівнюючи Вселенську Патріархію зі світильником. Вітри з різних сторін, а особливо з півночі, часто намагалися і намагаються загасити цей світильник – але він продовжує горіти й світити. Ці слова Патріарх промовляв крізь сльози, усвідомлюючи, можливо як ніхто з нас не здатен, наскільки буйними є ці вітри і як важко, але необхідно зберегти вогонь і сяйво цього світильника.

Переконаний, що Його Всесвятість є достойним спадкоємцем престолу святителів Константинополя: великого борця з єресями Григорія Богослова та полум'яного захисника правди Іоанна Золотоустого, будівничого Церкви у трагічних обставинах Геннадія Схоларія і мученика за народ Григорія V. А також і Патріарха Афінагора – видатного церковного й суспільного діяча ХХ століття, який надзвичайно багато потрудився для того, щоб належно піднести голос Православ'я серед бурхливого шуму, яким було наповнене минуле століття, щоб відкрити нову, багату на добрі плоди сторінку відносин між християнами, щоб відновити славу й честь Великої Христової Церкви Константинопольської. Хіба проти нього не поставали сильні світу цього? Хіба не було загрози навіть його власному життю? Хіба не змушений він був терпіти несправедливі докори від братів у вірі? Хіба легко йому було вести корабель церковний і бути служителем єдності та канонічного порядку Вселенського Православ'я? Але він гідно долав усі виклики, і тому справедливо стоїть у ряду найвидатніших церковних і суспільних діячів світу ХХ століття.

Для мене велика честь прийняти нагороду, яка носить його ім'я. І не лише честь, але й спонукання, і обов'язок – служити Богу, Церкві та дорученій мені пастві всіма моїми силами, як служив Патріарх Афінагор. Перед нашою Церквою та переді мною як Предстоятелем теж постало і будуть ще поставати ба-

гато викликів, але приклад Патріарха Афінагора відтепер особливо буде надихати мене.

На початку своєї промови я згадував про Меморіал Лінкольна. І спогади про це місце, яке за кілька днів я знову побачу, та про його історію надихають мене завершити виступ такими думками.

Високопреосвященний Архієпископ Америки Еліпдофор, наш гостинний господар, добре пам'ятає наше знайомство і наші перші зустрічі. Лише близько десятиліття тому про те, що зараз є реальністю, ми могли лише мріяти. Про подолання церковних розділень серед українського народу, про Патріарший Томос і всеправославне проголошення автокефалії Української Церкви, про встановлення єхаристійного єднання з Церквами-Сестрами. Тепер все, про що тоді можна було лише мріяти, – стало реальністю. І я в цей момент хочу особливо подякувати Архієпископу Еліпдофору за все, що він зробив дотепер і надалі робить для блага Православ'я і для нашої Помісної Церкви.

Коли я бачу Його Високопреосвященство, я також бачу Архієпископа Якова, який мужньо виступав за рівність і свободу для всіх людей в Америці і приєднався до Маршу на Сельму. Я думаю про людину, яка очолила цей марш, яка сьогодні має свій меморіал у Вашингтоні, людину, яка зі сходів Меморіалу Лінкольна промовила слова, що змінили і Америку, і світ. Слова про мрію, що стає все ближчою і ближчою до здійснення.

У мене теж є мрія. Мрія про день, коли всі без винятку Помісні Церкви послідувать канонічному рішенням Вселенського Патріархату і визнають нашу Помісну Православну Церкву України – рівноправною Церквою-Сестрою.

Мрія про те, що у Константинополі – Новому Римі відбудеться Всеправославний Собор, як його задумував і для якого багато попрацював Патріарх Афінагор.

Мрія про те, що започаткована Святим і Великим Собором Православної Церкви на Криті справа буде продовжена і такі Собори стануть невід'ємною частиною церковного життя.

Зараз це здається лише мрією. Але мрія нашого народу про свою автокефальну Помісну Церкву здійснилася. Я вірю, що і мрія про оновлення єдності всієї Повноти Православ'я може здійснитися. Для цього я, як Предстоятель Церкви України, буду працювати і закликаю до взаємодії та співпраці всіх.

І нехай нам допоможе Бог!

Дякую.

БЛОГОСФЕРА ЯК ІННОВАЦІЙНА СОЦІАЛЬНА ПЛАТФОРМА МІСІОНЕРСЬКОЇ ДІЯЛЬНОСТІ: СПЕЦИФІКА ТА МОЖЛИВОСТІ

THE BLOGOSPHERE AS AN INNOVATIVE SOCIAL PLATFORM OF MISSIONARY ACTIVITY: SPECIFICITY AND CAPABILITIES

Постановка проблеми у загальному вигляді та її зв'язок із важливими науковими і практичними завданнями. У другій половині ХХ – початку ХХІ ст. почалося формування суспільства нового типу. Соціологи називають його «постіндустріальним», «мережевим» або, найчастіше, – «інформаційним» суспільством. Базовою інфраструктурою інформаційного суспільства став Інтернет. З погляду сучасної соціології, Інтернет належить до інститутів соціальної комунікації – засобів спілкування та обміну інформацією. Тут сформувався унікальний простір, який називають «Віртуальною проекцією реальності», «кібер-простором», або «блогосферою». Завдяки своїй мережевій структурі та специфічним властивостям – «інтерактивності», «мультимедійності» й «гіпертекстуальності» – Інтернет сприяє формуванню нового типу

Статтю присвячено з'ясуванню особливостей блогосфери як інноваційної соціальної платформи для місіонерської діяльності та пастирського служіння в мережі Інтернет. Витлумачено основні переваги й складнощі місіонерської практики православного пастиря у віртуальному просторі. Витлумачено авторське релігійно-богословське розуміння понять «блог», «блогер», «блогосфера» та унаочнено найусталеніші різновиди блогів й схарактеризовано їх особливості. Сформульовано та обґрунтовано систему класифікації блогів, в основу якої покладено чотири характерні ознаки: 1) авторство (один автор чи авторський колектив), 2) наявність мультимедіа, 3) ідейно-ціннісна спрямованість та зміст, 4) технічна база. Головний зміст

* Аспірант Київської православної богословської академії.

** Post-graduate Student of the Kyiv Orthodox Theological Academy.

соціальних зв'язків і розвитку нових ЗМІ [Гинкель А., 2010], у тому числі церковного походження.

Кардинальні зміни в соціально-політичному й науково-освітньому житті кожного суспільства докорінним чином позначилися на його духовно-культурній та релігійно-комунікативній сферах. Релігійні спільноти мимоволі не лише піддаються впливу бурхливого розвитку інформаційних технологій, а й вступають у цей діалог якомога активніше. Сегмент церковної (і взагалі релігійної) інформації, яка передається, зберігається й інтерпретується в мережі Інтернет, а надто ж завдяки блогосфері, стає щораз більшою. Блогосфера претендує на оформлення та закріплення за собою статусу окремої самостійної інтернет-структури з чітко вираженими, характерними лише для неї рисами та прикметами. З огляду на вагомість, а нерідко й контраверсійність її впливу на суспільство та індивіда актуалізується проблема богословського осмислення потенціалу блогосфери і, зокрема, аксіологічного.

Не менш важливою складовою цієї проблематики є потреба соціально-богословської рефлексії блогосфери як інноваційної соціальної платформи місіонерської діяльності, що у свою чергу актуалізує витлумачення її специфіки та можливостей забезпечувати іманентні місіонерству функції. Науковий прагматизм нашого дослідження полягає в тому, що блогосфера є вищим відносно новим і, як на-

статті – науково-богословська рефлексія місіонерської діяльності священнослужителів у блогосфері, а тому тут ґрунтовно схарактеризований методологічний інструментарій (методи, способи, соціально-психологічні, педагогічні та власне душпастирські прийоми). Проаналізовано особливості спілкування в блогах, головною метою якого має бути, з одного боку, спільне вивчення основ православної віри, морально-етичних принципів й соціальної доктрини Церкви, а з іншого – формування динамічної вселенської (всесвітньої) православно-інформаційної оболонки з її мемами як одиницями соціально-релігійної і духовно-культурної взаємодії. Розглядаючи блогосферу як складову частину комунікативного простору інтернет, дослідницьку увагу зосереджено також на виявленні дисфункцій, її явних і латентних функцій.

Ключові слова: *пастирська діяльність, місіонерство, блог, блогер, блогосфера та її функції, інтернет.*

The article deals with the features of the blogosphere as an innovative social platform for missionary activity and pastoral ministry on the Internet. The main advantages and difficulties of Orthodox pastoral missionary practice in the virtual space are explained. The author's religious-theological understanding of the concepts of «blog», «blogger», «blogosphere» is interpreted

голошують дослідники, «практично не досліджувалося соціологією в Україні» [Brenner J., Smith A., 2013]. Але соціологічний аналіз – це лише зовнішньо-статистичні маркери цього явища, комплексна об'єктивація якого, на нашу думку, потребує водночас і філософського, і культурологічного, і соціально-правового та багатьох інших наукових зрізів, які, однак, не дадуть чіткої картини, якщо не братиметься до уваги структурно-функціональний вплив блогосфери на формування релігійно-богословської думки, мислення, ба навіть практики. Власне в цьому ключі тема заявленої у статті проблематики є не лише актуальною, а й такою, що має вагоме теоретичне та соціально-практичне значення.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Усвідомлюючи масштаби, а водночас і суперечливість впливу блогосфери на користувача (воцерковлена це чи наближена до Церкви людина, а чи непрактикуюча релігійне життя) науковці, серед яких чимраз більше зринає імен священнослужителів, осмислюють спектр найбільш актуальних питань, які увиразнюють складність взаємодії Церкви і новітніх медіа. Але навіть це пошквалювання дослідницької активності не дає підстав вести мову про ґрунтовне вивчення усієї ідейно-сміслової та комунікативно-ціннісної поліфонії блогосфери в сучасній науці, а надто ж у богословській думці.

Та все ж таки за останні роки вдалося скласти певний корпус історіографії цієї проблематики. У цьому контексті на увагу за-

and the most established types of blogs are identified and their peculiarities are characterized. A blog classification system has been formulated and substantiated, which is based on four distinctive features: 1) authorship (one author or author's team), 2) multimedia availability, 3) ideological value orientation and content, 4) technical base.

The main content of the article is a scientific and theological reflection of the missionary activities of clergymen in the blogosphere. Therefore, the methodological toolkit (methods, methods, socio-psychological, pedagogical and proper pastoral techniques) is thoroughly characterized. The peculiarities of communication via blogs are analyzed, whose the main goal, on the one hand, is studying jointly the foundations of the Orthodox faith, moral and ethical principles and social doctrine of the Church, and, on the other hand, the formation of a dynamic universal (world) Orthodox information envelope with its memes as units of socio-religious and spiritual-cultural interaction.

Considering the blogosphere as an integral part of the communicative space of the Internet, research has also focused on identifying dysfunction, its explicit and latent functions.

Keywords: *pastoral activity, missionary, blog, blogger, blogosphere and its functions, internet.*

слугують дослідження таких учених, як М. Балаклицький [Балаклицький М., 2010], М. Петрушкевич [Петрушкевич М., 2009], Л. Филипович [Филипович Л., 2001], М. Черенков [Черенков М.] та ін. Ці дослідники доволі комплексно підійшли до вивчення сучасних форм і засобів телекомунікації і, зокрема, в її взаємодії та взаємовпливах із церковно-релігійним середовищем. Варто наголосити, що окремі аспекти взаємодії Церкви та постмодерної культури, хоч і фрагментарно, проте доволі ґрунтовно висвітлено в працях А. Гінкеля [Гинкель А., 2010], А. Дудченка [Дудченко А.] та ін.

Однак переваги, проблеми й способи використання блогосфери як середовища та засобу для власне християнської комунікації, а отже, і поля діяльності православного пастиря й місіонера висвітлені доволі побіжно; спостерігається скочування авторів до суто соціального, техногенного аналізу блогосфери, без урахування її антропогенного, комунікативно-ціннісного впливу, не говорячи вже про те, що наукових праць, які би комплексно розглядали блогосферу як інноваційну соціально-релігійну платформу місіонерської діяльності, по суті, одиниці. У зв'язку з цим виникає необхідність здійснення науково-богословського аналізу блогосфери та чіткого визначення способів використання блогів у пастирському служінні й місіонерській діяльності зокрема.

Мета нашого дослідження полягає у витлумаченні структурно-функціональної природи блогосфери (визначенні її функцій і дисфункцій) та в чіткому унаочненні способів використання блогів у пастирсько-місіонерській практиці.

Для досягнення мети окреслено такі дослідницькі завдання:

- дати чітке визначення понять «блог» і «блогосфера» з урахуванням комунікативно-ціннісного потенціалу цих джерел інформації й систем соціальної комунікації;
- схарактеризувати загальні та специфічні риси блогів і класифікувати їх за різновидами;
- з'ясувати специфіку, переваги (найефективніші опції), а також і недоліки місіонерства у блогосфері;
- проаналізувати найпоширеніші та найефективніші способи пастирського служіння за допомогою блогу;
- обґрунтувати, що місіонерство в блогосфері є можливою і невід'ємною формою сучасного місіонерства, проповіді Євангелія, донесення позиції Церкви до пастви.

Виклад основного матеріалу й обґрунтування отриманих результатів дослідження.

Використання інтернету Церквою виявилось звичним і природним, тому що він відтворює структуру донесення інформа-

ції та структуру комунікації, яка існувала під час прямолінійного руху, починаючи з доби апостольської проповіді.

Між тим, у перші роки появи інтернету багато експертів зазначали, що світова павутина частково затягує суспільство в «додрукарську» епоху, коли основним способом поширення інформації було усне спілкування. І справді, адже суб'єктам інтернет-комунікації, а надто ж у блогосфері, притаманні соціально-спільнотні ознаки.

П. Брубейкер і М. Хай, вивчаючи, з якою метою християни користуються соцмережами, з'ясували, що тут є чотири основні причини: служіння, духовна просвіта, пошук релігійної інформації, розваги [Brubaker P.]. А. Вершоор-Кірс спростовує поширену думку, що взаємодія між релігією та технологіями має обов'язково бути антагоністичною, вважаючи, що остання може, навпаки, сприяти розповсюдженню релігії завдяки її поширенню і створенню релігійних спільнот [Verschoor-Kirss A., 2012].

На нашу думку, саме тому блогосфера виступає надто звичним, природним соціально-релігійним комунікативним майданчиком. І це не лише тому, що особливе місце й значення для впливу на суспільство в інтернет-просторі займають блоги, а тому, що блог – це, по суті, величезний, якщо не всеохоплюючий віртуальний щоденник.

За даними ресурсу «Вікіпедія», українське слово «блог» походить від «blog» скор. від англ. weblog «мережевий журнал» чи «щоденник подій», неологізм від log «вахтовий журнал») – це web-сторінка, розташована на сайті (блогхостингу), що регулярно оновлюється, матеріали якої представлені в хронологічному порядку з найширшими можливостями для коментування. Для блогів є характерними невеликі за об'ємом записи тимчасової значущості [Вікіпедія. Блог].

Зазвичай блоги розрізняють за такими чотирма особливостями: за автором (чи авторами), за наявністю мультимедіа, за особливостями змісту та за технічною основою. За ознакою авторства блоги можуть бути: а) особисті, що ведуться однією особою (як правило, його власником); б) «примарні» – блоги, які ведуть від імені чужої особи невизначеною персоною; в) колективні, або соціальні блоги, що, як правило, веде група осіб за правилами, які визначає власник; г) корпоративні блоги – блоги, які ведуть співробітники однієї організації спільно (колективно) [Вікіпедія. Блог].

За наявністю мультимедіа блоги поділяють на: а) текстові – блоги, основним змістом яких є тексти; б) фотоблоги – блоги,

основним змістом яких є фотографії; в) музичні блоги – блоги, основним змістом яких є музичні файли; г) подкасти і блогкастинги – блоги, основний зміст яких надиктовується та викладається у вигляді аудіофайлів, наприклад, MP3-файлів; д) відео-блоги – блоги, основним змістом яких є відеофайли [McClure P.].

За змістом блоги можна умовно поділити на такі підвиди: а) контентний блог – блог, який публікує первісний авторський текст; б) мікроблог – блог, дописами в якому є короткі щоденні новини з власного життя користувачів; в) моніторинговий блог – блог, основним змістом якого є прокоментовані посилання на інші сайти чи блоги; г) цитатний блог – блог, основним змістом якого є цитати з інших блогів; д) сплог – спам-блог. За технічною основою блоги умовно поділяють на: а) блог Stand-alone – блог на окремому хостингу та рушії (CMS); б) блог на Блог-платформі – блог, який ведеться на потужностях Блог-служб (LiveJournal, LiveInternet та ін.); в) моблог – мобільний блог, який наповнюється з мобільних чи портативних пристроїв [Вікіпедія. Блог].

Отже, блогосфера постає як сукупність усіх блогів Інтернету. Загалом блогосфера (від англ. blogosphere) – термін, побудований аналогічно до терміну «ноосфера», що означає сукупність всіх блогів як спільноти або ж соціальну мережу, простір публікації і читання блогів. Десятки мільйонів блогів, що існують у світі, зазвичай тісно пов'язані між собою. Користувачі блогів читають і коментують один одного, посилаються один на одного і в такий спосіб створюють свою субкультуру [Вікіпедія. Блогосфера].

Поняття блогосфери робить наголос на одну з основних відмінностей блогів від звичайних веб-сторінок та інтернет-форумів: пов'язані між собою блоги можуть становити динамічну всевітню інформаційну оболонку [Вікіпедія. Блогосфера].

За останні роки блогосфера стала найпомітнішим явищем у процесі розвитку інтернету, розвинувши його комунікативну функцію і можливості впливу не лише на суспільне, а й релігійне та глибоко індивідуальне життя. Стрімке зростання кількості блогів зумовило появу феномену «суспільної (громадської) журналістики» – поширення користувачами блогів інформації, оминаючи ЗМІ.

Найпопулярніша платформа серед українських блогерів – це LiveJournal. За даними компанії СУПІ, яка опікується сектором «кириличних» країн на LiveJournal, кількість українських блогів становить близько 100 тисяч [Вікіпедія. Блогосфера].

Окрім того, наявна певна кількість блогів на інших платформах – англomовних та російських (Wordpress.com, Blogger.com,

LiveInternet.ru, Diary.ru, Mail.ru); спільнота stand-alone блогерів; та кілька спільнот на українських блогерських платформах (Bigmir.net, Meta.ua, Hiblogger.net) [Вікіпедія. Блогосфера].

Livejournal відрізняється не тільки за кількістю зареєстрованих блогів, але й за якістю контенту. Середній вік осіб, що ведуть блоги на цьому ресурсі, вищий, ніж на інших. Саме тут розташовані блоги політиків, письменників, журналістів, суспільних діячів.

Блоги стали популярними і знайшли своїх шанувальників не лише завдяки тому, що виявилися вдалою формою об'єднання творчого вираження особистості й інтерактивного потенціалу Інтернету. Блоги також стали варіантом реалізації і в якомусь сенсі символом однієї з тенденцій розвитку сучасної культури – стирання межі між приватною й публічною сферами життя. Блоги адресовані всім і водночас – нікому. Якщо ж розглядати сучасне суспільство в контексті теорії «мережевого суспільства», запропонованої американським соціологом М. Кастельс [Кастельс М.], то виходить, що блог – один із способів створення й зміцнення горизонтальних громадянських зав'язків. Блогосфера як явище тяжіє до формування мережевої або корпоративної субкультури.

Останнім часом в україномовному Livejournal налічується понад 50 «ком'юніті» (тобто тематичних об'єднань користувачів), присвячених різним аспектам церковного життя. Їх умовно можна поділити на три групи: «сімейна» (це найчисельніша група, до якої належать не лише ком'юніті про проблеми шлюбу та виховання дітей, а й про різні «побутові» аспекти православ'я), «церковно-наукова» і «журналістська» (ком'юніті, пов'язані з різними аспектами місії через ЗМІ). Одне з найактивніших православних ком'юніті називається «Церковний устав у всій його повноті» (<http://community.livejournal.com/ustav>) і нараховує понад 1400 членів і читачів. Тут православні користувачі обговорюють питання, пов'язані з богослужінням Православної Церкви, канонічним правом і його застосуванням у сучасному церковному житті. Крім тематичних спільнот і співтовариств, існує власне те, що становить основу «Живого журналу» – самі блоги, мережеві щоденники православних авторів. Тут люди пишуть про свої щоденні радощі і прикрощі, враження, прочитані книги, переглянуті фільми. Хтось у жанрі коротких реплік, а хтось – художніх або філософських есе. У кожного користувача є можливість формування «стрічки друзів» для щоденного читання нових записів цікавих йому авторів.

Останнім часом популярність здобули соціальні мережі – сайти з можливістю створення особистих сторінок, що поєдну-

ють користувачів за інтересами і надають можливість вступати в діалоги і дискусії. Найчастіший принцип організації соціальних мереж – загальні місця навчання або роботи, хобі. Як засвідчує опитування кампанії Pew Research Center's Internet @ American Life Project, 72 % дорослих користувачів інтернету є також активними користувачами соцмереж [Brenner J., Smith A.].

Найзатребуванішими мережами в Україні до початку Російсько-української війни (2014 р.) були соціальні мережі «Ру-нет»: «Однокласники.ру» і «Вконтакте.ру». Сьогодні, завдяки офіційному блокуванню та політичній позиції влади й самих громадян, серед українських користувачів помітно зменшився інтерес до російських соціальних мереж, натомість популярності набула американська соціальна мережа FaceBook. У 2014 р. кількість користувачів Facebook в Україні сягнула 13 мільйонів. Всього в Україні на той час було 21,4 млн. користувачів Інтернету. Найбільше проникнення соціальної мережі в Києві та західних обласних центрах України: Львові, Ужгороді, Тернополі, Івано-Франківську, Чернівцях. Друга за охопленням соціальна мережа, якою користуються зараз українці, це Instagram [Детектор медіа]. Значний вплив на відвідуваність найпопулярніших соцмереж склало впровадження в 2017 р. державного регулювання доступу до російських інтернет-ресурсів (Додаток 2).

Станом на липень 2020 року, за даними Цифрового Агентства PlusOne, аудиторія мережі Facebook в Україні вже має 15 млн. користувачів; а Instagram – 11,5 млн. Варто зазначити, що в 2019 році було 14 млн. користувачів Facebook в Україні [Фейсбук та Інстаграм в Україні]. Для наочності в кінці статті додається графік зростання чисельності користувачів Фейсбук та Інстаграм в Україні (Додаток 1).

У блогах і соціальних мережах поширені світоглядні етичні діскусії, полеміка з найрізноманітніших питань, серед яких чільне місце належить світоглядним і, зокрема, питанням віри, моралі, обрядово-культурної практики, церковних приписів, настанов, протидії поширенню сектанства, окультизму, магії тощо. МакКлур так окреслює вплив блогосфери на релігію: «Усі релігійні опції стали товаром широкого вжитку і ресурсами, серед яких люди можуть обирати, що відповідає їх індивідуальним потребам» [McClure P. K.]. Саме тому є вельми актуальними вчасне і авторитетне пояснення, слово, настанова, проповідь, діалог зі священником або воцерковлених мирян між собою. Тому такі стосунки в блогосфері є доволі затребуваними в спільнотах. Користувачі, що подорожують просторами блогосфери, шукають

відповідей не лише на духовно-релігійні питання. Їх цікавить ставлення Церкви до війни і миру, до стратегії оборони, медицини, освіти, науки, права тощо. І для громадян є важливим і цікавим почути думку священника з цих питань. А отже, є поле для місіонерської діяльності, адже місія можлива там, де є тематика, цікава для людей, і в якій місіонер теж компетентний.

Щодо пастирського використання блогосфери важливо розуміти ті лекала, за якими тут відбувається комунікація. Часто місія в блогосфері буває ускладнена неадекватною поведінкою вірян, які погано засвоїли правила спілкування в Інтернеті. У блогосфері сформований стиль спілкування, чутливий до інородного вторгнення. Так, неприпустимим є нав'язування обговорення православної тематики і православного світогляду в спільнотах, де обговорення цих питань, як правило, не ведеться. В окремих випадках висловлювання церковного погляду є актуальним, але з певними застереженнями. Часто початківці серед православних користувачів дозволяють собі довжелезні розлогі коментарі з рясним цитуванням Писання і Святих Отців, – такі коментарі не тільки не досягають мети, але й створюють їх автору імідж «дивненького зануди». Також неефективною і недоречною є заборонна тактика ведення дискусій, висловлювання негативу від імені Церкви, коли православний користувач висловлюється в стилі «так не годиться, а так не благословляється». Багато проблем виникає, коли особиста позиція окремих кліриків і мирян видається як позиція Церкви.

Як показує досвід, у жодному випадку не можна плутати церковне спілкування й місіонерське служіння: у світських блогах, спілкуванні з нецерковними користувачами є зайвим обговорення внутрішніх проблем Церкви. Православним блогерам, виступаючи публічно на зовнішню аудиторію, потрібно виробляти спільну позицію, навіть якщо вони не згодні між собою з тонших церковних тем. Ідеї, у яких користувач сумнівається, краще перевіряти, опублікувавши їх у закритому режимі, доступному для вузької групи однодумців. Дискусії не потрібно затягувати, тези повинні бути сформульовані чітко, стисло, але компетентно. Абсолютно неприпустимим є перехід на особистості: дуже часто у відповідь на спірну тезу користувач отримує образи на свою адресу, а не заперечення по суті. Загалом, вступаючи в інтернет-спілкування, на мою думку, важливо твердо стояти на принципах християнської етики: від коректної поведінки православних користувачів в Інтернеті місіонерський ефект набагато вищий, ніж від нахабної «проповіді», повної зневаги до «мирських людей».

Отже, ми бачимо, що розвиток Інтернету перебуває на етапі становлення медіа-конвергенції. Конвергенція – це злиття різних типів ЗМІ, перехід до нових інтерактивних медіа-систем. У міру вдосконалення інформаційних технологій мультимедійність, що забезпечує конвергенцію, стає найзатребуванішою характеристикою інтернет-ресурсів. На практиці це означає, що одна і та сама інформація, різні аспекти «меседжу» можуть бути представлені не лише в традиційному вигляді тексту і допоміжної ілюстрації, а й з використанням відео- або аудіофрагментів (віджетів і підкастів), анімації, інфографіки. До проявів конвергенції належать також трансляції через інтернет радіо- й телеканалів. Сьогодні, по суті, всі активовані православні канали транслюються через інтернет.

Православним місіонерам важливо навчитися визначати, яка форма буде найефективнішою для подання кожної конкретної одиниці змісту – інформаційне сповіщення, довірчий запис у блозі, довідка у «Вікіпедії» або аудіозапис коментаря авторитетного духівника чи священноначалія. Не виключено, що і перше, і друге, і третє, а також відеосюжет будуть актуальними одночасно.

Варто пам'ятати, що давно склалися пріоритетні тематичні напрямки, за якими православна інтернет-спільнота могла б формувати «порядок денний» у соціальних мережах і блогосфері. До таких належить, наприклад, тема любові й сімейно-шлюбних стосунків, виховання дітей, морально-етичні цінності та психологічні проблеми. Очевидно, що ці теми обговорюються в різноманітних інтернет-спільнотах регулярно, але найчастіше їх віддають на відкуп сектантам, прихильникам різних психоаналітичних шкіл тощо. Але ж саме тут багатьом важливо почути думку Церкви, і важливо, щоб ця думка була представлена в Інтернет-просторі.

Часто корисно самим ініціювати обговорення, іноді навіть у провокативній формі, щоб представити християнську точку зору. У зв'язку з цим важливо формувати ядро православної спільноти мирян і кліриків, яке неформально, але з достатнім ступенем легітимності могло би представити думку Церкви в інтернеті з різноманітних етичних, ідеологічних та інших питань. Сьогодні така спільнота стихійно сформована в «Живому журналі», однак досвід її взаємодії з неправославним сегментом має нерегулярний і непереконливий характер [Гинкель А., 2010].

Висновки та перспективи подальшого дослідження. Отже, підсумовуючи результати нашого дослідження, можемо стверджувати, що блогосфера є доброю місіонерською можливістю для звершення пастирського служіння принаймні у плані донесення до

користувачів офіційної позиції Церкви з того чи іншого питання, проблеми, ситуації, що склалася, чи явища, яке увірвалося в життя громади, суспільства. За допомогою блогосфери Церква може збагатити віртуальних читачів християнським світоглядом, утвердити у вірі, впливати на загальний стан моралі та освіти суспільства.

Власне, служіння в блогосфері і є різновидом заповіді Божої: «Ідіть по всьому світу і проповідуйте Євангеліє всьому творінню!» (Мк. 16, 15). Отже, християнин не тільки може користуватися можливостями, які надає блогосфера, але і співдіяти тут Христові, виконуючи працю Господню. Саме це і має бути для православного пастиря головним мотивом перебування в середовищі блогосфери. Обґрунтовуючи твердження про важливість використання блогосфери для місіонерського служіння, ми, однак, усвідомлюємо потребу й доречність подальшої глибшої науково-богословської розробки, зокрема, теоретико-методологічного ресурсу (церковно-інноваційної термінології, методів і принципів) теорії та практики пастирського служіння й місіонерства у блогосфері. Звісна річ, що комплексного аналізу потребує й низка інших не менш важливих сегментів цієї практики та, зокрема, з'ясування проблем і викликів, що постають перед місіонером у віртуальному просторі.

Більш зваженої об'єктивності та чіткішої класифікації потребують також пастирсько-педагогічні, соціально-комунікативні підходи до роботи зі спеціальними групами користувачів інтернету.

1. Brenner J., Smith A. 72 % of Online Adults are Social Networking Site Users. Pew Research Center's Internet @ American Life Project [Електронний ресурс]. Режим доступу: <https://www.pewresearch.org/internet/2013/08/05/72-of-online-adults-are-social-networking-site-users/>. [Електронний ресурс].
2. Brubaker P. J., Haigh M. M. The Religious Facebook Experience: Uses and Gratifications of Faith-Based Content // *Social Media + Society*. 2017. № 3 (2). P. 1–11. [Електронний ресурс].
3. McClure P. K. Faith and Facebook in a Pluralistic Age: The Effects of Social Networking Sites on the Religious Beliefs of Emerging Adults // *Sociological Perspectives*. 2016. Vol. 59 (4). P. 818–834. [Електронний ресурс].
4. Verschoor-Kirss A. Even Satan Gets Likes on Facebook: the Dynamic Interplay of Religion and Technology in Online Social Networks // *Journal of Religion & Society*. 2012. Vol. 14. P. 1–12. [Електронний ресурс].
5. Балаклишський М. А. Сегментація аудиторії протестантських мас-медіа України // *Вісник Харківської державної академії культури*. 2010. Вип. 31. С. 114–121.
6. Вікіпедія. Блог [Електронний ресурс]. Режим доступу: <https://uk.wikipedia.org/wiki/%D0%91%D0%BB%D0%BE%D0%B3>.
7. Вікіпедія. Блогосфера [Електронний ресурс]. Режим доступу: <https://uk.wikipedia.org/wiki/%D0%91%D0%BB%D0%BE%D0%B3%D0%BE%D1%81%D1%84%D0%B5%D1%80%D0%B0>.
8. Гинкель А., свящ. Миссиология: Учебное пособие. 2-е изд. Москва: Миссионерский отдел Русской Православной Церкви, 2010. 400 с.

9. Детектор медіа. Кількість користувачів Facebook в Україні досягла 13 мільйонів – дослідження [Електронний ресурс]. Режим доступу: https://ms.detector.media/mediaprosvita/research/kilkist_koristuvachiv_facebook_v_ukraini_dosyagla_13_milyoniv_doslidzhennya/.
10. Дудченко А., прот. Благовестие в сети Интернет: проблемы и перспективы [Електронний ресурс]. Режим доступу: <http://arhiv2.orthodoxy.org.ua/page-2078.html> (дата звертання: 24.12.18).
11. Кастельс М. Становление общества сетевых структур [Электронный ресурс] / М. Кастельс // Новая постиндустриальная волна на западе / [под ред. В. Иноземцева]. – Режим доступу: <http://iir-mp.narod.ru/books/inozemcev/index.html>.
12. Петрушкевич М. С. Интернет та християнська комунікація. // Наукові записки / Г. Д. Пасічник [та ін.], 2009. С. 144–151.
13. Фейсбук та Інстаграм в Україні [Електронний ресурс].
14. Филипович Л. Сучасна релігійна ситуація й український Інтернет // Релігійна свобода: мас-медіа, школа і церква як суспільні фактори утвердження: науковий щорічник / за заг. ред. д. філос. н. А. Колодного. Київ: Інститут філософії НАН України, 2001.
15. Черенков, М. Перспективи розвитку євангельського протестантизму в Україні [Електронний ресурс]. Режим доступу: <https://www.religion.in.ua/7940-perspektivi-rozvitku-yevangelskogo-protestantizmu-v-ukrayini.html> (дата звертання: 26.03.2019).

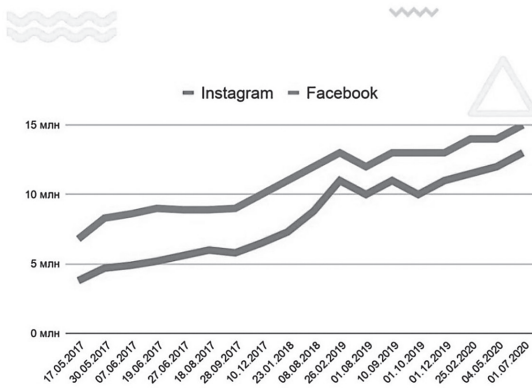
1. Brenner J., Smith A. 72 % of Online Adults are Social Networking Site Users. Pew Research Center's Internet @ American Life Project [Електронний ресурс]. Режим доступу: <https://www.pewresearch.org/internet /2013/08/05/72-of-online-adults-are-social-networking-site-users/>. [Електронний ресурс].
2. Brubaker P. J., Haigh M. M. The Religious Facebook Experience: Uses and Gratifications of Faith-Based Content // Social Media + Society. 2017. № 3 (2). P. 1–11. [Електронний ресурс].
3. McClure P. K. Faith and Facebook in a Pluralistic Age: The Effects of Social Networking Sites on the Religious Beliefs of Emerging Adults // Sociological Perspectives. 2016. Vol. 59 (4). P. 818–834. [Електронний ресурс].
4. Verschoor-Kirss A. Even Satan Gets Likes on Facebook: the Dynamic Interplay of Religion and Technology in Online Social Networks // Journal of Religion & Society. 2012. Vol. 14. P. 1–12. [Електронний ресурс].
5. Balaklytskyi M. A. Sehmentatsiia audytorii protestantskykh mas-media Ukrainy // Visnyk Kharkivskoi derzhavnoi akademii kultury. 2010. Vyp. 31. S. 114–121.
6. Vikipediia. Bloh [Elektronnyi resurs]. Rezhym dostupu: <https://uk.wikipedia.org/wiki/%D0%91%D0%BB%D0%BE%D0%B3>.
7. Vikipediia. Blohosfera [Elektronnyi resurs]. Rezhym dostupu: <https://uk.wikipedia.org/wiki/%D0%91%D0%BB%D0%BE%D0%B3%D0%BE%D1%81%D1%84%D0%B5%D1%80%D0%B0>.
8. Hynkel A., sviashch. Myssyolohyia: Uchebnoe posobyе. 2-e yzd. Moskva: Myssonerskyi otdel Russkoi Pravoslavnoi Tserkvy, 2010. 400 с.
9. Детектор медіа. Кількість користувачів Facebook в Україні досягла 13 мільйонів – дослідження [Elektronnyi resurs]. Rezhym dostupu: https://ms.detector.media/mediaprosvita/research/kilkist_koristuvachiv_facebook_v_ukraini_dosyagla_13_milyoniv_doslidzhennya/.
10. Dudchenko A., prot. Blahovestye v sety Internet: problemy i perspektyvy [Elektronnyi resurs]. Rezhym dostupu: <http://arhiv2.orthodoxy.org.ua/page-2078.html> (data zvernennia: 24.12.18).
11. Kastels M. Stanovlenye obshchestva setevykh struktur [Elektronnyi resurs] / M. Kastels // Novaia postyndustryalnaia volna na zapade / [pod red. V. Ynozemtseva]. – Rezhym dostupu: <http://iir-mp.narod.ru/books/inozemcev/index.html>.

12. Petrushkevych M. S. Internet ta khrystyianska komunikatsiia // Naukovi zapysky / I. D. Pasichnyk [ta in.], 2009. S. 144–151.
13. Feisbuk ta Instahram v Ukraini [Elektronnyi resurs].
14. Fylypovych L. Suchasna relihiina sytuatsiia y ukrainskyi Internet // Relihiina svoboda: mas-media, shkola i tserkva yak suspilni faktory utverdzhennia: naukovyi shchorichnyk / za zah. red. d. filos. n. A. Kolodnoho. Kyiv: Instytut filosofii NAN Ukrainy, 2001.
15. Cherenkov, M. Perspektyvy rozvytku yevanhelskoho protestantyzmu v Ukraini [Elektronnyi resurs]. Rezhym dostupu: <https://www.religion.in.ua/7940-perspektivi-rozvytku-yevangelskogo-protestantyzmu-v-ukrayini.html> (data zvernennia: 26.03.2019).

Додаток 1.

Динаміка чисельності аудиторії соцмереж «Фейсбук» та «Інстаграм» в Україні

Аудиторія: динаміка чисельності

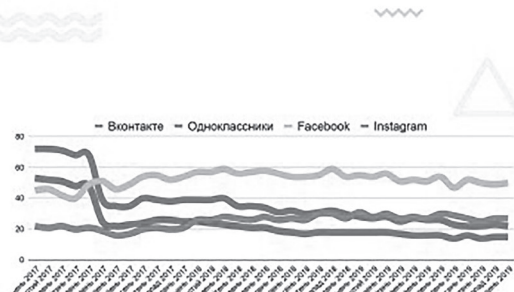


За останні пів року аудиторія Facebook зросла на 1 млн і становить 15 млн користувачів. Аудиторія Instagram збільшилася на 1,5 млн — до 13 млн користувачів.

Додаток 2.

Вплив впровадження в 2017 р. державного регулювання доступу до російських інтернет-ресурсів на відвідуваність найпопулярніших соцмереж в Україні

Відвідуваність соцмереж (десктоп + мобільний браузер на ОС Android)



У грудні 2019-го 50% користувачів хоча б раз перевіряли свою сторінку на Facebook через десктоп або мобільну версію браузера на Android (проти 54% у грудні 2018-го). 22% один раз на місяць заходили у ВКонтакте — минулого року цей показник сягав 30%. Втрачає популярність і мережа Одноклассники — 15% проти 18%.

Відвідуваність Instagram трохи зросла.

Одна з головних причин зниження відвідуваності соцмереж на десктопах та мобільних браузерах — перехід користувачів на використання соцмереж через мобільні додатки.

*дані Factum Group (соціальні мережі на десктопі та через мобільний браузер Android)

МЕТОДОЛОГІЯ ДОСЛІДЖЕННЯ СВЯЩЕННОГО ПИСАННЯ У ПРАЦІ «КНИГА ПРИТЧЕЙ СОЛОМОНОВЫХ (МИШЛЕ) И ЕЕ НОВЕЙШЕЕ КРИТИКИ» ПРОФЕСОРА Я. О. ОЛЕСНИЦЬКОГО

METHODOLOGY OF RESEARCH OF THE HOLY SCRIPTURE IN THE WORK OF «THE BOOK OF SOLOMON'S PARABLES (MICHLE) AND ITS LATEST CRITICS» BY PROFESSOR Ya. O. OLESNITSKY

Сучасне православне богослів'я, зокрема бібліїстика, має нагальну потребу в аналізі напрацювань своїх попередників. Серед київських бібліїстів ХІХ ст. досить відомою та важливою, хоч і не до кінця висвітленою та осмисленою, є постать Якіма Олексійовича Олесницького, професора, гебраїста, одного із засновників православної біблійної археології, який запропонував особливий метод дослідження Святого Письма. Діяльність Я. О. Олесницького багатогранна, а його праці, написані століття тому († 1907), залишаються надзвичайно актуальними до сьогодні. Про це, зокрема, свідчить сформована ним плеяда учнів, які згодом стали відомими богословами й біблієзнавцями (серед них В. Рибинський, О. Лопухін та ін.). Наукова спадщина Я. О. Олесницького дуже різноманітна, про

У статті проаналізовано фундаментальну працю відомого вітчизняного богослова, бібліїста та археолога КДА Якіма Олексійовича Олесницького, присвячену дослідженню Священного Писання Старого Завіту. У ній автор розглядає проблеми, що до сьогодні залишаються актуальними в бібліїстиці: авторство книги Притч, оригінальність тексту, дослідження книги неправославними авторами. Розкрито критичний підхід професора до тлумачення книги Притч західними богословами, зокрема проаналізовано полеміку з ними, показано глибину та ідейність Я. О. Олесницького і його внесок у розвиток київської православної біблійної традиції.

Ключові слова: Біблія, книга Притч, бібліїстика,

* Аспірант Київської православної богословської академії

** Post-graduate Student of the Kyiv Orthodox Theological Academy

що свідчить каталог його наукових праць, проповідей, рецензій на дисертації, архівні документи тощо.

Особливості методології дослідження Біблії професора Я. О. Олесницького, зокрема його богословсько-апологетичний аналіз книги Притч, широке залучення історичного контексту, детальне ознайомлення з поглядами європейських біблійних критиків, полеміка з ними – все це демонструє наукову новизну його підходу, який ми ставимо собі за мету проаналізувати й систематизувати. Видається цікавим також проаналізувати духовно-моральний стан ученого-богослова, православність його поглядів, чітке усвідомлення ним відповідальності за дослідження і з'ясувати практичний зв'язок його праці з Церквою, а також виявити методи дослідження професора в рамках нашої тематики.

Методологія дослідження полягає в детальному розборі способів викладення автором власного розуміння та засвоєння біблійних знань на основі Священного Передання, особистого Богоодкровення (якщо останнє було. – Авт.), завдяки чому з'являється власний досвід вираження певних гіпотез, суджень та основ інтерпретації Писання. Герменевтика займається пошуками точності в перекладах біблійного тексту, також методів і способів його дослідження, екзегеза ж полягає в безпосередньому тлумаченні біблійного тексту.

Перш ніж безпосередньо перейти до окресленої вище проблематики, варто зауважити, що

критика, київська православна богословська традиція, Я. О. Олесницький, критика, київська православна богословська традиція, Я. О. Олесницький.

The article deals with the fundamental work of the famous local theologian, biblical scholar and archaeologist of the KTA Yakym Oleksiyovych Olesnitskiy, dedicated to the studies of the Holy Scriptures of the Old Testament. In his book the honored professor examined the concepts and issues which are still interesting for many theologians: the authorship of "The book of Proverbs", originality of the text, different researches of non-orthodox authors. The important thing is that Yakym Olesnitskiy knew several foreign languages including scriptural languages, so he himself researched a book and of source basis on original languages, made by scientists. This research explores the reasons of professor's critical approach to explanations of "The book of Proverbs" by western theologians. The article shows the controversial arguments and the important ideas of Yakym Olesnitskiy and his role in the development of Kyiv orthodox theologian tradition.

Having analyzed professor's book we discovered the special consistent approach which the scientist had used for studying the Holy Scriptures.

The methodology of Y. Olesnitskiy is based on the knowledge of ancient languages; it makes his translation of the book more accurate and qualitative, without turning it into another

О. Я. Олесницькому, за свідченням вихованих ним учнів, крім глибокої ерудиції, було притаманне істинне православне благочестя. Богослів'я Я. Олесницького було живим; він буквально проживав істини віри, про які писав, а тому до дослідження Священного Писання, якому посвятив «усі свої життєві сили», професор підходив із благоговінням та самопожертвою [ІРНБУ, ф. 160, спр. 1801, (1907 г.), арк. 10].

Оскільки, як ми вже зауважували, наукова спадщина Я. О. Олесницького є великою і багатогранною, її ретельний і детальний аналіз, на нашу думку, передбачає систематичне вивчення кожної праці зокрема. У запропонованій статті ми проаналізуємо монографію Я. О. Олесницького «Книга Притчей Соломоновых (Мишле) и ее новейшие критики», яка була надрукована окремим виданням у 1884 р. Однак вперше ця праця побачила світ в академічному журналі «Труды Киевской духовной академии» у 1883 р. – перші п'ять глав в 11 номері [ТКДА, 1883, №11, с. 333–395], наступні три – в 12 [ТКДА 1883, №12, с. 535–616].

Актуальність обраної проблеми беззаперечна, адже кожна людина, читаючи книгу Притч, дивується мудрості Соломона, його вмінню описати в притчах власний життєвий досвід і сформулювати життєві правила (вказівки) як своєму поколінню, так і нащадкам. У цьому контексті важливо розуміти первісний зміст притч, адже читачі не завжди мали перед собою оригінальний текст, а під час перекладу

palimpsest. The author studied the world of national cultural values in the era of Solomon the Wise, this fact is important for the quality of his translation. Yakym Olesnitskiy includes the researches of western and protestant theologians, poets and scientists, who criticized the poetic, parabolic, synthetic nature of the proverbs and mentioned those facts as the reasons of inaccuracies in their researches, evaluation and systematization of the proverbs. Also the methodology is based on the references to the patristic heritage for the explanation of "The book of Proverbs"; it was not only traditional but also having for him as for an Orthodox theologian. Analyzed the features of "The book of Proverbs" explained by professor Yakym Olesnitskiy, we can mention that the biblical scholar used theological, exegetical, historical and philological methods of research. Comparing the Septuagint and Masoretic texts, we can find canonical and isagogical methods, that shows the inviolability of the Orthodox truth and tradition of interpretation the Holy Scripture. When we talk about Olesnitskiy's attitude towards Western Bible critics, we see critical, analytical, historical-critical, and accurate research methods. Those methods provide the textual accuracy. The scientist used the method of textual-content criticism and used the writings of Western and Protestant theologians and historians, that was a rule for biblical scholars of that time and it is important for the modern Orthodox biblical scholars. This way of the author's researches

в ньому були допущені викривлення й помилки.

Ми вже зазначали, що особливістю наукового підходу професора Я. Олесницького можна вважати його полеміку щодо Книги Притч із західними бібліїстами. Тому в нашій статті буде також зіставлено погляди ученого та західних дослідників і показано конструктивність його позиції.

Серед наукової спадщини, дотичної до досліджуваної нами теми, важливою є праця російського православного бібліїста, богослова та перекладача старозавітних книг П. О. Юнгерова (1856–1921), який, ознайомившись із монографією Я. Олесницького, дав їй високу оцінку: «російською мовою існує... дуже цінна для бібліїстів бібліологічна монографія проф. Олесницького» [Юнгеров, 2003, с. 147]. А стосовно здійсненого в праці аналізу західної критично-богословської думки П. Юнгеров зауважив, що це «детальний і прекрасний розбір» [Юнгеров, 1907, с. 346].

Науковий доробок Я. О. Олесницького також досліджували сучасні українські богослови. Зокрема, викладач КПБА священник С. Колот торкнувся ісагогічної проблематики в працях Я. Олесницького [Колот С. свящ., 2016, с. 63–74], а критичний аналіз текстології ученого здійснив професор Києво-Могилянської академії С. І. Головащенко [Головащенко, 2012, с. 236–259].

Нашою метою є розкрити методологію дослідження Священного Писання у праці «Книга Притчей Соломоновых (Мишле) и ее новейшее критики» професора Я. О. Олесницького. Відповідно до мети ми поставили собі такі завдання:

- дослідити особливості тлумачення книги Притч проф. Я. Олесницьким;
- указати на процедуру зіставлення Септуагінти й масоретського тексту Біблії проф. Я. Олесницьким як на ефективний метод інтерпретації змісту книги Притч;
- проаналізувати полеміку Я. Олесницького із західними критиками Біблії, виявлені ним помилки бібліїстів та розкриття професором первісного змісту цієї біблійної книги.

Будучи дослідником Священного Писання з колосальним особистим досвідом і глибокими знаннями, професор Я. Олес-

led to the formation of his theological hermeneutics in the field of biblical science at the KTA. Thanks to the saved works of Yakym Olesnitskiy and his students, biblical studies are developing nowadays. The latest modern research help us to develop the theological approaches of nineteenth-century biblical scholars.

Key words: Bible, The book of Proverbs, methodology, researches, biblical scholars, criticism, Kyiv orthodox theologian tradition, Yakym Oleksiyovych Olesnitskiy.

ницький цікавий для нас насамперед тим, що, окрім застосованих у дослідженні класичного, історичного, ісагогічного методів, надзвичайно важливими є його апологетичний наратив та судження як досвідченого археолога-палестинознавця. Перше, що характеризує праці Я. Олесницького, – це використання святоотцівської спадщини, апелювання до неї як до єдиного істинного джерела Богоодкровення. Виходячи з цього досвіду, Я. Олесницький проводить паралель між книгою Притч та Євангелієм, що також розкриває свій зміст у притчах: «подібно до того, як Христос говорив з учнями притчами, про що можемо прочитати в Євангелії від Іоана (див. 16: 29), так і Соломон для напоумлення людей подорожніх писав їх при дорозі» [Олесницький, 1894, с. 78]. Цей момент є досить цікавим і важливим як для православної герменевтики, так і для богослів'я в цілому.

Виходячи із вчення православної біблійної науки про єдність двох Завітів, Церква завжди наголошувала та визнавала Старий Завіт первинним Богоодкровенням, яке породило Новий Завіт. На думку грецького богослова Т. Стіліанопулоса, такий погляд вказує на «органічний взаємозв'язок і єдність Старого Завіту з Новим, проти чого у свій час так яро виступали гностики» [Стіліанопулос, 2008, с. 109].

Зіставлення притч із Новозавітним Одкровенням і становить апологетичний наратив Я. Олесницького, який завжди суворо ставився до вчень, які спотворювали Істину. Святі Отці однастайні в питанні органічного єднання двох Завітів, які не можуть існувати окремо, адже Новий Завіт містить живий спогад старозавітних пророцтв, притч, відомостей про Закон тощо. Блаженний Августин також наголошує, що Старий Завіт відкривається в новому, а новий – у Старому [Августин, блаж., 2015, т. 3, с. 193].

За внутрішнім змістом Я. Олесницький поділяє притчі на вісім груп, розглядаючи кожен з них окремо. Він використовує Синописи святих Іоана Золотоустого та Афанасія Великого, писання святих Григорія Ниського, який вважає притчі «вправою для навчання душ на подвиги», преподобних Антонія й Макарія Великих, авви Ісаї, преподобного Єфрема Сиріна [Олесницький, 1894, с. 62] та ін., які також передавали свій досвід учням «у формі притч» [Олесницький, 1894, с. 73].

Як зазначає священник Д. Юревич, Я. Олесницький «пропонує повний звід відомостей про погляди на книгу Притч», що також стосуються іншої книги Соломона – Пісні Пісень. Здійснивши детальний аналіз таких поглядів, бібліїст формулює своє бачення й розуміння певних образів притч Соломона, в

яких представлено, зокрема, «опис палестинської природи й сонця» [Юревич Д., свящ., с. 2–3].

Досліджуючи проблему достовірності авторства книги Притч, Я. О. Олесницький стверджує, що її авторами є кілька людей: крім Соломона, Агура та Лемуїла, ще й інші, «не названі по імені мудреці» [Олесницький, 1884, с. 32]. У зв'язку з цим професор проводить паралель між книгою Притч та подібною до неї книгою Псалтир, авторами якої також були три мужі, серед яких основний – пророк Давид. Порівнюючи дух притч, Я. Олесницький стверджує, що більша частина книги написана царем Соломоном, тому назва книги приписує авторство саме йому. Проте це жодним чином не зменшує авторитету інших авторів і «аж ніяк не означає одноосібності її написання» [Олесницький, 1884, с. 32]. Доводячи авторство Соломона на основі вказівки початкової глави книги – «притчі Соломона, сина Давидового, царя Ізраїльського...» (Притч. 1: 1–6), професор вважає, що часом написання книги були молоді роки його життя (див. Притч. 1: 8).

На основі окремих фрагментів 24 глави (див. 23–34) у науковців виникає суперечка щодо авторства книги Притч. Я. Олесницький вважає, що, окрім Соломона, авторами цих фрагментів є й «інші мудреці», імен яких він не вказує [Олесницький, 1884, с. 46], що за характером та стилем схожі на Соломона. Із цим не погоджується П. Юнгер, який вважає цей фрагмент «продовженням промови Соломона», посилаючись на критиків XIX ст. [Юнгер, 1907, с. 350–360].

На основі 5 глави першої книги Царств: «І відіслали вони ковчег Божий в Аскалон; і коли прийшов ковчег Божий в Аскалон, заволодали аскалонитяни, говорячи: принесли до нас ковчег Бога Ізраїлевого, щоб умертвити нас і народ наш» (1 Цар. 5: 10), Я. Олесницький виявляє, що окремі місця книги Притч (29, 22–24 глав) не належать Соломонові. Виходячи з цього, професор вказує на Соломонів творчий стиль та особливу життєву «припливну мудрість», застосовану ним у притчах. Оскільки мудрість у притчах інших авторів порівняно з Соломоновими «помітно вирізняється характером», можна вважати, що Соломон для їх укладення застосував свій неповторний талант [Олесницький, 1884, с. 55]. На думку Я. О. Олесницького, все вчення книги Притч є «словом або законом Єгови» (Притч. 1: 2).

Значна частина дослідження Я. Олесницького має описовий характер; послідовність порушених у ній тем відображає особливі зацікавлення автора; вони є важливими для зберігання його моральної чистоти, бадьорого духовного стану й віри. Ду-

ховно-апологетичну методологію він застосовує з метою захисту та «врозумлення молодих людей» істинами Богоодкровення [Олесницький, 1884, с. 12]. По-особливому Я. Олесницький виражає своє ставлення до постаті самого царя, його обов'язків і характеризує його моральні якості, до яких відносить: «справедливість, мудрість, єдиноправительність, розсудливість та пильність у дотриманні порядку» [Олесницький, 1884, с. 13–15].

До аналізу теорій західних богословів бібліїст підходить із надзвичайною скрупульозністю, в окремих моментах різко критикуючи наявні в них недоліки й помилки та виправляючи їх. У першому розділі монографії Я. Олесницький критикує теолога К. Грамберга¹ та «окремих дослідників»², які «згідно з мораллю вивчаючи книгу Притч, не бачили нічого, окрім вузького егоїзму та евдемонізму», про що сказано в праці К. Грамберга [Gramberg, 1828, с. 94]. Критиці піддано також їхній підхід до вивчення й тлумачення книги, що полягав у нехтуванні К. Грамбергом «критико-філологічних та філософських коментарів на книгу Притч Ф. Умбрейта³, у яких моральна філософія книги Притч ставиться вище за всі новітні європейські філософські вчення як найближча сходинка до морального вчення Христа Спасителя» [Олесницький, 1884, с. 16]. Тобто К. Грамберг у своїй праці зібрав коментарі інших учених і здійснив порівняння віршів книги Притч та книг Іова й Псалмів. Згідно з принципом «єгоїстичного евдемонізму», застосованому на прикладі книги Іова, він цілком відкидав Всемогутність Бога, можливість спасіння людини в Христі, відповідно, й авторів зазначених книг, зокрема книгу Притч, поставив на рівень зі звичайними письменниками. Тобто застосування Писання зводиться в працях цього дослідника до раціональних рамок, тому його зміст втрачає богонатхненність [Gramberg, 1828, с. 46–48], проти чого й заперечив Я. О. Олесницький.

Порушуючи проблему поетичності притч, професор критикує гебраїста В. Гезеніуса⁴⁵, який в окремому слові єврейського походження (*це слово не вказане. – Авт.*) вбачав «паралелізм

¹ Карл Пітер Вільгельм Грамберг (1797–1830) – німецький бібліїст, теолог та педагог.

² Їхні імена невідомі.

³ Фрідріх Вільгельм Карл Умбрайт (1795–1860) – протестантський богослов, професор богослів'я та філософії, дослідник єврейської Біблії.

⁴ Вільгельм Гезеніус (1786–1842) – німецький палестинознавець, гебраїст та дослідник Біблії.

⁵ Варто зауважити, що в монографії Я. О. Олесницького використовується прізвище «Гезепиус», проте такий учений у західному богослів'ї невідомий. Тому ми встановили, що в книзі наявна помилка. Замість «Гезепиуса» науці відомий інший – В. Гезеніус, який справді вивчав книгу Притч, про що йдеться в П. Юнгерова [Юнгеро, т. 2, с. 273].

віршів» [Олесницький, 1884, с. 18]. Я. Олесницький зазначає, що паралелізм не є обов'язковою ознакою притч, наводячи низку прикладів: «...невже і Саул у пророках?» (1 Сам. 10: 12), «від беззаконних виходить беззаконня» (1 Сам. 24: 14), а також вказує на «необов'язковість поетичної форми» в книзі Притч [Олесницький, 1884, с. 18].

Досліджуючи текстуальну класифікацію притч і враховуючи їхній поділ на певні види, Я. О. Олесницький кожному категорію цього поділу підтверджує відповідними віршами з книги Притч. Так, притчі, у яких наявний паралелізм, називає **словами мудрих**, або **логічними притчами**, – це ті самі притчі, у яких не передбачається поетична форма (*див. вище. – Авт.*). Окремим різновидом логічних притч є **синонімічні притчі**; їм не притаманна подібність так званих напіввіршів (коли частина вірша відділена від іншого паузою): «Благодійна душа буде насичена, і хто напуває інших, той і сам напоєний буде» (Притч. 11: 25). **Антитетичні притчі** виражають протилежність вказаному у першій частині вірша, напр.: «Син мудрий радує батька, а син нерозумний – засмучення для його матері» (Притч. 10: 1). **Параболічні** – спонукають читача до пошуку прихованого у віршах змісту: «Що золоте кільце в носі у свині, те жінка красива і – нерозсудлива» (Притч. 11: 22). І наостанок автор згадує «**синтетичні**» притчі – у них немає повторення думки, натомість присутнє «взаємне поєднання слів, що виражають таємницю та розголос одночасно» [Олесницький, 1884, с. 20–21], напр.: «Хто приховує ненависть, у того вуста неправди; і хто розголошує наклепи, той нерозумний» (Притч. 10: 18).

Порушуючи питання цілісності книги, зокрема досліджуючи 31 главу, Я. Олесницький приходить до висновку, що книга Притч складається з кількох з'єднаних книг, про що свідчать окремі передмови, наявні «...в різних місцях тексту 31-ої глави книги Притч» [Олесницький, 1884, с. 27]. У повсякденному та земному аспектах мета книги, як зазначає професор, є подвійно практичною: основна її ціль полягає в «навчаннях життєвої мудрості й досвідченості», а інтелектуальна – у «здатності розуміти окремі доробки людської думки» [Олесницький, 1884, с. 27].

Ретельно вивчаючи книгу Притч, дослідник помітив, що у 20 главі наявна помилка, яка полягає в розбіжності віршів (*див. 20: 20*). Оскільки теолог Х. Бунзен⁶ вважає, що фрагменти у згаданих притчах повторюються, то, на думку професора, переписи-

⁶ Бунзен Христіан Карл Іосія (1791–1860) – німецький протестантський письменник, історик та богослов.

сувач міг помінати місцями 19 і 20 вірші 18 глави книги Притч, унаслідок чого виникла помилка, причина якої – «неуважність переписувачів та подібність віршів» [Олесницький, 1884, с. 42].

Досліджуючи надпис, зроблений на початку 25 глави книги, Я. О. Олесницький робить висновок, що з 25 по 29 глави текст та вигляд самих притч відрізняються від першої частини книги (Притч. 10: 1–22:1 6). Відмінність полягає в кількості рядків: у першій частині книги притчі є дворядковими, у 25 главі – п'ятирядковими, у 24 главі притча «навіть переходить у пісню» [Олесницький, 1884, с. 39]. Оскільки в першій частині книги через багаторядковість притч втрачено прозорість думки, Я. Олесницький наводить слова арабського перекладача, який називає 25–29 глави розділом, «важким для вивчення» [Олесницький, 1884, с. 50]. За змістом він поділяє притчі на «божественні – 14–20 глави» та «політичні (інші глави)», оскільки в них ідеться про ідеї царя, а це 28 глава, яка містить опис якостей та обов'язків царя щодо народу [Олесницький, 1884, с. 53]. Як вважає Я. Олесницький, у цьому фрагменті виражено бажання Єзекії ознайомитись із державним управлінням Соломона, який і доручив «вибрати з усіх своїх притч ті, що стосуються управління народом» [Олесницький, 1884, с. 54]. Важливим моментом є й те, що, спираючись на єврейське передання⁷, Я. О. Олесницький вважає пророка Ісаю одним із переписувачів книги, аргументуючи це припущення тим, що останній «написав літопис правління Єзекії» [Олесницький, 1884, с. 54].

Особливе місце та ключову роль притчі мали в період асирійського полону – під час забуття Мойсеевого закону. Я. Олесницький акцентує на цьому, наводячи приклад кодексів та перекладів: «у Ватиканському кодексі притчі називалися непересічними», а в сирійському перекладі – «глибокими» [Олесницький, 1884, с. 65].

Вивчаючи єврейське передання «Cant, та rabba 3 a» [Олесницький, 1884, с. 55]⁸, професор зауважує, що в післямові сирійського перекладу 24 глава книги Притч закінчується фразою «кінець притч Соломонових» [Олесницький, 1884, с. 47], і показує, який вигляд мала книга при Соломоні: «порядок слідування розділів книги Притч є порядком їхнього походження. Принаймні перші чотири розділи повинні були з'явитися один за одним у їхньому нинішньому порядку» [Олесницький, 1884, с. 48]. Оскільки 19 вірш 26 глави книги Притч міг з'явитись раніше від часу життя Соломона, то притчі правильно розмі-

⁷ Я. Олесницький не вказує, яке конкретно.

⁸ Це передання залишається невідомим.

щені в книзі, і вважати, що тут присутнє якесь відхилення від первісної редакції, немає підстав, адже поділ притч зроблений правильно, зворотним прикладом чого є штучна система К. Грамберга (поділ на параграфи) та О. Вайгінгера (на 10 глав за кількістю заповідей Мойсея), що зводило притчі до системи «занадто штучних» [Олесницький, 1884, с. 56].

Порушуючи питання логічного порядку розміщення притч, наводячи безліч прикладів, Я. О. Олесницький говорить про їх мистецький безпорядок, який полягає в «повторенні одних і тих самих притч». Наприклад, в 1 вірші 25 глави книги Притч «притчі повторюються цілком або тільки частково, всередині одного і того самого розділу або в різних розділах (25, 1: 9)» [Олесницький, 1884, с. 56].

У 5 главі своєї монографії бібліїст звертає увагу на суттєве значення книги Притч в біблійному каноні як доповнення до Мойсеєвого закону для виховання в людях духовних цінностей. Якщо Мойсеїв закон призначений тільки для вибраного народу, то книга Притч – для всіх національностей. Відкидаючи думки християнського філософа Й. Бруха⁹, наведені в його монографії [Bruch, 1851, с. 104], який бачив суперечність між первинним законом Мойсея та законом Соломона, Я. О. Олесницький зауважує, що Соломонів закон є «м'якшим і сприяє виконанню закону Мойсеєвого»¹⁰ [Олесницький, 1884, с. 61]. Показовим є те, що Притчі Соломона у Священному Писанні наділені високим авторитетом, оскільки в старозавітний, як і в новозавітний період їх використовували пророки (див. Єрем. 18: 18). Напр., апостол Яків пише: «А мудрість, яка сходить зверху, по-перше, чиста, потім мирна, лагідна, покірлива, повна милосердя і плодів благих, неупереджена і нелицемірна» (Як. 3: 17).

На основі цих прикладів Я. О. Олесницький пояснює і другу назву книги – «Мішле»: «Ми думаємо, що коли пророк Єремія (18) говорить про пораду від мудрого (17), то він указує цим давню назву книги Притч, яка тотожна назві *michle*, оскільки і в загальному надписі нашої книги вона називається, між іншим і мудрістю, і словами мудрих» [Олесницький, 1884, с. 62–63]. Ми розуміємо, що на думку професора мали вплив судження Святих Отців, що, як і апостол Яків, вбачали в книзі саме мудрість: зокрема, святий Климент Римський називає книгу

⁹ Брух Йоган Фрідріх (1792–1874) – німецький християнський філософ, проповідник, директор школи та професор Стразбурзького університету, також інспектор Церкви св. Миколая в Стразбурзі [Bruch, 1851, с. 5].

¹⁰ Під законом Соломона слід розуміти ту мудрість, за допомогою якої євреї вирішували морально-духовні та побутові проблеми.

«πανάρετος σοφία», а святий Мелітон Сардійський – мудрістю (ἡ καὶ Σοφία)» [Олесницький, 1884, с. 63].

У 6 розділі монографії Я. Олесницький розглядає критику на книгу Притч для підтвердження традиційного істинного погляду на неї. Дослідник спочатку намагається знайти думки найдавніших дослідників та екзегетів книги, проте це не дало результатів, «оскільки вона була складною за змістом і текстом, що помітили древні єврейські коментатори» і «багатьох книжників зупиняла своєю складністю» [Олесницький, 1884, с. 63]. Це пояснює, чому так небагато дослідників бралися за цю справу. Мало того, вітчизняні православні богослови того часу (XIX ст. – авт.) взагалі не приступали до її дослідження, а в російській науковій літературі, як справедливо зауважує Я. О. Олесницький, «...немає не тільки спеціальних творів, а й жодної журнальної статті» [Олесницький, 1884, с. 64]. Звичайно, згодом з'являються вчені (напр., О. Лопухін, П. Юнгеров), які систематизують праці західних критиків, особливо захоплюючись монографією Я. О. Олесницького та обов'язково покликаючись на неї у своїх статтях як на єдину для того часу православному ісагогічно-герменевтичну працю. З огляду на сказане можна стверджувати, що праця Я. О. Олесницького є першим російським православним апологетичним та критично-текстуальним дослідженням книги Притч.

Далі бібліїст зупиняється на постаті західного дослідника Г. Евальда¹¹. На відміну від православної богословської традиції, основною проблемою цього автора була гіпотеза про те, що книга Притч – це своєрідна філософська доктрина пантеїзму, відповідно, самі притчі він трактує як пантеїстичне вчення: «вона (книга Притч. – Авт.) заповідає людині вірність і покору не Богові, а світовому порядку, який є не чимось зовнішнім для Єгови, а Його необхідним проявом», – так окреслює позицію Г. Евальда проф. Я. Олесницький [Олесницький, 1884, с. 74]. Недоліком гіпотези Г. Евальда є також відсутність однозначності щодо авторства книги та вказівка на багатьох історичних постатей як на авторів книги. Авторство ж Соломона, ім'я якого носить книга Притч, західний бібліїст ставить під сумнів, оскільки «у книзі Притч говорить не Соломон, а тінь Соломона... його дихання, що проноситься по наступних століттях» [Олесницький, 1884, с. 74–75].

Такий підхід до критики Священного Писання професор Я. Олесницький вважає «спадщиною Шлейермахера» [Олесницький, 1884, с. 75]. Полемізуючи стосовно категорійних меж притч із

¹¹ Генріх Георг Август Евальд (1803–1875) – німецький бібліїст, гебраїст та арабіст.

Г. Евальдом, який відстоював думку, що притчі переважно були «параболічними та антитетичними», він відкидає зазначене твердження, вказуючи на мету написання притч (див. вище), зауважуючи, що основною формою притч могла бути «найпростіша логічна» або «розумова» форма «без паралелізму» [Олесницький, 1884, с. 79–80]. Викриваючи помилки Г. Евальда, Я. Олесницький вважає шлях такої критики абсурдним: «Крайнім забобою нового часу є думати, що звичні у нас форми і порядок мови неминучі повсякчас і у всякій мові, так що ухилення від знайомого нам порядку є неможливим безпорядком» [Олесницький, 1884, с. 83]. Тому, на думку професора, зміст притч має перевагу над формою, адже зміст формується не стільки в неточностях їхньої форми, скільки у їхніх внутрішніх якостях та чистоті написаного.

Хоч гіпотеза Г. Евальда в західній критиці є ключовою, проте не однозначною, про що свідчать інші критики: Ф. Гітциг¹², Е. Берто¹³ та Ф. Делич¹⁴. Ф. Гітциг заперечує Г. Евальду, який вважав окремі місця 10 глави книги Притч (див. Притч. 10: 1–9) найпізнішим здобутком притчової мудрості, знаходячи у ньому Соломонів мир та спокій, але не визнавав ці рядки творчістю Соломона. Як мудро зауважує Я. Олесницький про суперечку двох богословів, вона є неконструктивною, оскільки, по-перше, в обох наявні грубі неточності, подекуди в одних і тих самих питаннях, по-друге, Гітцигова особиста екзегеза на книгу Притч, що викликала полеміку з Г. Евальдом, є по суті суперечкою з «самим собою». Отже, у Ф. Гітцига та Г. Евальда присутні багато неточностей, зокрема в питанні розміщення притч, тому Я. Олесницький, зводить нанівець припущення та судження про книгу Притч, описані в монографії першого, даючи їм «вкрай низьку оцінку» [Олесницький, 1884, с. 95]. Проте гіпотезу Ф. Гітцига підтримав вже згадуваний тут Х. Бунзен.

Іншим критиком, який не поділяє поглядів Г. Евальда та Ф. Гітцига, був Е. Берто. Він на основі досліджень 10 (10: 1–22) і 25 глав (25: 29) книги Притч не має сумніву щодо авторства Соломона, але порушує парадоксальне питання появи притч: вони написані рукою Соломона чи все-таки переписувачами (писарями). Проаналізувавши праці Г. Евальда та Ф. Гітцига, Я. Олесницький вважає критику Е. Берто «досить вузькою» та спричиненою бажанням

¹² Фердінанд Гітциг (1807–1875) – німецький протестантський екзегет та орієнталіст.

¹³ Берто Ернст (1812–1888) – німецький екзегет та орієнталіст; професор Геттінгенського університету.

¹⁴ Франц Делич (1813–1890) – німецький гебраїст, лютеранський теолог, перекладач Нового Завіту на іврит.

зробити «все поверхово» [Олесницький, 1884, с. 97]. Збирач притч, на думку Е. Берто, у другому та третьому виданнях повинен був подати їх ширше. Я. Олесницький вказує на низку думок у дослідженнях Е. Берто, з якими категорично не погоджується:

- автор притч не міг поділити їх на розділи; проф. Я. Олесницький також має сумнів, що поділити їх могли збирачі;
- походження першої частини книги суперечить її єдності та цілісності;

- першому розділу він приписує авторство не Соломона, а «різних письменників» [Олесницький, 1884, с. 98].

Наприклад, Ф. Делич в останньому із зазначених питань пристає до позиції Г. Евальда. Якщо перший розділ книги Притч (1: 1–6) не міг написати Соломон, то цей розділ він вважає лише вступом до книги. Я. Олесницький не розуміє, навіщо Ф. Деличу знадобився двійник-цар Іонафан при живому Соломоні. Розглядаючи питання співвідношення двох типів мудрості в трактуванні Ф. Делича, проф. Я. Олесницький вважає, що на початку книги Соломон говорить лише про «уявлення мудрості», а в інших розділах – «розкриває вчення про неї» [Олесницький, 1884, с. 101–102].

Стосовно опублікування всієї книги Ф. Делич зауважує, що книга Притч поділена і видана у двох частинах:

- з 1 по 24 главу (24: 22);
- з 24 глави по 30.

Підсумовуючи, Я. Олесницький зазначає, що судження вищезгаданих критиків є взаємопов'язаними і водночас такими, що різняться між собою. Проте Г. Евальд використав у своєму дослідженні найбільше аргументів, які були переконливими й продуктивними, інакше не мали б такого впливу на західних богословів. В основному думка Г. Евальда, яка була «сильною», має перевагу над іншими, тому Я. Олесницький вважає, що критика в дискурсивному плані відбувалась у «правильному колі дослідження» [Олесницький, 1884, с. 100].

Іншою точкою зору, пов'язаною з національною свідомістю євреїв, яка, на думку Я. О. Олесницького, заслуговує на увагу, – це те, що «книга Притч є збіркою приказок і народною мудрістю євреїв, що, як інші древні народи, повинні були її мати» [Олесницький, 1884, с. 104]. Е. Ейхгорн¹⁵ (як і Е. Мейєр¹⁶) стверджували, що Соло-

¹⁵ Ейхгорн Іоан Готфрид (1752–1827) – німецький протестантський орієнталіст і бібліїст.

¹⁶ Едуард Мейєр (1855–1930) – німецький спеціаліст із давньої історії, єгиптолог та орієнталіст.

монове вчення про мудрість не є його творчістю, оскільки не відповідає характеру та обізнаності царя про потреби людей. Відповідаючи на це, Я. Олесницький доводить на основі філософської та біблійної критичної бази, що згадані народні притчі кожного етносу «мали своїх авторів» [Олесницький, 1884, с. 103–104]. Тому в притчах присутня не тільки мудрість, що мала свого адресата, а й етнічна релігійна тенденція, яка, власне, й робила можливим співідудання духовного змісту притч народом.

Така тенденція присутня в главах, написаних Соломоном, адже його мудрість полягала саме в тому, щоб «знати людей своїх... та їхні життєві потреби» [Олесницький, 1884, с. 104–106], інакше для кого тоді написано притчі, якщо не для народу? Також методологічно важливою є гіпотеза професора про те, що притчі «не є народною мудрістю ні за формою, ні за змістом», та вказана ним причина цього: «окремому мудрецю неможливо було б написати такої безлічі окремих притч, навіть божественного генія для цього було б недостатньо» [Олесницький, 1884, с. 105]. Е. Мейер, поділяючи погляди Е. Евальда, протирічить сам собі. Головна його помилка полягає у твердженні про те, що «дух народу не є народним». Я. О. Олесницький заперечує їм, вказуючи, що притчі за своїм духом є народними, а яким чином дух народу може бути антинародним? На основі 22 глави – «Щоб уповання твоє було на Господа, я вчу тебе і сьогодні, і ти пам'ятай. Чи не писав я тобі тричі в порадах і наставляннях, щоб навчити тебе точних слів істини, щоб ти міг передавати слова істини тим, хто посилає тебе?» (Притч. 22: 17–21) – Я. Олесницький називає Соломона автором майже всієї книги до 29 глави. Також він звертає увагу на 30 та 31 глави¹⁷, які суттєво відрізняються від попередніх як за авторством, так і за змістом, і називає їх «загадками» для науки. А оскільки їхній текст пошкоджений, то і первісний їхній зміст «втрачений» [Олесницький, 1884, с. 110–111], що дало привід західним вченим для хаотичного їх дослідження.

Далі професор переходить до текстуального аналізу книги Притч, використовуючи масоретський текст і Септуагінту, переклад якої «звершувався досить благочестиво» [Юнгеров, кн. 1, 2003, с. 251]. Для встановлення її істинного Богоодкровенного змісту дослідник звертається до джерела збереження істини – Церкви. Детально вивчає та застосовує інтерпретацію святоотцівської спадщини, де шукає те живе слово, за допомогою якого аналізує історичний час життя Соломона та його народу.

¹⁷ Притча, що перейшла в пісню.

Зокрема, аналізуючи Соломонове ім'я, Я. Олесницький знаходить у західних критиків поділ в цьому питанні на дві групи: перша, до якої належать Л. Корнелій, М. Кокцей, А. Кальмет, Ж. Б. Глер, Ган та ін., вважала назву «Агур» символічним ім'ям Соломона, друга ж, представниками якої були М. Лютер, Ф. Меланхтон, Й. Лафатер, А. Шультенс, Й. Гердер, Й. Ейхгорн та ін., пов'язують це ім'я з Соломоновим учнем [Олесницький, 1884, с. 111–112]. Найважливішим недоліком судження цих учених Я. Олесницький вважає неточність, до якої ставиться безкомпромісно. Тут неточності пов'язані з єврейською граматиною та окремими словосполученнями в масоретському тексті.

Застосувавши порівняльний аналіз двох згаданих вище біблійних текстів для встановлення точного змісту книги Притч, професор використовує також слов'янський переклад Святого Писання. Зіставляючи написи та словосполучення 31 глави у тексті Септуагінти та слов'янському перекладі, як знавець древніх мов, Я. О. Олесницький стверджує, що між Септуагінтою й масоретським текстами «немає нічого спільного» [Олесницький, 1884, с. 113], зокрема через неточність перекладу масоретями свого тексту. Користуючись напрацюваннями сучасних для свого часу та давніх бібліїстів, які мали протиріччя щодо перекладу книги, зокрема текстуального означення Імені Божого, професор Я. Олесницький розмежує їхні погляди. На противагу трактуванню давніх, які вважали, що «לאִתִּיאַל (власне ім'я Бога), значення якого як власної назви в масоретському тексті не відповідає його дворазовому повторенню», сучасні дослідники вбачали в цьому «спробу перетворення цих слів: першого слова קַשׁ¹⁸ із загальної у власну назву, а останнього слова לאִתִּיאַל¹⁹ із власної у загальну» [Олесницький, 1884, с. 114–115]. Зіставляючи переклади біблійних книг, бібліїст вказує на схожість книги Притч з іншою – книгою Іова, адже вона ще до життя Соломона мала назву «Притчі» [Олесницький, 1884, с. 121].

Торкаючись у 8 розділі монографії питання перекладів, Я. О. Олесницький не визнає описаних нами вище теорій та вважає, що потрібні нові переклади як окремих фрагментів книги Притч, так і останніх її глав. Він, зокрема, зауважує: «...ми не визнаємо цього відкриття нової біблійної науки і вважаємо за необхідне робити нові спроби перекладу цих важких місць, по можливості дотримуючись номінального значення слів, тому що не можна погодитися з тим правилом, що слово, яке не піддається

¹⁸ Одне з Імен Божих в перекладі масоретського тексту.

¹⁹ Значення див. вище.

перекладу стародавньої мови, є неодмінно власною назвою, що не перекладалася. Але перш ніж перекладати, необхідно правильно прочитати сумнівні місця» [Олесницький, 1884, с. 121].

Аналізуючи питання часу написання книги Притч, Я. Олесницький на основі пісні про добру жінку (Притч. 31: 10–31) стверджує, що книга в такому вигляді, який ми маємо сьогодні, з'явилася «після Єзекії перед Вавилонським полонем» [Олесницький, 1884, с. 124–125].

Оскільки давні тексти книги – масоретський та Септуагінта – не збігаються, професор рекомендує звертатись до первісного тексту кодексів, проте сам використовує масоретський текст. Відмінності у самих текстах він поділяє на такі групи:

1. Перестановка притч місцями.

Автор наводить приклади неправильно розміщених колонок: «Так, переписуючи 15 главу, за якою стояла 16, переписувач перескажує з однієї колонки (з 15 глави) на відповідний рядок іншої колонки (16 глави), яка випадково здалася йому продовженням рядка першої колонки» [Олесницький, 1884, с. 120]. Ф. Гітциг вважав, що в масоретському тексті притчі написані в 12 колонок і переписувач неправильно їх прочитав, внаслідок чого при переписуванні скопіював не все: «...переписувач, який звик читати грецький текст зліва направо, відповідно єврейський справа наліво, на цей раз заплутався та взявся спочатку за колонку, що стояла зліва» [Олесницький, 1884, с. 127].

2. Дефекти та дублювання притч.

Така проблема пов'язана зі способом перекладу книги в Септуагінті, оскільки один переклад зазвичай є буквальним, а інший алегоричним, то і «в основі маємо різне читання тексту» [Олесницький, 1884, с. 130]. Що стосується первісного тексту, то він гармонічно переданий і в Септуагінті, і в масоретському тексті, тому Я. Олесницький вважає, що причиною цього не є невдало застосовані способи перекладів книги, натомість покладає це на науку, завданням якої є «вирішення питання про взаємозв'язок палестинської та єгипетської редакцій книг», оскільки «два перших тексти мають протиріччя між собою» [Олесницький, 1884, с. 142].

У Септуагінті також трапляються притчі, відсутні в єврейському тексті книги, або наявні зовсім нові притчі, «яких немає в масоретському тексті» [Олесницький, 1884, с. 132]. Основну причину недосконалості перекладів Я. Олесницький вбачає в тому, що під час перекладів книга Притч не мала особливого богослужбового застосування в Церкві, як напри-

нях святих Отців Церкви, відкидаючи більшість тверджень, що стосуються параболічності, поетичності, виняткової окремої етнічності та, врешті-решт, неточності перекладу й переписування притч. Усі ці проблеми, на нашу думку, могли впливати на тих осіб, які були причетними до встановлення текстуального змісту книги від початку написання до XIX ст. – релігійність, точність, грамотність, історичний наратив, зосередженість на аналізі проблем західними богословами, зіставлення різних перекладів із метою встановлення первісного оригінального тексту і змісту притч.

Досліджуючи доробок Я. О. Олесницького, ми можемо спостерігати процес стрімкого розвитку біблійної науки в Київській духовній академії. Про це свідчить монографія «Книга Притчей Соломоновых (Мишле) и ее новейшие критики» та інші праці професора, опубліковані в науковому виданні «Труды Киевской Духовной Академии». Зміст його доробку сповнений жаги та високого стремління до Богопізнання через Богоодкровення й Церкву. Крім того, зазначене дослідження відкриває нам особливий підхід та методи професора у дослідженні Святого Письма.

Так, зокрема, нам вдалося встановити, що бібліїст використовував богословський, екзегетичний, історичний і філологічний методи, за допомогою яких дав відповіді на широке коло проблем, пов'язаних із книгою Притч.

При зіставленні Септуагінти й масоретського тексту застосовано канонічний та ісагогічний методи, що демонструє непопущність православної істини й дотримання професором православної традиції інтерпретації Священного Писання.

У дискусії Я. О. Олесницького із західними критиками Біблії ми вбачаємо застосування критичного, аналітичного, історико-критичного методів.

Вдаючись до методу текстуально-змістової критики, Я. Олесницький користується напрацюваннями католицьких і протестантських богословів та істориків, що було нормою для тодішніх дослідників Біблії і побажанням для сучасних православних бібліїстів. Такий підхід професора спричинив формування богословської герменевтики в дослідженні біблійної науки в КДА.

Завдяки збереженим працям Я. Олесницького, а також його учнів, бібліїстика сьогодні має можливість розвиватися і, завдячуючи новітнім дослідженням, доповнює та розвиває богословську думку вчених XIX ст. Наше дослідження допоможе сучасним богословам знайти відповіді на питання, пов'язані з

біблійною поезією, археологією, герменевтикою, екзегезою і методологією, а в подальшому сприятиме розвитку біблійної науки й дослідженню її нових актуальних проблем.

1. Августин Аврелій, блаж. Творіння в 6-ти томах, том 3 / Блаженний Августин Аврелій ; під. ред. Святійшого Патріарха Київського і всієї Руси-України Філарета ; [пер. прот. Василя Лозовицького, свящ. Андрія Хром'яка, Ігоря Сацика та Мирослава Хом'яка]. – К.: Видавничий відділ УПЦ Київського Патріархату, 2015. – т. 3. 599 с.
2. Біблія: книги Священного Писання Старого та Нового Завіту / пер. Патріарха Філарета (Денисенка). – К.: Видання Київської Патріархії Української Православної Церкви Київського Патріархату, 2004. – 1416 с.
3. Головащенко С. І. Дослідження та викладання Біблії в Київській духовній академії XIX – початку XX ст. / Монографія. // К.: Видавничий відділ Української Православної Церкви, 2012. – 356 с.
4. IP НБУВ. Ф. 160. Спр. № 1801. О библейских животных. Приложение: Глаголев, Профессор А. Ол. Некролог. 1907 г. – С. 10.
5. Колот С., свящ. Ісагогічна проблематика в працях видатного бібліста КДА професора Якіма Олесницького (1842–1907 рр.). Священик Сергій Колот // К.: – Труди КДА. – 2016. – № 16 (188). – с. 63–74.
6. Олесницький А. А. Книга Притчей Соломоновых и ее новейшие критики // К.: Тип. Корчак-Новицкого, 1884. – 144 с. – Режим доступу: [http://bible-spbda.info/e-books/ee-books/olesnickiy_a.a.-kniga_pritchey_solomonovyh_\(mishle\)_i_ee_noveyshie_kritiki.pdf](http://bible-spbda.info/e-books/ee-books/olesnickiy_a.a.-kniga_pritchey_solomonovyh_(mishle)_i_ee_noveyshie_kritiki.pdf) (дата звернення 30. 11. 2019).
7. Олесницький А. Руководственные о Священном Писании Ветхого и Нового Завета сведения из Творений св. Отцев и Учителей Церкви. // СПб.: Синод, тип., 1894. – 224 с. – Режим доступу: http://bible-spbda.info/e-books/ee-books/olesnickiy_a.a.-rukovodstvennyye_o_svyaschennom_pisanii_vethogo_i_novogo_zaveta_svedeniya_iz_tvoreniy_svv_otcev_i_uchiteley_cerkvi.pdf (дата звернення: 15. 11. 2019)
8. Лявданский А. К. Лягард Пауль Антон Де. Энциклопедия Всемирная история. – Режим доступу: https://w.histrf.ru/articles/article/show/lagard_paul_anton_die (дата звернення: 05. 12. 2019)
9. Стилианопулос Т. Новый Завет: Православная перспектива. Писание, предание, герменевтика. / Пер. с англ. (Серия «Православная библеистика»). М.: – Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2008. – 296 с.
10. Олесницький А. Книга Притчей Соломоновых и ее новейшие критики. Труды Киевской Духовной Академии. – Киев: Типография Г. Т. Корчак-Новицкого, 1883. – Ноябрь. – С. 333 – 395.
11. Олесницький А. Книга Притчей Соломоновых и ее новейшие критики. Труды Киевской Духовной Академии. – Киев: Типография Г. Т. Корчак-Новицкого, 1883. – Декабрь. – С. 535–616.
12. Юревич Д. Священик. Очерк жизни и деятельности проф. А. А. Олесницького. – Режим доступу: https://azbyka.ru/otechnik/Akim_Olesnickij/ocherk-zhizni-i-deyatelnosti-prof-a-a-olesnitskogo/ (дата звернення: 11. 11. 2019)
13. Юнгер П. А. Профессор. Введение в Ветхий Завет в двух книгах. Кн. 1. – М.: изд., Православного Свято-Тихоновского Богословского Института, 2003. – 442 с.
14. Юнгер П. А. Профессор. Введение в Ветхий Завет в двух книгах. Кн. 2. – М.: изд., Православного Свято-Тихоновского Богословского Института, 2003. – 340 с.
15. Юнгер П. А. Профессор. Историко-критическое введение в Священные Ветхозаветные книги. Выпуск первый. Книги законоположительные, исторические и учительные. – Казань: центральная типография, 1907. – 390 с.
16. Carl Peter Wilhelm Gramberg. Das Buch der Sprüche Salomon's. – Leipzig: Joh. Aug. Gottl. Weigel, 1828. – 128 с.

17. Johann Friedrich Bruch. Weisheits-Lehre der Hebräer: ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie. – Straßburg, 1851. – 390 c.

1. Avhustyn Avrelii, blazh. Tvorinnia v 6-ty tomakh, tom 3 / Blazhennyi Avhustyn Avrelii; za red. Sviatiishoho Patriarkha Kyivskoho i vsiiei Rusy-Ukrainy Filareta; [per. prof. Vasyliia Lozovytskoho, sviashch. Andriia Khromiaka, Ihoria Satsyka ta Myroslava Khomiaka]. Kyiv: Vydavnychiy viddil UPTs Kyivskoho Patriarkhatu, 2015. T. 3. 599 s.
2. Bibliia: knyha Sviashchennoho Pysannia Staroho ta Novoho Zavitu / per. Patriarkha Filareta (Denysenka). Kyiv: Vydannia Kyivskoi Patriarkhii Ukrainskoi Pravoslavnoi Tserkvy Kyivskoho Patriarkhatu, 2004. 1416 s.
3. Holovashchenko S. I. Doslidzhennia ta vykladannia Biblii v Kyivskii dukhovnii akademii KhIKh – pochatku KhKh st. Kyiv: Vydavnychiy viddil Ukrainskoi Pravoslavnoi Tserkvy, 2012. 356 s.
4. IR NBUV. F. 160. Spr. № 1801. O bybleiskyykh zhyvotnykh. Prylozhenie: Hlaholev, Professor A. Ol. Nekroloh. 1907 h. S. 10.
5. Kolot S., sviashch. Isahohichna problematyka v pratsiakh vydatnoho bibliista KDA profesora Yakyma Olesnytskoho (1842–1907 rr.). Trudy KDA. Kyiv, 2016. № 16 (188). S. 63–74.
6. Olesnitskyi A. A. Kniha Pritchei Solomonovykh i ee noveishye kritiki. Kyev: Typ. Korchak-Novitskoho, 1884. 144 s. – Rezhym dostupu: [http://bible-spbda.info/e-books/ee-books/olesnickiy_a.a.-kniga_pritchey_solomonovykh_\(mishle\)_i_ee_noveyshie_kritiki.pdf](http://bible-spbda.info/e-books/ee-books/olesnickiy_a.a.-kniga_pritchey_solomonovykh_(mishle)_i_ee_noveyshie_kritiki.pdf) (data zvernennia 30. 11. 2019).
7. Olesnitskyi A. Rukovodstvennye o Sviashchennom Pysanny Vetkhoho i Novoho Zaveta svedeniia iz Tvorenii sv. Ottsev i Uchitelei Tserkvi. Sankt-Peterburh: Synod, typ., 1894. 224 s. – Rezhym dostupu: http://bible-spbda.info/e-books/ee-books/olesnickiy_a.a.-rukovodstvennye_o_svyaschennom_pisanii_vethogo_i_novogo_zaveta_svedeniya_iz_tvoreniy_svv_otcev_i_uchiteley_cerkvi.pdf (data zvernennia: 15. 11. 2019).
8. Liavdanskii A. K. Liahard Paul Anton De. Entsyklopediia Vsemirnaia istoriia. – Rezhym dostupu: https://w.histrf.ru/articles/article/show/lagard_paul_anton_die (data zvernennia: 05. 12. 2019).
9. Stilianopolus T. Novyi Zavet: Pravoslavnaia perspektiva. Pisanie, predanie, hermenevtika / per. s anhl. (Seryia «Pravoslavnaia bibleistika»). Moskva: Bibleisko-bohoslovskii instytut sv. apostola Andreia, 2008. 296 s.
10. Olesnitskyi A. Kniha Pritchei Solomonovykh i eia noveishye krytyki. Trudy Kievskoi Dukhovnoi Akademii. Kievъ: Typohrafiia H. T. Korchak-Novitskaho, 1883. Noiabr. S. 333–395.
11. Olesnitskyi A. Knyha Pritchei Solomonovykh y eia noveishye krytyky // Trudy Kievskoi Dukhovnoi Akademii. Kievъ: Typohrafiia H. T. Korchak-Novitskaho, 1883. Dekabr. S. 535–616.
12. Yurevich D. Sviashchenyk. Ocherk zhyzni i deiatelnosti prof. A. A. Olesnitskoho. – Rezhym dostupu: https://azbyka.ru/otechnik/Akim_Olesnickij/ocherk-zhizni-i-deiatelnosti-prof-a-a-olesnitskogo/ (data zvernennia: 11. 11. 2019).
13. Yunherov P. A. Professor. Vvedenie v Vetkhii Zavet: V 2-kh knyhakh. Kn. 1. Moskva: Izd. Pravoslavnoho Sviato-Tykhonovskoho Bohoslovskoho Instytuta, 2003. 442 s.
14. Yunherov P. A. Professor. Vvedenie v Vetkhii Zavet: V 2-kh knyhakh. Kn. 2. Moskva: Izd. Pravoslavnoho Sviato-Tykhonovskoho Bohoslovskoho Instytuta, 2003. 340 s.
15. Yunherov P. A. Professor. Istoryko-kriticheskoe vvedenie v Sviashchennye Vetkhovozavetnye knyhy. Vyp. I. Knyhy zakonopolozhytelnye, istorycheskie i uchitelnye. Kazan: Tsentralnaia typohrafiia, 1907. 390 s.
16. Carl Peter Wilhelm Gramberg. Das Buchder Sprüche Salomon's. Leipzig: Joh. Aug. Gottl. Weigel, 1828. 128 s.
17. Johann Friedrich Bruch. Weisheits-Lehre der Hebräer: ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie. Straßburg, 1851. 390 s.

ІДЕЯ ПРОЩЕННЯ ГРІХІВ У ЛІТУРГІЙНИХ МОЛИТВАХ ЦЕРКОВ ВІЗАНТІЙСЬКОГО ОБРЯДУ ТА ЇЇ ОЦІНКА У СХІДНІЙ ПАТРИСТИЧНІЙ ТРАДИЦІЇ

THE IDEA OF THE REMISSION OF SINS IN LITURGICAL PRAYERS OF THE CHURCHES OF THE BYZANTINE RITE AND ITS APPRECIATION IN THE EASTERN PATRISTIC TRADITION

Карантин навесні 2020 року з причини небезпеки COVID-19 став викликом для Православних Церков та зокрема для Православної Церкви України, на який Церква мала відреагувати. Це стало поштовхом не тільки до осмислення літургійної традиції, а й до певних змін у практиці, що відбувається на наших очах. Деякі з цих змін, продиктовані потребою часу, можуть бути переосмислені в більш широкому контексті і стати початком літургійної реформи. Однією з таких змін, яка була запроваджена від початку карантину, стала відмова від обов'язкової індивідуальної сповіді перед Причастям. Власне, такий підхід є практикою Церков грецької традиції, а в наших умовах це є наближенням до практики давньої

Серед православних християн в Україні поширена думка, що прощення гріхів, здійснених після таїнства Хрещення, відбувається виключно як результат сповіді – індивідуальної або принаймні загальної, в кінці якої священник читає розрешальну молитву. У статті досліджуються свідчення літургійного передання Церкви на підтримку тези, що для прощення повсякденних, не смертних гріхів сповідь не є обов'язковою. Заради прощення таких гріхів Церквою встановлено дворазовий щотижневий піст, а також включено покаятні прохання до чину Божественної Літургії та добового кола богослужінь.

* Магістр богослів'я, аспірант Національного педагогічного університету м. М. П. Драгоманова, викладач кафедри церковно-історичних і практичних дисциплін Київської православної богословської академії.

** Master of Theology, Post-graduate Student of the National Pedagogical Dragomanov University, Lecturer of the Department of Church-historical and Practical Disciplines of the Kyiv Orthodox Theological Academy.

Церкви, де сповідь завжди була подією екстраординарною, розумілася як возз'єднання з Церквою тих, хто скоїв тяжкий гріх, який унеможлиблює членство в Церкві. Поточні ж, або так звані «повсякденні», гріхи традиційно не вважалися за такі, що потребують sacramentalного сповідання перед кожним причащенням Святих Таїн.

Відповідно до «Практичних настанов у зв'язку з пандемією коронавірусної хвороби COVID-19», опублікованих на офіційному сайті ПЦУ 17 березня і доповнених відповідно до рішень Священного Синоду від 24 березня та 9 квітня 2020 року, у практику Православної Церкви України офіційно увійшла загальна сповідь. У ставропігійному Спасо-Преображенському соборі в Києві, настоятелем якого є митрополит Переяславський і Вишневський Олександр (Драбинко), 12 березня було поширене звернення до парафіян, у якому, зокрема, було сказано: «Закликаємо парафіян утриматися від частого відвідування сповіді. До індивідуальної сповіді закликаємо підходити тільки тих, хто не сповідався впродовж тривалого часу або скоїв тяжкий гріх. Повсякденні гріхи не є перешкодою для прийняття Святих Таїн. Безпосередньо перед Причастям священник читатиме вголос загальну розрешальну молитву для всієї громади». Таким чином, спостерігаємо певне розмаїття практик. На деяких парафіях ПЦУ стали проводити чин загальної сповіді перед Причастям, який займає певний час, хоч і не

Ключові слова: *покаяння, сповідь, прощення гріхів, ніст, літургійне богослів'я.*

Many Orthodox Christians consider that the remission of sins committed after the Baptism can be granted exclusively as a result of confession, either individual or general, with the recitation of the absolution prayer by a priest at its end. Many Orthodox believers in Ukraine go to confession every time before receiving Holy Communion. This practice completely differs from the Greek or Ancient Church. The penitential practice of the Ancient Church knew different rules of the epithemioi but only after committing a serious sin, excommunicating the sinner from the Eucharistic community. The period of the penance lasted for years with different grades while obtaining it, but we have no witness of any special absolution prayers from that time. The article examines the witnesses of the liturgical tradition, including the rite of fasting, the prayers of the Divine Liturgy as well as of the Divine Office for the ideas of the remission of daily sins. The custom of fasting twice weekly known from the Apostolic times comes from old Jewish tradition where it was considered as a means for the remission of sins. St John Chrysostom referred to the core psalm of the vespers service, Ps. 140 (141) as to the means of the true healing, and to the morning Psalm 62 (63) as to the prayer that lights the love to God and leads the one reciting it away from sins. The

тривалий, та подекуди може призводити до скупчення людей поблизу місця проведення загальної сповіді, що є небажаним під час загострення епідемічної обстановки. На деяких інших парафіях замість проведення чину загальної сповіді священнослужителі стали просто закликати вірян каятися у своєму серці й читати для всіх розрешальну молитву з чину таїнства Сповіді. Це спричиняє дискусії про те, наскільки той чи інший підхід є виправданим з богословського погляду і чи можна допускати вірян до Причастя, не вимагаючи від них кожного разу перед тим бути на сповіді.

Осмисленню взаємозв'язку між сповіддю та Причастям присвячена значна частина доповіді прот. Олександра Шмемана Священному Синоду Православної Церкви в Америці (1971), що увійшла до збірки «Святеє – святим!». Це питання також є одним із головних у роздумах прот. Володимира Воробйова та ігум. Петра (Мещерінова) і Олександра Боженова. До можливості причащатися без того, щоб кожен раз перед тим сповідатися, мотивують і пастирські рекомендації прот. А. Дудченка. Про прощення гріхів поза контекстом сповіді священникові стислу статтю написав свящ. Вадим Коржевський. Проте всім цим працям бракує історико-літургійного контексту для пояснення того, яким чином віряни можуть сподіватися на те, щоб підійти до Святого Причастя з чистим сумлінням, щоб причаститися не на суд і не в осуд, тобто які є підстави у християнина сподіватися на прощення гріхів, якщо він щойно не був на сповіді.

Метою даної статті є з'ясувати історико-літургійні та літургійно-богословські підстави для прояснення питання про те, наскільки обґрунтованим у православній традиції є проведення сповіді у будь-якому форматі перед кожним причащенням вірян за Божественною Літургією. Заради досягнення мети виокремлюємо такі **завдання**: проаналізувати, де в православному богослужінні містяться прохання про прощення гріхів та як ці молитви пояснюються у святоотцівській та богословській спадщині.

Ми постулюємо, що проведення сповіді або тільки читання розрешительної молитви не є необхідною умовою для При-

great penitential psalm of King David, Ps. 50 (51) is the core psalm for the Orthros, with the penitential prayer following it in the rite of Constantinople. And the end of the Orthros there is an inclination prayer with the main theme of the forgiveness of sins committed voluntary or involuntary. The Lord's Prayer was introduced into the rite of the Divine Liturgy since mid-IV c. with the main purpose of the forgiveness of sins and mutual forgiveness of Christians.

Key words: *penance, confession, remission of sins, fast, liturgical theology.*

частя, а радше певною поступкою з пастирських міркувань для «німічних у вірі», адже практика давньої Церкви, як і сучасна практика Церков грецької традиції, не знає проведення сповіді або читання розрїшальної молитви як обов'язкової умови для причацання.

Ігум. Петро (Мещерїнов) та О. Боженов наводять свідчення про те, що на Русї в перші столїття після прийняття християнства побутував звичай щонедїльного причацання без попередньої сповіді. Утім, до XIII ст. вже з'явилася практика нечастого причацання та обов'язкової сповіді кожного разу перед прийняттям Причастя. Після XII ст. віряни на Русї причащалися зазвичай упродовж кожного багатоденного посту: спочатку тричі на рік (у Великий піст, Петрівку та Пилипівку), а від XIV ст., після поширення практики Успенського посту, – чотири рази на рік [Петро (Мещерїнов), ігум., Боженов, 2019, с. 56].

Після 1686 р., коли Київська Митрополїя була фактично анексована Московською Церквою, та пізніше, у так званий Синодальний період історії Російської Церкви, віряни стали причащатися ще рїдше, переважно лише раз на рік, після обов'язкової сповіді. З кінця XVII ст. в Росії виникли та набули поширення так звані «сповідні розписи». Особливого значення державний контроль над щорїчним проходженням вірянами таїнства Сповіді набув в умовах церковного розколу. На території Московської держави сповідний облік був введений указами 1716 та 1718 років і тривав аж до 1917 р. На території Київської Митрополїї відповідний указ датований 1737 р. [Романова, 2008, с. 124]. Віряни цього часу сповїдалися переважно під час Великого посту, хоча були й виключення. Так, за свідченням сповідних розписів 1737 р., деякі київські віряни сповїдалися й причащалися у Спасів (Успенський) піст [Романова, 2008, с. 130]. Поступово під впливом таких проповідників як Феофан Затворник, Тихон Задонський, Інокентій (Веніамїнов) та Іоан Кронштадтський, окремі християни стали причащатися частїше, а відповідно, й сповїдатися перед кожним причацанням. При цьому священник Іоан Сергїєв (Кронштадтський), який практикував щоденне служіння Божественної Літургії, був змушений запровадити практику «загальної» сповіді.

За радянських часів, коли церков було мало і для багатьох вірян участь у богослужінні щонедїлі була неможливою, дотримувалися практики обов'язкової сповіді перед кожним причацанням. Після 1988 р., коли Церква в Радянському союзї отримала бїльше свободи, та особливо після розпаду СРСР і

отримання Україною незалежності поступово під впливом ідей літургійного відродження православні віряни на пострадянському просторі стали причащатися частіше, але кожного разу перед тим мали бути на сповіді. Наприкінці ХХ ст. прот. В. Воробйов констатував, що часта сповідь у практиці Російської Церкви (яка не відрізнялася від практики українських Церков) є абсолютно новим явищем, яке фактично призводить до профанації таїнства: «Людина не може часто сповідатись, бо якщо вона живе нормальним церковним життям, часта сповідь не може бути тією сповіддю, яка має назву другого хрещення. Не може бути возз'єднання з Церквою, якщо людина не віддалялася». Тоді ж він пропонував таке рішення: «Треба знайти вихід. І ми бачимо тільки один вихід. Не маючи можливості скасувати сповідь перед причащенням, потрібно зберегти розрішальну молитву. Просити людей каятися у заподіяних гріхах, але не змішувати це з докладною сповіддю» [Воробьев В., прот., 1997]. Таким чином, пропонувалося зберегти sacramentalну формулу заради очищення сумління причасників.

Сьогодні православні християни часто сприймають розрішальну молитву після сповіді як єдину можливість отримати прощення гріхів та провин. Але чи є у нас достатньо підстав так вважати? Чи не є Бог вільним простити людські провини поза контекстом таїнства Сповіді? Літургійне та молитовне передання Православної Церкви зберігають свідчення, що дійсно християни на таке сподівалися. Адже і у приватних молитвах, і у літургійному чині містяться покайні прохання, і у християн не було підстав вважати їх такими, що не мають дії. Адже навіть тоді їх було промовляти кожного разу впродовж століть?

На підставі слів із Першого Соборного послання ап. Іоана розрізняють два ступені гріхів: «Коли хто бачить свого брата, який грішить гріхом не на смерть, то нехай молиться [за нього], і Бог дасть йому життя, тобто тому, хто грішить гріхом не на смерть. Є гріх на смерть: не про цей кажу, щоб він молився» (1 Ін 5: 16). Із часів давньої Церкви християни розрізняли: 1) тяжкі, або «смертні», гріхи, під якими розумілися такі, які унеможливають членство в Церкві, тобто приналежність до громади вірних християн (передусім – убивство, перелюб і різні блудні гріхи, ідолослужіння та відступництво від християнства, крадіжки й розбій); та 2) гріхи «не на смерть», або повсякденні провини, від яких ніхто з охрещених та відроджених Святим Духом християн не є позбавлений. У ранній період церковної історії після тривалих дискусій щодо можливості цієї практи-

ки дозволялося одне покаяння після Хрещення – саме в разі здійснення тяжкого гріха. «Після цього великого й святого покликання [через хрещення], якщо хтось, будучи спокушений дияволом, згрішив, – має одне покаяння. Якщо ж він часто грішитиме й творитиме покаяння, не принесе йому покаяння користі», – написано в Пастирі Єрми (II ст.) [II, 4, 3]. У ті часи покаяння було тривалим процесом примирення та возз'єднання з Церквою відпалих. При цьому, зауважує прот. О. Шмеман, «влада відпущення гріхів розумілася не як влада сама собою, що зовсім не залежить від покаяння, але як дійсно таїнственный знак прийняття розкаяння, що вже принесло плоди» [Шмеман А., прот., 2019, с. 47]. Тоді як не смертні гріхи не вважалися за такі, які відлучають людину від Церкви. Таке розуміння тривало багато століть. У XIV ст. св. Микола Кавасила писав: «...є гріх і не на смерть, за словами блаженного [апостола] Іоана. Тому посвяченим у таїнства, якщо вони не чинили таких гріхів, які відгороджують від Христа і спричинюють смерть, ніщо не заважає причаститися таїнств, бути учасниками освячення і на ділі, і за ім'ям, тому що вони ще живі члени і пов'язані із Головою» [Микола Кавасила, св., 2013. XXXVI, 4].

Єром. Михаїл Арранц на підставі невеликої кількості покаєнних молитов (їх тільки дві) у Константинопольському Евхології припускає, що покаєнна практика кафедральних і парафіяльних церков у Візантії XIII ст. була майже такою самою, як і у IV ст. [Арранц, 2006, с. 174]. Покаєнна практика давньої Церкви добре відома завдяки трьом канонічним листам свт. Василія Великого: на грішника накладалася певна епітимія. Того, хто скоїв тяжкий гріх, на кілька років відлучали від повноцінного церковного життя. Він не міг брати участь у Літургії вірних та причащатися. Поступово він проходив чотири ступені покаєння: спочатку був «плачучим» на церковній паперті, потім молився тільки під час синаксиса й Літургії Слова (разом із катехуменами), потім міг слухати молитви разом із вірними, але стоячи на колінах і не причащаючись, потім міг молитися стоячи. На нього також накладали додатковий піст на кілька років. Із плином століть ця епітимійна дисципліна поступово пом'якшувалася. Після проходження епітимії колишній грішник вважався відновленим у церковному спілкуванні. Арранц припускає, що в цьому випадку не йдеться про відпущення гріхів під час здійснення таїнства Покаєння [Арранц, 2006, с. 176]. Тобто сакраментальна сповідь після проходження епітимії не проводилася, над грішниками, що каються, розрішальна мо-

литва не читалася. Вважали, що після проходження епітимії, чим людина твердо та послідовно засвідчувала не тільки свій намір виправити, а й самий факт виправлення життя відповідно до християнських заповідей, її гріхи були прощеними. У той самий час з розвитком чернецтва у Візантії виникла й поступово набула поширення практика несакраментальної сповіді – сповіді наставників, який частіше за все не був висвячений на пресвітера. Оскільки той, хто приймав таку сповідь, не мав священного сану, він не відпускав гріхи, а надавав духовні поради та міг скоротити термін епітимії, передбачений канонами [Арранц, 2006, с. 172]. Також потрібно звернути увагу на те, що ані святі отці, які писали про покаяння, зокрема Василій Великий, Григорій Нісський, Іоан Златоуст та Мефодій Олімпійський, ані давні збірки молитов, як «Апостольське передання», «Апостольські постанови» тощо, не містять жодного покаянного чину та розрешальної молитви [Арранц, 2006, с. 180]. У давній Церкві ще не існувало ідеї відпущення гріхів через читання сакраментальної формули. Така ідея виникла та набула поширення пізніше, коли стали скорочувати терміни епітимій, передбачені давніми канонами, а потім фактично зовсім відмовилися від епітимій у такому вигляді, як вони були на початку.

Свій вступ до дослідження історії таїнства Покаяння о. М. Арранц підсумовує спостереженням архиеп. Георгія Вагнера, яке варто процитувати: «Покаяння патристичної доби було передбачено для великих грішників, а не для звичайних християн, звісно, недосконалих і таких, що согрешають багато разів на день; воно було надзвичайним, а не повсякденним явищем. Дуже імовірно, що такі знамениті проповідники Покаяння, як Василій Великий, Іоан Золотоустий, блаженний Августин і навіть патріарх Іоан Посник, самі ніколи не були на Сповіді» [Арранц, 2006, с. 181].

Але ж у який спосіб тоді, відповідно до віри Церкви, прощалися гріхи звичайних християн, а не великих грішників? Для того, щоб знайти відповідь на це питання, потрібно дослідити літургійне передання, яке є важливим джерелом для богослов'я Церкви. Консенсус літургійної практики давньої Церкви, яка запровадила покаянні молитви до щоденного кола богослужіння, є достатнім свідченням для того, щоб обґрунтовано стверджувати: християни упродовж століть розуміли, що повсякденні провини прощаються після щирого молитовного прохання про їхнє прощення і не потребують того, аби шоразу шукати сакраментальний спосіб для їх відпущен-

ня. Тому мають рацію ті сучасні пастирі, які наголошують, що таїнство Покаяння у форматі сакраментальної сповіді має знову стати подією особливою, винятковою, тоді як причащатися віряни покликані за кожною Божественною Літургією, у якій вони беруть участь.

Отже, простежимо свідчення літургійного передання Православної Церкви про прощення гріхів. Літургійна доба починається з вечірні. Одним із найдавніших елементів вечірнього богослужіння не тільки у візантійському обряді, а й у більшості літургійних обрядів є псалом 140 («Господи воззвах»), за яким у візантійській традиції йдуть псалми 141, 129 і 116 зі стихирами. Свт. Іоан Золотоустий називає Пс. 140 таким, який співають щодня. Цей псалом став основою вечірнього богослужіння й у кафедральних обрядах Константинополя та Єрусалима. Коментуючи Пс. 140, свт. Іоан Золотоустий зауважує, що «отці встановили читати щовечора цей псалом не дарма», і перекоонує, що давні отці «заповідавали читати його як певні спасительні ліки та засіб для очищення гріхів, щоб усе, чим би ми не були осквернилися впродовж дня, перебуваючи на майдані, чи дома, чи деінде, ми очистили при настанні вечора через цю духовну пісню. Вона є ліками, які винищують усе подібне» [Іоанн Златоуст, свт., 2003, с. 538]. Тож великий святитель був переконаний, що церква промовляє щовечора псалом 140 не даремно – він є дієвим лікувальним засобом, який очищує від гріхів. Звісно, очищує не промовляння слів саме собою, а очищує Бог, до якого віряни з тих часів і до сьогодні звертаються кожний вечір словами цього піснеспіву.

Після нічного відпочинку перед початком робочого дня християни збиралися на ранкове богослужіння. Найдавнішими елементами ранкового богослужіння є Пс. 62 (у чині молитовного зібрання перед світанком) та Пс. 50 (у чині власне ранкової служби). У вже згадуваній бесіді свт. Іоан Золотоустий говорить і про Пс. 62: «Таким є і ранковий псалом – він запалює любов до Бога, підбадьорює душу та, сильно запаливши її на наповнивши усякою благістю й любов'ю, у такому настрої дозволяє починати справу [...] А де любов до Бога, звідти втікає всіляке зло; де пам'ять про Бога, там забуття гріхів і припинення зла» [Іоанн Златоуст, свт., 2003, с. 538].

Про Пс. 50 можна говорити багато. Варто зауважити, що, крім ранкового богослужіння, це єдиний з усіх псалмів, який міститься у поширеному з XVII ст. завдяки старанням свт. Петра Могили на теренах України та в церквах російської традиції

молитовному правилі в чині ранкових молитов. Цей псалом, надписаний іменем царя Давида, міститься у Псалтирі як покаюнна молитва Давида за вбивство благочестивого Урії Хеттита через приховування вчиненого перед тим Давидом перелюбу з дружиною Урії Вірсавією та заволодіння нею. До речі, дуже прикро, що в сучасній практиці під час служіння утрени Пс. 50 часто пропускається, незважаючи на приписи Типікону. Так сповнюється одна зі сформульованих А. Баумштарком закономірність літургійного розвитку: після надмірного збагачення літургійного чину відбувається його скорочення, причому, як правило, старі елементи літургійного чину поступаються місцем новим [Баумштарк, 2014, с. 44].

У біблійній традиції Пс. 50 засвідчує покаюння Давида після того, як до нього прийшов пророк Нафан та звернув його увагу на серйозність учиненого гріха. Оскільки Давид під час цієї зустрічі швидко усвідомив, як тяжко він згрішив, Нафан сказав йому, що Бог полегшує покарання: Давид залишиться жити. У єврейській традиції тема Пс. 50 пояснюється так: вчинок Давида дав можливість ворогам Бога знущатися з Нього. Єдиний спосіб очиститися від вини в такому випадку – перетерпіти страждання, щоб насмішники знали, що Бог не залишає гріхи без покарання [Тегилим – Псалми, 2019, с. 303].

Якщо християни, люди Нового Завіту, звертаються до Бога кожного дня від щирого серця словами цієї великої покаюнної молитви, то чи можуть вони мати сумніви щодо того, що Бог, який відкрився в Ісусі Христі як незбагненна Любов, який не тільки хоче спасіння кожному Своєму творінню, а й усе робить заради цього, залишить слова молитви безплідними? І біблійне, і літургійне богослів'я тут має сказати твердо: за умови щирого промовляння цих слів молитва словами Пс. 50 – це ліки, що очищують нас від провин.

Покаюнна тематика Пс. 50 повторюється і в сучасній 10-й ранковій молитві, які тепер промовляються священником тихо під час Шестипсалмія. Оригінальне місце цієї молитви в константинопольському Євхології – після Пс. 50 [Євхологий Барберини, 2011, с. 113], на що вказує і сама тема молитви, яка починається так: «Господи Боже наш, Ти дарував людям прощення через покаюння і як приклад визнання гріхів і сповідання їх показав нам покаюння пророка Давида. Сам, Владико, з великої милості Твоїєї помилуй і нас, що у многі і тяжкі провини впали, і з безмежного милосердя Твого очисти беззаконня наші...» [Служебник, 2016, с. 67–68]. Наполегливе по-

вторення покаянних прохань, узятих із Пс. 50, у молитві, яка читається кожного ранку, засвідчує віру Церкви в дієвість такого способу молитви.

Наприкінці утрени, після прохальної ектенії і перед відпустом, священник закликає вірян разом із священнослужителями схилити голови й читає головопреклонну молитву. На жаль, сьогодні ця молитва, як і переважна більшість священницьких молитов, промовляється тихо, так що віряни фактично позбавлені можливості почути її та приєднатися до моління. Хоча у молитві йде мова про всю громаду: «Господи Святий, [...] молимося Тобі: простягни невидиму руку Твою зі святої оселі Твоєї і благослови всіх нас; і, якщо згрішили чимось вільно чи невольно – прости як Бог Благий і Чоловіколюбний...» [Службник, 2016, с. 88]. Знову ж таки, чи є у християн підстави сумніватися в дієвості цієї літургійної молитви? Зауважимо, що ця молитва промовляється наприкінці утрени, яка має служитися вранці, а якщо цього ж дня звершується і Божественна Літургія, то ця молитва читається майже безпосередньо перед початком Літургії. Тобто перед самою Божественною Літургією церковна громада схиляється перед Господом Богом і благає про прощення гріхів.

І в самому чині Божественної Літургії також містяться прохання про прощення гріхів. В анафорі – центральній євхаристійній молитві – прощення гріхів розуміється як один з перших і головних плодів причащання. На цьому наголошують установчі слова Спасителя, які цитує предстоятель: «Прийміть, їжте, це є тіло Мое, що за вас ламається на відпущення гріхів... Пийте з неї всі, це є кров Моя Нового Завіту, що за вас і за многих проливається на відпущення гріхів» [Божественна літургія, 2018, с. 98]. За Божественною Літургією свт. Іоана Золотоустого одразу після освячення дарів та триразового «амінь» предстоятель євхаристійного зібрання в молитві перелічує плоди, які дарує вірянину причащання Святих Таїн: «Аби були Дари ці причасникам на очищення [тверезість] душі, на відпущення гріхів, на спілкування із Духом Твоїм Святим, на досягнення Царства Небесного, на дерзновіння перед Тобою, не на суд чи на осуд» [Божественна літургія, 2018, с. 103–104]. Ці ж самі плоди причащання, дещо перефразовано, перелічуються і в молитві перед «Отче наш»: «Сподоби нас причаститися небесних Твоїх і страшних Таїн... з чистою совістю, на відпущення гріхів, на прощення провин, для єдності з Духом Святим, на успадкування Царства Небесного, на дерзновіння перед Тобою, не на суд і не в осуд» [Божественна літургія, 2018, с. 112]. Першим серед плодів причащання в анафорі названо очищення

душі, але в церковнослов'янських та більшості українських Службників замість «очищення» стоїть «тверезість / тверезіння». Скоріше за все, це помилка давнього грецького переписувача. Ніде більше в богослужбових текстах та в аскетичній християнській літературі не зустрічається вираз «тверезіння душі». Аскетичний термін «тверезіння» поєднується з поняттям розуму, але не душі. Як зазначає Х. Матеос, «річ у тім, що в грецькій мові є два слова з однаковою вимовою: *nepsis*, що означає тверезіння, та *nipsis*, що значить омовіння» [Mateos, 1965]. Через тотожність вимови слово могли зрозуміти неправильно. Логічно, що першим із плодів Євхаристії названо очищення душі від усіх плям гріха [Дудченко А., прот., 2018, с. 143–144]. Таким чином, неодноразово в самій анафорі та потім ще раз у молитві після неї наголошується, що важливим безсумнівним наслідком прийняття вірянами Святих Дарів є відпущення їхніх гріхів та очищення душі.

Одним із важливих елементів, який з'явився у чині Літургії доволі рано, хоча й не від самого початку (маємо свідчення принаймні з другої половини IV ст.), є Молитва Господня. Згідно з обґрунтованою гіпотезою архим. Роберта Тафта, одним із головних мотивів запровадження молитви «Отче наш» у літургійний чин було прохання про прощення провин та свідоцтво про взаємне прощення вірян: «Прости нам провини наші, як і ми прощаємо винуватцям нашим» (Мф 6: 12) [Taft, 2000, р. 149]. Р. Тафт наводить свідчення отців давньої Церкви про те, що промовляти Молитву Господню, тобто звертатися до Бога дерзновенно, називаючи Його своїм Отцем, могли тільки охрещені християни. У цьому контексті в патристичній традиції засвідчено три аспекти, які поєднують Молитву Господню з передпричасними літургійними чинами: прощення гріхів, взаємне прощення й примирення та єдність, що має царювати в церковному спілкуванні охрещених у Христа [Taft, 2000, р. 147]. На противагу тому, що можна було б очікувати, продовжує Р. Тафт, у контексті Євхаристії отці Церкви, особливо свв. Іоан Золотоустий та Августин, наголошують на важливості передостаннього прохання про прощення гріхів, а не попереднього перед ним прохання про хліб наш насущний. Християни промовляють молитву Господню перед Причастям заради прощення того, що Августин називає «повсякденними гріхами» – пересічних провин і помилок, здійснених після Хрещення, так щоб могли неосудно підійти до Таїнства [Taft, 2000, р. 148].

Нарешті, вже безпосередньо перед самим причащенням у молитвах особистого благочестя, які інтерполюються в Літургію,

клірики й віряни просять Бога: «Помилуй мене й прости мені провини мої вільні й невольні чи то в слові, чи в ділі, свідомі й не-свідомі; і сподоби мене неосудно причаститися Пречистих Твоїх Таїн на відпущення гріхів і на життя вічне» [Служебник, 2016, с. 165]. Якщо перед тим щойно була сповідь і причасники отримали прощення гріхів – навіщо тоді так молитися? Ці молитви вибрані з «Послідування до Святого Причастя», яке з'являється у середньовічних монаших типіконах починаючи з XI ст. Варта уваги сучасна практика Афонських монастирів, свідчення про яку наводить свящ. М. Желтов: по суботах і на свята, коли причащається більшість монахів, «Послідування до Святого Причастя» включається до добового кола богослужінь та читається або після 6-го часу, тобто безпосередньо перед Літургією, або після однієї з кафизм на утрени. Наприкінці Послідування ігумен накладає на себе епітрахіль і читає молитву «Господи Ісусе Христе, Сину Бога живого...», яка у нас відома як друга молитва чину сповіді. М. Желтов зауважує, що у візантійських і давньоруських рукописах ця молитва не входила до чину сповіді, а читалася священником заради відпущення гріхів тих християн, які мали намір причаститися [Желтов М., свящ., 2013].

До літургійного передання Церкви належить також практика посту. Із ранньохристиянських часів відомо, що християни регулярно постили по середах і п'ятницях. Ця практика засвідчена вже у «Дідахе» [Дідахе, VIII, 1], де вона протиставляється «постам лицемірів» (іудеїв), які постили у другий та п'ятий день тижня, тобто по понеділках і четвергах. Ранні християнські пости по середах і п'ятницях вочевидь ґрунтуються на традиції благочестивих людей міжзавітного періоду постити два дні на тиждень, засвідченої також у Євангелії: «Пощу двічі на тиждень...» (Лк 18: 12). У Старому Завіті пророки неодноразово наголошували, що піст є не самоціллю, а засобом, за допомогою якого людина може змирити свою душу й розкаятися у гріхах, і це розкаяння має проявлятися у вчинках, тобто привести до виправлення життя. У єврейській традиції, посилення на яку знаходимо в Талмуді, є звичай встановлювати публічний піст у понеділок або четвер, а окремі благочестиві юдеї, особливо після руйнування Другого храму, постили щопонеділка та щочетверга. У Талмуді піст розглядають як акт розкаяння та вияв благання, яким можна отримати прощення від Бога. Піст порівнюється до приношення жертви за гріхи [Berakhot 17a]. До сьогодні в юдаїзмі серед людей, які прагнуть благочестя, поширена практика постити в перший понеділок, четвер і наступ-

ний понеділок після свят Песах і Суккот заради прощення гріхів, які, можливо, були здійснені під час веселого святкування. Рання Церква запозичила благочестиву традицію дворазового щотижневого посту для всіх християн, тобто для охрещених – тих, кому вже прощено тяжкі гріхи, якщо такі були раніше здійснені. Це свідчить про розуміння посту як вияву розкаяння й смирення перед Богом, у тому числі заради прощення повсякденних і, можливо, навіть не усвідомлених провин.

До всього викладеного вище потрібно додати важливе доповнення. Якщо не смертні гріхи не потребують sacramentalної сповіді, часто буває недостатнім лише розкаятися в них у своєму серці й попросити прощення у Бога. Значна частина повсякденних гріхів – це гріхи проти ближнього, і для прощення таких гріхів обов'язково потрібно розкаятися в них перед тим, щодо кого вони були скоєні. На цьому наголошує апостол Яків, коли закликає християн признаватися один одному у своїх провинах (Як 5: 16) на підставі слів Ісуса Христа: «Якщо ж согрішить проти тебе брат твій, докори йому, і коли покається, прости йому» (Лк 17: 3). Блж. Феофілакт пояснює це так, що не тільки те прощається, що відпускають священники, але й те буває зв'язаним чи відпущеним, що християни, будучи ображені, зв'язують чи відпускають [Феофілакт, блж., 1993, с. 169]. Про це саме свідчить і авва Дорофей, коли пише: «Бог дав нам владу, якщо хочемо, прощати один одному провини, які трапляються між нами» [Дорофей, авва, 1991, с. 180]. Євангельський приклад навернення і розкаяння Закхея також свідчить про необхідність робити певні вчинки заради прощення гріхів, які скоєні стосовно людей, щоб ці люди простили грішника. Усвідомивши свій духовний стан, Закхей приймає рішення: «Господи, половину добра мого я віддам убогим і, якщо кого скривдив чим, поверну вчетверо» (Лк 19: 8). Таке рішення схвалює і Господь Ісус Христос: «Нині прийшло спасіння дому цьому...» (Лк 19: 9). Але у разі, коли не смертний гріх здійснюється не перед ближнім, а подумки, тільки перед Богом, то й благати про прощення такого гріха потрібно теж тільки Господа, наголошує свящ. В. Коржевський [Коржевский В., свящ., 2013].

Висновки. Літургійна традиція, яку простежуємо в історії Православної Церкви, та втілене у ній літургійне богослов'я засвідчують, що прощення повсякденних гріхів, скоєних після таїнства Хрещення, впродовж багатьох століть розуміли як таке, що може відбуватися та відбувається поза контекстом sacramentalної сповіді і не потребує розривальної молитви. Поши-

рена в давній Церкві практика спокутування гріхів упродовж тривалого періоду проходження епітимії була призначена для возз'єднання з Церквою тих, хто скоїв тяжкий гріх. Більшість християн епітимій не потребувала, і заради прощення їхніх повсякденних гріхів літургійне передання зберігає покайні молитви в добовому колі богослужінь і традицію дворазового щотижневого посту. При цьому у Божественній Літургії прохання про прощення гріхів є головним мотивом проголошення Молитви Господньої між освяченням Дарів і причащенням. Цих свідчень достатньо для того, щоб заперечувати необхідність обов'язкової сповіді чи читання розрیشальної молитви над вірянами перед кожним причащенням Святих Таїн. Це можна продовжувати робити виключно з пастирських міркувань заради заспокоєння сумління «немічних у вірі», яким, тим не менше, потрібно роз'яснювати автентичну біблійну, літургійну і богословську традицію Православної Церкви.

1. Біблія: книги Священного Писання Старого та Нового Завіту. К.: Видання Київської Патріархії УПЦ КП, 2004.
2. Арранц М., SJ. Избранные сочинения по литургике. Т. 5. Введение в таинства в Византийской традиции. Москва: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2006.
3. Баумштарк А. Сравнительная литургика. / Пер. с фр. С. Голованова. Омск: Амфора, 2014.
4. Божественна літургія святого отця нашого Іоана Златоуста, архієпископа Константинопольського. Київ: Фонд пам'яті Блаженнішого Митрополита Володимира, 2018.
5. Воробьев В., прот. Покаяние, исповедь, духовное руководство. Москва: Православный Свято-Тихоновский Богословский институт, 1997. [Електронний ресурс: <https://azbyka.ru/pokayanie-isproved-duhovnoe-rukovodstvo>. Переглянуто 18.05.2020].
6. Дорофей, авва, прп. Душеполезные поучения. Москва: «Актис», 1991.
7. Дудченко А., прот. Евхаристия: прошлое, настоящее, вечное. Киев: Quo Vadis, 2018.
8. Дудченко А., прот. Сповідь і Причастя: практичні поради. Київ: Quo Vadis, Дух і Літера, 2016.
9. Евхологий Барберини гр. 336 / Изд., предисл. и прим. Е. Велковской, С. Паренти. Пер. с итал. С. Голованова. Омск: Голованов, 2011.
10. Желтов М., свящ. Происхождение Последования ко Святому Причащению. Pravoslavie.ru, 16.09.2013 [Електронний ресурс: <http://www.pravoslavie.ru/64129.html>. Переглянуто 05.06.2020].
11. Інформація у зв'язку з поширенням коронавірусу. Спасо-Преображенський собор (офіційний сайт), 12.03.2020 [Електронний ресурс: <https://www.preobraz.kiev.ua/2020/03/informatsiia-u-zv-iazku-z-poshyrenniam-koronavirusu/>. Переглянуто 05.06.2020].
12. Иоанн Златоуст, свт. Беседы на псалмы. Москва: Православный Свято-Тихоновский Богословский институт, 2003.
13. Коржевский В., свящ. Прощение грехов: только на исповеди? «Киевская Русь», 20.09.2013 [Електронний ресурс: <http://www.kiev-orthodox.org/site/spiritual/4760/>. Переглянуто 05.06.2020].
14. Микола Кавасила, св. Пояснення Божественної Літургії. Львів: «Свічадо», 2013.

15. Пастир, книга Єрми / Пер. А. Головка. «Наша парафія», 28.12.2013 [Електронний ресурс: <https://parafia.org.ua/biblioteka/svyatoottsvivski-tvory/apostolski-muzhi/knyha-ermy-pastyr/> Переглянуто 05.06.2020].
 16. Петр (Мещерінов), ігум., Боженів О. Чашу життя вкусіте... Київ – Кам'янець-Подільський: ТОВ Друкарня «Рута», «Єдина Церква», Відкритий Православний Університет Святої Софії-Премудрості, 2019.
 17. Практичні настанови у зв'язку з пандемією коронавірусної хвороби COVID-19 доповнені відповідно до рішень Священного Синоду від 24 березня 2020 року та 9 квітня 2020 року. Православна Церква України (офіційний сайт), 17.03.2020 [Електронний ресурс: <https://www.pomisna.info/uk/document-post/praktychni-nastanovy-dlya-eryskopatu-duhovenstva-i-virnyh-u-zv-yazku-z-ogoloshenoyu-pandemiyeyu-osoblyvo-nebezpechnoyi-koronavirusnoyi-hvoroby-covid-19/> Переглянуто 05.06.2020].
 18. Романова О. О. Сповідальні книги Київської митрополії XVIII ст. як спосіб церковного контролю за мораллю парафіян // Український історичний журнал. 2008. № 4. С. 122–148.
 19. Святого Полікарпа Смирнського послання до филип'ян; Дідахе або Вчення дванадцяти апостолів / Пер. і вступні статті прот. О. Кожушного. Київ: Центр ДЗК, 2014.
 20. Службеник. Ч. 1. Київ: Видавничий відділ Української Православної Церкви Київського Патріархату, 2016.
 21. Тегилим – Псалми. Коментарий рава Шимшона Рафаеля Гирша. В 2-х тт. Т. 1. Київ: Дух і Літера, 2019.
 22. Феофілакт, блж. Благовестник, или толкование блаженного Феофилакта, архиепископа Болгарского, на Святое Евангелие: в 2-х ч. Ч. 1: Евангелие от Матфея. Ч. 2: Евангелие от Марка. Москва: Скит, 1993.
 23. Шмеман А., прот. Святеє – святим! Київ–Кам'янець-Подільський: ТОВ Друкарня «Рута», «Єдина Церква», Відкритий Православний Університет Святої Софії-Премудрості, 2019.
 24. Berakhot 17a / The William Davidson Talmud. The Sefaria Library [Електронний ресурс: <https://www.sefaria.org/Berakhot.17a.5?lang=en&with=all&lang2=en> Переглянуто 05.06.2020].
 25. Mateos, Juan, S.J. The Evolution of the Byzantine Liturgy. // John XXIII Lectures. Vol. I. 1965. Fordham University, New York [http://kiev-orthodox.org/site/english/639/ Visited 25.06.2020].
 26. Taft, Robert F., S.J. A History of the Liturgy of St. John Chrysostom. Vol. V. The Precommunion Rites. Roma: Pontificio Instituto Orientale, 2000.
-
27. Bible: the Books of the Holy Scripture of Old and New Testament [in Ukrainian]. Kyiv: Kyivska Patriarchia of UOC-KP, 2004.
 28. Arranz M., SJ. The Selected Works on Liturgics. Vol. 5. Introduction into the Sacraments in Byzantine Tradition [in Russian]. Moscow: St Thomas Institute of Philosophy, Theology and History, 2006.
 29. Baumstark A. Comparative Liturgy [in Russian]. / Transl. by S. Golovanov. Omsk: Amphora, 2014.
 30. The Divine Liturgy of our father among the saints John Chrysostom, Archbishop of Constantinople [in Ukrainian]. Kyiv: The Memorial Fund for His Beatitude Metropolitan Volodymyr, 2018.
 31. Vorobieb V., archpriest. Penance, Confession, Spiritual Guidance [in Russian]. Moscow: St Tikhon Orthodox Theological Institute, 1997 [https://azbyka.ru/pokayanie-ispoved-duxovnoe-rukovodstvo. Visited 18.05.2020].
 32. Dorotheus, abba. Directions on Spiritual Training [in Russian]. Moscow: Aktis, 1991.
 33. Dudchenko A., archpriest. Eucharist: its past, present, eternal [in Russian]. Kyiv: Quo Vadis, 2018.

34. Dudchenko A., archpriest. Confession and Communion: practical advices [in Ukrainian]. Kyiv: Quo Vadis, Dukh i Litera, 2016.
35. Euchology Barberini gr. 336 [in Russian] / Transl. by S. Golovanov. Omsk: Golovanov, 2011.
36. Zheltov M, priest. Origin of the Office of Holy Communion [in Russian]. Pravoslavie.ru, 16.09.2013 [http://www.pravoslavie.ru/64129.html. Visited 05.06.2020].
37. Information due to the spread of the coronavirus [in Ukrainian]. The Cathedral of the Transfiguration of the Savior (the official web site), 12.03.2020 [https://www.preobraz.kiev.ua/2020/03/informatsiia-u-zv-iazku-z-poshyrenniam-koronavirusu/ Visited 05.06.2020].
38. John Chrysostom, St. Sermons on Psalms [in Russian]. Moscow: St Tikhon Orthodox Theological Institute, 2003.
39. Korzhevskiy V., priest. Remission of Sins: on a Confession only? [in Russian] Kiev-orthodox.org, 20.09.2013 [http://www.kiev-orthodox.org/site/spiritual/4760/ Visited 05.06.2020].
40. Nicholas Kabasilas, St. Commentary on the Divine Liturgy [in Ukrainian]. Lviv: Svichado, 2013.
41. The Shepherd of Hermas [in Ukrainian]. / Transl. by A. Golovkov. Parafia.org.ua, 28.12.2013 [https://parafia.org.ua/biblioteka/svyatoottsivski-tvory/apostolski-muzhi/knyha-ermy-pastyr/ Visited 05.06.2020].
42. Petr (Meshcherinov), hegumen; Bozhenov A. Drink the Chalice of Life... [in Ukrainian]. Kyiv – Kamyanets-Podilskyy: Ruta typography, 'The One Church', St Sophia-Wisdom Open Orthodox University, 2019.
43. Practical instructions due to the pandemic of the coronavirus decease Covid-19, with the additions according to the decisions of the Holy Synod from March 24, 2020, and April 9, 2020 [in Ukrainian]. Orthodox Church of Ukraine (the official web site), 17.03.2020 [https://www.pomisna.info/uk/document-post/praktychni-nastanovy-dlya-yepyskopatu-duhovenstva-i-virnyh-u-zv-yazku-z-ogoloshenoyu-pandemiyeyu-osoblyvo-nebezpechnoyi-koronavirusnoyi-hvoroby-covid-19/ Visited 05.06.2020].
44. Romanova O. O. Confessional Books of Kyivan Metropolis of XVIII c. as a means of a church control of the parishioners' morality [in Ukrainian]. // Ukrainian Historical Magazine. 2008. No. 4. P. 122–148.
45. Epistle to Philippians by St Polycarp of Smyrna; Didache, or The Teaching of the Twelve Apostles [in Ukrainian]. / Transl. by archpriest O. Kozhushnyy. Kyiv: DZK center, 2014.
46. Sluzhebnyk [in Ukrainian]. Part 1. Kyiv: Publishing department of the Ukrainian Orthodox Church – Kyivan Patriarchate, 2016.
47. Tehilim – Psalms. Commentary by rabbi Shimshon Raphael Hirsh. In 2 vol. [in Russian]. Vol. 1. Kyiv: Dukh i Litera, 2019.
48. Theophylact, St. Commentary on the Holy Gospel, in 2 parts. Pt. 1: Gospel according to Mathew. Pt. 2: Gospel according to Mark [in Russian]. Moscow: Skit, 1993.
49. Schmemmann A., archpriest. Holy things – to the holies! [in Ukrainian]. Kyiv–Kamyanets-Podilskyy: Ruta typography, 'The One Church', St Sophia-Wisdom Open Orthodox University, 2019.
50. Berakhot 17a / The William Davidson Talmud. The Sefaria Library [https://www.sefaria.org/Berakhot.17a.5?lang=en&with=all&lang2=en Visited 05.06.2020].
51. Mateos, Juan, S.J. The Evolution of the Byzantine Liturgy. // John XXIII Lectures. Vol. I. 1965. Fordham University, New York. [http://kiev-orthodox.org/site/english/639/ Visited 25.06.2020].
52. Taft, Robert F., S.J. A History of the Liturgy of St. John Chrysostom. Vol. V. The Precommunion Rites. Roma: Pontificio Instituto Orientale, 2000.

КОДИКОЛОГІЯ ТА ТЕКСТОЛОГІЯ ІТАЛІ CODICOLOGY AND TEXTOLOGY OF ITALIA

Сукупність перекладів Біблії латинською мовою до появи Вульгати (кін. IV – поч. V ст.) називається давньолатинські версії (Vetus Latina), або Італа (Italia). Збереглося велике число текстів Італи – неповних і фрагментарних, – окрім того, значна кількість давньолатинських цитат міститься у творах ранніх Отців Церкви. Феноменально, але незважаючи на розмаїття варіантів, у них простежується ознаки спільності, що вказує на наявність єдиного архетипу. Упродовж століть не згасає зацікавлення бібліїстів давньолатинським перекладом, його унікальною живучістю при досить незначній перекладацькій якості та явному буквалізмі; інтерес дослідників викликає паралельне використання Італи й Вульгати навіть в одному й тому самому рукописі. Проте науковий текстологічний аналіз різних версій Італи постав лише в XIX ст. (Ф. Кауфманн,

У статті досліджується рукописна традиція давньолатинської версії Біблії в основних кодексах IV–XIII ст.; манускрипти класифікуються за африканським, європейським, італійським та іспанським типами латинського перекладу. Вказано принципи їх типології та описано текстологічні особливості основних рукописів кожної групи. Крім рукописної спадщини книг давньолатинського перекладу Біблії, зазначено використання його типів у творах латиномовної патристики. Проаналізовано інтерполяції, перекручення, буквалізми латинського перекладу в окремих кодексах Італи. Подано палеографічні та кодикологічні характеристики рукописів Італи; значна увага в статті приділена опису білінгвальних греко-латинських манускриптів і т. зв. рукописів розкоші в техніці хризографії.

* Доктор філологічних наук, професор, професор кафедри загального мовознавства, класичної філології та неоееллістики Інституту філології Київського національного університету імені Тараса Шевченка, професор кафедри богослів'я та філологічних дисциплін Київської православної богословської академії.

** Doctor of Philology, Professor, Professor of the Department of General Linguistics, Classical Philology and Neohellenistic Studies of the Institute of Philology of the Taras Shevchenko National University of Kyiv, Professor of the Department of Theology and Filology of the Kyiv Orthodox Theological Academy.

Ф. Буркітт, Й. Бельсгейм), а нині пов'язаний з іменами таких відомих біблійних текстологів ХХ–ХХІ ст., як Г. Дегерінг, А. Бьоклер, Г. Фреде, Ф. Тіннефейд, К. Шефер, Дж. Еліотт, Е. Лоуе, Б. Мецгер, Ф. Бартон. Хоча кодикологічні та палеографічні характеристики різних кодексів Італи були предметом наукового зацікавлення, проте інтерес саме до тестів Італи значно поступається кількості й обширу досліджень Вульгати. Дискусійними є питання оригінальності латинського тексту в білінгвах, його значущості як автентичного перекладу. Сучасний розвиток біблійної текстології спонукає до ретельного вивчення всіх рукописів Італи, їх кодикологічної систематизації та текстологічної типологізації, що є, безперечно, актуальним завданням.

Метою нашого дослідження, крім кодикологічного і текстологічного аналізу різних типів давньолатинських версій Біблії, є намір показати, що, незалежно від суперечливості мовно-літературної та богословської значущості Італи, важливість давньолатинського перекладу насправді мало чим поступається значущості використання Вульгати в латиномовній церковній традиції.

Давньолатинські рукописи різних версій Італи копіювалися аж до ХІІ – ХІІІ ст., причому існує чимало кодексів зі змішаними текстами, де одні книги Біблії представлені Італою, інші – Вульгатою. Значення цієї версії перекладу Біблії було усвідомлене науковцями в ХVІІ ст., і в 1743 р. уперше було видано давньолатин-

*Розглянуто тексти в окремих рукописах, які виявляють ознаки різних відгалужень однієї традиції. Незважаючи на розмаїття варіантів, простежується ознаки спільності, що свідчить про наявність єдиного архетипу. Висловлюються припущення щодо місця походження та причин виникнення давньолатинських версій Біблії та їх використання в латинській церковній традиції. Відзначається надзвичайно тривале використання Італи (аж до ХІІІ ст.), навіть після появи перекладу Ієроніма в ІV ст. Аналіз рукописного матеріалу дозволив визначити особливості рукописів змішаного типу з текстами Італи та Вульгати. Досліджено взаємозв'язок між різними версіями давньолатинського перекладу та зауважено його дискусійну оцінку в працях відомих біблійних текстологів. Приділено увагу сучасному стану текстології Італи: систематизації всіх версій давньолатинської Біблії та укладання критичного апарату до текстів Інститутом *Vetus Latina* в Бойроні (Німеччина).*

Ключові слова:

біблійна палеографія, біблійна текстологія, давньолатинський переклад Біблії, африканський тип, європейський тип, італійський тип, іспанський тип, кодекси Італи.

The article explores the handwritten tradition of the Old Latin version of the Bible

ську версію. У 1945 р. засновано Бойронський інститут (Вюртемберг, Німеччина), у якому здійснюється видання повної давньолатинської версії (на сьогодні опубліковано 20 томів із запланованих 27).

На жаль, не зберігся жоден із кодексів повної давньолатинської Біблії. Євангелія представлені в 32 змішаних рукописах, не рахуючи кількох фрагментів. Збереглося близько 12 рукописів із Діяннями апостолів. Є чотири рукописи й кілька фрагментів Послань Павла, але лише один повний рукопис і кілька уривків із текстом Одкровення. Ці манускрипти датуються тривалим проміжком часу – з IV по XIII ст.

Немає жодного рукопису, де всі книги були б перекладені одним перекладачем. Невідома дата створення першої латинської Біблії чи будь-якої з її частин. Характерно, що таких відомостей – навіть легендарних – взагалі не збереглося в латинській церковній традиції.

Уважається, що витoki давньолатинської Біблії кореняться в практиці подвійного читання Святого Письма під час служби: спочатку по-грецьки (Старий Завіт – за Септуагінтою), а потім – місцевою мовою [Schäfer 1957; Elliott 1992; Мецгер 2004]. Аналогія проводиться з єврейськими службам того ж часу – слідом за читанням Танаха йшов арамейський Таргум. Спочатку латинський переклад був, мабуть, усним, але потім заради зручності його стали записувати і так чи інакше уніфікувати. Для зручності робився підрядковий переклад, а

in the major codes of the IV-XIII centuries; the manuscripts are classified into African, European, Italian and Spanish types of Latin translation. The principles of their typology are presented and the textological features of the main manuscripts of each group are described. In addition to the handwritten heritage in the books of the Old Latin translation of the Bible, the use of its types in works of Latin-speaking patristic is indicated. The interpolations, distortions, literalism of the Latin translation in the separate codes of Itala are analyzed. The paleographical and codicological characteristics of Itala manuscripts are presented; significant attention is given in the article to the description of the bilingual Greco-Latin manuscripts and so called sumptuous manuscripts in chrysography technology. The texts in separate manuscripts are reviewed, which show signs of different branches of the same tradition. Despite the variety of options, there are signs of commonality, which indicates a single archetype. Suggestions are made with regards to the place of origin and the reasons for the emergence of old Latin versions of the Bible and their use in the Latin church tradition. The remarkably long-term use of Itala (until the XIII century), even after the appearance of the translation of Jerome of Sidon in the IV century, is highlighted. The analysis of the handwritten material allowed to determine the particularities of the mixed type manuscripts containing the texts of Itala and Vulgata. The relationship between different versions of the Old Latin

далі в практику увійшли двомовні рукописи, де паралельні тексти розміщалися двома колонками. Але вже в IV ст. у Римській церкві перестали читати по-грецьки, і рукописи почали робити тільки з латинським текстом.

Латинська Біблія навряд чи виникла в місті Римі, у якому християнська громада була греко-східного походження. З 12-ти перших римських єпископів (до кінця II ст.) тільки троє носили римські імена, причому один із них писав також по-грецьки. Ієронім свідчив, що першим автором, який писав богословські тексти латиною, був папа Віктор. Надгробні епітафії християн починають латинізуватися приблизно з сер. III ст., і практично всі сучасні автори солідарні з Ієронімом, що Літургія була перекладена на латину не раніше папи Дамаса [Burton, 2001, с. 16].

У XIX ст. припускали, що батьківщиною Італи могла стати Антіохія, оскільки давньолатинська версія явно демонструє знання її перекладачами івриту та арамейської мов, а також взагалі близька до давньоєврейського перекладу [Belsheim, 1888; Burkitt, 1896]. Проте в XX ст. панівною стала думка, що Італа виникла в Північній Африці, де латинська мова була загальною для всіх верств населення, і навіть у ранній агіографії майже всі носять римські імена [Schäfer, 1957; Elliott, 1992; Мецгер, 2004].

Аврелій Августин двома століттями пізніше про створення давньолатинського перекладу наводив уже зовсім інші відомості. У трактаті «De doctrina christiana» (II, 16) він писав: «Тих, хто перекладає Письмо з єврейської мови на грецьку, можна порухувати, а перекладачів на латинську мову порухувати жодним чином неможливо. Уже в перші дні віри кожен, хто отримував в своє розпорядження грецький рукопис [Нового Завіту] і вважав, що хоч трішечки тямить в обох мовах, наважувався зробити переклад».

Ієронім також нарікав, що в той час існувало стільки ж перекладів, скільки примірників тексту. Однак у Августина є свідоцтво про конкретну давньолатинську версію, яку у вище згадуваній праці він іменує *Itala* (II, 21–22) та визначає її як «Септуагінту, виряджену в латинські одежі». Автори IV ст., які

translation has been investigated and its debatable assessment in the works of famous biblical textologists is noted. Attention is paid to the current state of Itala's textology: the systematization of all versions of the Old Latin Bible and the creation of a critical apparatus for texts by Vetus Latina Institute in Beuron (Germany).

Keywords: *Biblical paleography, Biblical textology, Old Latin Version of the Bible, African type, European type, Italian type, Spanish type, Itala codes.*

отримали класичну освіту, мали підстави заявити: стиль старих перекладів Святого Письма «є творінням людей неосвічених і некультурних» (*Adv. Gentes*, I, 58) [Meцгер 2004, с. 334].

Найстарішим ілюстрованим рукописом Італи, який водночас є і найдавнішим античним ілюмінованим рукописом, що дійшов до наших днів, є Кведлінбурзька Італа. Це фрагмент ілюмінованого рукопису V ст., що містить уривки Книги Царств і Книги Самуїла. Уривки манускрипту – всього 6 аркушів – були виявлені в 1865–1887 роках у палітурках різних рукописів із Кведлінбурзького абатства (Саксонія). Ілюстрації оточені рамками, на сторінці могли розташовуватися від двох до п'яти мініатюр; уціліло 14 зображень. Текст написаний унціалом у 2 колонки; мініатюри займають цілком 4 сторінки; вони розподілені на 2 або 4 частини, які відведені під окремі сцени. На збережених мініатюрах представлені події від виконання пророцтва про Саула (1 Цар. 9) до будівництва Єрусалимського храму Соломоном (3 Цар. 5). Побудова композицій фризами, трактування пейзажу і передача пропорцій та рухів людського тіла, які походять із класичних художніх канонів античності, віртуозна манера письма, а також близький до квадратного формат (312 × 277 мм), почерк, підписи до ілюстрацій і яскраво-червоні рами мініатюр зближують цей рукопис із Ватиканським Вергілієм (*Vat. lat. 3225*). На підставі стилістичної схожості з мозаїками нефа базилики Санта-Марія-Маджоре в Римі (432–440) Кведлінбурзький кодекс датують другою чвертю V ст. [Degering, Voeckler. 1932, с. 117–119].

У біблійній палеографії прийнята така класифікація рукописів Італи та її цитувань у латинських Отців Церкви (за традицією, започаткованою ще К. Лахманном 1842 р., кожен манускрипт позначається маленькою курсивною літерою латинського чи грецького алфавітів):

Африканський тип.

Найдавнішим рукописом цього типу вважається Палатинський кодекс (*Codex Palatinus; e*) IV чи V ст., який належить до т. зв. кодексів розкоші, виконаних на пурпуровому пергаменті золотими й срібними чорнилами в техніці хризографії; складається з 228 пурпурових аркушів (36 × 25 см), текст на яких містить велику кількість лакун; зберігається у Відні.

Найважливішим із старолатинських текстів є Євангеліє від Матвія та Євангеліє від Марка у версії Кодексу із Боббіо (*Codex Bobbiensis; k*); датується IV–V ст., зберігся частково (96 аркушів). Традиція свідчить, що первісно манускрипт належав св. Ко-

лумбану, у VII ст. потрапив до відомого монастиря в м. Боббіо (Пн. Італія); зберігається у м. Турин (Італія). Текстологічні характеристики дають змогу датувати архетип IV ст., як вважав британський теолог і бібліїст Ф. К. Бьоркітт, проте Гордон Лоу за палеографічними даними стверджував, що текст переписаний із папірусу II ст. [Burkitt, 1896; Lowe, 1934].

Цікавими є курйозні моменти цього тексту, оскільки писар був або язичником, або прозелітом, з одного боку, не добре обізнаним із християнськими поняттями, а з іншого – добре знав античну міфологію. Так, у молитві «Отче наш» (Мт. 6:10) замість *venia tregnum tuum* «нехай прийде Царство Твоє» він написав *veni ad regum tuum* «я прийшов до Царства Твого». У цьому ж Євангелії (Мт. 12:12) *ovi* перетворилося на *Iovi* і фраза *Quanto ergo differt homo ovi* «наскільки ж людина вартіша вівці» починає звучати відверто по-язичницьки: *Quanto ergo differt homo Iovi* «наскільки ж людина відрізняється від Юпітера»; у Євангелії від Марка 1 : 34 Іллю названо Геліоном [Мецгер 2004, с. 340].

Білінгвальним є Кодекс Бези, або Клермонський кодекс (*Codex Bezae Cantabrigensis / Codex Claromontanus; D^{ea}*, або 05), – манускрипт грецькою та латинською мовами, один із найдавніших рукописів Нового Завіту (поч. V ст.). Після тривалої дискусії щодо взаємовідношення грецької й латинської частин кодексу дослідники вийшли на певний рівень однастайності: більшість науковців розглядають латинську частину як буквалістський переклад грецької частини, тому латинський текст не має наукового значення, хіба що для точної реконструкції пошкодженого грецького тексту [Ropes, 1926, с. 112; Lagrange, 1935, с. 430].

До африканського типу належать також цитати латинського тексту Нового Завіту у творах Тертулліана, Кіпріана Карфагенського, Примаса, Прісцилліана.

Європейський тип.

Верчелльський кодекс (*Codex Vercellensis; a*) вважається найранішою версією давньолатинського Євангелія; це рукопис IV ст. – Четвероєвангеліє, написане на пурпуровому пергаменті золотими та срібними чорнилами в техніці хризографії. Манускрипт з 321 аркуша форматом 25 × 16 см; текст записаний в 2 колонки по 24 рядки в кожній. Євангелія розташовані в т. зв. західному порядку (Матвій, Іван, Лука, Марк), як у Палатинському Кодексі та Кодексі Бези. Згідно з переказами (з VIII ст.), рукопис виконаний на замовлення єпископа св. Євсевія. Зберігається в соборній бібліотеці м. Верчеллі (Італія).

Наступним за часом вважається Веронський кодекс (*Codex Veronensis; b*), який датується IV–V ст. Рукопис із текстом Євангелій у версії Італи на пурпуровому пергаменті виконаний срібними та золотими чорнилами. Манускрипт з 381 аркуша форматом 29 × 23 см; зберігається у м. Верона (Італія).

Найдискусійнішим щодо вартісності тексту серед дослідників вважається доволі пізній Кольбертинський кодекс (*Codex Colbertinus; c*) – рукопис XI ст., який є сумішшю латинських версій тексту: Євангелія й Дії апостолів ідуть за Італою, решта книг Нового Завіту – за Вульгатою. Зберігається в Національній бібліотеці Франції в Парижі. Цікавою є інтерполяція імен розбійників у тексті Євангелія від Матвія 27: 38: *Tunc crucifixerunt cum eo duo latrones, unus a dextris nomine Zoatham et unus a sinistris nomine Samma* «Тоді розіп'яли з Ним двох розбійників, одного справа, на ім'я Зоафам, одного зліва, на ім'я Камма [[Belsheimhttps://archive.org/details/MN41417ucmf_6/page/n4/mode/2up](https://archive.org/details/MN41417ucmf_6/page/n4/mode/2up)].

Серед кодексів розкоші Стокгольмський Золотий кодекс (*Codex Aureus Holmiensis; MS A. 35*) – англосаксонський рукопис чотирьох Євангелій у давньолатинській версії сер. VIII ст. У IX ст. рукопис став воєнним трофеєм вікінгів, але його викупили правителі Суррею. У XVI ст. рукопис потрапив в Іспанію, а в 1690 р. куплений для Королівської бібліотеки Швеції, де й перебуває. Збереглося 193 аркуші форматом 39,5 × 31,4 см: пурпурові аркуші з хризографічним текстом чергуються зі звичайними пергаментними аркушами, де текст писаний чорними чорнилами та червоними (кіновар'ю) [De Hamel, 1986, с. 168]

Давньолатинська версія Одкровення представлена в унікальному Гігантському кодексі (*Codex Gigas; MS A 148*). Рукопис поч. XIII ст. (ймовірно, 1230 р.) написаний у бенедиктинському монастирі чеського міста Храст. Написаний одним писарем упродовж 20–30 років. Складається з 310 аркушів, формат рукопису 89 × 49 см; товщина книги – 22 см, вага – 75 кг. Із XVII ст. зберігається в Національній бібліотеці Швеції в Стокгольмі в постійній відкритій для публіки експозиції. Кодекс містить усю суму знань бенедиктинського ордену: Святе Письмо і священна історія, енциклопедія різних галузей знань, світська історія XIII ст., корисні поради для монастирського життя. Послідовність матеріалів: Старий Завіт; Йосиф Флавій «Юдейські старожитності» та «Юдейська війна»; Ісидор Севільський «Етимології»; медичні трактати Гіппократа, Костянтина Африканського, Салернської школи; Новий Завіт; ритуал екзорцизму; Козьма Празький «Чеська хроніка»; устав св. Бенедикта; календар-мар-

тиролог, Пасхалії; список монахів, жертводавців та благодійників [Мецгер 2004, с. 346].

За європейським типом цитується латинський текст Нового Завіту у творах Іринія Ліонського.

Італійський тип.

Значним представником цього типу Італи є Брешианський кодекс (Codex Brixianus; *f*) – манускрипт VI ст. із текстом Євангелій, написаний у Північній Італії на пурпуровому пергаменті в техніці хризографії; складається з 419 аркушів. Дослідження відомого фахівця з готської мови Ф. Кауфмана підтверджують, що давньолатинський текст виказує близькість до готського перекладу в Срібному кодексі та пізніший вплив Вульгати [Kauffmann, 1899, с. 182].

Унціальний білінгвальний Санкт-Галленський кодекс (Codex Sangallensis; Δ , δ) – манускрипт IX ст., цікавий тим, що латинський текст іде не окремою колонкою, а слово над словом надписаний над рядками грецького [Звонська 2016, с. 231]. Такий латинський підстрочник яскраво підкреслює буквалізм перекладу, а Санкт-Галленський кодекс, як і більшість греко-латинських манускриптів, містить давньолатинську версію, виправлену за грецьким текстом, тому текстологічно маловартісну [Kenyon 1937, с. 102]. Відомий американський бібліїст Б. Мецгер зазначає, що латинський переклад грецького тексту цього рукопису в Codex Voergerianus (*G*, *g*) візначається тим, що для багатьох грецьких слів подаються одразу два відповідники: наприклад, Мф 1: 20 слову $\gamma\upsilon\nu\alpha\acute{\iota}\kappa\alpha$ відповідає *uxorem vel conjugem*, а в Кол. 3: 8 слову $\theta\upsilon\rho\acute{o}\nu$ – *furorem vel indignationem* [Мецгер 2004, с. 47–49].

Грецький і давньолатинський текст білінгвальних рукописів у цілому належать до західного типу, але виказують ознаки двох відгалужень однієї традиції: Сен-Жерменський кодекс (Codex Sangermanensis *E*, *e*) – копія з Клермонського кодексу (*D*, *d*), а два рукописи IX ст., Бернеріанський кодекс (Codex Voergerianus (*G*, *g*) та Аугіанський кодекс, або Кодекс із Райхенау (Codex Augiensis, *F*, *f*), – дві незалежні копії із втраченого першоджерела. Особливо це характерно для мови Послань ап. Павла цих кодексів [Frede, 1964]. Проте дещо іншу оцінку взаємозв'язку між різними текстами західного типу подає австрійський дослідник Ф. Тіннефайд [Tinnefeid, 1963].

Іспанський тип.

Його не можна вважати цілісним, скоріше, це кілька варіантів, представлених у чотирьох видах джерел (у тому числі мосарабської Літургії).

Класифікація типів заснована на певних читаннях, характерних для кожної групи. Наприклад, у рукописах африканської групи грец. φῶς «світло» перекладається як лат. *lumen*, а в рукописах європейської групи – як лат. *lux*; аналогічно грец. δοξάζειν «прославляти» в африканських текстах перекладається як лат. *clarificare*, а в європейських – лат. *glorificare*. Такі розбіжності надзвичайно допомагають визначити місце створення рукопису або ідентифікувати короткі цитати в Отців Церкви.

Незважаючи на все багатство варіантів перекладів і читань, за якими можна поділити свідчення за текстами на групи і сім'ї, іноді виявляються ознаки вражаючої єдності, а це передбачає загальний архетип, принаймні для деяких окремих книг Нового Завіту. Як ще пояснити перестановку в Лк. 9: 62: «озирається назад і кладе свою руку на плуг», що йде врозріз з усіма грецькими рукописами (крім кодексу Бези, де на грецький текст міг вплинути латинський), якщо не підтвердженням гіпотези про єдину початкову версію? У всіх давньолатинських рукописах Лк. 2: 14 читається: *hominibus bonae voluntatis* «людям доброї волі», тоді як у численних грецьких рукописах ми бачимо читання грец. εὐδοκία «благовоління». Ще більше вражає збіг африканської та європейської груп в читанні Мк. 9: 15: *gaudentes* – результат помилки, замість грец. τρέχοντες було прочитано грец. χαίροντες [Мецгер 2004, с. 346].

Інша примітна риса давньолатинських версій – їх довговічність. Навіть після повсюдного поширення Вульгати постійно виявляються сліди вживання й наступності ранніх версій. Більшість примірників Італи фрагментарні, багато в палімпсестах. Однак аж до XIII ст. зустрічаються рукописи повного Нового Завіту, де одна або дві книги представляють Італу, а інші – Вульгату. Існують також рукописи змішаного типу, де у Вульгаті присутня низка (зазвичай невелика) давньолатинських читань. Такими є відомі рукописи: вже згадувані Кольбертинський кодекс із давньолатинськими Євангеліями, південно-французький Перпіньянський кодекс (*Codex Perpignansis*; *p*) з уривками Дій апостолів та вище згаданий Гіганський кодекс із текстом Одкровення.

Усі рукописи Італи традиційно групуються за змістом, при цьому один і той самий рукопис може потрапити в кілька розділів. У повному списку рукописів Італи нараховується: 46 Євангелій (лише 4 з них цілісна Італа, інші – суміш з Вульгатою); 19 Дій Апостолів; 20 Послань Павла; 12 Соборних Послань; 7 Апокаліпсисів.

Із бурхливим розвитком біблістики в XX ст. постало завдання систематизувати всі версії давньолатинської Біблії, тому

стараннями дослідників біблійної текстології був створений Інститут *Vetus Latina* в Бойроні (Німеччина). Із 1949 р. розпочато випуск монументального 27-томного видання повної давньолатинської версії з коментарями; до сьогодні опубліковано 20 томів, багато з яких у декількох частинах. Обсяг проведеного аналізу та критичного апарату вражаючий (наприклад, сім віршів Фил. 2: 5–11 разом із критичним апаратом і цитатами Отців Церкви займають 55 сторінок великого формату), тому видання певною мірою перевантажене інформацією, яка ускладнює роботу дослідників [<https://www.herder.de/vetus-latina/institut/>].

1. Звонська Л. Л. Грецька епіграфіка і палеографія. Київ, 2016. 312 с.
2. Медгер Б. Ранние переводы Нового Завета. Их источники, передача, ограничения [Електронний ресурс] [Пер. с англ.]. Изд. 2-е. Москва: Библейско-богословский ин-т св. апостола Андрея, 2004. 552 с. Режим доступа: azbyka.ru/otechnik/Biblia/tekstologija-novogo-zaveta/
3. Belsheim J. Codex colbertinus parisiensis. Quatuor Evangelia ante Hieronymum latine translata post editionem Petri Sabatier cum ipso codice collatam [Електронний ресурс] / Johannes Belsheim. Christianiae, 1888. Archive.org. Retrieved 2016-05-14. Режим доступа: https://archive.org/details/MN41417ucmf_6/page/n4/mode/2up.
4. Burkitt F. C. The Old Latin and the Itala, with an appendix containing the text of the S. Gallen palimpsest of Jeremiah [Електронний ресурс] / Francis Crawford Burkitt. Cambridge: Univ. Press, 1896. Vol. IV. 105 p. Режим доступа: archive.org/details/oldlatinanditala00burkuoft
5. Burton Ph. The Old Latin Gospels: A Study of their Texts and Language/ Philip Burton. Oxford, 2001. 248 p.
6. De Hamel Chr. A History of Illuminated Manuscripts/ Christopher De Hamel. Boston: David R. Godine, 1986. 418 p.
7. Degering H., Boeckler A. Die Quedlinburger Itala-Fragmente/ H. Degering und A. Boeckler. Berlin, 1932. 54 S.
8. Elliott J. K. The Translation of the New Testament into Latin: The old Latin and the Vulgate // Aufstieg und Niedergang der RoemischenWelt. Part II. Vol. 26. Berlin, 1992.
9. Frede H. J. AltlateinischePaulus-Handschriften / Herman Josef Frede. Freiburg, 1964. 236 S.
10. Kauffmann F. Beiträge zur Quellenkritik der gotischen Bibelübersetzung. III. Das gotische Matthäusevangelium und die Itala [Електронний ресурс] Zeitschrift für deutsche Philologie / KauffmannFriedrich. Bd. 31. 1899. S. 178–194. Режим доступа: [Beitr%C3%A4ge+zur+Quellenkritik+der+gotischen+Bibel%C3%BCbersetzung.+III.+Das+gotische+Matth%C3%A4usevangelium+und+die+Itala&pk=764024](http://www.jstor.org/stable/2311111)
11. Kenyon F. G. The Text of the Greek Bible [Електронний ресурс] / Frederik G. Kenyon. London, 1937. Режим доступа: <http://www.katapi.org.uk/GBibleText/Ch2.html>
12. Lagrange M.-J. Introduction à l'étude du Nouveau Testament. Deuxième partie: Critique textuelle [Електронний ресурс] / M.-J. Lagrange. Paris, 1935. Режим доступа:https://www.persee.fr/doc/rebyz_1146-9447_1936_num_35_184_2887_t1_0493_0000_1
13. Lowe E. A. Codices Latini Antiquiores/ E. A. Lowe. Oxford, 1934–1966; Supplement (1971); Part II, 2 изд. (1972). Oxford: Clarendon Press, 1963.
14. Ropes J. H. The Text of Acts [Електронний ресурс] / J. H. Ropes. London, 1926. Режим доступа:<https://archive.org/details/actsofapostles01foak/page/n6/mode/2up>

15. Schäfer K. Th. Die altlateinische Bibel /Karl TheodorSchäfer. Bonn: P. Hanstein, 1957. 31 S.
16. Tinnefeid F. H. Untersuchungen zur altlateinischen Überlieferung des I. Timotheusbriefes: Der lateinische Paulustext in der Handschriften D E F G und in der Kommentaren des Ambrosiaster und des Pelagius // Klassisch-philologische Studien. XXVI. Weisbaden, 1963.
17. Vetus Latina Institut. Режим доступу: <https://www.herder.de/vetus-latina/institut/>

1. Zvonska L. L. Hretska epigrafika i paleografii. Kyiv, 2016. 312 s.
2. Metsher B. Rannye perevody Novoho Zaveta. Ykh ystochnyky, peredacha, ohranychenyia [Elektronnyi resurs] [Per. s anhl.]. Yzd. 2-e. Moskva: Bybleisko-bohoslovskiy yn-t sv. apostola Andreia, 2004. 552 s. Rezhym dostupu: azbyka.ru/otechnik/Biblia/tekstologija-novogo-zaveta/
3. Belsheim J. Codex colbertinus parisiensis. Qvatuor Evangelia ante Hieronymum latine translata post editionem Petri Sabatier cum ipso codice collatam [Elektronnyi resurs] / Johannes Belsheim. Christianiae, 1888. Archive.org. Retrieved 2016-05-14. Rezhym dostupu: https://archive.org/details/MN41417ucmf_6/page/n4/mode/2up.
4. Burkitt F. C. The Old Latin and the Itala, with an appendix containing the text of the S. Gallen palimpsest of Jeremiah [Elektronnyi resurs] / Francis Crawford Burkitt. Cambridge: Univ. Press, 1896. Vol. IV. 105 p. Rezhym dostupu: archive.org/details/oldlatinanditala00burkuoft
5. Burton Ph. The Old Latin Gospels: A Study of their Texts and Language/ Philip Burton. Oxford, 2001. 248 p.
6. De Hamel Chr. A History of Illuminated Manuscripts/ Christopher De Hamel. Boston: David R. Godine, 1986. 418 p.
7. Degering H., Boeckler A. Die Quedlinburger Itala-Fragmente/ H. Degering und A. Boeckler. Berlin, 1932. 54 S.
8. Elliott J. K. The Translation of the New Testament into Latin: The old Latin and the Vulgate // Aufstieg und Niedergag der RoemischenWelt. Part II. Vol. 26. Berlin, 1992.
9. Frede H. J. AltlateinischePaulus-Handschriften / Herman Josef Frede. Freiburg, 1964. 236 S.
10. Kauffmann F. Beiträge zur Quellenkritik der gotischen Bibelübersetzung. III. Das gotische Matthäusevangelium und die Itala [Elektronnyi resurs] Zeitschrift für deutsche Philologie / KauffmannFriedrich. Bd. 31. 1899. S. 178–194. Rezhym dostupu: [Beitr%C3%A4ge+zur+Quellenkritik+der+gotischen+Bibel%C3%BCbersetzung.+III.+Das+gotische+Matth%C3%A4usevangelium+und+die+Itala&pk=764024](http://www.jstor.org/stable/2714024)
11. Kenyon F. G. The Text of the Greek Bible [Elektronnyi resurs] / Frederik G. Kenyon. London, 1937. Rezhym dostupu: <http://www.katapi.org.uk/GBibleText/Ch2.html>
12. Lagrange M.-J. Introduction à l'étude du Nouveau Testament. Deuxième partie: Critique textuelle [Elektronnyi resurs] / M.-J. Lagrange. Paris, 1935 Rezhym dostupu: https://www.persee.fr/doc/rebyz_1146-9447_1936_num_35_184_2887_t1_0493_0000_1
13. Lowe E. A. Codices Latini Antiquiores/ E. A. Lowe. Oxford, 1934–1966; Supplement (1971); Part II, 2 изд. (1972). Oxford: Clarendon Press, 1963.
14. Ropes J. H. The Text of Acts [Elektronnyi resurs] / J. H. Ropes. London, 1926. Rezhym dostupu: <https://archive.org/details/actsofapostles01foak/page/n6/mode/2up>
15. Schäfer K. Th. Die altlateinische Bibel / Karl TheodorSchäfer. Bonn: P. Hanstein, 1957. 31 S.
16. Tinnefeid F. H. Untersuchungen zur altlateinischen Überlieferung des I. Timotheusbriefes: Der lateinische Paulustext in der Handschriften D E F G und in der Kommentaren des Ambrosiaster und des Pelagius // Klassisch-philologische Studien. XXVI. Weisbaden, 1963.
17. Vetus Latina Institut. Rezhym dostupu: <https://www.herder.de/vetus-latina/institut/>

ТИПОЛОГІЯ ПРАВОСЛАВНИХ УЯВЛЕНЬ ПРО ДЕРЖАВУ НА ПРИКЛАДІ ТЕОРІЙ, ЩО ДОМІНУВАЛИ В РОСІЙСЬКІЙ ПРАВОСЛАВНІЙ ЦЕРКВІ У ХХ СТ.

THE TYPOLOGY OF ORTHODOX IDEAS ABOUT STATE ON THE EXAMPLES OF THEORIES WHICH WERE DOMINANT IN THE RUSSIAN ORTHODOX CHURCH IN THE 20TH CENTURY

Актуальність. Після отримання Томосу про визнання автокефалії Православної Церкви України (ПЦУ) постає питання про місце цієї Церкви в державі. Основними чинниками, які на це впливають, є бачення державою ролі православ'я в її житті (як конфесії загалом, так і ПЦУ зокрема) і, відповідно, ставлення православ'я до держави. ПЦУ, як молода адміністративна одиниця, ще не виробила свого власного чіткого, обґрунтованого та послідовного вчення про державу. Проблема ускладнюється тим, що Держава Україна вступає у взаємодію та зазнає впливу від представників Російської ПЦ в Україні. Тому постає необхідність знати теоретичні й практичні засади, які побутували чи побутують у Московській патріархії в її ставленні до держави загалом та Російської

Розкрито множинність і загальні тенденції поглядів православних богословів, діячів, ієрархів, включно з поглядами окремих осіб, якщо вони стали ключовими в історії подальшого розвитку поглядів на державу. Розкрито особливості умов та обставин, за яких отримують розвиток ідеологічні церковні напрямки традиціоналізму, фундаменталізму, ревнительства, модернізму та неоконсерватизму.

Ключові слова: Церква, держава, традиціоналізм, ревнительство, фундаменталізм, модернізм, неоконсерватизм, типологія.

We revealed the ideas' multiplicity and general tendencies in the views of Orthodox theologians, personalities, hierarchs, including the views of some individuals

* Аспірант Київської православної богословської академії.

** Post-graduate of the Kyiv Orthodox Theological Academy.

держави зокрема. Це дає змогу як прогнозувати можливі варіанти подальших відносин тієї частини Російської ПЦ, яка знаходиться на теренах України, з Українською державою на сучасному етапі її розвитку, так і моделювати розвиток цих відносин.

Аналіз досліджень і публікацій. Питання типологізації православних уявлень про державу передбачає розгляд кількох пластів і сфер дослідження. Тематика ставлення Православної Церкви до держави досить часто побіжно артикулюється у різноманітних дослідженнях. Передусім це можна побачити в працях дослідників, які розглядають відносини між Церквою та державою. Зокрема йдеться про праці М. Шкаровського [Шкаровский М., 1999; Шкаровский М., 2010; Шкаровский М., 2014], М. Бабкіна [Бабкин М., 2006; Бабкин М., 2007; Бабкин М., 2008а; Бабкин М., 2008b; Бабкин М., 2011; Бабкин М., 2017], Б. Успенського [Успенский Б., 1994; Успенский Б., 1998], Я. Щапова [Щапов Я., 1996], К. Беренс [Behrens K., 2002], Д. Поспеловського [Поспеловский Д., 2003], М. Одінцева [Одинцов М., 1993], М. Лісового [Лисовой Н., 2001], ченця Максіяна [Максиан (Архангельский), монах, 2002], Ю. Зуева та В. Шмідта [Зуев Ю., Шмидт В., 2010], М. Смоліна [Смолин М., 2011; Смолин М., 2013а; Смолин М., 2013b], ігумена Веніаміна [Вениамин (Новик), иг., 1999а; Вениамин (Новик), иг., 1999b; Вениамин (Новик), иг., 1999c], Є. Холмогорова [Холмогоров Е., 2001], О. Шмемана [Шмеман А. прот., 1948; Шмеман А. прот., 2009].

Окремі автори роблять більший акцент на відносинах Церкви та політичних рухів (О. Верховський [Верховский А., 2003], О. Беглов [Беглов А., 2008]) чи політичних еліт (С. Філатов [Филатов С., 1994]). До того ж деякі з дослідників були учасниками певних подій, як наприклад, А. Карташов [Карташёв А., 1993а], П. Верховской [Верховской П., 1916], К. Зайцев [Зайцев К., свящ., 1947; Константин (Зайцев), архим., 1993], А. Леви́тин-Краснов [Леви́тин-Краснов А., 1977; Леви́тин-Краснов А., Шавров В., 1996]. Окремою темою, яку порушує низка дослідників, є позиціонування Москви як «Третього Риму». Ідеться, зокрема, про праці Л. Тихомирова [Тихомиров Л., 1999], В. Ципіна [Цыпин В. прот., 2001], М. Назарова [Назаров М., 2002;

as if they have become crucial in the history of the further development of views on the State The peculiarities of the conditions and circumstances under which the ideological tendencies of traditionalism, fundamentalism, adherence, modernism and neoconservatism are shown.

Keywords: Church, State, traditionalism, adherence, fundamentalism, modernism, neoconservatism, typology.

Назаров М., 2005], М. Смоліна [Смолин М., 2013с]). Не меншу увагу авторів привертає міфологема «Святая Русь» (А. Карташов [Карташѐв А., 1993b; Карташѐв А., 2011], Т. Алфьоров та ієром. Дионісій [Алфѐров Т., свящ., Дионисий, иером., 1998], М. Смолін [Смолин М., 2013с]).

Окремий внесок у вивчення зазначеної проблеми зробили передусім історики (В. Ципін [Цыпин В. прот., 2007], Д. Поспеловський [Поспеловский Д., 1996], П. Рогозний [Рогозный П., 2018], О. Щелкачов [Щелкачев А., 2006], О. Беглов [Беглов А., 2008], А. Кашеваров [Кашеваров А., 2005]), серед яких і безпосередні учасники описаних подій (А. Карташов [Карташѐв А., 1991; Карташѐв А., 1995a; Карташѐв А., 1995b; Карташѐв А., 1996], Л. Регельсон [Регельсон Л., 2017], А. Левитин-Краснов [Левитин-Краснов А., Шавров В., 1996; Левитин-Краснов А., 1977], Б. Титлінов [Титлинов Б., 1924], О. Введенський [Введенский А., прот., 1923]). Важливими є здобутки збирачів та дослідників першоджерел (М. Губонін [Губонин М., 1994], М. Бабкин [Бабкин М., 2007; Бабкин М., 2008a; Бабкин М., 2008b; Бабкин М., 2011; Бабкин М., 2017]).

Значну роль у вирішенні питання типологізації ставлення Православної Церкви до держави відіграли дослідники правового аспекту цього явища (О. Павлов [Павлов А., 1902; Павлов А., 2002], М. Суворов [Суворовъ Н., 1913], О. Ніколін [Николин А. свящ., 1997], В. Ципін [Цыпин В. прот., 2002]).

Безпосередньо питанням типології православних поглядів на державу займалися А. Рогозянський [Рогозянский А., 29.09.2008; Рогозянский А., 18.09.2008; Рогозянский А., 22.09.2008], окремими питаннями Ю. Чорноморець [Чорноморец Ю., 2011], Григорій (Лурье) [Григорий (Лурье), еп., 27.01.2012; Григорий (Лурье), еп., 30.01.2012; Григорий (Лурье), еп., 02.02.2012], прпмц. Марія (Скобцова) [Мария (Скобцова), прпмц., 2010], О. Саган [Саган О., 1999; Саган О., 2006]

Серед усіх названих дослідників, які зробили вагомий внесок у висвітлення історії відносин між Церквою та державою, їх теоретичним засадам, лише одиниці наблизились до компаративного аналізу розуміння різними богословськими течіями, що існували в Московському патріархаті у ХХ ст., питання відносин Православної Церкви та держави. Досліджень, які б розглядали ставлення Православної Церкви до держави при різних політичних системах та режимах, не знайдено.

Метою статті є порівняльний аналіз різних підходів до бачення держави Православною Церквою в умовах країни, де

при відносно стабільному територіальному та етнічному складі населення відбулося (протягом ХХ ст.) кілька змін форм правління та політичних режимів (Російська Імперія, СРСР, Російська Федерація), а Церква, вступаючи у взаємодію з державною владою, зазнавала впливу з її боку і сама впливала на державу. Для реалізації поставленої мети обрано відносно короткий і достатньо розроблений в історіографії період, що сьогодні має високий рівень верифікації.

Мета зумовила конкретні завдання, а саме:

- здійснити типологізацію оцінки ролі держави в житті Церкви та суспільства загалом із погляду богословів, окремих діячів чи груп мислителів Російської ПЦ у ХХ ст.;
- з'ясувати на прикладі Росії ХХ ст. вплив громадського та політичного життя країни на формування православних поглядів на державу;
- установити остаточний результат розвитку уявлень Православної Церкви про державу, що сформувався на кінець ХХ ст.

Виклад основного матеріалу. На початок ХХ ст. Російська ПЦ уже вирішила для себе питання моделі відносин між Церквою та абсолютистською монархічною державою. Вона сприйняла й творчо опрацювала візантійську спадщину релігійно-політичної думки та виробила власні підходи. На цей час було вже пройдено помітну еволюцію від візантійських ідеалів симфонії влад у державі до релігійного обґрунтування системи абсолютистської монархії з колегіальними виконавчими органами, до яких було віднесено й Церкву в особі «Святійшого Правлячого Синоду». Також значної еволюції зазнало питання, яке було надзвичайно актуальним у ХХ ст., а саме – ставлення до світської влади та можливості спротиву їй. До початку ХХ ст. РПЦ вже обґрунтувала з релігійною аргументацією неможливість спротиву владі й державі. Увесь комплекс поглядів, який сформувався на цей час, разом із впливом держави сприяли утвердженню в середовищі віруючих релігійно-політичного типу, який найбільше відповідає традиціоналістській моделі.

Але вже початок ХХ ст. ознаменувався значним послабленням зв'язку між РПЦ та російською монархією. У 1901 р. відбулися зміни в богослужбовому житті Російської ПЦ — було суттєво змінено чинопослідування двох архиєрейських присяг та скорочено молитовне поминання царя [Службникъ, 1913, с. 81]. Загалом думка про необов'язковість монархічного устрою для держави озвучувалася все частіше — як у наукових колах [Суворовъ Н.,

1913, с. 212–214], так і серед єпископату й пересічного духовенства [Карпук Д., 2012, с. 61]. Відокремлення від держави з погляду духовенства означало звільнення від імператорського впливу на Церкву. Тому воно, по суті, прирівнювало царя до решти мирян, вважаючи його лише «першим мирянином», «першим чадам Церкви». У період Лютневої революції цей вплив духовенства на світогляд мирян було використано для закріплення у свідомості віруючого народу факту повалення монархії.

Незважаючи на фактичну відсутність зречення від престолу дому Романових, Синод вилучив із богослужбових чинів поминання царського дому. Таким чином, царська влада фактично підлягала в Церкві (і відповідно, в суспільстві, державі загалом) церковно-молитовному забуттю і стала згадуватись у минулому часі. Як наслідок, діями Синоду, незважаючи на юридичну й фактичну невіршеність питання, була ліквідована можливість продовження монархічного устрою держави. Тобто для Російської ПЦ революція набула незворотного характеру.

Св. Синод РПЦ офіційно оголосив революційні події лютого-березня 1917 р. «Звершеною волею Божою» [Божією милостію Святїйший Правительствующій Свнодъ вѣрнимъ чадамъ Православной Россійской Церкви, 1917, с. 57] і початком «нового державного життя» [Опредѣленія Святїйшаго Свнода, 1917, с. 58]. Це послання професор Петроградської Духовної академії Б. Тітлінов схарактеризував як «послання, яке благословило нову вільну Росію» [Титлинов Б., 1924, с. 56], а генерал А. Денікін — як таке, що «санкціонувало звершений переворот» [Деникин А., 1921, с. 10]. Поминання імператора за богослужінням було скасовано. Державні органи влади вже поминалися не на першому місці, а на другому – після церковного священноначалля [Опредѣленія Святїйшаго Свнода, 1917, с. 58–59].

Одночасно зі збереженням класичних для Православної Церкви поглядів на державно-церковні відносини (теорія симфонії, богоданності влади та ін.) відбулося звільнення від на шарувань, які привнесла система абсолютистської монархії. Принцип спротиву владі при її неналежному ставленні до Церкви був використаний на практиці, коли Російська ПЦ після багаторічних утисків і звернень до царя про скликання Помісного Собору і відновлення нормального канонічного устрою отримувала з боку держави тільки подальші відтермінування або ігнорування її потреб. Це призвело до того, що традиційний зв'язок між монархією та Церквою (відповідно до моделі «симфонії» – патріархом) вже не було сенсу підтримувати.

Досить показовим є і ставлення членів Собору до розстрілу колишнього імператора з сім'єю. У своїй проповіді патріарх Тихон жодного разу не назвав Миколу II «помазаником Божим», але двічі — «колишнім государем». Жодним словом не було згадано про вбивць як про тих, хто підняв руку на царя як на «помазаника Божого» [Бабкин М., 2008а, с. 14–15].

Коли на соборі у 1917 р. розглядали питання релігійності самої держави [Николин А. свящ., 1997, с. 367], то учасники дійшли думки, що держава не повинна втручатися у внутрішні справи Церкви (п. 2; п. 5), державні закони, які регламентують діяльність Церкви, мусять бути узгоджені з Церквою (п. 4), а певні посадовці (глава російської держави, міністр сповідань, міністр народної освіти та їхні заступники) мусять бути православного віросповідання (п. 7). Також держава повинна була визнавати церковне укладення шлюбу на рівні з державним (п. 14). Отже, у рішеннях соборян відобразилося бажання бачити в майбутньому державу, яка б тісно співпрацювала з Церквою, але не претендувала на її свободу та права. Зауважимо, що даний документ уже під час створення був задуманий насамперед декларативний, який вказує на очікування, але не призначається для впровадження у практику в умовах початку комуністичного терору. Таку релігійно-політичну тенденцію в Російській ПЦ можна схарактеризувати як помірний фундаменталізм.

Зламним етапом у сприйнятті держави православними в Росії став період після публікації митрополитом Сергієм (Страгородським) «Послання Заступника Патріаршого Місцєблюстителя митрополита Нижньогородського Сергія і Тимчасового при ньому Патріаршого Священного Синоду „Про ставлення Православної Російської Церкви до існуючої цивільної влади“» [Губонин М., 1994, с. 510]. Серед іншого, у цьому документі митрополит Сергій викриває прихильників старого режиму, які якщо не ототожнювали, то не могли собі уявити Російське Православ'я у відриві від монархії, вказуючи, що вони не можуть розпізнати «знамень часу». Далі в цьому ж листі вказано, що для уникнення постійної конфронтації між Російською Церквою та Радянською Державою закордонним ієрархам необхідно запевнити владу у своїй лояльності до неї [Губонин М., 1994, с. 512].

Але «Декларація» була неоднозначно сприйнята як прихильниками патріархальної Церкви, так і її опонентами. Обновленський Синод Православної Російської Церкви розцінив Декларацію як свою велику ідеологічну перемогу на фронті

суспільно-церковних відносин [Щапов Я., 1996, с. 229]. Послання викликало бурхливу реакцію в церковному середовищі як в СРСР, так і за кордоном. Значна частина духовенства й мирян у Росії не прийняли «Декларацію». Деякі єпархії у відповідь видали так звані «отложения» [Луч Света. Учение в защиту Православной веры, в обличение атеизма и в опровержение доктрин неверия, 1971, с. 7]. Деякі православні мислителі, наприклад Миколай Бердяєв, поставилися до Послання прихильно. Є свідчення (проте не цілком надійні), що Патріарший місцеблюститель митрополит Петро (Полянський) також прихильно поставився до Декларації Сергія [Щапов Я., 1996, с. 243].

Також ми можемо бачити ставлення до комуністичної влади з боку репресованих єпископів РПЦ. Послання «Соловецьких єпископів», схвалюючи «сам факт звернення Вищого Церковного Управління до влади із запевненням у лояльності Церкви до радянської влади у всьому, що стосується цивільного законодавства та управління», не могло «прийняти і схвалити послання загалом». У посланні зроблено висновок, що «Вища церковна влада, ручаючись за лояльність Церкви щодо держави, відкрито повинна буде заявити владі, що Церква не може миритися з втручанням у сферу чисто церковних відносин держави, ворожої до релігії» [Щапов Я., 1996, с. 232–234]. Значна кількість духовенства, зокрема згодом канонізовані РПЦ як новомученики, сприйняли «Декларацію» та «сергіанство» як «порушення догматичного вчення про Святу Церкву» [Польській М., 1948, 79].

До кінця 1927 р. основна організована опозиція щодо курсу митрополита Сергія склалася навколо Ленінградського митрополита Іосифа (Петрових), який перебував тоді у Ростові. Його прихильники часто іменуються «іосифлянами». Надалі радикальна права опозиція до «сергіанства» розвинулася в широкий розрізнений рух так званих істинно православних християн, або «Катакомбну Церкву». Зокрема, Істинно Православна Церква (ІПЦ) самоорганізувалася якраз у відповідь на неприпустимі, з погляду її членів зміни в церковному житті (передусім у зовнішніх формах – повсякденних обрядах і традиціях), які вводилися церковною владою. Богослів'я членів ІПЦ було досить розрізнене й фактично не залишилося у письмових документах. Ставлення до держави виражалося передусім у їхніх діях.

У підпіллі перебували як громади, що цілком лояльно ставилися до Московського Патріархату, але не мали можливості зареєструватися та збиратися легально, так і ті, хто вважав, що прийшла влада Антихриста, а тому з офіційною РПЦ не може

бути жодного контакту. Спільним у поглядах радикальних істинно-православних груп було прагнення якомога менше контактувати з радянським суспільством і державою. У зв'язку з цим деякі «істинно-православні» відмовлялися брати радянські паспорти, офіційно влаштовуватися на роботу, віддавати дітей до школи, служити в армії, доторкатися до грошей, розмовляти з офіційними особами (т. зв. «мовчуни») і навіть використовувати громадський транспорт [Григорий (Лурье), еп., 27.01.2012]. Під час Другої світової війни деякі істинно-православні сприйняли німецьку армію як визволителів.

Найближчу паралель до окреслених політичних та релігійно-політичних поглядів православних віруючих Росії можна побачити у старообрядництві 17 ст. Це яскраво виражений «ревнительський» підхід, коли певні зміни в церковному житті, які напряму не стосуються догматики, призводять до розколів і відходу від офіційної Церкви та ієрархії. Оскільки причиною розколу стали зв'язки з атеїстичною державою, то кожна держава, яка не відповідає буквальному критеріям «симфонії влад», розглядається як породження зла й ставлення до неї вкрай вороже.

Діаметрально протилежним до ІПЦ світоглядним напрямком була течія «обновленців». Обновленський рух пройшов кілька етапів свого розвитку, на кожному з яких мінялося бачення держави та її ролі в житті Церкви. Попереднім досить умовно «обновленським» можна назвати період, коли в церковній богословській думці превалювала ідея нейтральності Церкви стосовно держави. Ця течія була представлена «групою 32-х петербурзьких священників», чи «Союзом церковного оновлення», як її називали згодом. Ця група схилилася до думки, що держава не є чимось одновимірним із Церквою, адже Церква вища та ширша за будь-яку державу, національність чи партійну приналежність.

Першим етапом власне «обновленської Церкви», коли вона вже виділилася як окрема одиниця з «патріаршої», можна вважати період із травня 1922 по червень 1923 року. Це був період висхідного розвитку обновлення, реалізації окремих задуманих реформ. На зміну антимонархічності та аполітичності [Шкаровский М., 1999, с. 18–19], пропагованим ранніми обновленнями [Введенский А., прот., 1923, с. 3], приходить риторика, у якій виражене прихильне ставлення до радянської влади та революції. Обновленці самі вважають контрреволюційні погляди та дії гріхом у богословському, духовному його розумінні, а комуністичну державу – тими, хто вперше зміг утілити ідеа-

ли раннього християнства в новітній час [Шкаровский М., 1999, с. 21]. Комуністичний устрій держави вважався настільки вдалим і правильним, що виникали пропозиції про перебудову церковної структури та ієрархії на зразок державної, введення виборного начала. Саме через таке налаштування щодо влади обновленці отримують у цей період широку підтримку з боку радянської держави, яка, правда, мала досить ситуативний характер. Упевненості й правомірності у власних очах обновленці отримали через підтримку руху Вселенською Патріархією, яка визнала обновленське ВЦУ за офіційного очільника Російської Православної Церкви [Шкаровский М., 2014, с. 41].

Другий етап охоплює період із червня 1923 до жовтня 1925 р. Після звільнення з-під арешту патріарха Тихона рух переживає гостру кризу. Держава намагається зіштовхнути прихильників двох протилежних таборів – «тихонівців» та «обновленців» – для їх взаємного знищення. Ще зберігаються надії на кінцеву перемогу обновленства, особливо після смерті патріарха, проте вже тоді починається відмова від низки основних реформ. Втративши підтримку з боку Константинопольського патріархату, який визнав за предстоятеля Російської ПЦ лише патріарха Тихона, обновленці не перестають домагатися якомога ближчої співпраці з державою для полегшення свого існування, вдаючись практично до повного, у тому числі ідейного, колабораціонізму та сервілізму [Труды первого Всероссийского Съезда или Собора Союза Церковного Возрождения, 1925, с. 7–10].

Третій етап триває з осені 1925 р. і до ліквідації обновленського руху. Після «III Помісного Собору» відбувається поступове згасання обновленської Церкви, вона відмовляється майже від усіх реформ. Держава практично перестає робити різницю між двома течіями в Російській ПЦ, практично не надаючи жодних преференцій обновленцям. Після об'явлення лояльності митрополитом Сергієм у 1927 р. та укладання певних домовленостей між РПЦ та керівництвом СРСР у 1943 р. обновленська течія вже не становить жодної цінності для комуністичної держави [Левитин-Краснов А., Шавров В., 1996, с. 408–414], а тому у 1946 р. її остаточно ліквідовано [Шкаровский М., 1999, с. 60].

Варто зазначити, що після розпаду обновленської Церкви багато негативних особливостей, що викликали її внутрішню ерозію, були «перейняті» відроджуваною у 1940-их рр. Московською патріархією: впровадження чужорідних державних начал, залученість у мирську стихію, утвердження контролю державних органів над церковною діяльністю, конфлікт між

вимогою церковної совісті, архипастирського обов'язку та адміністративним послухом патріарху, припинення будь-якої ініціативи, яка суперечить курсу державно-церковної політики.

Отже, обновленство, маючи на початку цілком церковні цілі, стало насамперед державним проєктом, певною схемою відносин між Церквою й державою, коли держава і світська політика сприймаються як щось не тільки допустиме, а й бажане в Церкві. Однак держава, особливо безбожна держава, не передбачає спільної праці для загального блага, а тільки ідеологічне обслуговування Церквою держави.

На основі наведених тез можна зробити висновок, що обновленська гілка РПЦ мала яскраво виражений модерністський характер, пройшовши еволюцію від достатньо поміркованих фундаменталістських поглядів до практично повного виродження на ґрунті концентрації діяльності та ідеології у сфері соціального життя російського населення, тобто не тільки віруючих.

Активний розвиток російської за національною ідентичністю еклезіологічної свідомості відбувався і поза геополітичним простором Росії – в еміграції. Характерно, що однією з центральних тем богословів-емігрантів стала саме проблема взаємодії та ідейної взаємозалежності Церкви й Російської держави.

Так, наприклад, у творчості архим. Костянтина (Зайцева) можна побачити яскраво виражені традиціоналістські погляди, особливість яких проявляється у надзвичайно глибокому змішуванні національно-державницьких ідей із релігійними. Історія Російської держави розглядається як предмет піклування Божого про весь світ, а російський цар – як той, хто стримує (від гр. *ὁ κατήχων* — утримуючий, стримуючий, див. 2Сол. 2:7) світове зло.

Також надзвичайної значущості архим. Костянтин надає теорії «Третього Риму». Навіть більше: він вважає, що завданням кожного віруючого є «не так збереження недоторканим властивостей та основ державного й народного життя, як пильнування вірності своєму покликанню Третього Риму» [Константин (Зайцев), архим., 1993, с. 56]. Відповідно, Церква не мислиться окремо від держави, яка, у свою чергу, не мислиться без царя, що перебуває в «таємничо благодатній невідривності від Церкви» [Константин (Зайцев), архим., 1993, с. 56]. Також, на думку цього автора, обов'язковою особливістю «Третього Риму», було зосередження повноти влади в особі царя [Константин (Зайцев), архим., 1993, с. 52].

Місія Москви як «Третього Риму», на думку архим. Костянтина, була певною мірою підірвана особливостями «петер-

бурзького періоду» Росії. У цей імперський період найвищою цінністю була вже не Церква, в служінні якій бачився весь сенс історичного буття Росії, а держава, яка потребувала всіх сил від своїх підданих. Імперія стає вищою за Церкву, «Велика Росія» затуляє собою «Святу Русь» [Константин (Зайцев), архим., 1993, с. 52], а потім і витісняє її. Тому, як вважає архим. Костянтин, імперський, тобто петербурзький, період зіграв негативну роль в історії Росії. На його думку, саме такий стан речей зумовив крах Російської держави в ХХ ст. – вона втратила саме виправдання свого буття у світі [Константин (Зайцев), архим., 1993, с. 53].

Цей феномен властивий також для інших державницьки зорієнтованих релігійних угруповань, які мають також досить радикальні ознаки. Такі тенденції притаманні і для останнього десятиліття ХХ ст.

Багато в чому подібних поглядів дотримується проф. Антон Карташов. Ідеться про поняття «Третього Риму» [Карташёв А., 1993b, с. 39] як вічного Риму, що переміщується [Карташёв А., 1993b, с. 40–41], поняття «Святої Русі» [Карташёв А., 1993b, с. 43] і протиставлення її абсолютизму імператора Петра I [Карташёв А., 1993b, с. 42], месіанізму російської нації [Карташёв А., 1993b, с. 42], православ'я як форми національної російської свідомості [Карташёв А., 1993b, с. 43].

У своїх працях А. Карташов надає перевагу симфонії з самодержавною державою, але не абсолютизує, подібно до монархістів, цього положення. Для нього симфонія з державою цінна як утілення церковної теократії. А з якою саме державою і, взагалі, у якій саме формі – це вже залежить від історичних реалій. Тому якщо держава стає повністю секулярною, то виникає необхідність у протилежному – відділенні від держави та здійсненні, як висловлюється А. Карташов, «теократії знизу», тобто союзу не з держбюрократією, а з суспільством, воцерковлення живих сил нації [Карташёв А., 1993a, с. 32].

Як можна бачити, в А. Карташова проявляються риси як традиціоналістської течії, що стосується погляду на російську націю, Російську державу, а особливо на їх провіденційну роль, так і риси, властиві неоконсервативній течії 1990-их років [Рогозянский А., 22.09.2008]. Багато в чому його погляди на суспільство як суб'єкт взаємодії з Церквою знайшли своє відображення в «Основах Соціальної Концепції РПЦ» і стали, таким чином, офіційною соціальною політикою РПЦ.

Знаний богослов протопр. Олександр Шмеман вважав, що при багатьма проголошуваний за ідеал симфонічній системі

відносин ні Церква не є вільною від держави, ні держава від Церкви. Вони взаємно підпорядковані одна одній [Шмеман А. прот., 2009, с. 611]. Погляди О. Шмемана складно віднести до якоїсь конкретної релігійно-політичної течії через їх значну самобутність. Але найближче до них стоять погляди модерністів, які до влади, з одного боку, ставляться досить відсторонено, не підносячи жодну з політичних систем, а з іншого – не відкидають певної духовної складової в прогресі.

Починаючи з 30-их і до 80-их років ХХ ст. історія Російської ПЦ відзначається певними обставинами, які не сприяли, а ускладнювали (якщо не робили взагалі неможливими) проведення серйозних незаангажованих досліджень щодо ставлення Церкви до держави. Або робили дану тематику неактуальною для тогочасної богословської думки. Єдиним свідченням бачення держави можна, з певними обумовленнями, вважати реакцію Церкви та її окремих членів на дії держави. Але зважаючи на те, що Російська ПЦ була поставлена на межу виживання, говорити про нетенденційне, пряме і відкрите свідчення богословської думки не можна.

Водночас окремо від офіційної, формальної позиції Російської ПЦ стоять дисиденти, зокрема церковні. Серед них можна назвати членів московської Гельсінської спілки: священники Гліб Якунін, Миколай Елішман та Анатолій Левітін-Краснов; єпископ Гермоген (Голубев); відомий письменник і правозахисник Олександр Солженіцин. Вони жорстко критикували ієрархію РПЦ за її співпрацю з державою і зазнали через це переслідувань. Якуніна та Елішмана заборонили у служінні, єпископа Гермогена за «Лист десяти» [Костенко Н., Кузовкин Г., Лукашевский С., 04.04.2008] відправили на спокій. Цей приклад ілюструє становище Російської ПЦ, коли вона була змушена піддавати репресіям власних священнослужителів тільки для того, щоб не викликати нової хвилі репресій на всю Церкву. Як показав досвід [Щелкачев А., 2006, с. 221], Церква отримала більше результатів від свого неутручання у питання ролі та місця держави в житті людини, ніж при відкритому протиставленні позиції атеїстичної держави.

В останнє десятиліття ХХ ст., на яке припадає формування базових засад суспільної ідеології пострадянської Росії, можна побачити подальший розвиток усіх основних напрямків еkleзіологічної свідомості. Яскравим представником церковного фундаменталізму в цей час є чернець Максіан, який у книзі «Церква і держава» [Максіан (Архангельский), монах,

2002] викладає досить похмурі погляди на суспільство й державу (які схарактеризовано як зосередження зла), а також дає поради щодо їх подолання та знищення [Максиан (Архангельський), монах, 2002, с. 55]. Показуючи державу як наслідок людського гріхопадіння, Максиан пропонує побудувати православну державність шляхом перетворення соціуму в подобу світового монастиря, щоб захистити його стінами «синів Божих», а саму Церкву – від спокус світу. У цій всесвітній Чернечій Державі під керівництвом монахів [Максиан (Архангельський), монах, 2002, с. 93–94] як носіїв чистоти православної віри християни в повній аскезі готуватимуться до зустрічі з Христом під час Другого Пришестя.

Ідеї Максиана докорінно розходяться з соціальною концепцією РПЦ 2000 року і є яскравим прикладом православного фундаменталізму з властивим йому гіпертрофованим піднесенням чернечого способу життя, радикальним неприйняттям світу та його елементів, пропагандою апріорного нонконформізму щодо світської влади тощо.

Другим дуже поширеним напрямком церковно-державної свідомості у 1990-ті роки можна вважати традиціоналізм [порівн. Марія (Скобцова), прпмц., 2010, с. 47–142], представників якого часом називають староконсерваторами [Рогозянский А., 29.09.2008]. Вони, так само як і фундаменталісти, не мають єдиного лідера й представлені у вигляді розрізнених угруповань. До середини 1990-х років представники цієї течії отримали потужну підтримку з боку російських націоналістів, які були витіснені з реальної політики після придушення спроби державного перевороту в жовтні 1993 р. Разом вони сповідують будь-які антизахідні, у тому числі антикатолицькі та антиєкуменічні, погляди, пропагують ідею російської релігійної обраності [Верховский А., 2003, с. 38]. Синтез реваншистських настроїв духовенства і неприйняття націоналістами комуністичного минулого й демократичного сучасного призвело до формування в консервативній течії загальної концепції монархічної державності, ідеалом якої є російське самодержавство.

Найактивнішими розповсюджувачами традиціоналістських ідей у російському православному середовищі є Фонд «Імперське відродження», видавництво «Руська ідея». Але передусім ми повинні згадати про «Товариство ревнителів пам'яті митрополита Іоанна», чію творчість дуже неоднозначно оцінює керівництво Московського Патріархату [Круглый стол «Основы социальной концепции РПЦ», 2001, с. 5–6].

Прикладами таких поглядів є праці М. Назарова [Назаров М., 2005], М. Смоліна [Смолин М., 2013d], а особливо Тимофія та Діонісія Алфьорових [Алфёров Т., свящ., Дионисий, иером., 1998]. Згідно з ученням традиціоналістів, людській натурі, відповідно до боговстановленої ієрархії, властиво підкорятися. Унаслідок гріхопадіння відбулася трансформація божественного закону і людина опинилася в підпорядкуванні собі подібних. Щоб зупинити подальший занепад людства, Бог встановив монархію, що, на думку Алфьорових, є найкращою формою правління, і дарував людям державну організацію, здатну примусом обмежити гріховну природу людини. З усіх видів монархічного правління істинним для церковних консерваторів є православне самодержавство, яке характеризується належним рівнем моральної відповідальності перед Богом. Тільки воно може допомогти Церкві в її високій спасительній місії, силою захищаючи Православ'я від зовнішніх ворогів. Занепад святості в церковному середовищі, вважають ці автори, призвів до втрати російським народом самодержавного ладу. Однак якщо духовенство і прості віруючі докладуть максимальних духовних зусиль, Господь поверне Росії православного царя, який допоможе росіянам підготуватися до прийдешнього апокаліпсису.

Таким чином, у церковному консервативному середовищі, завдяки сакралізації образу одноосібного правителя, православну державність ототожнюють із державністю монархічною. Православне самодержавство в концепції Алфьорових та їхніх однодумців уявляється як церковно-державна піраміда, що пронизує всі рівні влади. Це частково відповідає положенням ОСК РПЦ [Основы социальной концепции Русской Православной Церкви, 2001, §III.9].

Кардинально інших поглядів на державу дотримуються представники ліберального напрямку – православного модернізму. Прибічники модернізму як визнають авторитетність Св. Передання, так і бачать необхідність постійного оновлення форм і методів церковного життя, постійного діалогу з «зовнішнім світом» та іншими конфесіями. Модерністи у своїх концепціях мало уваги приділяють державі. Для них головним соціальним партнером Церкви є саме суспільство, яке визначає форму буття держави. У поглядах церковних модерністів немає місця етатизму консерваторів, хоча і не можна говорити про нігілістичний підхід, властивий фундаменталістам.

Позиція лібералів радше подібна до поглядів офіційної Церкви: «критична солідарність» у боротьбі з відкритим про-

язвом зла. Для прибічників таких поглядів (напр., ігум. Веніаміна та його прихильників) держава – це лише форма суспільної організації, якою Церква за допомогою християнського вчення здатна визначити сферу невтручання в життя людини [Вениамин (Новик), иг., 1999с, с. 259].

Найсинтетичнішим можна, мабуть, назвати підхід, зафіксований у підсумковому документі ХХ ст. «Основи соціальної концепції Російської Православної Церкви» (ОСК). Аналіз ОСК дозволив багатьом дослідникам схарактеризувати момент прийняття документа як відправну точку в зародженні офіційного православного фундаменталізму [Холмогоров Е., 2001, с. 183], який, на думку окремих дослідників, може поступово посилюватися [Чорноморец Ю., 2011]. Звичайно, на цьому етапі не було місця традиціоналізму, зорієнтованому на етатистські переконання. Це була особлива доктрина, з власною логікою, згідно з якою Церква покликана змінити світ відповідно до своїх релігійних принципів. Бажане перетворення повинно носити послідовний характер. При цьому засобами здійснення релігійної мети повинні служити соціальні інструменти: держава, армія, соціальні служби, освіта.

На час створення у тексті «Основ соціальної концепції Російської Православної Церкви» можна було побачити, що в основу соціального вчення РПЦ намагалася покласти низку оновлених засад, які, у свою чергу, вели до змін соціальних орієнтирів. Особливо варто відзначити вплив, який здійснив на зміст документу ініціатор і керівник робочої групи митрополит Кирило (Гундяєв), чий тогочасні активні соціальні погляди не могли не відобразитися на положеннях ОСК. У результаті стрижневою богословською установкою концепції на якийсь час стало повернення до принципу перетворення навколишнього світу та заперечення поширеного в православній спільноті принципу відходу від світу. Російська ПЦ, нехай лише протягом короткого історичного проміжку, у цьому документі не тільки висловила свою відкритість світові, але також і відповідальність за нього.

Чіткий вплив ліберальної еклезіології тут простежується в тому, що якщо раніше Церква у здійсненні своїх завдань (а в цьому випадку йдеться про «порятунок і відновлення самого світу» (ОСК, § I.2) традиційно орієнтувалася на союз із державою, то тепер декларується модель заміни партнера – з держави на суспільство, або й повної відмови від партнерства як такого. Причини для такого підходу проглядаються в поширенні в Церкві ліберальних поглядів на державу і на відносини з нею.

Утім, автори концепції спробували в цьому документі висловити й типове для російської ментальності латентне антизахідне налаштування. У документі боговстановленою формою держави проголошується лише біблійна теократія та монархія, на відміну від демократії, яка не є безпосередньо встановленою Богом формою влади. Оскільки сучасні демократії, за класифікацією ОСК, ідуть в ієрархії форм влади слідом за монархією, то це означає, що перехід між ними також стався через подальше ослаблення віри й занепад морального рівня суспільства (ОСК, §III.7).

Спрощена схема еволюції державності «теократія – монархія – демократія» постала на базі історичного досвіду богообраного народу, але видається за загальну закономірність і паралельно вписується у вчення про деградацію моралі. Отже, автори цієї концепції досить відверто натякають, що сучасна демократія є найбільш аморальною та якнайдалі розташованою від Бога формою зовнішньої організації людського суспільства, значно гіршою за типову для Росії монархію. Демократія – це людський винахід (ОСК, §III.7), тому в ОСК з'являється новий елемент у православній теорії походження держави: держава є плодом народовладдя, а це дозволяє говорити про новий погляд в соціальному вченні РПЦ.

Однак поряд із номінальним, декларативним та «ювілейно-показовим» теоретичним богослів'ям після початку формування путінського режиму за активного спрямовального впливу держави розвивався й інший, практично-зорієнтований напрямок богословської думки, без врахування якого неможливо зрозуміти сучасний стан РПЦ – т. зв. «русскій мір». Сучасна ідеологема «русского міра» як об'єднаної ідеї певного цивілізаційного простору виникла у світському середовищі, хоч її першовитоки потрібно шукати в концепті «Москва – Третій Рим» ченця Філофея, що сформувався у наколоцерковному середовищі.

Висновки. Протягом ХХ ст. бачення й ставлення Православної Церкви до держави зазнало значної трансформації як еволюційного, так і революційного характеру. У процесі трансформації сформувалося кілька течій та способів сприйняття держави. До таких течій належать традиціоналізм, фундаменталізм (помірний), ревнительство, модернізм і неоконсерватизм. Трансформації відбувалися за певних обставин та подій громадського життя, які чинили істотний, а часто й визначальний вплив на формування ставлення окремих православних груп держави.

Хронологічно першою у ХХ ст. була течія «традиціоналістів». Вона сформувалася як спосіб взаємної легітимації Церкви

й держави. Маючи в основі своєї ідеології теорію «симфонії» Юстиніана I, міфологеми російського державницького провіденціалізму та месіанізму («Третій Рим» і «Свята Русь»), вона набуває своєї остаточної форми після глибокої інтеграції з ідеологічними засадами абсолютистської монархії, хоча у своїй основі й суперечила їм. Також вона використовувалася як спосіб повернення до «втраченого раю» для емігрантів-монархістів і натхненних ними неофітів останнього десятиліття ХХ ст.

Фундаменталізм у помірній його формі з'явився в часи, коли на обрії майорили перспективи утворення «правильної православної» державності. Такий шанс з'являвся після краху монархічного авторитарного та комуністичного авторитарного режимів. Через те, що фундаменталістський прорив вимагає синергії кількох сторін, в Росії ХХ ст. він не отримав успіху. Якщо фундаменталістські настрої породжені критичною необхідністю (або екзальтованим бажанням) захистити традиції, звичаї, меншою мірою віру, то вони вироджуються у ревнительство.

Ревнительство спочатку стає реакцією на відступлення від звичайного, простого, зрозумілого порядку речей. Воно притаманне насамперед поверховій релігійній свідомості. У ХХ ст. в Росії воно виникло як реакція на зближення з комуністичною державою, яку вважали антихрисловою. Кожна держава, яка не відповідає буквальним критеріям «симфонії влад», розглядається як породження зла й ставлення до неї є вкрай ворожим.

Модернізм – це реакція на обмеженість традиціоналізму. Через те, що він є відцентровим спрямуванням відносно домінуючої ідеології, то ставав або й навмисно використовувався/використовується як засіб деструкції. У ХХ ст. в Росії це яскраво демонструє приклад «обновленського руху». На противагу до цього, «поміrkований модернізм», або новаторство, є цілком конструктивним і властивим поглядам паризької школи російського богослів'я (прот. О. Шмеман, прот. І. Меєндорф).

Неоконсервативне спрямування стало квінтесенцією богословської думки щодо держави в Росії кінця ХХ ст. Він включив у себе більшу частину конструктивних міркувань практично всіх напрямків. У його основі лежать біблійні богословські засади, і він не відхиляється у крайнощі жодного з названих вище напрямків. На жаль, відображений в офіційних документах ОСК, цей напрямок залишився значною мірою декларативним.

Попри позірну відмінність, погляди на державу прибічників різних напрямів еклезіологічно-державної свідомості в Російській ПЦ мають і чимало спільного. По-перше, Церква завжди

визнається вищою щодо держави. Таке домінування Церкви природним чином впливає з її божественної природи. Держава ж визнається лише необхідною через певні обставини, головною з яких є гріховність людської природи.

По-друге, у всіх концепціях саме Церкві, а не державі відведена важлива виховна функція. Релігійний інститут відповідальний за розроблення та пропаганду морально-етичних норм поведінки людини-громадянина. Саме вони відіграють визначальну роль у всіх сферах життя суспільства.

По-третє, держава у згаданих концепціях представлена у вигляді інституту, заснованого винятково на силі та примусі. Її користь полягає у захисті Церкви та її послідовників від зла – як внутрішнього, так і зовнішнього.

1. Behrens K. Die Russische Orthodoxe Kirche: Segen für die «neuen Zaren»? : Religion und Politik im postsowjetischen Russland (1991–2000). – Paderborn, München, Wien, Zürich: Ferdinand Schöningh, 2002. 417 с.
2. Алфёров Т., свящ., Дионисий, иером. О Церкви, православном Царстве и последнем времени, 1998. Т.5. 184 с.
3. Бабкин М. А. Российское духовенство и свержение монархии в 1917 году: Материалы и архивные документы по истории Русской православной церкви. – Москва: Индрик, 2006. 504 с.
4. Бабкин М. А. Духовенство Русской православной церкви и свержение монархии (начало XX в. – конец 1917 г.). – Москва: Государственная публичная историческая библиотека России, 2007. 532 с.
5. Бабкин М. А. Поместный собор Русской Православной Церкви 1917–1918 гг. и «послереволюционная» судьба Николая II и его семьи // Посев. 2008а. 570. С. 13–17.
6. Бабкин М. А. Российское духовенство и свержение монархии в 1917 году: Материалы и архивные документы по истории Русской православной церкви. 2-е вид. – Москва: Индрик, 2008b. 632 с.
7. Бабкин М. А. Священство и Царство (Россия, начало XX в. – 1918 г.): Исследования и материалы. – Москва: Индрик, 2011. 920 с.
8. Бабкин М. А. Духовенство российской Православной церкви и свержение монархии: «священство» против «царства» // Общественные науки и современность. 2017. № 5.
9. Беглов А. В поисках «безгрешных катакомб»: Церковное подполье в СССР. – Москва: Издательский Совет Русской Православной Церкви; Арефа, 2008. 352 с.
10. Божією милостію Святїйший Правительствующій Синодъ вѣрнимъ чадамъ Православной Россійской Церкви // Церковныя вѣдомости. 1917. 9–15. С. 57.
11. Введенский А. И., прот. Церковь и государство: Очерк взаимоотношений Церкви и государства в России 1918–1922 г., 1923. 254 с.
12. Вениамин (Новик), иг. Православие. Христианство. Демократия. – Санкт-Петербург: Издательство «Алетейя», 1999а. 368 с.
13. Вениамин (Новик), иг. Социальная проблема православности в России // Православие. Христианство. Демократия. Санкт-Петербург: Издательство «Алетейя», 1999b.
14. Вениамин (Новик), иг. Христианство и демократия // Православие. Христианство. Демократия. Санкт-Петербург: Издательство «Алетейя», 1999с. С. 259–300.

15. Верховский А. М. Политическое православие: Русские православные националисты и фундаменталисты, 1995–2001 гг. – Москва: Центр «Сова», 2003. 316 с.
16. Верховской П. В. Учреждение Духовной Коллегии и Духовный Регламентъ: К вопр. об отношении церкви и государства в России. – Ростов-на-Дону: Новое время, 1916. Т.1. 686 с.
17. Григорий (Лурье), еп. Классификация ИПЦ: История и перспективы V.2.0. Часть первая [Электронный ресурс]. URL: <http://www.portal-credo.ru/site/?act=fresh&id=1386> (дата звернення: 18.02.2020).
18. Григорий (Лурье), еп. Классификация ИПЦ: История и перспективы V.2.0. Часть вторая [Электронный ресурс]. URL: <https://credo.press/127900/> (дата звернення: 18.02.2020).
19. Григорий (Лурье), еп. Классификация ИПЦ: История и перспективы V.2.0. Часть третья, заключительная [Электронный ресурс]. URL: <https://credo.press/128071/> (дата звернення: 18.02.2020).
20. Губонин М. Е. Акты Святейшего Тихона, Патриарха Московского и всея России, позднейшие документы и переписка о каноническом преемстве высшей церковной власти. 1917–1943 гг. – Москва: Издательство Православного Свято-Тихоновского Богословского Института, 1994. 1064 с.
21. Деникин А. И. Очерки русской смуты, 1921. Т. 1. Крушение власти и армии. Февраль-Сентябрь 1917 г.
22. Зайцев К., свящ. Православная Церковь в советской России, 1947. Часть 1. Время Патриарха Тихона. Независимая Церковь в безбожном государстве.
23. Зуев Ю. П., Шмидт В. В. Книга I. История государственно-конфессиональных отношений в России: Часть I. X – начало XX века. – Москва: Издательство РАГС; ИД «МедиаПром», 2010. Т.1. 392 с.
24. Карпук Д. А. Периодические издания Санкт-Петербургской духовной академии (1821–1917) // Христианское чтение. 2012. № 4. С. 24–83.
25. Карташёв А. В. Очерки по истории Русской Церкви. – Москва: Наука, 1991. Т.1.
26. Карташёв А. В. Взаимоотношения Церкви и государства // Церковь о государстве / А. Тускарев. Старица: Старицкая типография Тверского комитета по печати и информации, 1993а. С. 31–38.
27. Карташёв А. В. Святая Русь в пути России // Церковь о государстве / А. Тускарев. Старица: Старицкая типография Тверского комитета по печати и информации, 1993б. С. 39–43.
28. Карташёв А. В. Временное Правительство и Русская Церковь // Из истории христианской Церкви на родине и за рубежом в XX столетии / В. Чаплин. Москва: Крутицкое Патриаршее Подворье, 1995а. С. 9–27.
29. Карташёв А. В. Революция и Собор 1917–18 гг. // Альфа и Омега. 1995б. 6. № 3. С. 96–118.
30. Карташёв А. В. Церковь. История. Россия: Статьи и выступления. – Москва: Пробел, 1996. 304 с.
31. Карташёв А. В. Воссоздание Святой Руси. – Минск: Издательство Белорусского Экзархата, 2011. 592 с.
32. Кашеваров А. Н. Православная Российская Церковь и Советское Государство (1917–1922). – Москва: Издательство Крутицкое подворья, 2005. Т. 35. 440 с.
33. Константин (Зайцев), архим. Чудо русской истории // Церковь о государстве / А. Тускарев. Старица: Старицкая типография Тверского комитета по печати и информации, 1993. С. 49–69.
34. Костенко Н., Кузовкин Г., Лукашевский С. «Письмо десяти» — единственный случай протеста архиереев РПЦ МП советского времени против «руководящей линии». [Электронный ресурс]. URL: <http://www.portal-credo.ru/site/print.php?act=lib&id=2071> (дата звернення: 31.10.2019).
35. Крутлый стол «Основы социальной концепции РПЦ» // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2001. 26. № 2.

36. Левитин-Краснов А. Э. Лихие годы, 1925–1941: Воспоминания. – Paris: YMCA-Press, 1977. 460 с.
37. Левитин-Краснов А. Э., Шавров В. Очерки по истории русской церковной смуты. – Москва, Kuisnacht: Крутицкое Патриаршее Подворье; Institut Glaube in der 2. Welt, 1996. Т.9. 672 с.
38. Лисовой Н. Н. «Святой Диоклетиан»: Империя и Церковь в римско-константинопольско-московской парадигме // Восточнохристианская цивилизация и восточнославянское общество в современном мире / М. Н. Громов. Москва: Издательство ИФ РАН, 2001. С. 64–75.
39. Максиап (Архангельский), монах. Церковь и государство. – Москва: Компания Спутник+, 2002. 215 с.
40. Мария (Скобцова), прпмц. Что такое церковность: Избранное. – Київ: Quo vadis, 2010. 252 с.
41. Назаров М. В. Третий Рим: О духовном смысле российской государственности // Трибуна русской мысли. 2002. № 2. С. 42–52.
42. Назаров М. В. Вождю Третьего Рима. 2-е вид. – Москва: Русская идея, 2005. 992 с.
43. Николлин А. свящ. Церковь и государство: История правовых отношений. – Москва: Издательство Сретенского монастыря, 1997.
44. Одинцов М. И. Государственно-церковные отношения: от моделей прошлого к будущему // Государственно-церковные отношения в России. Москва: Луч, 1993. С. 12–22.
45. Определения Святейшаго Синода // Церковныя ведомости. 1917. 9-15. С. 58–59.
46. Основы социальной концепции Русской Православной Церкви // Юбилейный Архиерейский Собор РПЦ. – Москва, 13-16.08.2000.
47. Павлов А. С. Курсь церковного права. – Сергиевъ Посады: Троице-Сергиева Лавра, 1902. 650 с.
48. Павлов А. С. Курс церковного права. – Санкт-Петербург: Лань, 2002. 384 с.
49. Луч Света. Учение в защиту Православной веры, в обличение атеизма и в опровержение доктрин неверия / За ред. архим. Пантелеимон. 2-е вид., 1971. Ч. 2. Документальные данные о начале раскола Русской Церкви на «Советскую» и «Катакомбную».
50. Польский М. Каноническое положение высшей церковной власти въ СССР и Заграницей. – Jordanville: Типография пр. Юва Почаевского въ Св.-Троицкомъ монастырь, 1948. 196 с.
51. Поспеловский Д. В. Православная Церковь в истории Руси, России и СССР. – Москва: Библейско-Богословский Институт Святого Апостола Андрея, 1996. 408 с.
52. Поспеловский Д. В. Тоталитаризм и вероисповедание. – Москва: Библейско-Богословский Институт Святого Апостола Андрея, 2003. 656 с.
53. Регельсон Л. Л. Трагедия Русской Церкви. 1917–1953 гг. – Москва: Центрполиграф, 2017. 415 с.
54. Рогозный П. Г. Православная Церковь и Русская революция. Очерки истории. 1917–1920. – Москва: Издательство «Весь Мир», 2018. 304 с.
55. Рогозьянский А. Модернистское течение в РПЦ: Основные особенности и логика развития в 1990–2000-е годы [Электронный ресурс]. URL: <https://rusk.ru/st.php?idar=105450> (дата звернення: 24.06.2019).
56. Рогозьянский А. Нео-консервативное течение в РПЦ: Основные особенности и логика развития в 1990–2000-е годы [Электронный ресурс]. URL: <https://rusk.ru/st.php?idar=105458> (дата звернення: 24.06.2019).
57. Рогозьянский А. Фундаментализм, консерватизм и ревнительство в РПЦ: Основные особенности и логика развития в 1990–2000-е годы [Электронный ресурс]. URL: <https://rusk.ru/st.php?idar=105476> (дата звернення: 13.11.2019).
58. Саган О. Н. Держава і Церква – основні моделі взаємодії // Релігійна свобода. Київ, 1999. С. 45–49.
59. Саган О. Н. Сучасні проблеми державно-церковних відносин в Україні: Аспекти регулювання чинного законодавства // Релігійна свобода. Взаємини

- держави і релігійних організацій: правові та політичні аспекти. 2006. № 10. С. 73–79.
60. Служебникъ. – Санкт-Петербургъ: Синодальная Типографія, 1913.
 61. Смолин М. Б. Взаимоотношения государства и Церкви: церковно-правовой взгляд. – Москва: РИСИ, 2011. 28 с.
 62. Смолин М. Б. Взаимоотношения государства и Церкви: церковно-правовой взгляд // Церковь, государство и революция. Москва, 2013а. С. 59–93.
 63. Смолин М. Б. Идеологическое и историософское осмысление революции в России // Церковь, государство и революция. Москва, 2013б. С. 5–29.
 64. Смолин М. Б. Самобытность идеала русской государственной власти // Церковь, государство и революция. Москва, 2013с. С. 30–58.
 65. Смолин М. Б. Церковь, государство и революция, 2013d. 94 с.
 66. Суворовъ Н. С. Учебник церковного права. 5-е вид. – Москва: Карцев А. А., 1913. 535 с.
 67. Титлинов Б. В. Церковь во время революции. – Петроград: Былое, 1924. 192 с.
 68. Тихомиров Л. А. Апология Веры и Монархии. – Москва: Москва, 1999. 476 с.
 69. Труды первого Всероссийского Съезда или Собора Союза Церковного Возрождения, 1925.
 70. Успенский Б. А. Царь и патриарх: харизма власти в России (византийская модель и ее русское переосмысление) // *Strukture and tradition in russian society*. Helsinki, 1994. С. 153–170.
 71. Успенский Б. А. Царь и патриарх: харизма власти в России (Византийская модель и ее русское переосмысление). – Москва: Школа «Языки русской культуры», 1998. 680 с.
 72. Филатов С. Б. Русская Православная Церковь и политическая элита. // Религия и политика в посткоммунистической России / Л. Н. Митрохин. Москва: ЦОП института философии РАН, 1994.
 73. Холмогоров Е. Застенчивая иерократия. Заметки на полях «Основ социальной концепции РПЦ» // *Отечественные записки*. 2001. № 1.
 74. Цыпин В. прот. Библейские корни идеи о Москве – Третьем Риме и позднейшая эволюция учения старца Филофея // *Востоочнохристианская цивилизация и восточнославянское общество в современном мире* / М. Н. Громов. Москва: Издательство ИФ РАН, 2001. С. 97–105.
 75. Цыпин В. прот. Курс церковного права. – Клин: Фонд «Христианская жизнь»; Крутлый стол по религиозному образованию в РПЦ, 2002. 704 с.
 76. Цыпин В. прот. История Русской Православной Церкви: Синодальный и новейший периоды (1700-2005). 3-е вид. – Москва: Издательство Сретенского монастыря, 2007. 816 с.
 77. Черногорец Ю. Христианский консерватизм патриарха Варфоломея и фундаментализм патриарха Кирила: Существенные противоречия и угрозы для будущего [Электронный ресурс]. URL: https://risu.org.ua/ua/index/expert_thought/analytic/40214/ (дата звернення: 14.02.2020).
 78. Шкаровский М. В. Обновленческое движение в Русской Православной Церкви XX века. – Санкт-Петербург: Нестор, 1999. 100 с.
 79. Шкаровский М. В. Русская Православная Церковь в XX веке. – Москва: Вече; Лепта, 2010. 480 с.
 80. Шкаровский М. В. Константинопольский Патриархат и Русская Православная Церковь в первой половине XX века. – Москва: «Индрик», 2014. 232 с.
 81. Шмеман А. прот. Догматический союз: Вступительная лекция в курс истории Византийской Церкви // *Православная мысль*. 1948. № 6.
 82. Шмеман А. прот. Догматический союз // *Собрание статей 1947–1983* / Е. Ю. Дорман. Москва: Русский путь, 2009. С. 603–615.
 83. Щапов Я. Н. Русская Православная Церковь и коммунистическое государство: 1917–1941. Документы и фотоматериалы. – Москва: Библиейско-Богословский Институт Святого Апостола Андрея, 1996. 352 с.

84. Щелкачев А. К истории диссидентского движения в Русской Православной Церкви в 1960–1980-е гг. – Т. 1. Православный Свято-Тихоновский Гуманитарный Университет. С. 218–221.
-
1. Behrens K. Die Russische Orthodoxe Kirche: Segen für die «neuen Zaren»? : Religion und Politik im postsowjetischen Russland (1991–2000). Paderborn, München, Wien, Zürich: Ferdinand Schöningh, 2002. 417 c.
 2. Alferov T., sviashch., Dionisii, ierom. O Tserkvi, pravoslavnom Tsarstve i poslednem vremeni, 1998. Т. 5. 184 c.
 3. Babkin M. A. Rossiiskoe dukhovenstvo i sverzhenie monarkhii v 1917 godu: Materialy i arkhivnye dokumenty po istorii Russkoi pravoslavnoi tserkvi. Moskva: Indrik, 2006. 504 c.
 4. Babkin M. A. Dukhovenstvo Russkoi pravoslavnoi tserkvi i sverzhenie monarkhii (nachalo XX v. – konets 1917 g.). Moskva: Gosudarstvennaia publichnaia istoricheskaiia biblioteka Rossii, 2007. 532 c.
 5. Babkin M. A. Pomestnyi sobor Russkoi Pravoslavnoi Tserkvi 1917–1918 gg. i «poslerevoliutsionnaia» sudba Nikolaia II i ego semi // Posev. 2008a. 570. S. 13–17.
 6. Babkin M. A. Rossiiskoe dukhovenstvo i sverzhenie monarkhii v 1917 godu: Materialy i arkhivnye dokumenty po istorii Russkoi pravoslavnoi tserkvi. 2-e vid. Moskva: Indrik, 2008b. 632 c.
 7. Babkin M. A. Sviashchenstvo i Tsarstvo (Rossiia, nachalo XX v. – 1918 g.): Issledovaniia i materialy. Moskva: Indrik, 2011. 920 c.
 8. Babkin M. A. Dukhovenstvo rossiiskoi Pravoslavnoi tserkvi i sverzhenie monarkhii: «sviashchenstvo» protiv «tsarstva» // Obshchestvennye nauki i sovremennost. 2017. № 5.
 9. Beglov A. V poiskakh «bezgreshnykh katakomb»: Tserkovnoe podpole v SSSR. Moskva: Izdatelskii Sovet Russkoi Pravoslavnoi Tserkvi; Arefa, 2008. 352 s.
 10. Bozhieiu milostiiu Sviatiishii Pravitelstvuiushchii Sinodie virnimie chadanie Pravoslavnoi Rossiiskoi Tserkvi // Tserkovnyia vedomosti. 1917. 9–15. S. 57.
 11. Vvedenskii A. I., prot. Tserkov i gosudarstvo: Ocherk vzaimootnoshenii Tserkvi i gosudarstva v Rossii 1918–1922 g., 1923. 254 s.
 12. Veniamin (Novik), ig. Pravoslavie. Khristianstvo. Demokratia. Sankt-Peterburg: Izd-vo «Aleteiia», 1999a. 368 s.
 13. Veniamin (Novik), ig. Sotsialnaia problema pravoslavnosti v Rosii. // Pravoslavie. Khristianstvo. Demokratia. Sankt-Peterburg: Izd-vo «Aleteiia», 1999b.
 14. Veniamin (Novik), ig. Khristianstvo i demokratia. // Pravoslavie. Khristianstvo. Demokratia. Sankt-Peterburg: Izd-vo «Aleteiia», 1999c. S. 259–300.
 15. Verkhovskii A. M. Politicheskoe pravoslavie: Russkie pravoslavnye natsionalisty i fundamentalisty, 1995–2001 gg. Moskva: Tsentr «Sova», 2003. 316 c.
 16. Verkhovskoi P. V. Uchrezhdenie Dukhovnoi Kollegii i Dukhovnyi Reglamentie: K vopr. ob otnoshenii tserkvi i gosudarstva v Rossii. Rostov-na-Donu: Novoe vremia, 1916. Т. 1. 686 c.
 17. Grigorii (Lure), ep. Klassifikatsiia IPTs: Istoriia i perspektivy V.2.0. Chast pervaia [Elektronnyi resurs]. URL: <http://www.portal-credo.ru/site/?act=fresh&id=1386> (data zvernennia: 18.02.2020).
 18. Grigorii (Lure), ep. Klassifikatsiia IPTs: Istoriia i perspektivy V.2.0. Chast vtoraiia [Elektronnyi resurs]. URL: <https://credo.press/127900/> (data zvernennia: 18.02.2020).
 19. Grigorii (Lure), ep. Klassifikatsiia IPTs: Istoriia i perspektivy V.2.0. Chast tretia, zakliuchitelnaia [Elektronnyi resurs]. URL: <https://credo.press/128071/> (data zvernennia: 18.02.2020).
 20. Gubonin M. E. Akty Sviatishogo Tikhona, Patriarkha Moskovskogo i vseia Rossii, pozdneishie dokumenty i perepiska o kanonicheskom preemstve vysshei tserkovnoi vlasti. 1917–1943 gg. Moskva: Izdatelstvo Pravoslavnogo Sviato-Tikhonovskogo Bogoslovskogo Instituta, 1994. 1064 c.

21. Denikin A. I. Ocherki russkoi smuty, 1921. T. 1. Krushenie vlasti i armii. Fevral-Sentiabr 1917 g.
22. Zaitsev K., sviashchennik. Pravoslavnaia Tserkov v sovetskoii Rossii, 1947. Ch. 1. Vremia Patriarkha Tikhona. Nezavisimaia Tserkov v bezbozhnom gosudarstve.
23. Zuev Iu. P., Shmidt V. V. Kniga I. Istoriia gosudarstvenno-konfessionalnykh otnoshenii v Rossii: Chast I. X – nachalo XX veka. – Moskva: Izdatelstvo RAGS; ID «MediaProm», 2010. T. 1. 392 c.
24. Karpuk D. A. Periodicheskie izdaniia Sankt-Peterburgskoi dukhovnoi akademii (1821–1917) // Khristsianskoe chtenie. 2012. № 4. S. 24–83.
25. Kartashev A. V. Ocherki po istorii Russkoi Tserkvi. Moskva: Nauka, 1991. T. 1.
26. Kartashev A. V. Vzaimootnosheniia Tserkvi i gosudarstva // Tserkov o gosudarstve / A. Tuskarev. Staritsa: Staritskaia tipografiia Tverskogo komiteta po pechati i informatsii, 1993a. S. 31–38.
27. Kartashev A. V. Sviataia Rus v puti Rossii // Tserkov o gosudarstve / A. Tuskarev. Staritsa: Staritskaia tipografiia Tverskogo komiteta po pechati i informatsii, 1993b. S. 39–43.
28. Kartashev A. V. Vremennoe Pravitelstvo i Russkaia Tserkov // Iz istorii khristsianskoi Tserkvi na rodine i za rubezhom v KhKh stoletii / V. Chaplin. Moskva: Krutitskoe Patriarshee Podvorie, 1995a. S. 9–27.
29. Kartashev A. V. Revoliutsiia i Sobor 1917–18 gg. // Alfa i Omega. 1995b. 6. № 3. S. 96–118.
30. Kartashev A. V. Tserkov. Istoriia. Rossiia: Stati i vystupeniia. Moskva: Probel, 1996. 304 c.
31. Kartashev A. V. Vossozdanie Sviatoi Rusi. Minsk: Izdatelstvo Belorusskogo Ekzarkhata, 2011. 592 c.
32. Kashevarov A. N. Pravoslavnaia Rossiiskaia Tserkov i Sovetskoe Gosudarstvo (1917–1922). Moskva: Izdatelstvo Krutitskogo podvoria, 2005. T. 35. 440 c.
33. Konstantin (Zaitsev), arkhim. Chudo russkoi istorii. // Tserkov o gosudarstve / A. Tuskarev. Staritsa: Staritskaia tipografiia Tverskogo komiteta po pechati i informatsii, 1993. S. 49–69.
34. Kostenko N., Kuzovkin G., Lukashevskii S. «Pismo desiati» – edinstvennyi sluchai protesta arkhieerev RPTs MP sovetskogo vremeni protiv «rukovodiashchei linii». [Elektronnyi resurs]. URL: <http://www.portal-credo.ru/site/print.php?act=lib&id=2071> (data zvernennia: 31.10.2019).
35. Kruglyi stol «Osnovy sotsialnoi kontseptsii RPTs» // Gosudarstvo, religiia, tserkov v Rossii i za rubezhom. 2001. 26. № 2.
36. Levitin-Krasnov A. E. Likhie gody, 1925-1941: Vospominaniia. Paris: YMCA-Press, 1977. 460 s.
37. Levitin-Krasnov A. E., Shavrov V. Ocherki po istorii russkoi tserkovnoi smuty. Moskva, Künsnacht: Krutitskoe Patriarshee Podvorie; Institut Glaube in der 2. Welt, 1996. T. 9. 672 s.
38. Lisovoi N. N. «Sviatoi Diokletian»: Imperiia i Tserkov v rimsko-konstantinopolsko-moskovskoi paradigme. S. 64–75.
39. Maksian (Arkhangel'skii), monakh. Tserkov i gosudarstvo. Moskva: Kompaniia Sputnik +, 2002. 215 c.
40. Mariia (Skobtsova), prpmts. Chto takoe tserkovnost: Izbrannoe. Kyiv: Quo vadis, 2010. 252 s.
41. Nazarov M. V. Tretii Rim: O dukhovnom smysle rossiiskoi gosudarstvennosti // Tribuna russkoi mysli. 2002. № 2. S. 42–52.
42. Nazarov M. V. Vozhdiu Tretego Rima. 2-e vid. Moskva: Russkaia ideia, 2005. 992 c.
43. Nikolin A. sviashch. Tserkov i gosudarstvo: Istoriia pravovykh otnoshenii. Moskva: Izdatelstvo Sretenskogo monastyria, 1997.
44. Odintsov M. I. Gosudarstvenno-tserkovnye otnosheniia: ot modelei proshlogo k budushchemu. // Gosudarstvenno-tserkovnye otnosheniia v Rossii. Moskva: Luch, 1993. S. 12–22.

45. Opredeleniia Sviatieishago Sinoda // Tserkovnyia viedomosti. 1917. 9–15. S. 58–59.
46. Osnovy sotsialnoi kontseptsii Russkoi Pravoslavnoi Tserkvi // Iubileinyi Arkhiereiskii Sobor RPTs. Moskva, 13–16.08.2000.
47. Pavlov A. S. Kursie tserkovnogo prava. Sergievie Posadie: Troitse-Sergieva Lavra, 1902. 650 s.
48. Pavlov A. S. Kurs tserkovnogo prava. Sankt-Peterburg: Lan, 2002. 384 s.
49. Luch Sveta. Uchenie v zashchitu Pravoslavnoi very, i oblichenie ateizma i oproverzhenie doktrin neveriia / Za red. arkhim. Panteleimon. 2-e vid., 1971. Ch. 2. Dokumentalnye dannye o nachale raskola Russkoi Tserkvi na «Sovetskuiu» i «Katakombnuiu».
50. Polskii M. Kanonicheskoe polozhenie vysshei tserkovnoi vlasti vie SSSR i Zagranitse. Jordanville: Tipografiia pr. Iova Pochaevskago vie Sv.-Troitskomiie monastyr, 1948. 196 s.
51. Pospelovskii D. V. Pravoslavnaia Tserkov v istorii Rusi, Rossii i SSSR. Moskva: Bibleisko-Bogoslovskii Institut Sviatogo Apostola Andreia, 1996. 408 s.
52. Pospelovskii D. V. Totalitarizm i veroispovedanie. Moskva: Bibleisko-Bogoslovskii Institut Sviatogo Apostola Andreia, 2003. 656 s.
53. Regelson L. L. Tragediia Russkoi Tserkvi. 1917–1953 gg. Moskva: Tsentrpoligraf, 2017. 415 s.
54. Rogoznyi P. G. Pravoslavnaia Tserkov i Russkaia revoliutsiia. Ocherki istorii. 1917–1920. Moskva: Izd-vo «Ves Mir», 2018. 304 s.
55. Rogozianskii A. Modernistskoe techenie v RPTs: Osnovnye osobennosti i logika razvitiia v 1990–2000-e gody [Elektronnyi resurs]. URL: <https://rusk.ru/st.php?idar=105450> (data zvernennia: 24.06.2019).
56. Rogozianskii A. Neo-konservativnoe techenie v RPTs: Osnovnye osobennosti i logika razvitiia v 1990–2000-e gody [Elektronnyi resurs]. URL: <https://rusk.ru/st.php?idar=105458> (data zvernennia: 24.06.2019).
57. Rogozianskii A. Fundamentalizm, konservatizm i revnitelstvo v RPTs: Osnovnye osobennosti i logika razvitiia v 1990–2000-e gody [Elektronnyi resurs]. URL: <https://rusk.ru/st.php?idar=105476> (data zvernennia: 13.11.2019).
58. Sagan O. N. Derzhava i Tserkva – osnovni modeli vzaemodii // Religiina svoboda. Kyiv, 1999. S. 45–49.
59. Sagan O. N. Suchasni problemi derzhavno-tserkovnikh vidnosin v Ukraini: Aspekty reguliuvannia chynnogo zakonodavstva // Religiina svoboda. Vzayemny derzhavy i religiinykh organizatsii: pravovi ta politichni aspekty. 2006. № 10. S. 73–79.
60. Sluzhebnyk. Sankt-Peterburg: Svnodalnaia Tipografiia, 1913.
61. Smolin M. B. Vzaimootnosheniia gosudarstva i Tserkvi: tserkovno-pravovoi vzgliad. Moskva: RISI, 2011. 28 s.
62. Smolin M. B. Vzaimootnosheniia gosudarstva i Tserkvi: tserkovno-pravovoi vzgliad // Tserkov, gosudarstvo i revoliutsiia. Moskva, 2013a. S. 59–93.
63. Smolin M. B. Ideologicheskoe i istoriosofskoe osmyslenie revoliutsii v Rossii // Tserkov, gosudarstvo i revoliutsiia. Moskva, 2013b. S. 5–29.
64. Smolin M. B. Samobytnost ideala russkoi gosudarstvennoi vlasti // Tserkov, gosudarstvo i revoliutsiia. Moskva, 2013c. S. 30–58.
65. Smolin M. B. Tserkov, gosudarstvo i revoliutsiia, 2013d. 94 c.
66. Suvorovie N. S. Uchebnik tserkovnogo prava. 5-e vid. Moskva: Kartsev A.A., 1913. 535 c.
67. Titlinov B. V. Tserkov vo vremia revoliutsii. Petrograd: Byloe, 1924. 192 s.
68. Tikhomirov L. A. Apologiia Very i Monarkhii. Moskva: Moskva, 1999. 476 s.
69. Trudy pervogo Vserossiiskogo Sieezda ili Sobora Soiuza Tserkovnogo Vozrozhdeniia, 1925.
70. Uspenskii B. A. Tsar i patriarkh: kharizma vlasti v Rossii (vizantiiskaia model i ee russkoe pereosmyslenie) // Strukture and tradition in russian society. Helsinki, 1994. S. 153–170.
71. Uspenskii B. A. Tsar i patriarkh: kharizma vlasti v Rossii (Vizantiiskaia model i ee russkoe pereosmyslenie). Moskva: Shkola «Jazyki russkoi kultury», 1998. 680 s.

72. Filatov S. B. Russkaia Pravoslavnaia Tserkov i politicheskaia elita // Religiiia i politika v postkommunisticheskoi Rossii / L. N. Mitrokhin. Moskva: TsOP instituta filosofii RAN, 1994.
73. Kholmogorov E. Zastenchivaia ierokratia. Zametki na poliakh «Osnov sotsialnoi kontseptsii RPTs» // Otechestvennye zapiski. 2001. № 1.
74. Tsyypin V. prot. Bibleiskie korni idei o Moskve – Tretem Rime i pozdneishaia evoliutsiia ucheniia startsa Filofeia. S. 97–105.
75. Tsyypin V. prot. Kurs tserkovnogo prava. Klin: Fond «Khristianskaia zhizn»; Kruglyi stol po religioznomu obrazovaniiu v RPTs, 2002. 704 s.
76. Tsyypin V. prot. Istoriia Russkoi Pravoslavnoi Tserkvi: Sinodalnyi i noveishii periody (1700–2005). 3-e vid. Moskva: Izd-vo Sretenskogo monastyria, 2007. 816 s.
77. Chornomorets Iu. Khristianskii konservatizm patriarkha Varfolomeia i fundamentalizm patriarkha Kirila: Sushchestvennye protivorechiia i ugrozy dlia budushchego [Elektronniy resurs]. URL: https://risu.org.ua/ua/index/expert_thought/analytic/40214/ (data zvernennia: 14.02.2020).
78. Shkarovskii M. V. Obnovlencheskoe dvizhenie v Russkoi Pravoslavnoi Tserkvi KhKh veka. Sankt-Peterburg: Nestor, 1999. 100 s.
79. Shkarovskii M. V. Russkaia Pravoslavnaia Tserkov v KhKh veke. Moskva: Veche; Lepta, 2010. 480 s.
80. Shkarovskii M. V. Konstantinopolskii Patriarkhat i Russkaia Pravoslavnaia Tserkov v pervoi polovine XX veka. Moskva: «Indrik», 2014. 232 s.
81. Shmeman A., prot. Dogmaticeskii soiuz: Vstupitelnaia leksiia v kurs istorii Vizantiiskoi Tserkvi // Pravoslavnaia mysl. 1948. № 6.
82. Shmeman A., prot. Dogmaticeskii soiuz. // Sobranie statei 1947–1983 / E. Iu. Dorman. Moskva: Russkii put, 2009. S. 603–615.
83. Shchapov Ia. N. Russkaia Pravoslavnaia Tserkov i kommunisticheskoe gosudarstvo: 1917–1941. Dokumenty i fotomaterialy. Moskva: Bibleisko-Bogoslovskii Institut Sviatogo Apostola Andreia, 1996. 352 s.
84. Shchelkachev A. K istorii dissidentskogo dvizheniia v Russkoi Pravoslavnoi Tserkvi v 1960–1980-e gg. T. 1. Pravoslavnyi Sviato-Tikhonovskii Gumanitarnyi Universitet. S. 218–221.

ДІЯЛЬНІСТЬ МІНІСТРА ІСПОВІДАНЬ РАДИ НАРОДНИХ МІНІСТРІВ УКРАЇНСЬКОЇ НАРОДНОЇ РЕСПУБЛІКИ ПРОФЕСОРА ІВАНА ОГІЄНКА (1919–1922)

ACTIVITY OF THE MINISTER OF RELIGION OF THE UKRAINIAN NATIONAL REPUBLIC'S COUNCIL OF PEOPLE'S MINISTERS PROF. I. OHIENKO (1919–1922)

Актуальність дослідження. У 2019 році виповнилось 100 років із часу призначення на посаду міністра ісповідань проф. І. Огієнка, який активно працював над втіленням ідеї автокефалії УПЦ, основи якої було закладено Законом від 1 січня 1919 р. [Закон про вищий уряд, 1919, с. 3] та Декретом Директорії Української Народної Республіки від 7 жовтня 1919 р. [Акти Міністерства, 1974, № 1, с. 58–59].

Мета дослідження – розкрити проблематику трагічного минулого і заохотити сучасних українських істориків, богословів та релігіє-

Стаття присвячена аналізу діяльності професора Івана Огієнка на посаді міністра ісповідань Ради Народних Міністрів Української Народної Республіки, його впливу на громадське та релігійне життя в Україні під час національно-визвольної боротьби нашого народу у 1917–1921 рр. Зважаючи на важливість і авторитет особи професора Івана Огієнка (в майбутньому – митрополита Української Греко-Православної Церкви в Канаді 1951–1972 рр. Іларіона (Огієнка), автори намагались висвітлити державотворчу

* Кандидат наук з богослів'я.

** PhD in Theology

*** Народний депутат України, Заслужений журналіст України

**** People's Deputy of Ukraine, Honored Journalist of Ukraine

знавців до поглибленого вивчення діяльності видатних особистостей

Аналіз останніх досліджень.

Представленою проблематикою займалися українські дослідники: Б. Андрусишин [Андрусишин Б., 1997], В. Ляхоцький [Ляхоцький В., 1998], О. Нестуля [Нестуля О., 1995], А. Стародуб [Стародуб А., 1998], М. Тимошик [Тимошик М., 2000], а також В. Ар'єв і свящ. М. Йосифчук [2001, 2016].

Окрему загальну негативну оцінку діяльності української влади 1917–1921 рр. щодо автокефалії Української Православної Церкви та її утворенню надали сучасні російські історики: М. Шкаровський [Шкаровський М., 2010, с. 106] та прот В. Ципін [Ципін В., 2012, с. 366, 379], проте про особу проф. І. Огієнка вони не згадували.

Важливим у представленому дослідженні є залучення архівних справ із фондів ЦДАВОУ: 1065 – РМН УНР, 1072 – Міністерство ісповідань УНР, 1429 – Канцелярія Директорії УНР, а також документів з особистої бібліотеки проф. І. Огієнка: «Акти Міністерства Ісповідань» [Акти Міністерства, 1974, №1, с. 58–59] та «Рятування України. На тяжкій службі своєму народові» [Огієнко І., 1966, 1967].

Для ознайомлення та аналізу справ наприкінці дослідження вміщено фото професора Івана Огієнка, а також текст Декрету про автокефалію УПЦ від 7 жовтня 1919 р.

Час призначення нового міністра ісповідань був надзвичайно важким у військово-політичному аспекті. Уряд УНР, опинившись від

діяльність цієї історичної особи під час військового захисту українського народу від агресії на початку ХХ ст. як від Сходу, так і від Заходу. Окремо проаналізовано рішучий супротив проросійського єпископату й духовенства активній діяльності міністра ісповідань Української Народної Республіки проф. Івана Огієнка щодо українізації православного богослужіння, а також розглянуто турботу міністра про міжнародне визнання автокефалії Української Православної Церкви. Крім того, здійснено спробу на основі наявних і доступних архівних та документальних джерел розкрити важливу на той час (як і сьогодні) проблему церковно-державних відносин, яка мала одну мету – визнання Української держави та її керівництва у 1919–1921 рр.

Ключові слова: Директорія, Міністерство Культів (Ісповідань), УПЦ, РМН, УНР, міністр ісповідань, Іван Огієнко, єпископ Пімен, священник, протоієрей, професор.

The article focuses on analysis of activity of Professor I. Ohienko as a Minister of religion and his influence on public and religious life in Ukraine during national liberation struggle of our people during 1917–1921. Considering the importance and authority of Professor I. Ohienko (who became the Metropolitan Ilarion (Ohienko) of the Ukrainian Greek-Orthodox Church of Canada during 1951–1972), the authors of the study tried to show the

лютого 1919 р. в обставинах збройної та дипломатично-політичної боротьби, не міг приділяти багато уваги справам Української Православної Церкви. До того ж, перебуваючи на частині етнографічної території з українською православною людністю (Поділля, Західна Волинь), а під кінець і зовсім поза межами цієї території – він не мав можливості проводити активну політику у справах автокефалії та українізації Православної Церкви в Україні.

31 серпня 1919 р. українські військові частини після тривалого походу увійшли до Києва, однак того ж дня покинули його, щоб уникнути конфлікту з Добровольчою армією [Нагаєвський, 1993, с. 280]. Проте остання на окупованих нею територіях здійснювала агресивну політику проти всього українського, що спричинило масові повстання проти неї. Уряд УНР вирішив прийти на допомогу повстанському руху й 24 вересня 1919 р. оголосив війну Денікіну, який очолював Добровольчу армію [Жуковський А., Субтельний О., 1992, с. 91].

Під час «денікінської навали» деякі українські церковні діячі були змушені покинути Київ і переїхати до Кам'янця-Подільського, який став столицею УНР. Разом із урядовими структурами Директорії УНР до Кам'янця прибули провідні діячі Кирило-Мефодіївського братства і розпочали тут активну працю [Власовський І., 1998, с. 100]. Усі присутні в Кам'янці «братчики» під керівництвом В. Чехівського та прот. В. Липківського утворили тут

state activity of this historical person during military defense of the Ukrainian people against aggression at the beginning of the XXth century both from the East and the West.

The fact of strong opposition of the pro-Russian episcopate and clergy to the vigorous activity of the Minister of religion of the Ukrainian National Republic, Prof. I. Ohienko was considered separately as well as the Minister's concern for international recognition of autocephaly of the Ukrainian Orthodox Church.

In this article an attempt was made, on the basis of existing and accessible archive and documentary sources to reveal the problem of church-state relations that was important at that time (as well as today) which had one purpose – the recognition of the Ukrainian state and its government in 1919–1921. It is significant for this study to involve archive and documentary sources that need further enquiry because not all of these sources are accessible for technical or other reasons.

The aim of the study is to reveal the problem of the tragic past and encourage contemporary Ukrainian historians, theologians and religious scholars to in-depth study of eminent personalities. The relevance of the study.

This year marks the centenary since the appointment of Prof. I. Ohienko as a Minister of religion who actively contributed to realization of the idea of autocephaly of UOC, the basis for which was established by the Law of 1 January 1919 [67, p. 3], and the Decree of the Directory of the Ukrainian National Republic of

першу українську парафію [Мартирологія, 1987, с. 1008], яка почала проводити енергійну діяльність.

Московська ієрархія та духовенство чинили рішучий опір розмовленню Православної Церкви на Поділлі. На чолі цього руху став єп. Пимен (Пегов), незаконно обраний у 1919 р. правлячим архиєреєм Подільської єпархії [ЦДАВО-ВУ, ф. 1072, оп. 1, спр. 15, арк. 24–25], який навіть не отримав державного визнання щодо свого обрання з боку української влади [ЦДАВО-ВУ, ф. 1072, оп. 2, спр. 166, арк. 51].

Завдяки старанням Кирило-Мефодіївського братства 15 вересня 1919 р. на посаду міністра культів було призначено проф. І. Огієнка [ЦДАВО-ВУ, ф. 1072, оп. 2, спр. 174, арк. 6] – одного з провідних членів Братства [ЦДАВО-ВУ, ф. 1072, оп. 3, спр. 5, арк. 18], життєвий шлях якого був тісно пов'язаний із Церквою.

Окрім обов'язків міністра, І. Огієнко з липня 1918 р. очолював Кам'янець-Подільський державний український університет [Андрусин Б., 1997, с. 72]. Саме тут, в університетській церкві св. Миколая, розмістився осередок Кирило-Мефодіївського братства [Біднов В., 1921, с. 43]. Тому не дивно, що одним із перших законопроектів Міністерства ісповідань був статут цього Братства [ЦДАВО-ВУ, ф. 1429, Оп. 2, Спр. 39, арк. 70].

Очоливши міністерство, І. Огієнко визначив основними принципами своєї діяльності питання українізації та автокефалії Православної Церкви в Україні. Згідно зі статутом, міністру належав загальний догляд за адміністративними, господарськими й освітніми справами всіх народів УНР. Міністр повинен був піклуватися про внутрішній і зовнішній добробут «Церков народів України» [ЦДАВО-ВУ, ф. 1072, оп. 1, спр. 13, арк. 14]. Проте в законопроекті «Основні закони УНР про віру»

7 October 1919 [65, p. 58–59], undoubtedly coauthored by I. Ohienko himself.

The analysis of recent study.

The following Ukrainian church researchers have dealt with this issue of study: Andrusyshyn B. [71], Liakhotskyi V. [77, 78], Nestulia O. [80], Starodub A. [82, 83], Tymoshyk M. [84], and the archpriest Yosyfchuk M. [76]. Ariev V. [75].

A separate general negative assessment of the activity of the Ukrainian authorities in 1917–1921 for the establishment of autocephaly of the Ukrainian Orthodox Church was made by contemporary Russian historians – Shkvarovskyi M. [85, p. 106], and the archpriest Tsyypin V. [86, p. 366, 379] but they did not mention Prof. I. Ohienko.

At the end of the study a photo, a brief biography of Professor Ivan Ohienko and the text of the Decree on autocephaly of the UOC of 7 October 1919 are provided for review and analysis.

Key words: the Directory, the Ministry of Worship (Religion), the UOC, the UNR, the CPM, the Minister of religion, I. Ohienko, bishop Pimen, priest, archpriest.

було сказано, що «первенствующою в УНР єсть віра більшості населення християнська православна католицька віра східного ісповідання» [ЦДАВО-ВУ, ф. 1072, оп. 1, спр. 28, арк. 42]. Тому не дивно, що І. Огієнко зосередив свою увагу саме на Православній Церкві в Україні, оскільки Законом Директорії УНР від 1 січня 1919 р. було проголошено автокефалію УПЦ [Закон про вищий уряд, 1919, № 1, с. 3] та Декретом від 7 жовтня 1917 р. цього ж органу державної влади підтверджено даний Закон братства [Акти, 1974, с. 58–59].

Приступивши до виконання своїх обов'язків, І. Огієнко намагався налагодити роботу самого апарату Міністерства. На той час тут працювало близько 20 осіб [ЦДАВО-ВУ, ф. 1072, оп. 1, спр. 4, арк. 35], значну частину якого становило духовенство. Так, священники О. Маричів і М. Крамаренко були службовцями [ЦДАВО-ВУ, ф. 1072, оп. 2, спр. 168, арк. 6 зв.], свящ. І. Іванчук очолював відділ інослав'я [ЦДАВО-ВУ, ф. 1072, оп. 2, спр. 168, арк. 7 зв.], а прот. В. Липківський був урядовцем для особливих доручень [ЦДАВО-ВУ, ф. 1072, оп. 2, спр. 168, арк. 7]. Саме Міністерство тимчасово розміщувалось у будинку Подільської духовної консисторії [ЦДАВО-ВУ, ф. 1072, оп. 1, спр. 4, арк. 37].

На відміну від своїх попередників, І. Огієнко вирішив сповістити все населення України про своє призначення міністром культів. Так, 16 вересня 1919 р. він звернувся за «святим благословенням» до всіх єпископів на Україні [ЦДАВО-ВУ, ф. 1072, оп. 1, спр. 28, арк. 85], закликаючи їх до плідної співпраці з упорядкування церковного життя на Україні [Акти, 1974, с. 61–63]. Окрім того, 17 вересня 1919 р. І. Огієнко звернувся з відозвою до «українського народу», у якій закликав до відновлення «старих завітів нашої рідної Автокефальної Церкви» [Акти, 1974, с. 74]. Водночас запевнив громадянство, що очолюване ним міністерство не буде боротися з Церквою, а працюватиме над поєднанням усіх «у гарячій любові до незалежної Боголюбивої України і до її Автокефальної Церкви» [Акти, 1974, с. 76].

Приступаючи до керівництва, проф. І. Огієнко запропонував на засіданні Ради Народних Міністрів УНР створити дорадчий орган при його міністерстві. Законопроект з цього питання було ухвалено у вересні 1919 р., однак лише 11 листопада 1919 р. Директорія УНР прийняла «Закон про утворення Ради міністра ісповідань» [ЦДАВО-ВУ, ф. 1072, оп. 1, спр. 4, арк. 17]. До Ради були призначені три штатні члени, на утримання яких щороку мали виділяти по 24 000 гривень [ЦДАВО-ВУ, ф. 1072, оп. 1, спр. 14, арк. 18]. Однак особовий склад Ради

був набагато більший, оскільки в її роботі брали участь позаштатні члені й різні консультанти.

За час існування Ради її членами були протоієреї В. Липківський та Є. Сіцинський [ЦДАВО-ВУ, арк. 3], професори В. Біднов і О. Неселовський [ЦДАВО-ВУ, ф. 1072, оп. 1, спр. 3, арк. 11], а також миряни М. Мороз і В. Чехівський [ЦДАВО-ВУ, ф. 1072, оп. 1, спр. 3, арк. 3]. Згодом у роботі Ради брали участь священники: М. Крамаренко [ЦДАВО-ВУ, ф. 1072, оп. 1, спр. 3, арк. 3], П. Погорілко [ЦДАВО-ВУ, ф. 1072, оп. 1, спр. 13, арк. 16], О. Маричів та І. Іванчук [ЦДАВО-ВУ, ф. 1072, пп. 1, спр. 3, арк. 45] і приват-доцент Й. Оксіюк [ЦДАВО-ВУ, ф. 1072, оп. 1, спр. 13, арк. 79].

Були спільні засідання Ради за участю Кам'янецького міського духовенства та представників духовних шкіл Подільської єпархії [ЦДАВО-ВУ, ф. 1072, оп. 1, спр. 3, арк. 33]. Деяко пізніше, протягом 1920–1922 рр. у роботі Ради брали участь свящ. П. Табінський [ЦДАВО-ВУ, ф. 1072, оп. 1, спр. 108, арк. 1], віце-директор Міністерства ісповідань П. Сікорський [ЦДАВО-ВУ, ф. 1072, оп. 1, спр. 108, арк. 1], а також віце-міністри закордонних справ О. Ейхельман і юстиції В. Цвічинський [ЦДАВО-ВУ, ф. 1072, оп. 2, спр. 28, арк. 1; 59, ф. 1072, оп. 3, спр. 10, арк. 13] та інженер міністерства шляхів А. Грабина [ЦДАВО-ВУ, ф. 1072, оп. 2, спр. 28, арк. 20].

Завдяки цьому досить розгалуженому складу Рада міністра ісповідань працювала дуже ефективно й продуктивно, про що свідчать протоколи її засідань. На сьогодні у 1065 і 1072 фондах ЦДАВО-ВУ віднайдено протоколи 50 засідань Ради міністерства з 17 вересня по 12 лютого 1922 р., на яких обговорювалося понад 150 питань порядку денного. Серед них 66 разів Рада поверталася до обговорення церковного життя та автокефалії, 10 – становища українізації богослужіння та діловодства духовних установ, 6 – духовної освіти, 4 – утворення й справи комісії з перекладу Св. Писання на українську мову тощо [Ляхощкий, 79, с. 210].

Знаменним є те, що вже на першому засіданні Ради 17 вересня 1919 р. було вирішено перейменувати Міністерство культів та Міністерство ісповідань, як це було до 11 січня 1919 р, оскільки, на думку І. Огієнка, слово «культ» іноземного походження і є малозрозумілим для народу, на відміну від слова «ісповідання» [ЦДАВО-ВУ, ф. 1072, оп. 1, спр. 3, арк. 3]. Відповідну постанову про зміну назви міністерства було видано РНМ УНР 18 вересня 1919 р. [ЦДАВО-ВУ, ф. 1072, оп. 1, спр. 3, арк. 7].

Для інформації діяльності Ради вирішено видавати при Міністерстві ісповідань періодичний орган – газету чи журнал, відповідальність за який покладено на прот. Є. Сіцинського

і проф. В. Біднова [ЦДАВО-ВУ, ф. 1072, оп. 1, спр. 3, арк. 9]. Остаточне рішення з цього питання було прийнято 29 вересня 1919 р., коли подано й назву цього видання – «Українська Церква» [ЦДАВО-ВУ, ф. 1072, оп. 1, спр. 23, арк. 16]. Для фінансування видавництва журналу Міністерство ісповідань звернулось до Державної скарбниці УНР із проханням відкрити кредит на 300 000 гривень [ЦДАВО-ВУ, ф. 1072, оп. 1, спр. 4, арк. 25].

2 жовтня 1919 р. на засіданні Ради міністра ісповідань було висунуто пропозицію міністра І. Огієнка про заснування Синоду [ЦДАВО-ВУ, ф. 1072, оп. 1, спр. 3, арк. 22]. Це викликало гострі дискусії між «радикальними» (прот. В. Липківський, В. Чехівський, М. Мороз) та «консервативними» (прот. Є. Сіцинський, свящ. П. Погорілко, проф. В. Біднов) членами Ради [ЦДАВО-ВУ, ф. 1072, оп. 1, спр. 3, арк. 22 зв. – 23 зв.]. Остаточне рішення з цього питання винесено 6 жовтня 1919 р. і надано Синоду назву «Священний» [ЦДАВО-ВУ, ф. 1072, оп. 1, спр. 3, арк. 30 зв.]. Унаслідок цієї ухвали Ради міністра ісповідань 7 жовтня 1919 р. Директорія УНР прийняла Декрет, яким підтвердила автокефалію УПЦ і постановила заснувати Український Священний Синод [ЦДАВО-ВУ, ф. 1429, оп. 2, спр. 39, арк. 174 зв; Акти, 1974, с. 58–59]. Синод повинен був розпочати працю не пізніше 14 жовтня 1919 р. [ЦДАВО-ВУ, ф. 1072, оп. 1, спр. 31, арк.3].

Склад Українського Священного Синоду було визначено наказом Директорії УНР уже наступного дня – 8 жовтня 1919 р. [ЦДАВО-ВУ, ф. 1429, оп. 2, спр. 39, 175 зв.]. Членами Синоду призначалися: архиеп. Агапіт (Вишневський), протоіереї В. Липківський і Є. Сіцинський, священники П. Погорілко, М. Крамаренко та А. Матіюк і двоє мирян – проф. В. Біднов і В. Чехівський [ЦДАВО-ВУ, ф. 1072, оп. 1, спр. 3, арк. 58]. Тимчасовими членами Українського Синоду, до прибуття архиеп. Агапіта, запропонували стати єпархіальному архиєрею Подільської єпархії єп. Пимену (Пегову) та його вікарію єп. Амвросію (Полянському), надіславши їм відповідні запрошення [ЦДАВО-ВУ, ф. 1072, оп. 1, спр. 28, арк. 17]. Однак владики Пимен і Амвросій відповіли відмовою [ЦДАВО-ВУ, ф. 1072, оп. 1, спр. 29, арк. 60, 64]. За такі вчинки та антиукраїнську діяльність на спільному засіданні Українського Священного Синоду й Ради міністра ісповідань єп. Пимена відсторонили від влади, а єп. Амвросію надали останнє попередження, тимчасово залишивши його на кафедрі [ЦДАВО-ВУ, ф. 1072, оп. 1, спр. 3, арк. 65 зв.].

Аналіз особового складу Синоду й Ради міністра доводить, що в цих двох органах брали участь практично одні й ті самі

люди. Саме тому було видано наказ по Міністерству ісповідань про перехід урядовців міністерства прот. В. Липківського і свящ. М. Крамаренка до Синоду [ЦДАВО-ВУ, ф. 1072, оп. 2, спр. 175, арк. 12]. Однак урядовців все одно бракувало, тому й проводились досить часто спільні засідання Синоду та Ради [ЦДАВО-ВУ, ф. 1072, оп. 1, спр. 31, арк. 54, 56]. Перше засідання Синоду почалось, як і планували, 14 жовтня 1919 р. [ЦДАВО-ВУ, ф. 1429, оп. 2, спр. 39, арк. 176 зв.].

На церемонії відкриття роботи Синоду був присутній Головний Отаман С. Петлюра. У зв'язку з відсутністю єпископату, який би погодився увійти до складу Синоду, тимчасовим його головою призначили прот. В. Липківського. Проте фактичним головою став І. Огієнко, який прийняв на себе обов'язки державного представника уряду при Українському Священному Синодові [Андрусішин Б., 1997, с. 153]. Тому не викликає подиву той факт, що засідання Синоду відбувались у кабінеті ректора університету, тобто І. Огієнка [ЦДАВО-ВУ, ф. 1429, оп. 2, спр. 39, арк. 176 зв.].

На Синод було покладено завдання «ретельно стежити за чистотою віри православної і за відродженням Української Церкви» [ЦДАВО-ВУ, ф. 1072, оп. 1, спр. 33, арк. 3]. Щоб створити для цього сприятливі обставини, 28 жовтня 1919 р. на спільному засіданні Синоду й Ради міністра ісповідань було зазначено, що до першого належать справи «віри, богослужіння і суду», а до другого – «усі інші» [ЦДАВО-ВУ, ф. 1072, оп. 1, спр. 3, арк. 54]. Однак відсутність єпископату змусило Синод обмежити свою діяльність лише підготовкою майбутніх реформ церковного управління в Україні.

Унаслідок тривалих дискусій на засіданнях Синоду було обговорено й подано до Міністерства ісповідань низку документів, серед яких були проекти статутів Всеукраїнського Церковного Собору та Священного Синоду [ЦДАВО-ВУ, ф. 1072, оп. 1, спр. 3, арк. 54], а також єпархіального і парафіяльного управління [ЦДАВО-ВУ, ф. 1072, оп. 1, спр. 3, арк. 78]. Крім того, Синод затвердив літургійні молитви за український уряд, підготував законопроект про церковні братства, а також розробив план перетворення духовних шкіл у братські колегії [ЦДАВО-ВУ, ф. 1072, оп. 1, спр. 3, арк. 67–71].

Діяльність Синоду була перервана 16 листопада 1919 р. від'їздом з Кам'янця-Подільського уряду УНР [ЦДАВО-ВУ, ф. 1429, оп. 2, спр. 39, арк. 178 зв.] і приходом сюди поляків. При співпраці міністра І. Огієнка й Ради міністерства та Свя-

щенного Синоду було чітко поставлено питання про українізацію не лише офіційного діловодства в духовних установах [ЦДАВО-ВУ, ф. 1072, оп. 1, спр. 33, арк. 24, 26], але й церковного богослужіння, тобто впровадження української вимови для церковнослов'янського тексту [ЦДАВО-ВУ, ф. 1072, оп. 1, спр. 33, арк. 25, 28]. З приводу останнього єп. Пимен 10 жовтня 1919 р. відповів цілим трактатом, у якому обґрунтував важливість зберегти теперішню вимову церковнослов'янського тексту, тим більше, що, на його думку, ніякої чи то «московської», чи «української» вимов для церковнослов'янської мови не існує [ЦДАВО-ВУ, ф. 1072, оп. 1, спр. 8, арк. 1–9 зв.].

Ситуація, що склалася навколо впровадження української вимови слов'янського богослужбового тексту, вимагала вжити термінових заходів із відповідної перепідготовки духовенства. Тому на засіданні Ради міністра ісповідань 22 вересня 1919 р. було постановлено відкрити з 29 вересня 1919 р. курси для священнослужителів у приміщенні університету [ЦДАВО-ВУ, ф. 1072, оп. 1, спр. 3, арк. 12]. Окрім того, такі курси мали відкрити на місцях, для роботи яких просили 214 000 гривень [ЦДАВО-ВУ, ф. 1072, оп. 1, спр. 25, арк. 6].

Водночас продовжувалась праця комісії у справі перекладу Священного Писання, яку очолив проф. Є. Тимченко [ЦДАВО-ВУ, ф. 1072, оп. 1, спр. 3, арк. 77 зв.]. До складу комісії увійшло кілька викладачів богословського факультету Кам'янець-Подільського університету, у тому числі декан цього факультету – проф. В. Біднов. 27 жовтня 1919 р. на утримання цієї «Комісії» уряд виділив 4 млн. гривень [ЦДАВО-ВУ, ф. 1072, оп. 1, спр. 25, арк. 13 зв.].

У зв'язку з надзвичайною руйнацією та знищенням пам'яток старовини й мистецтва І. Огієнко надіслав «Циркуляр» до духовних консисторій, у якому вимагав, щоб духовенство на місцях спричинилося до збереження старовинних культурно-історичних пам'яток [Нестуля О., 1995, с. 60]. Крім того, Міністерством ісповідань вжило рішучих заходів для того, щоб церковні бібліотеки й архіви Подільської єпархії надіслали до Духовної консисторії дублікати своїх книжок і видань, а та мала передати їх до Університетської бібліотеки [Андрусин Б., 1997, с. 105].

Крім основної діяльності, Міністерство ісповідань брало участь, а іноді ставало ініціатором різноманітних громадських акцій, спрямованих на захист і зміцнення Української Держави [ЦДАВО-ВУ, ф. 1429, оп. 5, спр. 2, арк. 9]. Так, восени 1919 р. І. Огієнко видав наказ, щоб у церквах та інших місцях

богослужбових зібрань членів різних віровизнань на території Української Народної Республіки духовні особи під час Служби Божої закликали народ допомагати хворим і пораненим козакам та проводити по церквах грошовий збір на їхню користь [ЦДАВО-ВУ, ф. 1072, оп. 1, спр. 4, арк. 26].

Значного резонансу серед громадськості набула присяга Директорії та інших урядових інституцій на вірність Україні. Хоч ідея зародилась в Директорії, проте план і церемонії розробило Міністерство ісповідань, оскільки присяга мала релігійний зміст: клятва урядовців повинна була відбуватися перед хрестом та Євангелієм у присутності священника.

Тексти урочистої обітничі Директорії, міністрів, урядовців, суддів та військових були підписані І. Огієнком [ЦДАВО-ВУ, ф. 1072, оп. 1, спр. 27, арк. 8]. Знаменним є те, що лише у присязі військових були слова: «В цьому нехай допоможе мені Господь Бог Всесильний, на знак чого цілую святі слова (Євангеліє. – Авт.) та хрест Спасителя мого. Амінь» [15, ф. 1072, оп. 1, спр. 27, арк. 7 зв.].

У розділі «Урочиста обітничія Директорії» була теж своя особливість: члени Директорії присягалися «боронити Автокефальну Українську Церкву» [ЦДАВО-ВУ, ф. 1072, оп. 1, спр. 27, арк. 7]. В інших розділах законопроекту обітничь урядовців УНР, а також у тексті військової присяги про Церкву чомусь не було згадки [ЦДАВО-ВУ, ф. 1072, оп. 1, спр. 27, арк. 1–9].

На жаль, така досить активна діяльність І. Огієнка була перервана відступом з Кам'янця-Подільського Директорії та Уряду УНР, що сталось 16 листопада 1919 р. [Огієнко І, 1966, с. 6]. Проте більшість урядовців і військових залишилися у місті при своїх установах. Тому ще напередодні від'їзду Голови Директорії й Ради Міністрів УНР для координації їхньої діяльності було призначено Головноуповноваженого Уряду УНР у Кам'янці-Подільському. Цю посаду очолив міністр ісповідань і ректор університету проф. І. Огієнко [ЦДАВО-ВУ, ф. 1072, оп. 1, спр. 10, арк. 1].

Для ефективного виконання своїх обов'язків у листопаді 1919 р. він організує у Кам'янці Раду та Уряд Головноуповноваженого Міністра Директорії УНР [Огієнко І, 1966, № 12, с. 4–5].

У той же час, осмілівши через зміну політичної ситуації на Поділлі, єп. Пимен (Пегов) 16 листопада 1919 р. піддав забороні провідних українських священників, хоч у тексті наказів була інша дата – 10 листопада 1919 р. Заборона священнодіяти була покладена на прот. Є. Сіцинського, прот. В. Липківського, свящ. М. Крамаренка, свящ. А. Матіюка і свящ. П. Погорілка [ЦДАВО-ВУ, ф. 1072, оп. 3, спр. 9, арк. 9].

Основною підставою заборони було непоминання під час Служби Божої Московського патріарха, запровадження в богослужінні української вимови церковнослов'янського тексту, членство в Кирило-Мефодіївському братстві і Українському Синоді, а також визнання автокефалії Української Церкви [ЦДАВО-ВУ, ф. 1072, оп. 3, спр. 3, арк. 9].

Українське духовенство проігнорувало цю заборону, і лише один із священників – прот. Є. Сіцинський, дещо пізніше, 14 квітня 1920 р., дав відповідь на всі звинувачення єп. Пимена у своїй брошурі «В чім моя провина?» [ЦДАВО-ВУ, ф. 1072, оп. 1, спр. 8, арк. 14–20]. Прот. В. Липківського і свящ. М. Крамаренка у Кам'янці вже не було, оскільки їх ще 16 листопада 1919 р. було відіслано до Грузії за висвятою у сан єпископа [Огієнко І., 1967, № 5–6, с. 8].

У зв'язку з цими подіями головноуповноважений Уряду й міністр ісповідань звільнив керівництво Подільською єпархією «за руйнування Української Автокефальної Церкви, за непослух Українській Народній Республіці, за втручання у компетенцію цивільної влади й за агітацію в Церквах на користь Денікіна» [Огієнко І., 1967, № 5–6, с. 8]. 14 грудня 1919 р. С. Петлюра окремою постановою ч. 1242 затвердив звільнення єп. Пимена від керування Подільською єпархією [Андрусішин Б., 1997, с. 146].

Для глибшого контролю церковних установ на Поділлі за наказом І. Огієнка встановлювалась від 20 листопада 1919 р. посада комісара Духовної Консисторії [ЦДАВО-ВУ, ф. 1072, оп. 1, спр. 28, арк. 25]. Комісарові надавались досить широкі повноваження, включно до припинення чинності тих постанов і резолюцій єпархіальної влади, які не відповідали законам і розпорядженням українського уряду [ЦДАВО-ВУ, ф. 1072, оп. 1, спр. 10, арк. 4].

Звичайно, такі дії міністра ісповідання зустріли запеклий опір з боку єп. Пимена, який 22 грудня 1919 р. у зверненні до польського коменданта Кам'янця-Подільського висловив протест у зв'язку з призначенням п. Арсенія Длугопільського комісаром до Консисторії [ЦДАВО-ВУ, ф. 1072, оп. 1, спр. 8, арк. 24]. Такий вчинок владики не був випадковим, оскільки ще 21 листопада 1919 р. представник польської влади – капітан В. Чарноцький узяв його під свою опіку [Огієнко І., 1967, № 5–6, с. 8]. За сприяння польської влади Духовна Консисторія з єп. Пименом відкрито зігнорувала всі розпорядження й постанови українського уряду. Через це одразу ж після свого призначення – 30 грудня 1919 р., комісар А. Длугопільський просив І. Огієнка звільнити його від обов'язків комісара Консисторії [ЦДАВО-ВУ,

ф. 1072, оп. 1, спр. 10, арк. 8]. Таким чином, практична діяльність І. Огієнка щодо автокефалії УПЦ на якийсь час була призупинена.

Зміни настали лише після повернення українських військ на Поділля та підписання т. зв. «Варшавського договору» між УНР і Польщею, що сталося 22 квітня 1920 р. [Жуковський А., Субтельний О., 1992, с. 92]. 3 травня 1920 р. Міністерство ісповідань відновило свою роботу [Акти, 1974, с. 32]. 7 травня 1920 р. керуючий справами Директорії М. Миронович звернувся до Головноуповноваженого уряду І. Огієнка з наказом С. Петлюри, щоб усі міністерства і установи переїхали до Вінниці [ЦДАВО-ВУ, ф. 1072, оп. 1, спр. 113, арк. 1].

У зв'язку з цим 22 червня 1920 р. РНМ УНР ухвалила зібрати Подільський церковний з'їзд у Вінниці 4–5 липня 1920 р. [ЦДАВО-ВУ, ф. 1072, оп. 1, спр. 114, арк. 1–2]. Провести з'їзд у цьому місті так і не вдалося, оскільки після прориву фронту армією Будьонного військо УНР змушене було відступити і Вінниця стала прифронтовим містом [Андрусишин Б., 1997, с. 140].

Одночасно відбувався процес становлення постійних органів духовної влади на місцях. Так, за наказами І. Огієнка від 27 травня 1920 р. було постановлено негайно організувати Київську губерніальну церковну раду [ЦДАВО-ВУ, ф. 1072, оп. 2, спр. 2, арк. 3], а 9 червня 1920 р. – Подільську [ЦДАВО-ВУ, арк. 5]. Особовий склад цих органів, що були утворені замість духовних консисторій та єпархіальних рад, було визначено лише наприкінці червня 1920 р. [ЦДАВО-ВУ, ф. 1072, оп. 2, спр. 2, арк. 4 зв.–5]. Річ у тому, що аж 29 червня 1920 р. було видано державний закон РНМ УНР про зміну духовних консисторій на єпархіальні церковні ради [ЦДАВО-ВУ, ф. 1072, оп. 1, спр. 122, арк. 1–3].

Існує й інша дата видання цього закону – 2 липня 1920 р. [ЦДАВО-ВУ, ф. 1065, оп. 2, спр. 122, арк. 69]. Того ж дня було видано ще РНМ «Закон про перетворення шкіл «Духовного Відомства» в загальноосвітні і про передачу їх міністерству народної освіти» [ЦДАВО-ВУ, ф. 1065, оп. 2, спр. 123, арк. 70; 14, ф. 1072, оп. 1, спр. 25, арк. 3], а також «Закон про Українські Церковні Братства» [ЦДАВО-ВУ, ф. 1065, оп. 2, спр. 121, арк. 68–68 зв.]. Крім того, з Державної Скарбниці виділено 5 млн. крб. на інформаційні видатки Міністерства ісповідань [ЦДАВО-ВУ, ф. 1065, оп. 3, спр. 1, арк. 11], у зв'язку з чим почав виходити «Вісник Міністерства Ісповідань УНР» [Огієнко І., 1967, № 7–8, с. 13].

І. Огієнко намагався налагодити роботу апарату свого міністерства. Так, у червні 1920 р. було відновлено засідання Ради міністра ісповідань, на яких порушувалося, зокрема, питання про

утворення українського єпископату та відновлення роботи Синоду [ЦДАВО-ВУ, ф. 1072, оп. 1, спр. 107, арк. 1 зв.]. Щодо справи єпископату, то 29 червня 1920 р. відбулася зустріч І. Огієнка з трьома православними єпископами в Києві [Огієнко І., 1967, №7–8, с. І3]. Останні погоджувались на українізацію Церкви в Україні і висяту на єпископів українських кандидатів, проте рішуче відкидали кандидатуру «священника-революціонера» В. Липківського.

До Міністерства ісповідань регулярно надходили журнали засідань РНМ УНР, особливо ж ті, які стосувались самого міністерства [ЦДАВО-ВУ, ф. 1072, оп. 2, спр. 5, арк. 3 зв.–4 зв.]. Сам міністр І. Огієнко завжди був присутнім на засіданні РНМ і відігравав особливу роль у державному житті УНР. Так, він категорично виступав за збереження Армії й Уряду УНР, попри те що під тиском більшовиків потрібно було покинути територію України [ЦДАВО-ВУ, ф. 1072, оп. 2, спр. 1, арк. 14]. Саме І. Огієнко очолив Комісію у справі розташування урядових структур на території Польщі [ЦДАВО-ВУ, ф. 1072, оп. 2, спр. 1, арк. 19–20].

Не без впливу Міністерства ісповідань у проєкті Конституції Української Народної Республіки було створено окремий розділ, яким визначено, що «Православна Церква в межах Української держави є автокефальною, з Патріархом в Києві на чолі» [ЦДАВО-ВУ, ф. 1065, оп. 4, спр. 3, арк. 3 зв.]. Ідея про статус Української Церкви як «Патріархату» не була новою, однак саме тут вперше вона прозвучала на державному рівні. Дещо пізніше докладно на цій проблемі зупинився С. Петлюра у листі до І. Огієнка. На його думку, для справи автокефалії Української Церкви не досить є завести власний єпископат і навіть мало київського митрополита, оскільки цілком логічним завершенням церковної «ієрархічної архітектоніки і еволюції нашої національної думки, нашої національно-церковної ідеології є лише український патріарх» [ЦДАВО-ВУ, ф. 1072, оп. 2, спр. 13, арк. 49 зв.].

З переїздом урядових органів на територію Польщі [ЦДАВО-ВУ, оп. 3, спр. 3, арк. 4–6] Міністерство ісповідань зберегло свою діяльність. І. Огієнко прибув 25 листопада 1920 р. до м. Тарнова, який майже два роки (листопад 1920 – вересень 1922 рр.) став місцем його притулку [Тимошик М., 2000, с. 80]. Основною своєю метою він поставив пропагування ідеї автокефалії Української Церкви, заснувавши видавництво з однойменною назвою «Українська Автокефальна Церква». Протягом всього 1921 р. було надруковано дуже велику кількість різних брошур пропагандистського характеру, а також богослужбові книги

[ЦДАВО-ВУ, ф. 1072, оп. 2, спр. 168, арк. 90–227] і статут Чехословацької Церкви [ЦДАВО-ВУ, ф. 1072, оп. 2, спр. 105, арк. 43–46]. Ці видання висилались не лише по українських осередках у Польщі, але й у Болгарію [ЦДАВО-ВУ, ф. 1072, оп. 1, спр. 182, арк. 3], Сербію [ЦДАВО-ВУ, ф. 1072, оп. 2, спр. 50, арк. 6] і навіть до Великобританії [ЦДАВО-ВУ, ф. 1072, оп. 2, спр. 254, арк. 254]. 12 грудня 1921 р. до Міністерства ісповідань передано видань видавництва «У.А.Ц.» на суму 150 000 польських марок [ЦДАВО-ВУ, ф. 1072, оп. 2, спр. 88, арк. 7]. Тому не викликає подиву той факт, що в бібліотеці міністерства була чимала кількість різних книжок і журналів [ЦДАВО-ВУ, ф. 1072, оп. 2, спр. 49, арк. 1–6]. І це все при тому, що Міністерство ісповідань постійно відчувало гостру потребу у фінансуванні своєї діяльності [ЦДАВО-ВУ, ф. 1072, оп. 2, спр. 87, арк. 41–62; ф. 1072, оп. 2, спр. 88, арк. 2]. Урядовці міністерства часто звертались із проханням фінансової допомоги [ЦДАВО-ВУ, ф. 1072, оп. 2, спр. 193, арк. 111], даючи скрупульозні звіти про розтрату асигнованих їм коштів [ЦДАВО-ВУ, ф. 1072, оп. 2, спр. 194, арк. 49]. Звертався з проханням про фінансування діяльності Міністерства ісповідань і сам І. Огієнко [ЦДАВО-ВУ, ф. 1072, оп. 3, спр. 55, арк. 23].

Незважаючи на ці фінансові труднощі, І. Огієнко проводив досить активну як церковну, так і політичну діяльність. Ще на передодні приїзду до Польщі він виконував обов'язки заступника Голови РНМ [ЦДАВО-ВУ, ф. 1072, оп. 3, спр. 2, арк. 4]. Цю саму посаду він обіймав і в липні 1921 р. [ЦДАВО-ВУ, ф. 1072, оп. 2, спр. 11, арк. 48]. А ще він очолював міністерства здоров'я та праці уряду УНР [ЦДАВО-ВУ, ф. 1072, оп. 2, спр. 11, арк. 29]. Він неодноразово подавав на розгляд уряду різні пропозиції з улаштування церковного життя Православної Церкви в Польщі [ЦДАВО-ВУ, ф. 1072, оп. 2, спр. 47, арк. 1–3], ведучи при цьому особисте листування з українськими міністрами [ЦДАВО-ВУ, ф. 1072, оп. 2, спр. 50, арк. 1–3].

Протягом чотирьох місяців І. Огієнко був Головою Малої Ради Міністрів УНР [ЦДАВО-ВУ, ф. 1072, оп. 2, спр. 27, арк. 20 зв.], на якій було розглянуто 35 законопроектів, більшість із яких були ухвалені [ЦДАВО-ВУ, ф. 1429, оп. 2, спр. 54, арк. 198]. Політична діяльність І. Огієнка виявилась настільки помітною, що це викликало бажання деяких українських урядовців звільнити його взагалі з усіх державних посад [ЦДАВО-ВУ, ф. 1072, оп. 2, спр. 16, арк. 5]. Проте завдяки підтримці С. Петлюри І. Огієнко залишився ще якийсь час працювати в українському уряді [ЦДАВО-ВУ, ф. 1072, оп. 2, спр. 11, арк. 9, 32–34].

Для популяризації ідеї Автокефальної Української Церкви міністр ісповідань проводив досить посильне листування з низкою дипломатичних представництв УНР за кордоном, наприклад, з українськими посольствами у Швейцарії [ЦДАВО-ВУ, ф. 1072, оп. 2, спр. 96, арк. 4–5] та Туреччині [ЦДАВО-ВУ, ф. 1072, оп. 2, спр. 13, арк. 59–83].

Велику роль І. Огієнко відіграв у підготовці проголошення автокефалії Православної Церкви в Польщі, яка, на його думку, могла б «бути великим культурним чинником для всієї України» [ЦДАВО-ВУ, ф. 1065, оп. 2, спр. 39, арк. 22–26]. Із цього питання він неодноразово виступав на засіданні РНМ УНР [ЦДАВО-ВУ, ф. 1072, оп. 2, спр. 27, арк. 1–2].

Інтенсивна робота І. Огієнка згасала у зв'язку з загальним скороченням урядовців як його, так і інших міністерств уряду УНР. Так, на кінець 1921 р. у складі Міністерства ісповідань залишено всього 8 урядовців [ЦДАВО-ВУ, ф. 1072, оп. 2, спр. 27, арк. 34], однак, як відомо, ще в червні 1921 р. їх було лише 5 [ЦДАВО-ВУ, ф. 1072, оп. 2, спр. 27, арк. 1]. Остаточне звільнення всіх урядовців відбулось на підставі «ЗАКОНУ УНР від 4. 06. 1921 р.» протягом літа 1922 р. [ЦДАВО-ВУ, ф. 1072, оп. 2, спр. 174, арк. 20 зв.–21]. Останнім наказом міністра ісповідань І. Огієнка від 3 вересня 1922 р., який зберігся у 1072-му фонді ЦДАВО, є звільнення начальника фінансового відділу міністерства Д. Коломийцева з 26 вересня 1922 р. [ЦДАВО-ВУ, ф. 1072, оп. 2, спр. 174, арк. 21 зв.]. Ця дата є, по суті, закінченням фактичної діяльності Міністерства ісповідань, хоч цей орган РНМ УНР і не був офіційно ліквідований.

Висуваються інші «остаточні» дати. Так, В. Ляхоцький вважає, що праця проф. І. Огієнка на посаді міністра ісповідань тривала до 30 вересня 1922 р. [1998, с. 108], а В. Савчук та Ю. Мулик-Луцик відносять цей термін чомусь аж до 1924 р. [1984-1989, т. 1, с. 85].

Причинами таких категоричних тверджень з боку українських істориків: а) у першому випадку є те, що вже наприкінці вересня 1922 р. І. Огієнко поселився у Винниках (передмістя Львова) і, відповідно, втратив можливість керування своїм міністерством, яке залишилось у Тарнові; б) а в другому випадку – хоч він і жив поза центром українського політичного життя, однак активно займався ще протягом двох років різними «церковними» справами.

Автору одного дослідження вдалось знайти лист міністра ісповідань І. Огієнка до Голови РНМ А. Ливицького від 4 січня 1923 р., у якому він повідомляє про призначення ним на парафію в табори для інтернованих свящ. Панаса Бублія, а також збирання

грошової допомоги для таборового духовенства. Крім того, Огієнко сповіщає, що в церковних справах їздив до Жовкви й Володимира-Волинського, при цьому підтримував зв'язки з Українською Церквою в Америці [ЦДАВО-ВУ, ф. 1429, оп. 2, спр. 154, арк. 191]. Міністр ісповідань обіцяє зробити детальну доповідь про церковні справи на засіданні РНМ, коли буде в Тарнові.

Проте, як показують архівні документи, І. Огієнко не брав участі у засіданні уряду УНР, які проходили у Тарнові 11–12 січня 1923 р. [ЦДАВО-ВУ, ф. 1065, оп. 3, спр. 111, арк. 1, 3]. Згодом виникла ще одна істотна перешкода для державної діяльності І. Огієнка: 12 січня 1923 р. ухвалено постанову про переїзд уряду до Варшави [ЦДАВО-ВУ, ф. 1065, оп. 3, спр. 111, арк. 3]. Тому на засіданнях РНМ УНР, які проходили 21 лютого – 15 березня 1923 р. у Варшаві [ЦДАВО-ВУ, ф. 1065, оп. 3, спр. 111, арк. 4, 15], не могло бути й мови про участь у них міністра ісповідань І. Огієнка, що, як відомо, жив поблизу Львова.

Таким чином, ми бачимо, що під час трирічного керування Міністерством ісповідань проф. І. Огієнко провів досить велику роботу з українізації та унезалежнення Української Православної Церкви. Він прекрасно розумів, що саме автокефальна Українська Церква може стати одним із найсильніших факторів підтримки національно-визвольних змагань українського народу. Тому-то він протягом цього періоду наполегливо працював над відродженням Української Православної Церкви, зокрема над втіленням справи її автокефалії від Московського Патріархату та запровадження української мови в богослужінні.

Разом із тим варто зауважити, що діяльність уряду Директорії УНР у втіленні «Закону» про автокефалію УПЦ мала, безперечно, свої вагомі наслідки. Завдяки активній праці міністра ісповідань проф. І. Огієнка справа автокефалії УПЦ набула важливого значення для українського народу. Протягом 1919–1922 рр. зріс авторитет української влади, всупереч супротиву пропосійського єпископату. Однак період існування Директорії був коротким, щоб ефективно втілити положення свого закону про автокефалію. До цього потрібно додати нестабільність українського національного уряду, що також не сприяло подоланню опору промосковських церковних властей.

На сьогодні дослідники мають можливість користуватись великим обсягом архівних та документальних джерел періоду національно-визвольної боротьби українського народу у 1917–1921 рр. Особливо це стосується видатної особистості – професора Івана Огієнка, про якого залишилось дуже багато архівних матеріалів в

Центральному державному архіву вищих органів влади і управління України, а також документальних джерел із особистої бібліотеки митрополита Ларіона, які потребують подальшого вивчення.

**ЦЕНТРАЛЬНИЙ ДЕРЖАВНИЙ АРХІВ ВИЩИХ ОРГАНІВ ВЛАДИ
І УПРАВЛІННЯ УКРАЇНИ (ЦДАВО)**

**Фонд 1065. Рада Народних Міністрів
Української Народної Республіки 1918–1923 рр.**

Опис № 2.

1. Справа № 121. Закони про українські церковні братства. 2 липня 1920 р. 2 Арк.
2. Справа №122. Закон про скасування духовних консисторій і єпархіальних рад і про передачу функцій і прав їх єпархіальним церковним радам. 2 липня 1920 р. 3 Арк.
3. Справа №123. Закон про перетворення шкіл Духовного Відомства в загально-освітні і про передачу їх Міністерству Народної Освіти. 2 липня 1920 р. 5 Арк.

Опис № 3.

4. Справа № 1. Постанови Петлюрівської Директорії. 1920 р. 86 Арк.
5. Справа №111. Протоколи засідань петлюрівської Ради Міністрів та матеріали даних. 1 грудня 1922 р. – 13 березня 1923 р. 17 Арк.

Опис № 4

6. Справа №1. Закон про тимчасове Верховне управління УНР. 12 листопада 1920 р. 142 Арк.
7. Справа № 3. Проект Конституції УНР. 5 жовтня 1920 р. 15 Арк.

**Фонд 1072. Міністерство ісповідань
Української Народної Республіки. 1918–1922 рр.**

Опис № 1.

8. Справа № 3. Протоколи засідань Ради Міністра Ісповідань УНР. 17 вересня – 8 листопада 1919 р. 81 Арк.
9. Справа № 4. Протокол Ради Міністра Ісповідань про обговорення законопроекту шкіл духовного відомства і передачу їх Міністерству освіти. Штатний розклад та списки урядовців. 11 червня – 15 листопада 1919 р. 43 Арк.
10. Справа № 7. Лист Голови Ради Народних Міністрів УНР про надання влади Міністру Ісповідань і ректору Кам'янець-Подільського Університету проф. І. Огієнку. Протест православного духовенства і громадян міста Кам'янця-Подільського проти звільнення з посади подільського єпископа Пимена. 15 листопада 1919 р. – 2 липня 1920 р. 8 Арк.
11. Справа №8. Лист єпископа Пимена про відправу служби церковнослов'янською мовою, згідно розпорядження Міністерства Ісповідань; про заборону прот. Є. Сіцинського і його брошура «В чім моя провина». 10 жовтня 1919 р. – 20 травня 1920 р. 19 Арк.
12. Справа №10. Листування з департаментом загальних справ про призначення А. Длугопільського комісаром Подільської духовної консисторії; прохання його з попередніми відомостями про попередню роботу. 13 жовтня 1919 р. – 12 травня 1920 р. 9 Арк.
13. Справа №15. Бюлетні та накази Міністерства праці, торгу і промисловості та ісповідань 13 грудня 1918 р. – 24 січня 1919 р. 74 Арк.
14. Справа № 25. Закон про перетворення шкіл духовного відомства і передачу їх міністерству освіти; про тимчасові правила Єпархіальних Церковних Рад, їх штати; про церковні братства. 11 жовтня 1919 р. – 24 березня 1921 р. 16 Арк.
15. Справа № 27. Законопроект по Міністерству Ісповідань, ухвалених Радою Народних Міністрів про урочисту присягу Директорії, міністрів, урядовців, суддів та військових на вірність Українській Державі. 7–18 жовтня 1919 р. 9 Арк.

16. Справа № 28. Розпорядження і повідомлення Міністерства Ісповідань Подільської Духовній Консисторії про обов'язковість користуватися українською мовою; про відкриття й роботу Українського Священного Синоду, про призначення ревізії Синоду. 9 серпня – 15 грудня 1919 р. 33 Арк.
17. Справа № 29. Відозва Міністра Ісповідань до українського народу. Проект тимчасового статуту православної парафії, положення про епархію, її склад та інституцію, про епархіальні збори, Ради епархіального архиєрея; законопроекти про організацію курсів української вимови церковної служби і про тимчасові зміни й доповнення статуту духовних консисторій 1883 року, про обов'язковість української мови в дисертаціях на вчені ступені та ін., чорнові документи з цих питань. 28 жовтня 1919 р. 99 Арк.
18. Справа № 31. Копії Універсалів Директорії до українського народу про застосування самостійної Української Держави та Синоду. Доповідь комісара Подільської Духовної Консисторії про відродження Автокефальної Православної Української Церкви. 15 вересня 1919 р. – 12 травня 1920 р. 9 Арк.
19. Справа № 33. Листування розпорядчого відділу з Подільською Духовною Консисторією та єпископом Пименом про обов'язкове користування українською мовою в церковному діловодстві та при відправах служби. 24 липня – 24 жовтня 1919 р. 45 Арк.
20. Справа № 107. Копії наказів Міністерства Ісповідань та департаменту православної церкви про призначення та увільнення по службі. Травень 1920 р. 5 Арк.
21. Справа № 108. Протоколи засідань Ради Міністра Ісповідань. 6–27 червня 1920 р. (10 Арк.).
22. Справа № 112. Закон Ради Міністрів УНР про зміну духовних консисторій на епархіальні церковні ради. Проект тимчасового статуту православної парафії. Статут Міністерства Ісповідань вищого управління Української Православної Церкви та положення про благочинні округи, про службу українською мовою. 29 червня 1920 р. 25 Арк.
23. Справа № 113. Копія розпорядження керуючого справами Директорії до головноуповноваженого уряду про надання списку осіб, які евакуюватимуться у складі міністерства. Листування з департаментом православної церкви про зміну Духовних Консисторій на Епархіальні Церковні Ради, згідно Закону Божого. 15 березня – 29 червня 1920 р. 15 Арк.
24. Справа № 114. Оголошення про скликання церковного з'їзду. 1920 р. 25 Арк.
Опис № 2.
25. Справа № 1. Журнал засідань Ради Народних Міністрів УНР. 7 грудня 1920 р. – 7 лютого 1921 р. 36 Арк.
26. Справа № 2. Накази Міністерства Ісповідань УНР. 26 грудня 1920 р. – 18 січня 1921 р. 27 Арк.
27. Справа № 3. Протоколи засідань Ради Міністра Ісповідань УНР. 7 – 24 грудня 1920 р. 6 Арк.
28. Справа № 5. Реєстр вхідних документів Міністерства Ісповідань УНР. 27 липня – 31 грудня 1920 р. 27 Арк.
29. Справа № 8. Листування з департаментом загальних справ про видачу авансів, матеріальної допомоги службовцям міністерства, господарські видатки. 30 грудня 1920 р. – 5 липня 1921 р. 52 Арк.
30. Справа № 11. Листування про діяльність Міністерства Ісповідань, про відмову міністра увійти до складу нового кабінету. 1921 р. 73 Арк.
31. Справа № 13. Привітання і листи від Голови Ради Народних Міністрів, Ради Братства єпископа Кременецького дипломатичних місій про національно-церковний рух в західноєвропейських країнах, українізацію і незалежність церкви і розповсюдження видань Української Автокефальної Церкви. 22 лютого – 27 грудня 1921 р. 62 Арк.
32. Справа № 14. Персональні листи міністра про переклад, друк і розповсюдження книжок, церковний рух на Україні, інших державах, взаємовідносини

- з ними, про прийняття окремих громадян на роботу в міністерство та надання матеріальної допомоги. 1921 р. 300 Арк.
33. Справа № 16. Накази Директорії УНР. 1921 р. 10 Арк.
34. Справа № 27. Витяги з журналів засідань Ради Народних Міністрів УНР. 19 березня – 31 грудня 1921 р. 34 Арк.
35. Справа № 28. Протоколи засідань Ради Міністра Ісповідань УНР. 17 травня 1921 – 6 січня 1922 р. 63 Арк.
36. Справа № 30. Протоколи загальних зборів співробітників Міністерства Ісповідань. 1921 р. 3 Арк.
37. Справа № 47. Листування з департаментом загальних справ про внесення доповідей Міністерства Ісповідань на порядок денний засідань Ради Народних Міністрів УНР. 1921 р. 3 Арк.
38. Справа № 49. Каталог книжок бібліотеки Міністерства Ісповідань Української Народної Республіки. 1921 р. 6 Арк.
39. Справа № 50. Реєстр видань видавництва «Українська Автокефальна Церква», розісланих Міністерством Ісповідань. 1921 р. 17 Арк.
40. Справа № 51. Реєстр вхідних документів Міністерства Ісповідань УНР. 1921 р. 48 Арк.
41. Справа № 63. Особиста справа декана Богословського Факультету Кам'янець-Подільського Університету проф. В. Біднова. 13 Арк.
42. Справа № 80. Листування з департаментом загальних справ про кошторис міністерства за 1921 р. 13 січня 24 листопада 1921 р. 113 Арк.
43. Справа № 87. Касова книга Міністерства Ісповідань Української Народної Республіки 1921 р. 6 Арк.
44. Справа № 88. Книга обліку видань «Українська Автокефальна Церква», які передані Міністерству Ісповідань. 12 березня – 10 листопада 1922 р. 7 Арк.
45. Справа № 92. Протоколи засідань Ради міністра ісповідань УНР. 14 лютого – 15 березня 1921 р. 44 Арк.
46. Справа № 96. Листування з місією УНР в Швейцарії про Всехристиянську прелімінарну конференцію в Женеві, надсилання уповноважень для засідань комітету альянсу про відносини з церковними діячами Женеві. 17 березня – 27 жовтня 1921 р. 33 Арк.
47. Справа № 105. Положення про управління Православною Церквою на Україні і приходський статут, призначення архимандрита Смарагда членом Українського Синоду. Статут Чехословацької Церкви. 10 січня – 12 листопада 1922 р. 50 Арк.
48. Справа № 166. Історичний нарис В. Біднова про церковну справу на Україні, українських єпископів, організацію церковних братств. 10 січня 1921 р. 62 Арк.
49. Справа № 168. Церковна друкована література. 1921 р. 228 Арк.
50. Справа № 174. Накази по Міністерству Ісповідань. 1922 р. 21 Арк.
51. Справа № 175. Розпорядження Міністра Ісповідань УНР. 1922 р. 21 Арк.
52. Справа № 182. Книга реєстрацій розпоряджень міністра ісповідань за 1922 р. 2 січня – 22 червня 1922 р. 22 Арк.
53. Справа № 193. Листування з Міністерством фінансів, зарплати службовцям міністерства, скорочення діловодства, звільнення начальника фінансового відділу Кочарського, надсилання відомостей. Видаткові розписи міністра. 4 січня – 6 серпня 1922 р. 67 Арк.
54. Справа № 194. Звіти службовців Міністерства Ісповідань про витрату грошових сум. 29 квітня – 2 липня 1922 р. 107 Арк.
- Опис № 3.*
55. Справа № 2. Повідомлення із штабу Петлюри про становище на фронті. 1920 р. 8 Арк.
56. Справа № 3. Листування з петлюрівським прем'єр-міністром про від'їзд урядовців до Варшави, Тарнова та інших. 1920 р. 8 Арк.

57. Справа № 5. Копії протоколів засідань Ради Народних Міністрів, церковної ради. 1922 р. 37 Арк.
58. Справа № 9. Листування з Радою Міністрів, міністерствами про заснування православної церкви у Варшаві, заяву священників про призначення на посади. 1922 р. 149 Арк.
59. Справа № 10. Листування з міністерствами УНР про надсилку видань про відведення приміщення для державних установ та інше. 1922 р. 145 Арк.

**Фонд 1429. Канцелярія Директорії Української Народної Республіки.
1917–1938 рр.**

Опис № 2.

60. Справа № 39. Листування з Міністерством Ісповідань про діяльність Всеукраїнської церковної ради та її чергові завдання організацію Автокефальної Української Православної Церкви, церковний склад та інше. Витяги з протоколів з'їзду військового духовенства. 7 червня 1920 – 28 грудня 1921 р. 296 Арк.
61. Справа № 40. Статути Кирило-Мефодіївського Братства, Українського Клубу та товариства «Просвіта». Відомості про урядовців установ УНР та їх списки. 9 травня 1919 р. – 19 вересня 1921 р. 147 Арк.
62. Справа № 54. Звіти про діяльність Міністерств та статuti Міністерства Внутрішніх Справ УНР. 29 вересня 1920 р. – 2 листопада 1921 р. 238 Арк.
63. Справа № 154. Протоколи засідання Ради міністра ісповідань, листування з ним про діяльність відділів, організацію Автокефальної Української Церкви й допомогу уряду УНР. 3 січня 1922 р. – 13 січня 1923 р. 198 Арк.

Опис № 5.

64. Справа № 2. Копії протоколів наради Директорії та III сесії Всеукраїнської Ради селянських депутатів. Листопад 1917 р. – червень 1920 р. 20 Арк.

Друковані джерела:

65. Акти Міністерства Ісповідань // Віра і Культура. 1974. № 1. С. 57–102.
66. Біднов В., проф. Церковна справа на Україні / за ред. проф. І. Огієнка. Тарнів: Вид-во «Українська Автокефальна Церква», 1921. 47 с.
67. Закон про вищий уряд Української Автокефальної Православної Соборної Церкви // Вістник державних законів для всіх земель Української Народної Республіки. 1919. № 1. С. 3.
68. Ляхоцький В. Іван Огієнко (митрополит Іларіон): покажчик архівних джерел. Київ, 1998. 80 с. («Архівні та бібліографічні джерела української історичної думки», вип. 1).
69. Мартиологія Українських Церков: У 4 т. Т. 1: Українська Православна Церква: Документи і матеріали, християнський самвидав України. Балтимор, Торонто: Українське вид-во «Смолоскип» ім. В. Симоненка, 1987. 1207 с.
70. Огієнко І. Рятування України. На тяжкій службі своєму народові // Віра й культура. 1966. № 12. С. 1–7; 1967. № 1–2. С. 3–9; № 3–4. С. 1–7; № 5–6. С. 8–11; № 7–8. С. 9–13; № 9–10. С. 5–8.

Література:

71. Андрусишин Б. Церква в Українській державі 1917–1920 рр. (Доба Директорії УНР): навчальний посібник для студентів вищих закладів освіти. Київ: Либідь, 1997. 176 с.
72. Брайчевський М. Конспект з історії України: навчальний посібник для середніх шкіл. Київ: ВПЦ «Знання», 1993. 208 с.
73. Власовський І. Нарис історії Української Православної Церкви: У 4 т., 5 кн. Вид. Української Православної Церкви Київського Патріархату, 1998. Т. 4. Ч. 1. 384 с.
74. Жуковський А., Субтельний О. Нарис історії України. Львів: Вид-во Наукового товариства ім. Т. Г. Шевченка, 1992. 230 с.

75. Йосифчук М., прот., Ар'єв В. Порівняльний аналіз програм українських партій та громадських діячів щодо статусу Православної Церкви в Україні на поч. XX–XXI ст. // Православ'я в Україні: Збірник матеріалів VI Міжнародної конференції. Київ, 2016. С. 808–821.
76. Йосифчук М., свящ. Проблема автокефалії Української Православної Церкви в часи правління Директорії Української Народної Республіки у 1918–1922 рр.: дис. канд. богосл. наук. Київ, 2001. 224 с.
77. Ляхоцький В. Іван Огієнко (митрополит Іларіон): показчик архівних джерел. Київ, 1998. 80 с. («Архівні та бібліографічні джерела української історичної думки», вип. 1).
78. Ляхоцький В. На чолі міністерства ісповідань УНР // Пам'ять століть. Київ, 1998. № 2. С. 106–122.
79. Нагаєвський І. Історія Української держави двадцятого століття. Київ: Вид-во «Український письменник», 1993. 414 с.
80. Нестуля О. Доля церковної старовини в Україні (1917–1941): У 2 т. Т. 1.: 1917 – сер. 20-их рр. Київ: 1995. 280 с.
81. Савчук В., Мулик-Луцик Ю. Історія Української Греко-Православної Церкви в Канаді: У 4 т. Вінніпег: Видавнича Спілка «Еклезія», 1984–1989. (Т. 1. 616 с.; Т. 2. 784 с.; Т. 3. 728 с.; Т. 4. 831 с.).
82. Стародуб А. Два листи Івана Огієнка // Просемінарії: Історія Церкви, науки і культури. Київ, 1998. Вип. 2. С. 213–217.
83. Стародуб А. Православна Церква в Польщі 1918–1922 рр.: юридичні конфлікти через призму українських інтересів (На матеріалах архівного фонду Міністерства Ісповідань УНР) // Всеукраїнська Міжнародна Християнська Асамблея. Київ, 1998. С. 158–162.
84. Тимошик М. Митрополит Іларіон і українське відродження. Вінніпег – Київ: Український Православний Собор св. Покрови, Науково-видавничий центр «Наша культура і наука», 2000. 545 с.
85. Шкаровский М. В. Русская Православная Церковь в XX веке. Москва: Вече, Лепта, 2010. 480 с.: ил.
86. Ципин В., прот. История Русской Православной Церкви: Синодальный и новейший периоды. Москва: Изд-во Стретенского монастыря, 2012. 816 с.

**TSENTRALNYI DERZHAVNYI ARKHIV VYSHCHYKH ORHANIV VLADY
I UPRAVLINNIA UKRAINY (TSDAVO)**

**Fond 1065. Rada Narodnykh Ministriv
Ukrainskoi Narodnoi Respubliky 1918–1923 rr.**

Opys № 2.

1. Sprava № 121. Zakony pro ukrainski tserkovni bratstva. 2 lyupnia 1920 r. 2 Ark.
2. Sprava №122. Zakon pro skasuvannia dukhovnykh konsystorii i yeparkhialnykh rad i pro peredachu funktsii i prav yikh yeparkhialnym tserkovnym radam. 2 lyupnia 1920 r. 3 Ark.
3. Sprava №123. Zakon pro peretvorennia shkil Dukhovnoho Vidomstva v zahalno-osvitni i pro peredachu yikh Ministerstvu Narodnoi Osvity. 2 lyupnia 1920 r. 5 Ark.

Opys № 3.

4. Sprava № 1. Postanovy Petliurivskoi Dyrektorii. 1920 r. (86 Ark.)
5. Sprava №111. Protokoly zasidan petliurivskoi Rady Ministriv ta materialy danykh. 1 hrudnia 1922 r. – 13 bereznia 1923 r. 17 Ark.

Opys № 4

6. Sprava №1. Zakon pro tymchasove Verkhovne upravlinnia UNR. 12 lystopada 1920 r. 142 Ark.
7. Sprava № 3. Proekt Konstytutsii UNR. 5 zhovtnia 1920 r. 15 Ark.

**Fond 1072. Ministerstvo isповidan
Ukrainskoi Narodnoi Respubliky. 1918–1922 rr.***Opys № 1.*

8. Sprava № 3. Protokoly zasidan Rady Ministra Ispovidan UNR. 17 veresnia – 8 lystopada 1919 r. 81 Ark.
9. Sprava № 4. Protokol Rady Ministra Ispovidan pro obhovorennia zakonoproektu shkil dukhovnoho vidomstva i peredachu yikh Ministerstvu osvity. Shtatnyi rozklad ta spysky uriadovtsiv. 11 chervnia – 15 lystopada 1919 r. 43 Ark.
10. Sprava № 7. Lyst Holovy Rady Narodnykh Ministriv UNR pro nadannia vldy Ministru Ispovidan i rektoru Kamianets-Podilskoho Unversytetu prof. I. Ohienko. Protest pravoslavnoho dukhovenstva i hromadian mista Kamiantsia-Podilskoho proty zvilnennia z posady podilskoho yepyskopa Pymena. 15 lystopada 1919 r. – 2 lypnia 1920 r. 8 Ark.
11. Sprava №8. Lyst yepyskopa Pymena pro vidpravu sluzhby tserkovnoslovianskoiu movoiu, zghidno rozporiadzhennia Ministerstva Ispovidan; pro zaboronu prof. Ye. Sitsynskoho i yoho broshiuira «V chim moia provyna». 10 zhovtnia 1919 r. – 20 travnia 1920 r. 19 Ark.
12. Sprava №10. Lystuvannia z departamentom zahalnykh sprav pro pryznachennia A. Dluhopilskoho komisarom Podilskoi dukhovnoi konsystorii; prokhannia yoho z poperednimy vidomostiamy pro poperedniu robotu. 13 zhovtnia 1919 r. – 12 travnia 1920 r. 9 Ark.
13. Sprava №15. Biuletni ta nakazy Ministerstva pratsi, torhu i promyslovosti ta isповidan 13 hrudnia 1918 r. – 24 sichnia 1919 r. 74 Ark.
14. Sprava № 25. Zakon pro peretvorennia shkil dukhovnoho vidomstva i peredachu yikh ministerstvu osvity; pro tymchasovi pravyla Yeparkhialnykh Tserkovnykh Rad, yikh shtaty; pro tserkovni bratstva. 11 zhovtnia 1919 r. – 24 bereznia 1921 r. 16 Ark.
15. Sprava № 27. Zakonoproekt po Ministerstvu Ispovidan, ukhvalenykh Radoiu Narodnykh Ministriv pro urochystu prysiahu Dyrektorii, ministriv, uriadovtsiv, suddiv ta viiskovykh na virnist Ukrainskii Derzhavi. 7 – 18 zhovtnia 1919 r. 9 Ark.
16. Sprava № 28. Rozporiadzhennia i povidomlennia Ministerstva Ispovidan Podilskii Dukhovnii Konsystorii pro oboviazkovist korystuvatysia ukrainskoiu movoiu; pro vidkryttia y robotu Ukrainskoho Sviashchennoho Synodu, pro pryznachennia revizii Synodu. 9 serpnia – 15 hrudnia 1919 r. 33 Ark.
17. Sprava № 29. Vidozva Ministra Ispovidan do ukrainskoho narodu. Proekt tymchasovoho statutu pravoslavnoi parafii, polozhennia pro yeparkhiiu, yii sklad ta instyuttsiiu, pro yeparkhialni zbory, Rady yeparkhialnoho arkhieiera; zakonoproekty pro orhanizatsiiu kursiv ukrainskoi vymovy tserkovnoi sluzhby i pro tymchasovi zminy y dopovnennia statutu dukhovnykh konsystorii 1883 roku, pro oboviazkovist ukrainskoi movy v dysertatsiiakh na vcheni stupeni ta in., chornovi dokumenty z tsykh pytan. 28 zhovtnia 1919 r. 99 Ark.
18. Sprava № 31. Kopii Universaliv Dyrektorii do ukrainskoho narodu pro zasnuvannia samostiinoi Ukrainskoi Derzhavy ta Synodu. Dopovid komisara Podilskoi Dukhovnoi Konsystorii pro vidrozhennia Avtokefalnoi Pravoslavnoi Ukrainskoi Tserkvy. 15 veresnia 1919 r. – 12 travnia 1920 r. 9 Ark.
19. Sprava № 33. Lystuvannia rozporiadchoho viddilu z Podilskoiu Dukhovnoiu Konsystoriieiu ta yepyskopom Pymenom pro oboviazkove korystuvannia ukrainskoiu movoiu v tserkovnomu dilovodstvi ta pry vidpravakh sluzhby. 24 lypnia – 24 zhovtenia 1919 r. 45 Ark.
20. Sprava №107. Kopii nakaziv Ministerstva Ispovidan ta departamentu pravoslavnoi tserkvy pro pryznachennia ta uvilnennia po sluzhbi. Traven 1920 r. 5 Ark.
21. Sprava №108. Protokoly zasidan Rady Ministra Ispovidan. 6–27 chervnia 1920 r. (10 Ark.).
22. Sprava №112. Zakon Rady Ministriv UNR pro zminu dukhovnykh konsystorii na yeparkhialni tserkovni rady. Proekt tymchasovoho statutu pravoslavnoi parafii. Statut Ministerstva Ispovidan vyshchoho upravlinnia Ukrainskoi Pravoslavnoi

- Tserkvy ta polozhennia pro blahochynni okruhy, pro sluzhbu ukrainskoiu movoiu. 29 chervnia 1920 r. 25 Ark.
23. Sprava № 113. Kopia rozporiadzhennia keruiuchoho spravamy Dyrektorii do holovnouповnovazhenoho uriadu pro nadannia spysku osob, yaki evakuuiuvatymutsia u skladi ministerstva. Lystuvannia z departamentom pravoslavnoi tserkvy pro zminu Dukhovnykh Konsystorii na Yeparkhialni Tserkovni Rady, zghidno Zakonu Bozhoho. 15 bereznia – 29 chervnia 1920 r. 15 Ark.
 24. Sprava № 114. Oholoshennia pro sklykannia tserkovnoho zizdu. 1920 r. 25 Ark.
Opys № 2.
 25. Sprava № 1. Zhurnal zasidan Rady Narodnykh Ministriv UNR. 7 hrudnia 1920 r. – 7 liutoho 1921 r. 36 Ark.
 26. Sprava № 2. Nakazy Ministerstva Ispovidan UNR. 26 hrudnia 1920 r. – 18 sichnia 1921 r. 27 Ark.
 27. Sprava № 3. Protokoly zasidan Rady Ministra Ispovidan UNR. 7 – 24 hrudnia 1920 r. 6 Ark.
 28. Sprava № 5. Reiestr vkhidnykh dokumentiv Ministerstva Ispovidan UNR. 27 lystopada – 31 hrudnia 1920 r. 27 Ark.
 29. Sprava № 8. Lystuvannia z departamentom zahalnykh sprav pro vydachu avansiv, materialnoi dopomohy sluzhbovtsiam ministerstva, hospodarski vydatky. 30 hrudnia 1920 r. – 5 lystopada 1921 r. 52 Ark.
 30. Sprava № 11. Lystuvannia pro diialnist Ministerstva Ispovidan, pro vidmovu ministra uviity do skladu novoho kabinetu. 1921 r. 73 Ark.
 31. Sprava № 13. Pryvitannia i lysty vid Holovy Rady Narodnykh Ministriv, Rady Bratstva yepyskopa Kremenetskoho dyplomatychnykh misiï pro natsionalno-tserkovnyi rukh v zakhidnoievropeiskykh krainakh, ukrainizatsiiu i nezalezhnist tserkvy i rozpovsiudzhennia vydan Ukrainskoi Avtokefalnoi Tserkvy. 22 liutoho – 27 hrudnia 1921 r. 62 Ark.
 32. Sprava № 14. Personalni lysty ministra pro pereklad, druk i rozpovsiudzhennia knyzhok, tserkovnyi rukh na Ukraini, inshykh derzhavakh, vzaiemovidnosyny z nymy, pro pryiniattia okremykh hromadian na robotu v ministerstvo ta nadannia materialnoi dopomohy. 1921 r. 300 Ark.
 33. Sprava № 16. Nakazy Dyrektorii UNR. 1921 r. 10 Ark.
 34. Sprava № 27. Vytiah y z zhurnaliv zasidan Rady Narodnykh Ministriv UNR. 19 bereznia – 31 hrudnia 1921 r. 34 Ark.
 35. Sprava № 28. Protokoly zasidan Rady Ministra Ispovidan UNR. 17 travnia 1921 – 6 sichnia 1922 r. 63 Ark.
 36. Sprava № 30. Protokoly zahalnykh zboriv spivrobotnykiv Ministerstva Ispovidan. 1921 r. 3 Ark.
 37. Sprava № 47. Lystuvannia z departamentom zahalnykh sprav pro vnesennia dopovidei Ministerstva Ispovidan na poriadok denniy zasidan Rady Narodnykh Ministriv UNR. 1921 r. 3 Ark.
 38. Sprava № 49. Kataloh knyzhok biblioteki Ministerstva Ispovidan Ukrainskoi Narodnoi Respubliky. 1921 r. 6 Ark.
 39. Sprava № 50. Reiestr vydan vydavnytstva «Ukrainska Avtokefalna Tserkva», rozislanykh Ministerstvom Ispovidan. 1921 r. 17 Ark.
 40. Sprava № 51. Reiestr vkhidnykh dokumentiv Ministerstva Ispovidan UNR. 1921 r. 48 Ark.
 41. Sprava № 63. Osobysta sprava dekana Bohoslovskoho Fakultetu Kamianets-Podilskoho Universytetu prof. V. Bidnova. 13 Ark.
 42. Sprava № 80. Lystuvannia z departamentom zahalnykh sprav pro koshtorys ministerstva za 1921 r. 13 sichnia 24 lystopada 1921 r. 113 Ark.
 43. Sprava № 87. Kasova knyha Ministerstva Ispovidan Ukrainskoi Narodnoi Respubliky 1921 r. 6 Ark.
 44. Sprava № 88. Knyha obliku vydan «Ukrainska Avtokefalna Tserkva», yaki peredani Ministerstvu Ispovidan. 12 bereznia – 10 lystopada 1922 r. 7 Ark.

45. Sprava № 92. Protokoly zasidan Rady ministra isповidan UNR. 14 liutoho – 15 bereznia 1921 r. 44 Ark.
46. Sprava № 96. Lystuvannia z misiieiu UNR v Shveitsarii pro Vsekhrystiansku preliminaru konferentsiiu v Zhenevi, nadsylannia upovnovazhen dlia zasidan komitetu aliansu pro vidnosyny z tserkovnymy diiachamy Zhenevy. 17 bereznia – 27 zhovtnia 1921 r. 33 Ark.
47. Sprava №105. Polozhennia pro upravlinnia Pravoslavnoiu Tserkvoiu na Ukraini i prykhodskyyi statut, pryznachennia arkhymandryta Smarahda chlenom Ukrainskoho Synodu. Statut Chekhoslovatskoi Tserkvy. 10 sichnia – 12 lystopada 1922 r. 50 Ark.
48. Sprava №166. Istorychnyi narys V. Bidnova pro tserkovnu spravu na Ukraini, ukraïnskyykh yepyskopyv, orhanizatsiiu tserkovnykh bratstv. 10 sichnia 1921 r. 62 Ark.
49. Sprava №168. Tserkovna drukovana literatura. 1921 r. 228 Ark.
50. Sprava № 174. Nakazy po Ministerstvu Ispovidan. 1922 r. 21 Ark.
51. Sprava № 175. Rozporiadzhennia Ministra Ispovidan UNR. 1922 r. 21 Ark.
52. Sprava № 182. Knyha reiestratsii rozporiadzhen ministra isповidan za 1922 r. 2 sichnia – 22 chervnia 1922 r. 22 Ark.
53. Sprava № 193. Lystuvannia z Ministerstvom finansiv, zarplaty sluzhbovtsiam ministerstva, skorochennia dilovodstva, zvilnennia nachalnyka finansovoho viddilü Kocharskoho, nadsylannia vidomosti. Vydatkovi rozpysy ministra. 4 sichnia – 6 serpnia 1922 r. 67 Ark.
54. Sprava № 194. Žvity sluzhbovtsiv Ministerstva Ispovidan pro vytratu hroshovykh sum. 29 kvitnia – 2 lypnia 1922 r. 107 Ark.
Opys № 3.
55. Sprava № 2. Povidomlennia iz shtabu Petliury pro stanovyshche na fronti. 1920 r. 8 Ark.
56. Sprava № 3. Lystuvannia z petliurivskym premier-ministrom pro vidizd uriadovtsiv do Varshavy, Tarnova ta inshykh. 1920 r. 8 Ark.
57. Sprava № 5. Kopii protokoliv zasidan Rady Narodnykh Ministriv, tserkovnoi rady. 1922 r. 37 Ark.
58. Sprava № 9. Lystuvannia z Radoiu Ministriv, ministerstvamy pro zasnuvannia pravoslavnoi tserkvy u Varshavi, zaiavu sviashchenykyv pro pryznachennia na posady. 1922 r. 149 Ark.
59. Sprava № 10. Lystuvannia z ministerstvamy UNR pro nadsylku vydan pro vidvedennia prymishchennia dlia derzhavnykh ustanov ta inshe. 1922 r. 145 Ark.

Fond 1429. Kantseliaria Dyrektorii Ukrainskoi Narodnoi Respubliky.

1917–1938 rr.

Opys № 2.

60. Sprava № 39. Lystuvannia z Ministerstvom Ispovidan pro diialnist Vseukraïnskoi tserkovnoi rady ta yii chershovi zavdannia orhanizatsiiu Avtokefalnoi Ukrainskoi Pravoslavnoi Tserkvy, tserkovnyi sklad ta inshe. Vytiahy z protokoliv zizdu viiskovoho dukhovenstva. 7 chervnia 1920 – 28 hrudnia 1921 r. 296 Ark.
61. Sprava № 40. Statuty Kyrylo-Mefodiivskoho Bratstva, Ukrainskoho Klubu ta tovarystva «Prosvita». Vidomosti pro uriadovtsiv ustanov UNR ta yikh spysky. 9 travnia 1919 r. – 19 veresnia 1921 r. 147 Ark.
62. Sprava № 54. Zvity pro diialnist Ministerstv ta statuty Ministerstva Vnutrishnykh Sprav UNR. 29 veresnia 1920 r. – 2 lystopada 1921 r. 238 Ark.
63. Sprava № 154. Protokoly zasidannia Rady ministra isповidan, lystuvannia z nym pro diialnist viddiliv, orhanizatsiiu Avtokefalnoi Ukrainskoi Tserkvy y dopomohu uriadu UNR. Z sichnia 1922 r. – 13 sichnia 1923 r. 198 Ark.

Opys № 5.

64. Sprava № 2. Kopii protokoliv narady Dyrektorii ta III sesii Vseukraïnskoi Rady selianskykh deputativ. Lystopad 1917 r. – cherven 1920 r. 20 Ark.

Drukovani dzherela:

65. Akty Ministerstva Ispovidan // Vira i Kultura. 1974. № 1. S. 57–102.
66. Bidnov V., prof. Tserkovna sprava na Ukraini / za red. prof. I. Ohiiienka. Tarniv: Vyd-vo «Ukrainska Avtokefalna Tserkva», 1921. 47 s.
67. Zakon pro vyshchyi uriad Ukrainskoi Avtokefalnoi Pravoslavnoi Sobornoj Tserkvy // Vistnyk derzhavnykh zakoniv dlia vsikh zemel Ukrainskoi Narodnoi Respubliky. 1919. № 1. S. 3.
68. Liakhotskyi V. Ivan Ohiienko (mytropolyt Ilarion): pokazhchuk arkhivnykh dzherel. K, 1998. 80 s. («Arkhivni ta bibliohrafichni dzherela ukrainskoi istorychnoi dumky», vyp. 1).
69. Martyolohiia Ukrainskykh Tserkov: U 4 t. T. 1: Ukrainska Pravoslavna Tserkva: Dokumenty i materialy, khrystyianskyi samvydav Ukrainy. Baltymor, Toronto: Ukrainske vyd-vo «Smoloskyp» im. V. Symonenka, 1987. 1207 s.
70. Ohiienko I. Riaturvannia Ukrainy. Na tiazhkii sluzhbi svoiemu narodovi // Vira y kultura. 1966. № 12. S. 1–7; 1967. № 1–2. S. 3–9; № 3–4. S. 1–7; № 5–6. S. 8–11; № 7–8. S. 9–13; № 9–10. S. 5–8.

Literatura:

71. Andrusyshyn B. Tserkva v Ukrainii derzhavi 1917–1920 rr. (Doba Dyrektorii UNR): navchalnyi posibnyk dlia studentiv vyshchyykh zakladiv osvity. Kyiv: Lybid, 1997. 176 s.
72. Braichevskyi M. Konspekt z istorii Ukrainy: navchalnyi posibnyk dlia serednykh shkil. Kyiv: VPTs «Znannia», 1993. 208 s.
73. Vlasovskyi I. Narys istorii Ukrainskoi Pravoslavnoi Tserkvy: U 4. t., 5 kn. Vyd. Ukrainskoi Pravoslavnoi Tserkvy Kyivskoho Patriarkhatu, 1998. T. 4. Ch. 1. 384 s.
74. Zhukovskyi A., Subtelnyi O. Narys istorii Ukrainy. Lviv: Vyd-vo Naukovoho tovarystva im. T. H. Shevchenka, 1992. 230 s.
75. Iosyfchuk M., prot., Arieu V. Porivnialnyi analiz prohram ukrainskykh partii ta hromadskykh diiachiv shchodo statusu Pravoslavnoi Tserkvy v Ukraini na poch. XX–XXI st.// Pravoslavia v Ukraini: Zbirnyk materialiv VI Mizhnarodnoi konferentsii. Kyiv, 2016. S. 808–821.
76. Iosyfchuk M., sviashch. Problema avtokefalii Ukrainskoi Pravoslavnoi Tserkvy v chasy pravlinnia Dyrektorii Ukrainskoi Narodnoi Respubliky u 1918–1922 rr.: dys. kand. bohosl. nauk. Kyiv, 2001. 224 s.
77. Liakhotskyi V. Ivan Ohiienko (mytropolyt Ilarion): pokazhchuk arkhivnykh dzherel. Kyiv, 1998. 80 s. («Arkhivni ta bibliohrafichni dzherela ukrainskoi istorychnoi dumky», vyp. 1).
78. Liakhotskyi V. Na choli ministerstva ispovidan UNR // Pamiat stolit. Kyiv, 1998. № 2. S. 106–122.
79. Nahaievskyi I. Istoriiia Ukrainskoi derzhavy dvadtsiatoho stolittia. Kyiv: Vyd-vo «Ukrainskyi pysmennyk», 1993. 414 s.
80. Nestulia O. Dolia tserkovnoi starovyny v Ukraini (1917–1941): U 2 t. T. 1.: 1917 – ser. 20-ykh rr. Kyiv: 1995. 280 s.
81. Savchuk V., Mulyk-Lutsyk Yu. Istoriiia Ukrainskoi Hreko-Pravoslavnoi Tserkvy v Kanadi: U 4 t. Vinipeh: Vydavnycha Spilka «Ekleziia», 1984–1989. (T. 1. 616 s.; T. 2. 784 s.; T. 3. 728 s.; T. 4. 831 s.).
82. Starodub A. Dva lysty Ivana Ohiiienka // Proseminarii: Istoriiia Tserkvy, nauky i kultury. Kyiv, 1998. Vyp. 2. S. 213–217.
83. Starodub A. Pravoslavna Tserkva v Polshchi 1918–1922 rr.: yurydyktsiini konflikty cherez pryzmu ukrainskykh interesiv (Na materialakh arkhivnogo fondu Ministerstva Ispovidan UNR) // Vseukrainska Mizhnarodna Khrystyianska Asambleia. Kyiv, 1998. S. 158–162.
84. Tymoshyk M. Mytropolyt Ilarion i ukrainske vidrozhennia. Vinipeh – Kyiv: Ukrainskyi Pravoslavnyi Sobor sv. Pokrovy, Naukovo-vydavnychiy tsentr «Nasha kultura i nauka», 2000. 545 s.

85. Shkarovskiy M. V. Russkaia Pravoslavnaia Tserkov v XX veke. Moskva: Veche, Lepta, 2010. 480 s.: yl.
86. Tsyryn V., prot. Ystoryia Russkoi Pravoslavnoi Tserkvy: Synodalnyi y noveishyi peryody. Moskva: Yzd-vo Stretenskoho monastyria, 2012. 816 s.

Декрет Директорії УНР у справі автокефалії Української Православної Церкви

Постійно піклуючись при утворенні Української Народньої Республіки і про найкращий стан Святої Православної Церкви Української, визнали ми за благо:

1) Підтвердити виданий 1-го січня ц.р. закон, що Православна Церква Українська автокефальна, ні від московського, ні від якого другого церковного уряду незалежна.

2) Вищою Православною Церковною Владою в Українській Республіці є Церковний Собор Української Православної Церкви, що має бути скликаний в найкоротший по змозі час.

3) До скликання Всеукраїнського Церковного Собору негайно призвати до праці на підставі закону 1-го січня 1919 року Українській Священний Синод в складі осіб, нами в січні затверджених.

4) Доручаємо Міністрові Ісповідань замість членів Синоду, що не можуть зараз прибути до виконання своїх обов'язків, представити нам для затвердження тимчасово других осіб відповідного стану.

5) Розпочати працю Український Синод має не пізніше 14-го жовтня 1919 року.

6) Повний устав Синоду має виробити сам Священний Синод вкупі з Міністерством Ісповідань і керуватися ним до Всеукраїнського Церковного Собору.

Щиро сподіваємось, що Український Священний Синод відродить колишню Українську Церкву Богу на славу, Україні на користь.

Даний в Кам'янці-Подільському, жовтня 7 дня 1919-го року.

Голова Високої Директорії С. Петлюра.

Члени: Ф. Швець, Л. Макаренко.

Скріпив: Керуючий Справами Директорії Миронович.

Використано матеріали з журналу «Віра і Культура» //
Акти Міністерства Ісповідань. Веніпер. 1974. №1. С. 58–59.

ПОСТАННЯ УКРАЇНСЬКОЇ ДЕРЖАВИ ЯК ПЕРЕДУМОВА АВТОКЕФАЛІЇ УПЦ (1991–2018)***

THE ESTABLISHMENT OF THE UKRAINIAN STATE AS A PREREQUISITE FOR THE AUTOCERHALY OF THE UOC (1991–2018)****

Засновником Церкви є Господь наш Ісус Христос, який став і єдиним головою Церкви (Ін. 10: 14–16). Коли ж виникла суперечка серед апостолів, хто з них має бути першим, Господь засудив навіть саму думку про це (Мф. 20: 22–27; 23: 8–12; Мк. 9: 34–35). Як серед апостолів при заснуванні Церкви нікого не було призначено її головою, так не було цього і між наступниками апостолів – єпископами. І це зрозуміло, бо людина, що є залежною від умов земного життя, не може бути головою Церкви – інституції вічної та духовної. Вічний і духовний голова благодатного царства – Христос, а Церква є Його тілом, тому й має бути єдиною (Ін. 18: 36).

Метою статті є спроба висвітлити питання боротьби за автокефалію

У статті висвітлено питання боротьби за автокефалію Української Православної Церкви впродовж 1991–2018 років. Наведено відомості про найважливіші постаті та епохальні події, що мали вплив на подальший розвиток подій та логічним завершенням яких став юридичний документ Вселенської Патріархії – Синодальний Канонічний Томос про автокефалію Української Православної Церкви.

Ключові слова: автокефалія, автономія, Українська Православна Церква, Вселенський Патріархат, «старий», «новий» та «третій» Рим, Київський Патріархат.

The article briefly reveals the issue of the struggle for

* Доктор наук з богослів'я, професор, проректор з наукової роботи та професор кафедри церковно-історичних і практичних дисциплін Київської православної богословської академії.

** Doctor of Theology, Professor, Vice-Rector for Research and Professor of the Department of Church-historical and Practical Disciplines of the Kyiv Orthodox Theological Academy.

*** Доповідь, виголошена на Всеукраїнській науково-практичній конференції «Духовність – шлях до майбутнього» (м. Бориспіль, 24 липня 2019 р.).

**** The report was delivered at the All-Ukrainian scientific-practical conference «Spirituality is the way to the future» (Boryspil, July 24, 2019).

Української Православної Церкви впродовж 1991–2018 років. Відповідно до поставленої мети необхідно:

- навести відомості про найважливіші постаті та епохальні події 1991–2018 років;
- проаналізувати проблему розділення Української Церкви;
- висвітлити питання Соборних зібрань Української Церкви;
- схарактеризувати ключові церковні події, що мали вплив на подальший розвиток подій.

Усі історичні події першого тисячоліття свідчать про те, що християнство на землях теперішньої України існувало ще до великого князя Володимира, але святий рівноапостольний володар запровадив його на державному рівні. Багато авторів, особливо церковних, свідчать, що наше Хрещення відбулося набагато раніше 988 р. Відомості про проповідь на українських теренах апостола Андрія Першопокликаного, святих братів Кирила й Мефодія, а також етапи в прийнятті християнства в часи св. князя Оскольда й рівноапостольної Ольги – це лише невелика частина з великої маси фактів історичного, археологічного та археографічного характеру.

Боротьба за церковну незалежність тривала впродовж багатьох століть, але найбільше активізувалася з отриманням державної незалежності в 1991 р. Згідно з апостольськими правилами (34 правило) та постановами Вселенських Соборів (17 правилом IV та 38 правилом VI) виникли всі необхідні умови для незалежності Української Право-

autocephaly of the Ukrainian Orthodox Church during 1991-2018. Emphasis is placed on the fact that this struggle for the independence of the Ukrainian Church lasted for many centuries, but was most intensified with the independence of the state in 1991 because according to the apostolic rules (rule 34) and the decisions of the Ecumenical Councils (17th rule of IV and 38th rule of VI) there were all the necessary conditions for church independence.

The problem of the division of the Ukrainian Church is analyzed, and in particular the Ukrainian Orthodoxy, as a result of foreign political influences, among which the largest is the encroachment on state and church independence by Moscow and the Moscow Patriarchate. The issues of the Conciliar Meetings of the Ukrainian Church at which the proclamation of church independence took place and the election of its Primates - His Holiness Patriarch of Kyiv and All Ukraine MstyslavSkrypnyk (June 5, 1990), His Holiness Patriarch VolodymyrRomaniuk (October 21-24, 1993), His Holiness Patriarch of Kyiv and all Rus-Ukraine FilaretDenisenko (October 22, 1995) are covered.

Information on significant figures in the history of Ukrainian Orthodoxy in this period is given, as well as epoch-making or key events that influenced the further development of events, the logical conclusion of which was the legal document of the Ecumenical Patriarchate Synodal Canonical Tomos on the autocephaly of the Ukrainian Orthodox Churchare highlighted. The role of the Ukrainian Church,

славної Церкви від тих чи інших релігійних центрів.

5–6 червня 1990 р. в Києві в соборі святої Софії під головуванням єпископа УАПЦ Івана Бондарчука за участю 703 делегатів (7 єпископів УАПЦ) відбувся Собор відродженої УАПЦ, який проголосив Патріархом Київським і всієї України митрополита Мстислава Скрипника.

На час відсутності патріарха управління мав здійснювати митрополит Іван Бондарчук (колишній єпископ Житомирський і Овруцький РПЦ). 18 листопада 1991 р. відбулася інтронізація першого Патріарха Київського і всієї України Мстислава Скрипника у кафедральному соборі Київських митрополитів на честь Премудрості Божої Софії. На жаль, через складність економічного та неупорядкованість політичного життя в Україні він був змушений повернутися до США, де й упокоївся 11 червня 1993 р. [Преловська І., 2010, с. 384–388].

1–3 листопада 1991 р. у Свято-Успенській Києво-Печерській Лаврі відбувся Помісний Собор УПЦ, яка перебувала в юрисдикції РПЦ. Делегати Собору, представники від 22 єпархій УПЦ – архіпастирі та пастирі, представники духовних навчальних закладів і монастирів, миряни – одноголосно ухвалили відповідний документ, яким засвідчили своє прагнення до автокефалії. У головній доповіді митрополита Київського і всієї України Філарета Денисенка було обґрунтовано необхідність отримання автокефалії та показано послідовність відповідних кроків для цього. Постанови Собору підписали всі без винятку єпископи УПЦ. Однак проти цього виступили в колишній столиці Радянського Союзу, і на самочинному, неканонічному Харківському зібранні у 1992 р. була створена окрема церковна структура – УПЦ із невіддільною на сьогодні прив'язкою до Московського Патріархату. Під тиском відповідних органів із Москви 18 архиєреїв, за винятком митрополита Філарета та єпископа Якова, відмовились від своїх підписів про автокефалію.

25–26 червня 1992 р. відбувся об'єднавчий Собор УАПЦ із частиною єпископів УПЦ на чолі з митрополитом Філаретом, на якому було проголошено Київський Патріархат. Предстоятелем, знову ж таки заочно, обрано владика Мстислава (в 94 роки), а його заступником митрополита Філарета.

and in particular of St. Michael's Golden-Domed Monastery, which is now the See of the Metropolitan of Kyiv and All Ukraine, in the events of the Orange and Dignity revolutions is mentioned.

Key words: *autocephaly, autonomy, Ukrainian Orthodox Church, Ecumenical Patriarchate, «old», «new» and «third» Rome, Kyiv Patriarchate.*

Делегація УПЦ Київського Патріархату на чолі з митрополитом Філаретом у липні 1992 р. за сприяння Президента України Л. Кравчука та на запрошення Вселенського патріарха Варфоломія відвідала Фанар. Головною темою розмови було питання автокефалії Української Церкви. Уже тоді Вселенський Патріарх чітко зазначив, що:

1. Згідно з церковними канонами, Україна, як незалежна держава, має право на свою автокефальну Церкву.

2. Для визнання автокефалії УПЦ потрібне єднання всіх православних.

3. Вселенський патріарх бажав зберегти добрі стосунки з Московським патріархом [Клос В., прот., 2019, с. 161–163].

Незважаючи на різні протидії – як зовнішні, так і внутрішні, невизнання багатьма, а серед них і самим патріархом Мстиславом (через різні впливи на нього) об'єднаного Собору (1992 р.), УПЦ Київського Патріархату отримала найголовніше – визнання та підтримку українського народу. Разом із митрополитом Філаретом до об'єднаної Церкви перейшли також владика Андрій Горак та Яків Панчук.

Після упокоєння патріарха Мстислава його наступником на Соборі в Софії Київській (21–24 жовтня 1993 р.) було обрано митрополита Володимира Романюка. Велике бажання захопити владу виявляв митрополит Антоній Масендич, який після обрання патріархом Володимира з групою ієрархів оголосили про вихід із УПЦ Київського Патріархату, обґрунтовуючи це відсутністю перспектив у визнанні Київського Патріархату іншими Церквами, а також незгодою з діяльністю патріаршого заступника митрополита Філарета. Єпископів-ренегатів одразу ж прийняли в Московському Патріархаті. Тим часом, за допомогою депутатів Верховної Ради було здійснене ще одне розділення під приводом «відновлення ліквідованої УАПЦ». Патріархом УАПЦ став (7 вересня 1993 р.) настоятель церкви святих Петра і Павла м. Львова о. Володимир Ярема, який напередодні Собору був розлучений із дружиною, пострижений у чернецтво з іменем Дмитрій та посвячений на єпископа. Перші ж заяви нової Церкви були спрямовані проти Київського Патріархату, а УПЦ Московський Патріархат вважався єдиною стороною, з якою можливо вести переговори. Упродовж понад як 20 років основною діяльністю УАПЦ була боротьба з Київським Патріархатом. Міжусобиці та непорозуміння призвели до розділення в самій УАПЦ. Усі спроби об'єднання УАПЦ та УПЦ Київського Патріархату (до 2018 р.) не мали успіху [Микуш М., прот., 2017, с. 36–38].

Чорними сторінками нашої історії став похорон Святійшого Патріарха Володимира († 14 липня 1995 р.) на Софійській площі м. Києва, де проти мирних людей, дітей, єпископів та священників було застосовано насильство з боку силових структур, які виконували вказівку владних мужів. «Українська» влада боролася проти Української Церкви, інтелігенції та всіх людей, які прийшли провести в останню путь свого патріарха, який наголошував, що «кожен розкол, тим паче в Церкві, є трагедією для народу. Коли б вдалося об'єднати християнські церкви в єдиний центр – Київський Патріархат, – це було б великою справою для духовно-релігійного відродження та державного утвердження. Але в цьому не зацікавлені чужі релігійні та політичні центри» [Микуш М., прот., 2017, с. 67].

У жовтні 1995 р. Всеукраїнський Помісний Собор УПЦ Київського Патріархату обрав Святійшим Патріархом Київським і всієї Руси-України владика Філарета Денисенка. Упродовж багатьох років УПЦ Київського Патріархату, яка була єдиною незалежною, або ж автокефальною, Церквою в Україні, стикалась із значним супротивом владних інституцій. Завдяки сприянню «української» влади на сході України утвердилося російське православ'я, а на заході – Греко-Католицька Церква. Їм передавали храми, а громади УПЦ Київського Патріархату не хотіли навіть реєструвати й чинили всілякі перешкоди. У цій акції проти Української Церкви брали участь і так звані «патріоти, шістдесятники», і представники різних партій. Це свідчить про брак свідомості влади та народу, який, проголосивши державну незалежність, виступав проти церковної незалежності, підтримуючи чужі традиції та вірування, які належать Риму й Москві, а належні до Києва вважали недійсними. Ця влада лише називалася «українською», а підтримувала ті Церкви, що також називаються «українськими», але, як пише протоієрей Мирон Микуш, «українського в них немає нічого, адже всі вони служать чужим панам і спільно борються проти Помісної Української Православної Церкви...» [Микуш М., прот., 2017, с. 57].

У 2008 р. з офіційним візитом на запрошення Президента України Віктора Ющенка під час святкування 1020-ліття Хрещення Руси-України Київ відвідав Вселенський Патріарх Варфоломій, який метою свого візиту назвав допомогу в об'єднанні українських Церков [Ющенко В., 2008]. 25 липня 2008 р. вже увійшов в історію як день, коли вперше на київську землю ступила нога Вселенського Патріарха, предстоятеля Константинопольської Православної Церкви. Патріарх Варфоломій І

скромно зазначив: «Ми прибули сюди як паломники, ті, хто надзвичайно цінує загальну й братню славу України. Ми прибули сюди, щоб побачити ваш Дніпро. Це ваш «Йордан, де святилися ваші прабадьки... Ми прибули сюди, щоб помолилися разом із вами за об'єднання усіх православних християн України в єдину Церкву. Церкву вашого народу. Церкву вашої країни» [Вселенський патріарх, 2008].

Без запрошення Президента України приїхав і Патріарх Московський Олексій II, який всіма силами намагався показати свою першість та «канонічність». На святкуванні були присутні й представники Римо-Католицької Церкви. Але не було ні предстоятеля, ні офіційного представника УПЦ Київського Патріархату через позицію Москви та її агентів, які різними способами робили все, щоб не допустити цього. Чому так сталося, розмірковує у своїй книзі протоієрей Мирон Микуш: «Хоч одні моляться за патріарха Московського, інші за папу Римського... всі вони називають себе українськими пастирями. Але ж які вони українські пастирі, якщо душа в них не українська. Бо ті, що моляться за патріарха Московського, душа їхня в Москві, ті, що за Папу Римського, душею в Римі...» [Микуш М., прот., 2017, с. 87]. Продовжуючи свої роздуми отець Мирон говорить про те, що той народ, який зневажає і гонить своїх пастирів, а шанує та йде за чужими, не може мати Божого благословення, і тому Господь посилає кари й нашествия чужинців [Микуш М., прот., 2017, с. 88]. Справді, це ми можемо побачити на багатьох прикладах як Священного Писання (Суд. 10: 11–16; Пс. 80: 14), церковної і нашої рідної історії, так і нашого сьогодення, коли через сльози та біль для багатьох українців приходить усвідомлення рідного та відкинення чужого. Цей процес усвідомлення триватиме ще не одне десятиліття, бо вікова неволя, заборона всього українського, як у храмі, так і в культурному житті, латинізація, полонізація й русифікація позначилися на багатьох сторонах нашого буття.

Кардинальні зміни у свідомості багатьох відбулися внаслідок революцій – Помаранчевої (2004) та Революції гідності (2013–2014), які відбувалися на наших очах і стали переломним моментом у формуванні не лише цивілізаційних орієнтирів нашої держави, але й подальшого майбуття Православ'я в Україні. Яку роль у цих героїчних і водночас трагічних подіях відіграв Свято-Михайлівський Золотоверхий монастир, що став не тільки місцем молитви, але й захисту та допомоги всім переслідуваним, знає кожен. За Промислом Божим, і Помаранчева революція, і Революція гідності починалися саме 21 листопада, коли ми свят-

куємо свято покровителя м. Києва – архистратига Божого Михаїла та всього воїнства небесного. Переважна більшість із тих, хто були на Майдані, неодноразово відчували цю невидиму допомогу, коли задавалося б, що все, крах, поразка, але події розгорталися так, як це не міг ніхто спланувати, – вчасно з'являлася та чи інша допомога [Епіфаній Думенко, митр., 2018, с. 13–24].

У душах багатьох людей відбулася велика переміна. Усі, хто був на Майдані, на все життя збережуть це велике почуття любові та підтримки один одного, взаємодопомоги й християнського милосердя, які зрощувались у боротьбі за справедливість. Молодь спочатку відкидала різні авторитети й мало зверталася до Бога. Як пише О. Недавня, «така позиція дуже швидко змінилася, варто тільки було спробувати перших кийків. Коли побиті й перелякані студенти бігли куди могли, вони, не роздумуючи, стукали у ворота Свято-Михайлівського монастиря...» [Недавня О.]. Сподіваємось, що з часом з'явиться ще не одне дослідження, яке висвітлить героїчні вчинки молодих людей, які обрали волю та захищали її з молитвою у серці [Горкуша О.; Епіфаній (Думенко), митр., 2016, с. 5–17; Епіфаній (Думенко), митр., 2018, с. 13–24; Майдан і Церква, 2014; Филипович Л., Горкуша О., 2015, с. 43–51]. Промислом Божим усі ці події, а в подальшому й неоголошена війна Російської Федерації проти України привели нас сьогодні до об'єднання Українського Православ'я та визнання його Вселенським Патріархатом. Роль Української Православної Церкви Київського Патріархату ще мало осмислена науковцями та аналітиками. Сьогодні перед нами стоїть завдання зберегти й примножити, а не бездумно розтратити те, що здобуто такою дорогою ціною. Завдяки Героям Революції Гідності, кіборгам та всім мужнім воїнам на Донбасі ми маємо можливість сьогодні говорити не тільки про європейське майбуття, але й про єдину та визнану світовим Православ'ям Українську Православну Церкву з центром у Другому Єрусалимі – нашому Києві [Епіфаній (Думенко), митр., 2018, с. 13–24].

Унаслідок боротьби українського народу за свою незалежність та європейський напрямок розвитку на Сході України триває війна з московським агресором, який намагався через теорію «русского мира», яка активно втілювалася через діяльність УПЦ Московського Патріархату, підпорядкувати собі нашу рідну землю. Так і Рим пропагує сьогодні в Україні концепцію «Київської Церкви», про що ми чуємо неодноразово від наших братів греко-католиків. Потрібно зрозуміти, що Київська Церква існує – це Українська Православна Церква, яка сьогодні визнана Вселен-

ським Патріархатом, і саме Вона є правонаступницею Церкви святого Володимира. Якщо звернемося до історії, то побачимо, що в Київській Церкві не було вірних Російської Церкви, яка проголосила свою незалежність у 1448 р. Також не було і греко-католиків, які виникли після унії (1596 р.) та насильного переведення православних храмів і монастирів. УПЦ, отримавши Хрещення від своєї Церкви-Матері Константинопольської ще за благовірного князя Оскольда, сьогодні стала автокефальною та єдиною православною інституцією, визнаною у світовому Православ'ї, яка звертається до всіх із закликом про єднання.

Промислом Божим 15 грудня 2018 р. в історичному кафедральному храмі Київських митрополитів Святої Софії Премудрості Божої відбувся об'єднавчий Собор Українського Православ'я – Української Православної Церкви Київського Патріархату, Української Автокефальної Православної Церкви та двох архиєпископів Української Православної Церкви, що перебуває в юрисдикційному підпорядкуванні Московському Патріархату. Згідно з порядком денним, Собором було затверджено статут Церкви та демократичним голосуванням у два тури обрано предстоятеля – Блаженнішого Митрополита Київського і всієї України Епіфанія Думенка, який після завершення Собору, звертаючись до людей на Софійській площі, сказав: «Ми змогли об'єднати три гілки Українського Православ'я в єдину помісну Православну Церкву. Я б хотів закликати всіх наших побратимів, архиєреїв, всіх вірних в єдину Українську Православну Церкву. Двері нашої Церкви відкриті для всіх» [Православна Церква, 2020, с. 18].

Звертаючись до своїх учеників, Господь Ісус Христос сказав: «Блаженні очі, які бачать те, що ви бачите. Бо кажу вам, багато пророків і царів бажали б бачити те, що ви бачите та й не побачили, і чути, що ви чуєте, та й не почули» (Лк. 10: 23, 24). Багато визначних українців боролися за незалежність Української держави та Церкви впродовж багатьох віків, але не змогли досягти цього з різних об'єктивних причин. Однак їхня праця не була марною. Саме завдяки всім борцям за волю та незалежність сьогодні ми маємо і державу, і автокефальну Церкву. Дивним може здаватись інше, що багато з тих, які називають себе українцями або й навіть патріотами своєї землі, і далі тримаються чужої Московської Церкви, яка тільки називає себе українською, але такою ніколи не була, бо служила й продовжує виконувати вказівки з Кремля. Вони й далі тягнуть народ у чуже ярмо говорячи, що тільки там є канонічність, що тільки чужі

релігійні центри є апостольськими та істинними, а все своє, рідне відкидають і зневажають. Як відомо, релігійні поділи підривають могутність держави, бо в єдності сила народу, а єдина Православна Церква об'єднує народ в одну націю.

1. Біблія: книги Священного Писання Старого та Нового Завіту / пер. Патріарха Філарета (Денисенка). Київ: Видання Київської Патріархії Української Православної Церкви Київського Патріархату, 2004. 1416 с.
2. Вселенський патріарх – за об'єднання українських Церков. Режим доступу: <https://www.radiosvoboda.org/a/1186328.htm>
3. Горкуша О. Євромайдан як індикатор трансформації релігійної функціональності, або Революція Гідності як ситуація сповіді перед Богом, Україною та людиною // Релігія в Україні. [Електронний ресурс] Режим доступу: https://www.religion.in.ua/zmi/ukrainian_zmi/24699-yevromajdan-yak-indikator-transformaciyi-religijnoyi-funkcionalnosti-abo-revoljuciya-gidnosti-yak-situaciya-spovidi-pered-bogom-ukrayinoyu-ta-lyudinoyu.html.
4. Епіфаній Думенко, митр. Обрання першоієрархів-українців на Київську кафедру як шлях до автокефалії Української Православної Церкви // Труди Київської Духовної Академії: науковий збірник Київської православної богословської академії / ред. кол.: митр. Переяслав-Хмельницький і Білоцерківський Епіфаній (Думенко) (гол. ред.) [та ін.]. [Київ], 2016. № 16 (188). С. 5–17.
5. Епіфаній Думенко, митр. Церква і Майдан в контексті єдності та отримання автокефалії // Православ'я в Україні: Збірник за матеріалами VIII Міжнародної наукової конференції «Українська Церква в історії українського державотворення». Присвячена 100-літтю Української революції, державного органу в справах релігій та боротьбі за автокефалію / за ред. д. богосл. н., проф. митрополита Переяславського і Білоцерківського Епіфанія (Думенка), д. іст. н. Г. В. Папакіна, Н. М. Куковальської та ін. Київ: [Київська православна богословська академія], 2018. С. 13–24.
6. Киридон А. «На майдані коло Церкви...» (Місія Церкви в Революції Гідності) // Православ'я в Україні: Збірник матеріалів IV Міжнародної наукової конференції / [за ред. митр. Переяслав-Хмельницького і Білоцерківського Епіфанія (Думенка) та прот. Віталія Клоса]. – Київ: [Київська православна богословська академія], 2014. С. 179–188.
7. Клос В., прот. Автокефалія Української Церкви: огляд від Хрещення до Синодального Томосу. Київ, 2019. 189, [3] с.
8. Майдан і Церква. Хроніка подій та експертна оцінка / Українська асоціація релігієзнавців / за заг. ред. Л. О. Филипович і О. В. Горкуші. Київ: Самміт-Книга, 2014. 656 с.: іл.
9. Микуш М., прот. Єдина Помісна Православна Церква в Україні. Львів, 2017. 136 с.
10. Михайлівський Золотоверхий монастир повертає постраждалих до життя. [Електронний ресурс]. Режим доступу: http://www.archangel.kiev.ua/index.php?option=com_content&view=article&id=1498:u-mykhailivskomu-sobori-povertaiut-postrazhdalykh-do-zhytti.
11. Недавня О. Церковно-релігійний фактор Євромайдану в оцінках його учасників та прихильників. [Електронний ресурс]. Режим доступу: https://trisu.org.ua/ua/index/studios/studies_of_religions/54976/
12. Православна Церква України. Фотоальбом. Київ, 2020. 316 с.
13. Преловська І. Історія Української Православної Церкви 1686–2000. Навч. пос. Київ, 2010. 444 с.
14. Филипович Л., Горкуша О. Революція гідності як об'єднуючий чинник українських конфесій і специфічний вияв екуменізму // Україна-Ватикан: християнство в контексті його включення в різноманітні сфери суспільного буття. Науковий збірник. За ред. Л. Филипович і П. Яроцького. Київ: УАР, 2015. С. 43–51.

15. Ющенко В. В Україні буде створена помісна Церква. Режим доступу: <https://www.obozrevatel.com/ukr/crime/79405-yuschenko-v-ukraini-bude-stvorena-pomisna-tserkva.htm>
-
1. Bibliia: knyhy Sviashchenoho Pysannia Staroho ta Novoho Zavitu / per. Patriarkha Filareta (Denysenka). Kyiv: Vydannia Kyivskoi Patriarkhii Ukrainskoi Pravoslavnoi Tserkvy Kyivskoho Patriarkhatu, 2004. 1416 s.
 2. Vselenskyi patriarkh – za obiednannia ukrainskykh Tserkov. Rezhym dostupu: <https://www.radiosvoboda.org/a/1186328.htm>
 3. Horkusha O. Yevromaidan yak indyikator transformatsii relihiinoi funktsionalnosti, abo Revoliutsiia Hidnosti yak sytuatsiia spovidi pered Bohom, Ukrainoiu ta liudynoiu // Relihiia v Ukraini. [Elektronnyi resurs] Rezhym dostupu: https://www.religion.in.ua/zmi/ukrainian_zmi/24699-yevromajdan-yak-indikator-transformatsiyi-religijnoyi-funktsionalnosti-abo-revolyuciya-gidnosti-yak-situaciya-spovidi-pered-bogom-ukrayinoyu-ta-lyudinoyu.html.
 4. Epifanii Dumenko, mytr. Obrannia pershoiierarkhiv-ukraintsiv na Kyivsku kafedru yak shliakh do avtokefalii Ukrainskoi Pravoslavnoi Tserkvy // Trudy Kyivskoi Dukhovnoi Akademii: naukovyi zbirnyk Kyivskoi pravoslavnoi bohoslavskoi akademii / red. kol.: mytr. Pereiaslav-Khmelnitskyi i Bilotserkivskyi Epifanii (Dumenko) (hol. red.) [ta in.]. [Kyiv], 2016. № 16 (188). S. 5–17.
 5. Epifanii Dumenko, mytr. Tserkva i Maidan v konteksti yednosti ta otrymannia avtokefalii // Pravoslavia v Ukraini: Zbirnyk za materialamy VIII Mizhnarodnoi naukovoï konferentsii «Ukrainska Tserkva v istorii ukrainskoho derzhavotvorennya». Prysviachena 100-littiu Ukrainskoi revoliutsii, derzhavnoho orhanu v spravakh relihii ta borotbi za avtokefaliu / za red. d. bohosl. n., prof. mytropolyta Pereiaslavckoho i Bilotserkivskoho Epifanii (Dumenka), d. ist. n. H. V. Papakina, N. M. Kukovalskoi ta in. Kyiv: [Kyivska pravoslavna bohoslavska akademiia], 2018. S. 13–24.
 6. Kyrydon A. «Na maidani kolo Tserkvy...» (Misiia Tserkvy v Revoliutsii Hidnosti) // Pravoslavia v Ukraini: Zbirnyk materialiv IV Mizhnarodnoi naukovoï konferentsii / [za red. mytr. Pereiaslav-Khmelnitskoho i Bilotserkivskoho Epifanii (Dumenka) ta prot. Vitaliia Klosa]. – K.: [Kyivska pravoslavna bohoslavska akademiia], 2014. – S. 179–188.
 7. Klos V., prot. Avtokefaliia Ukrainskoi Tserkvy: ohliad vid Khreshchennia do Synodalnoho Tomosu. Kyiv, 2019. 189, [3] s.
 8. Maidan i Tserkva. Khronika podii ta ekspertna otsinka / Ukrainka asotsiatsiia relihiieznavtsiv / Za zah. red. L. O. Fylypovych i O. V. Horkushi. Kyiv: Sammit-Knyha, 2014. 656 s.: il.
 9. Mykush M., prot. Yedyna Pomisna Pravoslavna Tserkva v Ukraini. Lviv, 2017. 136 s.
 10. Mykhailivskyi Zolotoverkhyi monastyr povertaie postrazhdalykh do zhyttia. [Elektronnyi resurs]. Rezhym dostupu: http://www.archangel.kiev.ua/index.php?option=com_content&view=article&id=1498:u-mykhailivskomu-sobori-povertaiut-postrazhdalykh-do-zhytti.
 11. Nedavnia O. Tserkovno-relihiinyi faktor Yevromaidanu v otsinkakh yoho uchashnykiv ta prykhylnykh. [Elektronnyi resurs]. Rezhym dostupu: https://risu.org.ua/ua/index/studios/studies_of_religions/54976/
 12. Pravoslavna Tserkva Ukrainy. Fotoalbom. Kyiv, 2020. 316 s.
 13. Prelovska I. Istoriia Ukrainskoi Pravoslavnoi Tserkvy 1686–2000. Navch. pos. Kyiv, 2010. 444 s.
 14. Fylypovych L., Horkusha O. Revoliutsiia hidnosti yak obiednuiuchy chynnyk ukrainskykh konfesii i spetsyfichni vyiv ekumenizmu // Ukraina-Vatykan: khrystyianstvo v konteksti yoho vkluchennia v riznomanitni sfery suspilnoho buttia. Naukovyi zbirnyk. Za red. L. Fylypovych i P. Yarotskoho. Kyiv: UAR, 2015. S. 43–51.
 15. Iushchenko V. V Ukraini bude stvorena pomisna Tserkva. Rezhym dostupu: <https://www.obozrevatel.com/ukr/crime/79405-yuschenko-v-ukraini-bude-stvorena-pomisna-tserkva.htm>

СИНОНІМІЧНІ ТЕОНИМО-ПОЕТОНІМИ ЯК ВАЖЛИВИЙ ЧИННИК ТВОРЕННЯ IMAGO DEI В «ПЕДАГОГІЧНОМУ ГІМНІ» КЛИМЕНТА ОЛЕКСАНДРІЙСЬКОГО

SYNONIMIC THEONYMS-POETONYMS AS THE MAIN FACTOR OF CREATION OF IMAGO DEI IN THE «PEDAGOGIC HYMN» BY CLEMENS OF ALEXANDRIA

Християнська літургійна традиція зберегла для нас імена і твори багатьох християнських гімнографів – від «пристрасного любителя грецької класики» Синезія [Тахо-Годи, 1988, с. 51] і легендарного творця кондаків Романа Мелода [Кожушний, 2009, с. 22–32] до Симеона Нового Богослова [Алфеев, 2001, с. 597–667] та інших знаних візантійських поетів, чия творчість стала невід’ємною складовою нової (по відношенню до античної) культури.

Жанрова система східнохристиянської гімнографії охоплює майже 70 жанрів і жанрових різновидів [Коляда, 1997, с. 229]. Ця система виявила неабияку стійкість і спад-

У статті розглянуто вживання синонімічних теонімо-поетонімів у «Гімні Христу Спасителю» з твору Климента Олександрійського «Педагог», а також здійснено аналіз метричної організації твору. Стверджується, що саме теонімо-поетоніми є головним чинником творення Imago Dei в гімні.

Ключові слова: літургійна традиція, гімнографія, синонімічні теонімо-поетоніми, поетична тканина, метрика.

The article deals with the usage of synonymic theonyms-poetonyms in the “Hymn of Praise to Christ”

* Кандидат філологічних наук, кандидат наук із богослов'я, асистент кафедри загального мовознавства, класичної філології та неоелліністики Інституту філології Київського національного університету імені Тараса Шевченка, доцент кафедри богослів'я та філологічних дисциплін Київської православної богословської академії.

** Candidate of Philological Sciences, PhD of Theology, Assistant of the Department of General Linguistics, Classical Philology and Neohellenistic Studies of the Institute of Philology of the Taras Shevchenko National University of Kyiv, Assistant Professor of the Department of Theology and Filology of the Kyiv Orthodox Theological Academy.

коємність традиції: практично всі види піснеспівів, за окремим винятком, використовуються й сьогодні, зберігши або оригінальні грецькі назви, або дещо змінені, або буквально перекладені: ікос – οἶκος, ірмос – εἶρμος, катавасія – καταβασία, кондак – κοντάκιον, акафіст – ἀκάθιστος, богородичний – θεοτόκιον, світильний – φωταγωγικά тощо. Майже всі вони зберегли також зерно духовного змісту, функціональне призначення та місце в богослужінні.

Однак якщо розглядати не систему жанрів, а фактичний гімнографічний матеріал, то виявиться, що велика кількість поетико-богословських творів є малодослідженою – або з огляду на їх раннє вилучення з молитовного вжитку внаслідок розвитку літургічної традиції, або просто тому, що вони взагалі до такої традиції не належали. Такі гімни доцільно розглядати окремо. Ідеться про поетичні шедеври на зразок «Пісні десяти дів» із діалогу Мефодія Патарського «Бенкет» [Мефодій Патарський, 1996, с. 119–123], а також про гімн Климента Олександрійського, який міститься наприкінці третьої книги його відомого твору «Педагог» [Климент Олександрійський, 1996]. Відштовхуючись від такого найменування, ми умовно назвемо цей гімн «педагогічним», проаналізуємо його поетичну тканину з погляду вживання автором синонімічних теонімо-поетонімів для створення Imago Dei, а також запропонуємо власний варіант перекладу цього піснеспіву.

by Clement of Alexandria. The hymn stands at the end of the "Paedagogus". The article analyses the metric organization of the poem and affirms that synonymic theonyms-poetonyms are the main factor of creation of Imago Dei in the hymn. For the creators of the Christian dogmatics the name of God is a sign or a symbol of a certain essence, it is not a part of it. The name of God is an element of the system of minor importance. And the existence of this essence doesn't depend on this system because "no name has essential independence" but "any name has a certain indication" (γνώρισμά or indicium) and a sign (σημείον or signum) of some essence and thought, which are not thought independently by themselves and do not exist". It is precisely this relation to proper names of any rank that makes it possible for the Christian medieval poets to turn them into bright poetonyms or (if they are divine names) theonym-poetonyms.

Poetonyms or names-poetisms are proper names (or synonymic poetic sayings – word combinations, descriptive constructions and sometimes entire sentences with the synonymic meaning) in a context of a work of art. A fashionable discipline on the verge of several sciences – poetics of proper names (a unit of onomastics) makes us take these words (sayings-word-combinations, descriptive constructions) out of the rank of common, turning them into the words of wide connotative meaning and even into the words-symbols, the names-situations. So theonyms-poetonyms are the names of the deity or their poetic

Спочатку дещо про автора і про те, що ми вкладаємо в поняття синонімічні теонімо-поетоніми. **Климент Олександрійський** (грец. Κλήμης ο Αλεξανδρεύς, лат. Clemens Alexandrinus, Titus Flavius Clemens; бл. 150, імовірно, Афіни – бл. 215, Палестина) – християнський апологет і проповідник Священного Писання серед елліністичних книжників, засновник Олександрійської богословської школи, яку очолював до Оригена [Ястребов, 1952, с. 50–54], «учённейший и умный защитник христианства, до гроба ревностный читатель философии» [Филарет (Гумилевський), 1995, с. 57], «зачинатель невинной молитвы и социального вчення Церкви, нелегкий автор, впливу якого важко не піддатися» [Амман, 1994] – відомий у науково-богословському середовищі в першу чергу своєю трилогією: «Слово вмовляння до греків», «Педагог» і «Стромати». Як лапідарно визначає Іоанн Мейєндорф, «Вмовляння» написане з метою навернення олександрійських греків у християнство, три книги під назвою «Педагог» являють собою продовження попередньої праці та пропонують загалом моральне вчення, вісім книг (творіння на той час надзвичайно об'ємне. – Авт.) під назвою «Стромати» містять «учені нотатки щодо істинної філософії» [Мейєндорф, 1992, с. 81]. Заголовок «Стромати» можна перекласти як «збірки» або «візерунки»: у цій книзі Климент, згідно з «Церковною історією» Євсевія Кесарійського, не лише розсипає квіти Божественного Писання, а й запозичує в язичників те, що, на його думку, видавалося корисним [Євсей Кесарійський, 2007, кн. 6, гл. 13]. Як вже зазначалося, наприкінці третьої книги «Педагог» міститься піснеспів, який привернув нашу увагу.

Що ж до синонімічних теонімо-поетонімів, то тут варто посприяти на нашу роботу, де докладно пояснено та обґрунтовано вживання такого терміна [Кожушний, 2010, с. 456–461]. На жаль, запропонований обсяг статті не дозволяє розлого розглянути це питання. Тому обмежимося найголовнішим.

Для творців християнської догматики ім'я Боже є знаком або символом якоїсь сутності, а не її частиною; воно – елемент другорядної системи, від якої існування самої сутності не залежить, бо «жодне ім'я саме собою не має істотної самостійності», але «будь-яке ім'я є певною ознакою (γνώρισμα або indicium і знаком (σημείον або signum) якої-небудь сутності й думки, що самі

synonyms – word combinations, descriptive constructions and sometimes entire sentences with the synonymic meaning in a context of a work of any hymnographic genre.

Key words: *liturgical tradition, hymnography, poetic language, synonymic theonyms-poetonyms, metre.*

собою не мисляться та не існують» [Григорий Нисский, 2003, с. 495]. Саме таке ставлення до власних імен будь-якого рангу дозволяє середньовічним християнським поетам перетворити їх на яскраві поетоніми або (якщо це божественні імена) теонімо-поетоніми. Варто зараз навести визначення, що таке поетоніми взагалі та синонімічні теонімо-поетоніми, які є предметом особливої наукової уваги у цій статті зокрема. Отже, **поетоніми**, або імена-поетизми, – це власні імена (або синонімічні до них за значенням поетичні вислови-словосполучення, описові конструкції, а іноді й цілі речення) в контексті художнього твору. «Модна дисципліна на межі кількох наук» [Калинкін, 1999, с. 4] – поетика власних імен (розділ ономастики) змушує нас вивести ці слова (вислови-словосполучення, описові конструкції) з розряду звичайних, перетворивши їх на слова широкого конотативного змісту і навіть на слова-символи, імена-ситуації. Відповідно, *теонімо-поетоніми* – це найменування божества (або синонімічні до них за значенням поетичні вислови-словосполучення, описові конструкції, а іноді й цілі речення) у контексті твору будь-якого гімнографічного жанру. І саме синонімічні теонімо-поетоніми є основним чинником творення *Imago Dei* в «педагогічному» гімні Климента Олександрійського.

Наведемо його загальну характеристику. Ὕμνος τοῦ Σωτῆρος Χριστοῦ був написаний Климентом приблизно в 190 р. [Голубцов, 1996, с. 191]. Цей піднесений гімн оспівує Христа – Слово, Главу, Наставника, який збирає й опікується спільнотою святих. Як стверджує Філарет Гумілевський, цей подячний гімн потрібно вважати церковним гімном [Гумілевський, 1995, с. 57], а не просто поетичним додатком до прозового твору Климента. Хоча про його літургійне застосування нічого достеменно невідомо, однак слушною є думка Е. Веллеша про те, що це подячний піснеспів Христу Спасителю від новонавернених християн – дітей [Wellesch, 1998, с. 149]. Варто продовжити його думку і висунути припущення: гімн використовували в олександрійських християнських громадах під час хрещальних Літургій.

Щодо метричного аналізу, то хотілося б насамперед зазначити, що всі гімни перших віків християнства можна поділити на дві частини: написані поетичною прозою та класичними метрами. Гімни, написані класичними метрами, являють собою спробу освічених авторів переосмислити надбання античної цивілізації. Климент Олександрійський належить саме до таких авторів, однак це не завадило йому, використовуючи спондеї, дактилі й цілі анапестичні рядки, написати

гімн, у якому грецька квантитативність явно поступається семітсько-сирійській гімнографічній традиції. Принаймні гімн має не класичну «давньогрецьку віршовану форму у стилі орфічних пісень» [Голубцов 1996, 191], а швидше «це метрика елліністичних поетів, яку надихнула східна думка», – знову ж таки важко не погодитися з Е. Веллешом [Welleh, 1998, с. 150]. Аналізуючи гімн, можна провести поділ принаймні на чотири строфи (8+13+12+10 – всього 43 вірші) та припустити, що гімн виконувався антифонно, тобто по черзі різними хорами. Антифонний спосіб виконання, який зазвичай пов'язують з ім'ям Ігнатія Богоносця [Преображенский, 2001, с. 253; Флоровский, 1985, с. 5–6], разом із іпофонічним [Голубцов, 1996, с. 188] були найпопулярнішими способами літургійної реалізації гімнографічних текстів у громадах першохристиян. Щодо метричної організації строф, то тут слід звернути увагу на наявність у гімні стислих анапестичних рядків (де анапест поєднується зі спондеєм), які буквально нагромаджуються один на одного (напр. 4–9 вірші другої строфи), а також на останні 2 вірші першої і третьої строф: вони однакові й нагадують собою рефрен.

*...Збери Твоїх щирих дітей –
Свято хвалити
Й у гімні співають нелукаво
Христа – вождя діток.*

Однак незважаючи на це, говорити про певний принцип метричної організації строфи (на зразок ізосилабізму або ізострофізму [Кожушний, 2009, с. 27–29]) не доводиться. З огляду ж на те, наскільки серйозно ставився автор до пісенно-мелодійного супроводу для проголошення літургійних текстів, то відповідь тут швидше треба шукати, по-перше, в музичній царині, а по-друге, у східній гімнографічній традиції. Але це виходить за межі нашого дослідження.

Основними елементами античного сакрального гімну, незалежно від його змісту (ὑμνος κλητικός, γενεαλογικός, μυθικός – гімн-призивання, родословний, міфічний тощо), є призивання (invocatio, ἐπίκλησις, епіклеза) і магічна формула-прохання (carmen) [Рубцова, 1981, с. 178, с. 215]. В аналізованому нами гімні, окрім цих двох елементів, варто виокремити також заклик-заохочення (hortatio), оскільки вся четверта строфа являє собою звернення автора не до Христа, а до християнської громади з закликком об'єднатися у похвальному гімні. Якщо суть благального та заохочувального елементів гімну міститься лише в чотирьох дієсловах: ἄγειρον – збери; ἦγού – веди; μέλπωμεν – оспівуймо;

ψάλλωμεν – прославляймо, хвалу виголошуймо, то епіклеза реалізується у вигляді 32 (!) простих (найменування Бога – власне ім'я або узагальнений синонім до нього з одного слова), складних (синонімічні вислови-словосполучення) та складених (ономастичні перифрази: описові конструкції й речення) теонімо-поетонімів. Якщо пригадати, що весь гімн складається з 43 віршів, то стає зрозумілим: основним чинником творення поетичної тканини *Imago Dei* є саме синонімічні теонімо-поетоніми. Ось як звертається автор до Ісуса Христа. Крім власного імені *Χριστέ Ἰησοῦ*, він використовує такі поетичні найменування¹:

- 1) вузда для палких жеребців;
- 2) крило для птахів незрадливих;
- 3) надійне кермо немовлят;
- 4) пастир царських ягнят;
- 5) Христос – вождь діток;
- 6) Цар святих;
- 7) Отця всевишнього Слово смиряюче;
- 8) правитель мудрості;
- 9) підпора (в) стражданнях;
- 10) радість у вічності;
- 11) смертного роду Спаситель;
- 12) пастир;
- 13) ратай;
- 14) кермо (стерно);
- 15) вузда;
- 16) небесне крило священного стада;
- 17) ловитель людей;
- 18) пастир словесних овець;
- 19) святий;
- 20) цар дітей непорочних;
- 21) дорога небесна;
- 22) слово невпинне;
- 23) вік незчислений;
- 24) світло превічне;
- 25) джерело милосердя;

¹ Найважчими для розуміння є перші три звернення до Христа, де Його названо Вуздою, Кермом і Крилом. Перші два порівняння, можливо, походять із Платонівського «Федра» [Платон, 1993, с. 135–191], де йдеться про візника, який керує парою коней, із яких один є слухняним, а інший ледачим і непокірним. Крило ж у нього є символом душі, що тягнеться до неба. Однак простіше пояснити ці порівняння власними уявленнями Климентя, який у своїх творах також звертається до образів коня, рибалки тощо. Не варто забувати при цьому й про символічні зображення Христа, що є властивим для ранньохристиянської доби.

- 26) правитель чесноти;
- 27) життя чисте тих, хто Бога оспівує;
- 28) (Ти –) виточене із солодких грудей благодатної Діви;
- 29) Твоєї премудрості молоко небесне;
- 30) розумні груди;
- 30) Христос Цар;
- 31) сильний Отрок;
- 32) Бог миру.

Отже, 32 синонімічні теонімо-поетоніми на позначення особи Христа у 43 віршованих рядках. І не тільки! Серед цих поетичних найменувань особливо варто виокремити ті, які насправді містять у собі не один, а два поетоніми на позначення різних осіб і можуть бути названими супер- або надпоетонімами [Кожушний, 2009, с. 72]. Так, у 28-ому прикладі Христос названий «небесним молоком», а Богородиця – «благодатною Дівою»; у 27-ому маємо таке поєднання: «чисте життя» (Христос) – «ті, хто Бога оспівує» (християнська громада); у 20-ому: «Цар» (Христос) і «діти непорочні» (християни). Узагалі ж у гімні маємо й інші найменування людей – членів християнської спільноти: «словесні вівці» (18); «священне стадо» (16); «смертний рід» (11); «царські ягнята» (4); «риби безневинні», «хор миру» тощо. Гадаємо, що наведених прикладів достатньо для того, щоб зрозуміти: синонімічні теонімо-поетоніми – це дійсно важливий чинник творення поетичної тканини не лише в цьому невеликому гімні, а й у творах будь-якого гімнографічного жанру. Наявні ж у богослужбових книгах численні гімнографічні зразки можуть легко це довести.

Гімн Климента Олександрійського

Вузда для палких жеребців,
Крило для птахів незрадливих,
надійне Кермо немовлят
(і) Пастирю царських ягнят,
збери Твоїх щирих дітей –
свято хвалити
й у гімні співають недукаво
вустами невинними (незлыми)
Христа – вождя діток

Царю святих,

Отця всевишнього
Слово смиряюче,
Правителю мудрості,
Підпоро (в) страждань
і Радість у вічності,
смертного роду Спаситель –
Ісусе,
Пастирю, Ратаю,
Кермо і Вузда,
небесне Крило
священного стада,
Ловителю люду,
що його Ти спасаєш,
із безодні безчестя,

із хвилі ворожої
 Ти солодким життям
 приваблюєш риб безневинних!

Веди, Пастирю словесних овець!

Веди, Святий,
 Царю дітей непорочних!
 (Веди) по стопах Христа!

Дорога небесна,
 Слово невпинне,
 Вік незчислений
 (і) Світло Превічне,
 Джерело милосердя.

Правитель чесноти,
 Життя чисте тих,
 хто Бога оспівує –
 Ісусе Христе!

Ти – виточене із солодких
 грудей

Благодатної Діви
 Твоєї премудрості
 молоко небесне!

Збери Твоїх щирих дітей –
 свято хвалити
 (й) у гімні співають недукаво
 Христа – вождя діток.

Діти малі,
 що від розумних грудей
 вас годовано,
 вустами ніжними
 і, сповнившись духом бадьорим,
 щирі пісні та істинні гімни

як священну відплату
 Христові Царю
 за науку життя
 заспіваймо всі разом;
 хай співає відверто

хор миру
 Сильного Отрока,
 (хай співають) чада Христові –
 побожний народ,
 разом хвалу виголошуймо
 Богові миру!

1. Амман А. А. Путь отцов. Краткое введение в патристику. Москва, Милан: Христианская Россия, 1994. 240 с.
2. Голубцов А. П. Из чтений по церковной археологии и литургике. Москва: Паломник, 1996. 286 с.
3. Григорий Нисский. Опровержение Евномия. Кн. 12. Краснодар: Глагол, 2003. Т. 2. 510 с.
4. Евсевий Памфил. Церковная история. Москва: Амфора, 2007. 497 с.
5. Иларион (Алфеев), игум. Преподобный Симеон Новый богослов и Православное предание. Москва: Алетейя, 2001. 696 с.
6. Калинин В.М. Поэтика онима. Донецк, 1999. 347 с.
7. Климент Александрийский. Педагог / Пер. Н. Корсунского. Москва: Учебно-информационный центр экуменический центр ап. Павла, 1996.
8. Кожушний О. В., прот. Преподобный Роман Солодкостівець і візантійська гімнографія III–VIII століть. Київ: Видавничий відділ Української Православної Церкви, 2009. 264 с.
9. Кожушний О. В., прот. Синонімічні теонімо-поетоніми як важливий чинник художнього мовлення // Мовні і концептуальні картини світу. Вип. 30. Київ: Видавн.-поліграф. центр «Київський університет», 2010. С. 456–461.
10. Коляда В. Жанровая система восточнохристианской и древнерусской гимнографии // VII Ежегодная богословская конференция ПСТБИ. Материалы. Москва: Издательство ПСТБИ, 1997. С. 228–231.
11. Мейендорф Иоанн, прот. Введение в святоотеческое богословие. Вильнюс – Москва: Весть, 1992. 359 с.
12. Мефодий Патарский, священномученик Пир десяти дев. Москва: Издательство имени святителя Игнатия Ставропольского, 1996. 128 с.

13. Платон. Собрание сочинений в 4 томах. Москва: Мысль, 1993. Т. 2. 528 с.
 14. Преображенский П., прот. О святом Игнатие Антиохийском и его посланиях // Писания мужей апостольских. Киев: Издательство им. свт. Льва, папы Римского, 2001. С. 251–268.
 15. Рубцова Н. А. Форма обращения как конструирующий принцип гимнического жанра // Поэтика древнегреческой литературы. Москва: Наука, 1981. С. 178–223.
 16. Тахо-Годи А.А. Античная гимнография. Жанр и стиль // Античные гимны. Москва: Издательство Московского университета, 1988. С. 5–55.
 17. Филарет (Гумилевский), архиепископ Исторический обзор песнопевцев и песнопения греческой церкви. Москва: Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1995. 393 с.
 18. Флоровский Г., прот. Отцы первых веков // Вестник русского христианского движения. Париж – Нью-Йорк – Москва, 1985. III, № 45. С. 5–31.
 19. Ястребов Н. Учитель Церкви Климент Александрийский // ЖМП, 1952. №7. С. 50–54.
 20. Wellesz E. A History of Byzantine Music and Hymnography. 2nd edition. Oxford, 1998.
-
1. Amman A. A. Put' otcov. Kratkoe vvedenie v patristiku. Moskva, Milan: Hristianskaya Rossiya, 1994. 240 s.
 2. Golubcov A.P. Iz chteniy po cerkovnoy arheologii i liturgike. Moskva: Palomnik, 1996. 286 s.
 3. Grigoriy Nisskiy Oproverzhenie Evnomiya. Kn. 12. Krasnodar: Glagol, 2003. t. 2. 510 s.
 4. Evseviy Pamfil. Cerkovnaya istoriya. Moskva: Amfora, 2007. 497 s.
 5. Parion (Alfeev), igum. Prepodobnyy Simeon Novyy bogoslov i Pravoslavnoe predanie. Moskva: Aleteyya, 2001. 696 s.
 6. Kalinkin V. M. Poetika onima. Doneck, 1999. 347 s.
 7. Kliment Aleksandriyskiy. Pedagog / Per. N. Korsunskogo. Moskva: Uchebno-informacionnyy centr ekumenicheskoy centr ap. Pavla, 1996.
 8. Kozhushnyy O. V., prot. Prepodobnyy Roman Solodkospivecz i vizantijska gimnografiya III – VIII stolit'. Kyiv: Vydavnychyj viddil Ukrayins'koyi Pravoslavnoyi Cerkvy, 2009. 264 s.
 9. Kozhushnyy O. V., prot. Synonimichni teonimo-poetonomiy yak vazhlyvyj chynnyk xudozhniogo movlennya // Movni i konceptual'ni kartyny svitu. Vyp. 30. Kyiv: Vydavn.-poligraf. centr «Kyyivs'k'j universytet'», 2010. S. 456–461.
 10. Kolyada V. Zhanrovaya sistema vostochnohristianskoy i drevnerusskoy gimnografii // VII Ezhegodnaya bogoslovskaya konferenciya PSTBI. Materialy. Moskva: Izdatel'stvo PSTBI, 1997. S. 228–231.
 11. Meyendorf Ioann, prot. Vvedenie v svyatootecheskoe. Vil'nyus–Moskva: Vest', 1992. 359 s.
 12. Mefodiy Patarskiy, svyaschennomuchenik Pir desyati dev. Moskva: Izdatel'stvo imeni svyatitelya Ignatiya Stavropol'skogo, 1996. 128 s.
 13. Платон. Собрание сочинений в 4 томах. Москва: Мысль, 1993. т. 2. 528 с.
 14. Preobrazhenskiy P., prot. O svyatome Ignatie Antiohiyskom i ego poslaniyah // Pisaniya muzhey apostol'skih. Kiev: Izdatel'stvo im. svt. L'va, papy Rimskogo, 2001. S. 251–268.
 15. Rubcova N.A. Forma obrascheniya kak konstruiruyushchiy princip gimnicheskogo zhanra // Poetika drevnegrecheskoy literatury. Moskva: Nauka, 1981. S. 178–223.
 16. Taho-Godi A. A. Antichnaya gimnografiya. Zhanr i stil' // Antichnye gimny. Moskva: Izdatel'stvo Moskovskogo universiteta, 1988. S. 5–55.
 17. Filaret (Gumilevskiy), arhiepiscope/Istoricheskiy obzor pesnopenyev i pesnopeniya grecheskoy cerkvi. Moskva: Svyato-Troickaya Sergieva lavra, 1995. 393 s.
 18. Florovskiy G., prot. Otcy pervyh vekov // Vestnik russkogo hristianskogo dvizheniya. Parizh – N'yu-York – Moskva, 1985. III, № 45. S. 5–31.
 19. Yastrebov N. Uchitel' Cerkvi Kliment Aleksandriyskiy // ZhMP, 1952. №7. S. 50–54.
 20. Wellesz E. A History of Byzantine Music and Hymnography. 2-nd edition. Oxford, 1998.

НЕЗАЛЕЖІСТЬ КАРФАГЕНСЬКОЇ ЦЕРКВИ В ЕПІСТОЛЯРНІЙ СПАДЩИНІ СВЯЩЕННОМУЧЕНИКА КИПРІАНА КАРФАГЕНСЬКОГО

THE INDEPENDENCE OF THE CARTHAGE CHURCH IN THE EPISTOLARY HERITAGE OF THE HOLY MARTYR CYPRIAN OF CARTHAGE

Сучасні відносини між автокефальними Помісними Православними Церквами складні й напружені. Про це свідчать крайні наслідки міжцерковних непорозумінь, а саме факти розірвання євхаристійного спілкування. Аналізуючи міжправославні відносини останніх чотирьох десятиліть, констатуємо, що всі найрезонансніші конфлікти стосувалися церковної організації. Найбільше непорозумінь у міжправославних відносинах виникає у зв'язку з питанням автокефалії. Спроби вирішення важливих сучасних проблем церковного устрою світськими й зовнішньополітичними методами: розірвання спілкування, висловлення недовіри, відкликання постійних представників, закриття представництв і храмів при них – уподібнює Церкву світській секуляризованій установі.

У статті проаналізовано проблему належності Карфагенської Церкви, викладену в епістолярній спадщині отця Західної Церкви III ст. священномученика Кипріяна Карфагенського. Установлено, що в середині III ст. Церква Північної Африки, будучи незалежною, зазнала втручання із боку римського єпископа Стефана. У зв'язку з цим Карфагенська Церква була змушена як на соборному, так і на богословсько-полемічному рівні відстоювати особливості свого внутрішнього життя та автокефалію.

Ключові слова: Кипріан Карфагенський, Кафолична Церква, помісна Церква, еклезіологія, єпископ.

The article analyzes ecclesiological views on the

* Кандидат наук із богослів'я, доцент, доцент кафедри богослів'я та філологічних дисциплін та учений секретар Київської православної богословської академії

** PhD in Theology, Assistant Professor, Assistant Professor of the Department of Theology and Philology and Scientific Secretary of the Kyiv Orthodox Theological Academy.

Використання керівними структурами Помісних Церков у побудові міжцерковних взаємин лише адміністративних ресурсів створює невідповідність між Священним Переданням і церковно-адміністративними органами. У такому разі фундаментальні еклезіологічні засади, на яких базується устрій Церкви, зі способу церковного життя можуть перетворитися в номінальну теоретичну дисципліну.

За двотисячолітню історію існування Церква накопичила колосальний досвід розв'язання складних ситуацій у міжцерковних стосунках. Чимало питань, що постали у зв'язку з виникненням окремих прецедентів, вдалося вирішити шляхом спілкування й діалогу, а далі тривав довгий процес апробації прийнятих рішень і їх поступової рецесії. Одним із таких моментів в історії Церкви були непорозуміння між предстоятелем Римської Помісної Церкви папою Стефаном I († 257 р.) та предстоятелем Карфагенської Помісної Церкви єпископом Кипріяном († 258 р.). У процесі епістолярної дискусії вони торкнулися проблематики юрисдикційного та догматичного характеру і вийшли на загальноцерковний рівень.

У пошуках шляхів подолання проблем сучасного церковного життя розглянемо ситуацію Карфагенської Церкви у III ст., яка знала втручання у свої внутрішні справи з боку римського єпископа

Стефана I, а також проаналізуємо осмислення церковної незалежності в епістолярній спадщині Кипріяна Карфагенського.

ecclesiastical independence of the Holy Father of the Church of Cyprian of Carthage (200-258 years). In the third century, the Carthaginian Church numbered more than one hundred bishops located in the Roman provinces: Proconsular Africa, Numidia and Mauritania. The persecution of Christians in the Roman Empire in the Eastern and Western Local Churches raised the question of how people baptized in heretical and schismatic communities should be admitted to the Church. Novatian's split also occurred. The Roman Church received such people through the sacraments of repentance and anointing, and the Church in Carthage through repeated baptism. Disputes arose between the head of the Church of Rome, Pope Stephen I and the head of the Church of Carthage, Cyprian. The Pope demanded that the Carthaginian Church adhere to Roman practices. Arguing the practice of the Carthaginian church during the repeated baptism, Cyprian was forced to defend the independence of the African Church from the intervention of Pope Stephen I. The creative and epistolary heritage of Cyprian of Carthage outlines the teachings of the bishop and his independence as head of the Local Church. Cyprian affirms the equality and independence of the Local Churches and states that each is a Catholic, that is, the whole Church of Christ in a particular place and time.

Key words: Cyprian Carthage, Catholic church, Local Church, ecclesiology, bishop.

Мета статті полягає в тому, щоб проаналізувати історико-канонічні та богословські аспекти незалежності Карфагенської Церкви, викладені в листах священномученика Кипріяна Карфагенського. Реалізація поставленої мети передбачала виконання таких завдань:

- визначити юрисдикційний статус Карфагенської Церкви в середині III ст.;
- виявити причини й наслідки полеміки між папою Стефаном та єпископом Кипріаном;
- проаналізувати переписку Кипріяна Карфагенського і папи Стефана;
- здійснити богословський аналіз еклезіологічних поглядів Кипріяна Карфагенського щодо помісної Церкви та її предстоятеля.

Як першоджерело використано листи і твори Кипріяна Карфагенського в перекладі з латинської мови викладача Київської духовної академії другої половини XIX ст. Д. А. Підгурського, які були опубліковані у двох частинах в книжковій серії «Бібліотека творень св. отців и учителей Церкви западныхъ, издаваемая при Киевской Духовной Академіи» (1860–1861 pp. 1891 p.).

Творчу спадщину священномученика Кипріяна Карфагенського досліджували чимало богословів. Зокрема, його епістолярну спадщину в контексті церковної незалежності вивчали: викладач КДА Д. Підгурський, свящ. О. Молчанов, протопр. М. Афанасьєв, проф. О. Покровський, Поль Меттеї, прот. Д. Нецветаєв та ін.

У III ст. Церква Христова в Північній Африці за кількістю пастви, сповідників, мучеників, місцевих епархій і духовенства була одним із найбільших і найважливіших осередків церковної організації у Римській імперії. У політичному плані адміністративним центром північно-африканської області було місто Карфаген, яке на той час за своїми архітектурними ансамблями, торгово-економічним потенціалом, культурним середовищем поступалося лише Риму [Нецветаєв Д. прот., 2018, с. 14–21]. Як у східних провінціях імперії, де столичні міста стали осередками місцевого церковного життя, так і Карфаген був кафедральним містом місцевого першоієрарха, центром церковного життя Північної Африки. Карфагенські єпископи керували церковними справами не тільки Проконсульської Африки, але й Нумідії та Мавританії [Киприан Карфагенский, 1879, Кн. 1.; Ч. 1, с. 137]. У Карфагені проводилися обласні собори єпископів, яких у цьому регіоні, за свідченням пам'яток місцевої соборної діяльності, налічувалося понад 100 [Мнение епископов..., 1914, с. 721]. Мовою канонічних правил IV ст, які

затвердили звичаєве право першості ієрархів столичних міст кількох провінцій, Карфагенська Церква була митрополитичим округом місцевих парафій-єпископій на чолі з митрополитом. За своїм юрисдикційним статусом це була незалежна автокефальна Помісна Церква. На це вказує розміщення митрополитичої кафедри у столичному місті окремої римської області, наявність потужного адміністративного церковного центру та активна соборна діяльність на чолі з першим єпископом – місцевим митрополитом тощо. Про існування митрополій, які були незалежними, свідчать 34-те апостольське правило, 5-те і 6-те правила I Вселенського Собору (325 р.) [Правила Православної Церкви, 2015]. У поясненні 2-го правила II Вселенського Собору (381 р.) візантійський тлумач канонічних правил Феодор Вальсамон зазначає, що предстоятелі цих Помісних Церков були автокефальними митрополитами [Правила Святых Вселенских Соборов съ толкованиями, 1886–1887, с. 86].

У 249–259 рр. предстоятелем Карфагенської Церкви був священномученик Кипріан. Він походив з аристократичної сім'ї, був викладачем риторики. Навернувшись у християнство, став пресвітером, а згодом єпископом Карфагенським. Кипріан відзначався активною архіпастирською, соборною і міжцерковною діяльністю, написав багато догматично-полемічних творів. Життєвий шлях його завершився мученицькою смертю за сповідання християнської віри в 259 р. [Иероним, блж., 1999, с. 207].

Єпископ Євсевій Кесарійський, історик християнської Церкви I–III ст., характеризує Кипріана Карфагенського як борця з еретиками та розкольниками, активного полеміста й захисника незалежності Карфагенської Церкви [Євсевій Кесарійський, 2013, с. 310–312; с. 319].

З усіх християнських письменників донікейської доби священномученик Кипріан Карфагенський був одним із небагатьох, хто приділяв увагу питанням богословського осмислення Церкви та її устрою. Саме він став автором першого моноеклезіологічного твору «Про єдність Кафолічної Церкви». Йому належать численні трактати та велика епістолярна спадщина. За своїм змістом листи святителя Кипріана є одними з найкращих пам'яток живої богословської думки перших трьох століть християнства, а за стилем, формою викладу, тактом і культурою звернення – найкращим свідченням освіченості ієрарха, його церковної дипломатії, досвіду побудови міжцерковних відносин. Переписка карфагенського предстоятеля цінна не тільки тим, що розкриває біографічний і духовний портрет

автора, а, виходячи з поставлених перед нами завдань, дає змогу простежити розвиток вчення про Церкву у III ст., зрозуміти, які обставини вплинули на формування еклезіологічних поглядів того часу і як відбувалися ці процеси.

Протягом 50-х років III ст. Карфагенську Церкву турбувала низка пов'язаних між собою негативних подій. У 251 р. в Римській імперії за імператора Декія розпочалося гоніння на християн, від яких вимагали виконання язичницького жертвоприношення під час офіційного імперського культу. Це спровокувало появу великої кількості віровідступників – як серед мирян, так і серед духовенства. Віровідступниками вважалися і ті віруючі, які купували письмове підтвердження про участь у імперському культі з метою уникнення переслідування з боку держави. Після припинення гонінь розпочалося повернення відступників у лоно Церкви. Погляди Кипріяна Карфагенського, окремих кліриків та мирян-сповідників щодо процедури та умов прийняття віровідступників у спілкування з Церквою розійшлися. Схожа ситуація склалася і в Римській Церкві. Диякон Римської Церкви Новаціан виступив проти позиції римського єпископа Корнелія щодо поблажливого прийняття до церковного спілкування віровідступників та згодом проголосив себе римським єпископом [Киприан Карфагенский, 1879, Кн. 1; Ч. 1, с. 128]. До Новаціана приєднався Карфагенський пресвітер Новат, незгідний із ригористичною позицією Кипріяна щодо віровідступників [Киприан Карфагенский, 1879, Кн. 1; Ч. 1, с. 145–147]. Таким чином, у III ст. виник розкол новаціанства та його «ієрархія». Незважаючи на відмінності у практиці повернення до спілкування з Церквою віровідступників, дбаючи про церковну єдність, Кипріан Карфагенський підтримав законного предстоятеля Римської Церкви папу Корнелія [Киприан Карфагенский, 1879, Кн. 1; Ч. 1, 130–132]. У своїх листах до нього він повідомляє про те, що щиро й рішуче схилився до підтвердження його священства заради єдності Церкви: «Ми найбільше піклуємося і повинні дбати, брате, про те, щоб в міру можливостей підтримувати єдність, передану від Господа через апостолів нам, їхнім наступникам, і, наскільки залежить від нас, збирати у Церкву розсіяних та заблукалих овець» [Киприан Карфагенский, 1879, Кн. 1; Ч. 1, с. 133]. Називаючи себе та єпископа Корнелія наступниками апостолів, святитель Кипріан підкреслює ідентичність їхнього апостольського приємства як єпископів, а також рівність їхньої достоїнності, як предстоятелів Помісних Церков. Карфагенський святитель повідомляє

Корнелія про межі ввіреної йому Помісної Церкви, яка, крім Проконсульської Африки зі столицею в Карфагені, охоплювала провінції Нумідію та Мавританію [Киприан Карфагенський, 1879, Кн. 1; Ч. 1, с. 137]. Киприан доводить до відома, що у зв'язку з розколом у Римській Церкві з метою недопущення неправдивих чуток він у листах інформував єпископат Карфагенської Церкви про те, що саме Корнелія обрано законним предстоятелем Римської Церкви [Киприан Карфагенський, 1879, Кн. 1; Ч. 1, с. 138]. У листах-відповідях, які збереглися, Корнелій називає Кипріана «улюбленим братом», ділиться перебігом церковних справ, радістю повернення до спілкування з Церквою місцевих сповідників [Киприан Карфагенський, 1879, Кн. 1; Ч. 1, с. 140]. Він сповіщає Кипріана про подробиці діяльності Новаціана та його послідовників, називає їхні імена, щоб повідомити Карфагенську Церкву, що на даний час ці люди перебувають поза спілкуванням з Римською Церквою [Киприан Карфагенський, 1879, Кн. 1; Ч. 1, с. 146].

Зі змісту листування єпископів Кипріана та Корнелія ми можемо зробити висновок про відносини Карфагенської й Римської Церков у 251–253 роках. Киприан Карфагенський із повагою ставиться до особливостей життя Римської Церкви, підтримує новообраного папу Корнелія, ділиться досвідом та новинами Карфагенської Церкви, допомагає долати труднощі. Корнелій відповідає Кипріанові щиро і з довірою, він не вивищується, визнає його співбратом. Загалом, ми бачимо спілкування двох предстоятелів, які, незважаючи на певні відмінності у способах вирішення одних і тих самих проблем місцевого церковного життя, ставляться з повагою один до одного, будуючи єдину Христову Церкву.

У 253 р. римська влада відправила папу Корнелія на заслання, під час якого він помер [Євсевий Кесарійський, 2013, с. 301]. Наступним римським єпископом став Луцій I, який, переживши заслання і ставши сповідником, помер 254 р. Цього ж року новим предстоятелем Римської Церкви став єпископ Стефан I [Євсевий Кесарійський, 2013, с. 319].

У 254–255 роках у зв'язку з діяльністю «ієрархії» новаціанського розколу та інших еретиків у Карфагенській Церкві постало питання: чи визнавати дійсним хрещення, здійснене схизматиками та еретиками над тими особами, які виявили бажання стати членами Церкви Христової, чи не визнавати і приймати їх через здійснення «Таїнства святого Хрещення». Святитель Киприан та більшість ієрархів Карфагенської Церкви приймали у

спілкування охрещених у еретичних та схизматичних зібраннях через здійснення «Таїнства святого Хрещення». Римська Церква на чолі з папою Стефаном дотримувалась практики прийому охрещених у ересі чи схизмі через покаєння та покладення рук (Таїнство Миропомазання) [Покровский А., 1914, с. 570–572]. У контексті порушеної проблематики для нас важливо не те, практика якої з Помісних Церков була на той час правильною, а те, як себе повели в окресленій ситуації їхні предстоятелі і як це вплинуло на міжцерковні відносини того часу.

Незважаючи на те що практика прийняття Карфагенською Церквою охрещених еретичними і схизматичними зібраннями через повторне здійснення «Таїнства святого Хрещення» була погоджена кількома попередніми Соборами (220 р., 236–248 рр.) [Покровский А. 1914, с. 261; с. 351–354], від ієрархів на адресу Кипріана продовжували надходити запити щодо цього питання. Нумідійський єпископат намагався розібратися в проблемі і шукав відповідей у мудрого предстоятеля, який відповідав роз'яснювальними листами, до яких додавав копії соборних рішень [Киприан Карфагенский, 1879, Кн. 1; Ч. 1, с. 274–277]. Єпископат Мавританії користувався практикою, яка збігалась із позицію Римської Церкви, і не поспішав її змінювати. Проте до Кипріана все ж таки звернувся мавританський єпископ Квінт із запитом щодо офіційної позиції Карфагену, а також із проханням надіслати копії попередніх соборних рішень. У відповіді Кипріан обґрунтував позицію щодо хрещення і як додатки долучив до листа копії попередніх роз'яснювальних листів та соборних рішень [Киприан Карфагенский, 1879, Кн. 1; Ч. 1, с. 278–280]. Також карфагенський святитель просив Квінта передати цю інформацію іншим мавританським єпископам. Звернення Квінта та відповідь на нього Кипріана, як і інші свідчення, підтверджують, що мавританський єпископат на той час перебував у юрисдикції Карфагенської Церкви, а тому був зобов'язаний виконувати соборні рішення. На жаль, надіслані мавританському єпископату матеріали були використані не для вирішення спірного питання, а для того, щоб передати в Рим. Таким чином, папа Стефан отримав офіційні документи Карфагенської Церкви та її предстоятеля, які ілюстрували офіційну аргументацію та позицію щодо хрещення: листи, копії соборних рішень. В особі предстоятеля Римської Церкви мавританський єпископат отримав союзника в полеміці з Карфагеном. Папа Стефан відповідав їм листами, у яких переконував у необхідності дотримуватись попередньої практики щодо хре-

щення. Через листування з мавританським єпископом Юбаяном про цю переписку стало відомо Кипріану Карфагенському [Киприан Карфагенский, 1879, Кн. 1; Ч. 1, с. 284–300].

Отже, виходило так, що папа Стефан I втрутився у внутрішні справи африканської Церкви. Розуміючи, що питання про хрещення в Карфагенській Церкві не вирішилося, а ускладнилося, Кипріан вирішує знову порушити це питання на наступному Помісному Соборі й офіційно поінформувати про його рішення римського предстоятеля. Таким чином, він намагався остаточно розв'язати проблему в середовищі місцевого єпископату та перевести спілкування з папою Стефаном I на офіційний рівень. На весні 256 р. у Карфагені за участю єпископів проконсульської Африки та Нумідії (єпископи Мавританії були відсутні) відбувся Помісний Собор. Щодо Таїнства Хрещення було прийняте соборне рішення, яке підтверджувало попередню практику Карфагенської Церкви, а також постанови попередніх місцевих Соборів із цього питання. Прийняті рішення Кипріан відправив папі Стефану I у вигляді соборного послання Карфагенської Церкви. У документі, адресованому Стефану I, засвідчено повагу до римського єпископа і вказано, що мета послання полягає в досягненні істини: «Усе це ми доводимо до твого відання, улюблений брате, як із загальної поваги, так і з любові до тебе, будучи впевненими, що за істинним твоїм благочестям і вірою ти схвалиш все те, що благочесне й правдиве» [Киприан Карфагенский, 1879, Кн. 1; Ч. 1, с. 283]. Також отці Карфагенського Собору 256 р. заявляють, що нікого не змушують прийняти карфагенську практику хрещення навернених із єресей, вважають незалежність Римської Церкви та її предстоятеля: «У цій справі і ми нікого не примушуємо, нікому не даємо закону, тому що усякий предстоятель вільний курувати своєю Церквою по своїй волі, маючи дати відповідь про свою діяльність Господу» [Киприан Карфагенский, 1879, Кн. 1; Ч. 1, с. 284]. Цією фразою Кипріан нагадує Стефанові, що і він як предстоятель вільний у своїх діях, а очолювана ним Карфагенська Церква незалежна та спроможна самостійно вирішувати свої внутрішні питання. Водночас потрібно звернути увагу і на ієрархічний контекст адресованої Стефану I сентенції, у якій підкреслено, що римський єпископ є таким самим першим єпископом, як і будь який інший перший єпископ помісної Церкви.

Вручити Соборного Листа єпископові Стефанові Кипріан уповноважив декількох архиєреїв. Це свідчить про те, що метою зустрічі було досягнення компромісу, примирення, вирішення

питання через спілкування. Про результати цих переговорів з іронією згадує у своєму листі до Кипріяна Карфагенського єпископ Кесарії Кападокійської Фірміліан: «А як терпеливо і смиренно прийняв він єпископів ваших, відправлених до нього посланцями, коли не допустив їх до спілкування з собою, і крім цього, пам'ятаючи про взаємну повагу і любов, наказав усьому братству не приймати їх до себе в доми, щоб тих, які прийшли, позбавити не тільки миру і спілкування, але навіть гостинного пристановища!» [Киприан Карфагенский, 1879, Кн. 1; Ч. 1, с. 337]. Виходячи зі змісту цього повідомлення можна дійти висновку, що таким чином папа Стефан не виявив бажання вступати у євхаристійне спілкування з посланцями Карфагенської Церкви.

Не прийнявши депутації Карфагенської Церкви, єпископ Стефан I знову почав надсилати листи до єпископів Мавританії, якими намагався спростувати рішення Карфагенських соборів і довести свою правоту. Це підтверджує листування єпископа Юбаяна з Кипріаном, де обговорюється хибність римської практики, аргументація якої містилася в нових листах, що надійшли з Риму [Киприан Карфагенский, 1879, Кн. 1; Ч. 1, с. 286–288]. Це стало причиною звернення єпископів до Кипріяна за роз'ясненнями. Через певний час після весняного собору 256 р. і неприйняття карфагенських посланців єпископ Стефан все ж таки відповів карфагенському предстоятелю. Документ не зберігся, але про його існування і зміст ми дізнаємося з листа Кипріяна до африканського єпископа Помпія [Киприан Карфагенский, 1879, Кн. 1; Ч. 1, с. 301]. Папа вимагав запровадити звичай прийняття навернених із ересей, який практикувала Римська Церква. Цитуючи Стефана I, Кипріан роз'яснює єпископові Понтію позицію Карфагенської Церкви [Киприан Карфагенский, 1879, Кн. 1; Ч. 1, с. 301–302].

Розуміючи, що предстоятель Римської Церкви Стефан I не збирається конструктивно дискутувати, а вимагає у Карфагена відмовитись від прийнятого у них порядку дій щодо Хрещення, Кипріан вирішує обговорити це питання з предстоятелями інших помісних Церков, а також провести більший Помісний Собор, у якому б узяти участь єпископи Мавританії. Звернувшись до Фірміліана, єпископа Кесарії Кападокійської, Кипріан отримав цілковиту підтримку, а також дізнався, що римський єпископ Стефан конфліктував щодо хрещальної практики і з деякими східними помісними Церквами: «Що може бути смиреннішим і лагіднішим, як увійти в розлад з такою кількістю єпископів, як з приводу різного роду непорозумінь розривати

мир то зі східними (ми думаємо, що це вам не є невідомим), то з вами – південними?» [Киприан Карфагенский, 1879, Кн. 1; Ч. 1, с. 336–337]. У цьому листі позиції Стефана щодо хрещення та особи Кипріяна узагальнено такою характеристикою: «Стефан не соромиться виявляти покровительство противникам Церкви і задля захисту еретиків розсікати братство, ба більше – називати Кипріяна лжехристом, лжеапостолом і підступним діячем! Усвідомлюючи це все в собі, він поспішив неправдиво приписати іншому те, що справедливо стосується його самого» [Киприан Карфагенский, 1879, Кн. 1; Ч. 1, с. 337–338].

Євсевій Кесарійський свідчить, що єпископ Діонісій Олександрійський листувався з папою Стефаном I і неодноразово писав йому з приводу суперечок про хрещення. В одному з листів, який цитує Євсевій, Діонісій, закликаючи Стефана до міжцерковного миру та спілкування, пише таке: «Знай ж тепер, брате, що всі східні і навіть більш віддалені Церкви, раніше розділені, тепер об'єдналися; предстоятелі їхні всі і всюди єдинодушно і невимовно радіють миру, який наступив неочікувано» [Євсевий Кесарійський, 2013, с. 319–320]. Перераховуючи в цьому листі предстоятелів найбільших Помісних Церков, Діонісій Олександрійський підкреслює, що всі вони спілкуються між собою і приходять на допомогу один одному у братській любові.

Заручившись підтримкою на міжцерковному рівні, Киприан приймає рішення скликати великий Помісний Собор Карфагенської Церкви для того, щоб остаточно закрити питання про хрещення. Восени 256 р. у Карфагені 87 єпископів із Проконсульської Африки, Нумідії та Мавританії зібралися на Помісний Собор для розгляду питання про хрещення. Зміст стенограми цього собору, яка зберіглася під назвою «Думки єпископів» (лат. *Sententiae episcoporum*), свідчить, що під час засідань Собору кожний присутній ієрарх висловив та аргументував свої думки. У преамбулі до цього документу зазначено: «Залишається тепер, щоб про цю саму річ ми кожен особисто повідомили те, що кожен думає, нікого не засуджуючи і не віддаляючи судом від спілкування, якщо хтось думає по-іншому...» [Мнение епископов..., 1914, с. 721]. Завершується пролог стенограми в контексті відносин єпископату як на рівні місцевої Церкви, так і на рівні міжцерковних відносин, надзвичайно важливою фразою: «Ніхто з нас не поставляє себе єпископом єпископів або тиранічною погрозою не приводить своїх товаришів до необхідності послуху, бо кожен єпископ за правом своєї свободи і влади має власне рішення і настільки ж не може бути осудже-

ний іншим, наскільки й сам не може судити іншого» [Мнение епископов..., 1914, с. 721]. У результаті Отці Собору постановили підтвердити рішення попередніх соборів Карфагенської Церкви про повторне хрещення еретиків і схизматиків.

Улітку 257 р. унаслідок гонінь на християн римського імператора Валеріана мученицькою смертю загинув предстоятель Римської Церкви Стефан I. Його наступником став папа Сикст II [Евсевий Кесарійський, 2013, с. 320–321]. Згідно зі свідченням карфагенського диякона Понтія, Сикст відновив спілкування з Карфагенською Церквою. Напередодні мученицької смерті Кипріана навідати й підтримати його приходив посланець від папи Сикста II – «доброго й миролюбивого священника» [Pontius].

Розглянувши епістолярні документи та історичні свідчення, ми дізналися, з яких причин і якими методами Кипріан відстоював незалежність Карфагенської Церкви від втручань римського єпископа Стефана I. Тепер варто дати відповідь на питання про те, як Кипріан Карфагенський осмислював і чим обґрунтовував незалежність африканської Церкви, а також свої права як предстоятеля та єпископа. Чим була для Кипріана місцева Церква – тільки частиною Єдиної Кафолічної Церкви, права якої він захищав, чи повною мірою всією Єдиною Кафолічною Церквою Христовою в певному місці й часі – Помісною Церквою з окремим євхаристійним зібранням на чолі з першим єпископом.

Відомий богослов ХХ ст., автор багатьох творів на еклезіологічну тематику протопресвітер Микола Афанасьєв (1893–1966) дійшов висновку, що Кипріан висловлювався про помісну Церкву лише як про частину Вселенської Церкви. Інтерпретуючи вислів карфагенського священномученика: «Церква по всьому світу одна, розділена Христом на багато членів, і єпископство одне, розгалужене у єдиному лиці (сонмі) багатьох єпископів» [Киприан Карфагенский, 1879, Кн. 1; Ч. 1, с. 173–174], М. Афанасьєв стверджує, що те, що апостол Павло каже про окремих членів церковного зібрання: «Бо як тіло одне, але має багато членів, усі члени одного тіла, хоч їх багато, утворюють одне тіло... І ви – тіло Христове, а нарізно члени» (I Кор. 12: 12; 27), Кипріан екстраполював на окремі євхаристійні зібрання. На думку прот. М. Афанасьєва, у Кипріана «кожна окрема церковна громада представлена як окремий член Тіла Христового, а вселенська Церква є сукупністю цих церковних громад», тобто всім Тілом Христа [Афанасьєв Н. прот., 2015, с. 147]. На підставі такої інтерпретації М. Афанасьєв робить висновок, що Кипріан Карфагенський сформулював основні принципи універсальної

еклезіології, згідно з якими будь-які окремі церковні одиниці на чолі з єпископом або першим єпископом є частинами Вселенської-Кафолічної Церкви Христової [Афанасьєв Н. прот., 2015, с. 545]. Такою моделлю універсальної еклезіології згодом стала послуговуватись Римо-Католицька Церква, увінчавши її універсальним єпископом – папою римським. Отже, згідно з М. Афанасьєвим, Кипріан вважав Карфагенську Церкву частиною Кафолічної Церкви, а поняття «Кафолічна Церква» розумів не у якісному (вся Церква), а в кількісному (всі Церкви) контексті.

Варто відзначити, що станом на середину III ст. християнська богословська думка вже оперувала поняттями «вся Церква», «Кафолічна Церква». Христос говорить загалом про всю Церкву: «Побудую Я Церкву мою, і ворота пекла не здолають її» (Мф. 16: 18); апостол Павло пише листи до окремих Помісних Церков і водночас говорить про всю Церкву як Тіло Христове (I Кор. 12: 27). На початку II ст. уперше Церкву називає Кафолічною священномученик Ігнатій Антіохійський: «Де буде єпископ, там повинен бути і народ, так само як де Ісус Христос, там і Кафолічна Церква» [Мужі апостольські, 2010, с. 132], вказуючи, що Церква Христова у всій своїй повноті, вся і повною мірою представлена в помісній Церкві на чолі з єпископом. Священномученик Ірєней Ліонський зазначає, що Церква, хоч і розсіяна по цілому світу, проте зміст її віровчення залишається однаковим, бо одна і та сама віра успадкована й зберігається «Церквами в Німеччині та Іспанії, серед кельтських племен і на Сході» [Ірєней Ліонський, сщмч. 2013, с. 67–68]. Таким чином, ранні отці Церкви обґрунтовують універсальність помісної Церкви, яка реалізує всю повноту спілкування з Христом для певної локальної спільноти людей. Невже Кипріан Карфагенський думав по-іншому? Полеміка з папою Стефаном і прийняття відповідних соборних резолюцій свідчать про осмислення Кипріаном помісної Церкви в традиціях попередніх церковних авторів. На його богослів'я справила великий вплив творча спадщина карфагенського дидаскала Тертуліана, але і той у «Прескрипції проти еретиків» зазначає: «Отже, хоча існує велика кількість Церков, але апостольська, перша Церква, від якої походять усі інші, одна. Тому всі вони перші й апостольські, бо всі складають одну» [Творення Тертуліана, 1912, с. 19].

Аналізуючи богословську спадщину Кипріана Карфагенського, сучасний французький філолог Поль Маттеї зауважує, що поняття «ecclesia catholica» зустрічається в його творах близько 40 разів. На думку цього дослідника, прикметник «catholica» («вся»,

«цілісна», «повною мірою»), ужитий священномучеником, вказує не на вселенскість Церкви, а є антонімом щодо єретичних і схизматичних зібрань, із якими активно полемізував Кипріан [Маттеї П., 2012, с. 50]. Тому, використовуючи це богословське поняття, він не суперечить ранньохристиянським авторам, а позначає правдиву Церкву Христову. Коментуючи назву трактату Кипріана «Про єдність Кафоличної Церкви», Поль Маттеї зазначає, що Кипріан говорить як про Церкву загалом, так і про помісну Церкву [Маттеї П., 2012, с. 50]. У цьому ми переконаємося, коли читаємо: «...Церква одна, хоча будучи багатоплідною і розширяючись, дробиться на велику кількість...» [Кипріан Карфагенський, 1879, Кн. 2; Ч. 2, с. 174]. Тобто велика кількість помісних Церков, як кожна окремо, так і всі разом, продовжують являти собою всю і повною мірою єдину Церкву Христову.

Кореляцію понять Кафолична й Помісна Церква в еклезиології Кипріана підтверджує зміст його епістолярної спадщини. У листі до нумідійського єпископа Магна він говорить, що «Наречена Христова, яка одна тільки народжує дітей Божих, є одною, – це кафолична Церква» [Кипріан Карфагенський, 1879, Кн. 1; Ч. 1, с. 331]. І в цьому ж листі Кипріан, говорячи про Помісні Церкви, що їх заснували апостоли, називає кафоличною Карфагенську Церкву: «влада відпускати гріхи дарована апостолам і Церквам, заснованих від них – посланців Христових, а далі єпископам, які наслідували їх за преємством посвячення. І тому вороги однієї кафоличної Церкви, в якій ми перебуваємо, постають на нас, спадкоємців апостолів, присвоюючи собі, на противагу нам, незаконне священство і споруджуючи чужі вівтарі» [Кипріан Карфагенський, 1879, Кн. 1; Ч. 1, с. 332; 333].

Коментуючи полеміку Римської та Карфагенської Церков щодо хрещення в III ст., протопресвітер М. Афанасьєв визнає і констатує, що Кипріан «безпосередньо сприймав єдність своєї церковної громади як єдність Церкви, повноту її вселенської природи і свою єдність з нею... Він відштовхувався не від свого поняття вселенської Церкви, а від безпосереднього досвіду своєї церковної громади» [Афанасьєв Н. протопрес. 2015, с. 149–150].

Осмилення Кипріаном Карфагенським кафоличності Церкви в традиції попереднього церковного передання доводить і розкриває його вчення про єпископа місцевої Церкви. У листі до Пупіана Кипріан зазначає, що «єпископ у Церкві й Церква в єпископі, і хто не з єпископом, той не в Церкві» [Кипріан Карфагенський, 1879, Кн. 1; Ч. 1, с. 257]. Без єпископа місцева християнська громада – Помісна Церква – не звершить євхаристії, а єпископ не

зможе її звершити без місцевої Церкви. Саме завдяки звершенню євхаристії в певному місці Церква є Помісною, але водночас вона є всією Церквою, Кафолічною Церквою, Тілом Христа – через таїнство Його Тіла і Крові. Відповідно, жодний єпископ, поставлений Духом Святим звершувати це велике таїнство й приводити паству до єднання з Богом, не може проголосити себе єпископом над єпископами або єпископом над іншою Церквою. Як і жодна громада віруючих, Помісна Церква не може заявити, що вона онтологічно є вищою чи кращою за інші Помісні Церкви.

У зв'язку з появою ієрархій еретичних і схизматичних зібрань, Кипріан вважає своїм обов'язком підкреслити, що «єпископство одне і кожен з єпископів цілісно в ньому бере участь. Так і Церква одна...» [Киприан Карфагенский, 1879, Кн. 2; Ч. 2, с. 174]. Розкриваючи це вчення, карфагенський святий використовує євангельські слова Спасителя про будівництво Церкви на апостолі Петрі (Мф. 16: 18) і зауважує, що кожен апостол був тим, що й апостол Петро [Киприан Карфагенский, 1879, Кн. 2; Ч. 2, с. 173]. Отже, єпископське служіння існує завдяки апостольському приємству в Церкві, і тому єпископство єдине, бо поза Церквою його немає. Він символічно називає Римську Церкву кафедрою апостола Петра, висловлюючи повагу до Церкви-матері [Молчанов А., свящ., 1888 с. 260], але, згідно з ученням Кипріана про єпископа як продовжувача справи святих апостолів, кожна з Помісних Церков є апостольською кафедрою і загалом Церква є апостольською. Саме таку інтерпретацію вчення Кипріана про вищу церковну ієрархію підтверджують вже згадані факти: заява Кипріана в листі папі Стефану: «усякий престоятель вільний керувати своєю Церквою за своєю волею, маючи дати відповідь про свою діяльність Господу» [Киприан Карфагенский, 1879, Кн. 1; Ч. 1, с. 284] та «Думки єпископів... » Помісного Собору 256 р.: «Ніхто з нас не поставляє себе єпископом єпископів або тиранічною погрозою не приводить своїх товаришів до необхідності послуху...» [Мнение епископов..., 1914, с. 721]».

Важливим аспектом реалізації Кафолічності Церкви як основи її повноти і незалежності, згідно з Кипріаном, було спілкування між Помісними Церквами та їхніми предстоятелями. У листі до нумідійського єпископа Антоніана карфагенський предстоятель, згадуючи про різні погляди й практику єпископів щодо покайної дисципліни та збереження між ними миру, зазначає: «Коли підтримується зв'язок у згоді та зберігається нероздільним таїнство Кафолічної Церкви, то кожен єпископ діє на свій розсуд, маючи віддати звіт Господу про свою діяльність» [Киприан Карфагенс-

кий, 1879, Кн. 1; Ч. 1, с. 170]. Перебуваючи в напружених стосунках із папою Стефаном, Кипріан не бажає розривати відносин двох Церков, адже для нього Кафолічність Карфагенської Церкви реалізується у спілкуванні. Початком цього спілкування для Кипріана є рукоположення єпископа іншими єпископами: «Найближчі єпископи мають зібратися в тієї пастви, для якої поставляється предстоятель, і обрати єпископа в присутності народу» [Кипріан Карфагенський, 1879, Кн. 1; Ч. 1, с. 270]. У 1-му Апостольському правилі говориться, що єпископа нехай поставляють щонайменше два єпископи [Правила Православної Церкви, 2015, с. 83]. Для християнського передання і для Кипріана Помісна Церква є Кафолічною, тому що її єпископа рукоположили ієрархи інших місцевих Церков, з якими він продовжує перебувати у спілкуванні.

Проаналізувавши епістолярну спадщину священномученика Кипріана в контексті проблематики незалежності Карфагенської Церкви ми зробили такі висновки:

1. У середині III ст. Карфагенська Церква була автокефальною Помісною Церквою з понад сотнею єпископій, які розміщувалися в римських провінціях Проконсульська Африка, Нумідія та Мавританія. Про це свідчить листування Кипріана з римськими єпископами та ієрархами африканських провінцій, а також проведення місцевих Соборів на чолі з карфагенським предстоятелем.

2. Першопричиною активної полеміки між папою Стефаном I і Кипріаном Карфагенським стала різниця в практиці Римської і Карфагенської Церков щодо прийому до спілкування з Церквою людей, охрещених в єретичних і схизматичних зібраннях. Проте неузгодженість цього питання в Карфагенській Церкві і наявність єпископів, які тяжіли до практики Римської Церкви та зверталися за роз'ясненнями до Риму, загострили проблему як на внутрішньоцерковному, так і на міжцерковному рівні. Римський єпископ продовжував надсилати ієрархам Карфагенської Церкви листи з критикою звичаїв їхньої Церкви щодо хрещення, ігноруючи Кипріана як предстоятеля, що було грубим втручанням у внутрішні справи незалежної Помісної Церкви. Унаслідок цих обставин Кипріан Карфагенський скликав кілька місцевих Соборів 255–256 років, які підтвердили практику перехрещення, а їхні рішення були надіслані в Рим. Аналіз епістолярного спілкування Кипріана свідчить, що римський єпископ Стефан не прийняв соборної депутації Кипріана, він не бажав спілкуватися з Карфагенською Церквою на євхаристійному та дипломатичному рівнях, продовжував

надсилати послання африканському єпископату, в ультимативній формі вимагав виконувати вказівки щодо хрещення, мав конфліктні стосунки через це з іншими Помісними Церквами.

3. Здійснення історико-канонічного аналізу листування Кипріяна, пов'язаного з хрещальною полемікою, дає, на нашу думку, можливість максимально об'єктивно інтерпретувати богословські погляди Кипріяна щодо Церкви та її незалежності. Для Карфагенського предстоятеля незалежність і цілісність африканської Церкви були не просто юрисдикційно-дисциплінарним питанням, а в першу чергу невід'ємними еклезіологічними складовими життя Помісної Церкви. Згідно з Кипріаном, Церква Христова є єдиною і кафоличною не в кількісному, а в якісному вимірі. Відповідно, кожна Помісна Церква, як про це сказано у творі «Про єдність Церкви», і Карфагенська Церква, як це підтверджують листи та полеміка Кипріяна, є єдиними й кафоличними, що обумовлює їхню неподільність і незалежність.

4. Осмислення Кафоличності Помісної Церкви Кипріану Карфагенському вдалося найкраще виразити через вчення про єдність, повноту влади і незалежність єпископату місцевої Церкви. Кипріан підкреслює, що єпископ є продовжувачем справи святих апостолів. Як кожний апостол був тим самим, що й апостол Петро, так і кожен єпископ місцевої Церкви є не меншим і не більшим за своїх співбратів предстоятелів і ніхто з них не може назвати себе єпископом над єпископами. Отже, якщо предстоятелі місцевих Церков є рівними один одному за єпископським саном і предстоятельським служінням, то і ведені ними до спасіння Помісні Церкви тотожні одна одній. Кожна з місцевих Церков, як і всі вони разом, є всією повнотою Церкви Христової – Тілом Христовим, що реалізується в спільному звершенні таїнств, спілкуванні єпископату. У випадку розглянутих нами відносин Римської і Карфагенської помісних Церков ми переконалися як не погоджене на той час на загальноцерковному рівні питання про хрещення при категоричному підході папи Стефана перетворилося на втручання Риму в справу іншої місцевої Церкви. Чимало невирішених питань Церква Христова має й сьогодні, одним із них є процедура утворення нових автокефальних Помісних Церков. Вирішити його, як показує досвід спілкування Римської та Карфагенської Церков, можна не шляхом розірвання євхаристії та ультиматумів, а навпаки, через спілкування, пошук істинного й корисного для Церкви рішення. Такі стосунки ми б характеризували як «процес перехорези Церков», коли, поважаючи і зберігаючи цілісність одна одної, Помісні Церкви – кожна окремо і всі разом – реалізу-

ють Єдину Кафолічну Церкву Христову. У ХХ ст. протопресвітер М. Афанасьєв нагадав християнській спільноті, що Церква реалізується в Євхаристії. У ХХІ ст. ми повинні пам'ятати, що Церква і Євхаристія не можуть реалізуватися без спілкування.

Джерела

1. Біблія: Книги Священного Писання Старого і Нового Завіту. Київ: Видавничий відділ Української Православної Церкви Київського Патріархату, 2004. 1407 с.
2. Евсевий Кесарийский. Церковная история / ввод. ст., коммент., библиогр. список и указатели И. В. Кривушина. Санкт-Петербург: «Издательство Олега Абышко», 2013. 544 с
3. Иероним Стридонский. О знаменитых мужах // Подвижники: избранные жизнеописания и труды. Самара: Издательский дом «Агни», 1999. Кн. 2. С. 177–224.
4. Иринеї, священномученик, єпископ Ліонський. Творіння / за ред. Святійшого Патріарха Київського і всієї Руси-України Філарета; [пер. Київської православної богословської академії УПЦ Київського Патріархату]. Київ: Видавничий відділ УПЦ Київського Патріархату, 2013. 620, [4] с.
5. Киприан Карфагенский. Библиотека творений св. отцов и учителей церкви западных, издаваемая при Киевской духовной академии. Творения св. священномученика Киприана еп. Карфагенского. Киев: Тип. Г. Т. Корчак-Новицкого, 1879. Кн. 1; Ч. 1. ХСП; 361 с.
6. Киприан Карфагенский. Библиотека творений св. отцов и учителей церкви западных, издаваемая при Киевской духовной академии. Творения св. священномученика Киприана еп. Карфагенского. Киев: Тип. Г. Т. Корчак-Новицкого, 1879. Кн. 2; Ч. 2. 368 с.
7. Мнение епископов в числе LXXXVII-ми о подлежащих крещению еретиках // Покровский А. Соборы древней Церкви эпохи первых трех веков. Сергиев Посад: Моск. Губ. Типография И. И. Иванова, 1914. С. 721–734.
8. Мужі апостольські: збірка писань мужів апостольських у перекладі українською мовою викладачів та аспірантів Київської православної богословської академії / за ред. Святійшого Патріарха Київського і всієї Руси-України Філарета; [автор вступу та передмов до книг прот. О. Трофимлюк]. Київ: Видавничий відділ УПЦ Київського Патріархату, 2010. 304 с.
9. Правила Православної Церкви з тлумаченнями єпископа Никодима (Мілаша) / Київська православна богословська академія; упоряд. і перекл. С. М. Чокалюк. Київ: Видавничий відділ УПЦ Київського Патріархату, 2015. Ч. 1. 815, [1] с.
10. Правила Святых Вселенских Соборов с толкованиями. Москва: Изд. Московского Общества любителей духовного просвещения, 1886–1887. 736 с.
11. Творенія Тертуліана, пресвитера Карфагенського. Ч. 2: догматико-полемические сочинения. / Переводъ Н. Н. Щеглова. Киевъ: Типографія Акціонернаго Общества: «Петръ Барскій въ Киевѣ», 1912. 310 с.
12. Pontius, the Deacon. Life and Passion of St. Syprian // [Електронний ресурс]. Режим доступу: <http://www.newadvent.org/fathers/0505.htm>

Література

13. Афанасьев Н., протопр. Церковь Божия во Христе: Сборник статей / [сост. А. А. Платонов; сост., пер., ред. В. В. Александров; пер. свящ. Ф. Парфенов]. Москва: Изд-во ПСТГУ, 2015. 704 с.
14. Молчанов А., свящ. Св. Киприан Карфагенский и его учение о церкви. Казань: Тип. Императорского университета, 1888. 379 с. (VI)
15. Нейцвегаев Д., прот., Жизнь древней Карфагенской церкви в римский период. Москва: Арт Волхонка, 2018. 272 с.
16. Покровский А. Соборы древней Церкви эпохи первых трех веков. Сергиев Посад: Моск. Губ. Типография И. И. Иванова, 1914. 807 с.

17. Маттеи П. Римский примать в восприятии африканских христиан: предистория, содержание и исторические следствия // Вестник ПСТГУ. № 4 (47). С. 40–61.

Dzherela:

1. Bibliia: Knyhy Sviashchennoho Pysannia Staroho i Novoho Zavitu. Kyiv: Vydavnychyi viddil Ukrainskoi Pravoslavnoi Tserkvy Kyivskoho Patriarkhatu, 2004. 1407 s.
2. Evseyi Kesaryiskyi. Tserkovnaia ystoriya / vvod. st., komment., byblyohr. spysok y ukazately Y. V. Kryvushyna. Sankt-Peterburg: «Izdatelstvo Oleha Abyshko», 2013. – 544 s.
3. Ieronym Strydonskyi O znamenytykh muzhakh // Podvizhnyki: izbrannye zhyzneoypysaniya i trudy. Samara: Yzdatelskyi dom «Ahny», 1999. Kn. 2. S. 177–224.
4. Irynei, yepyskop Lionskyi, sshchmch. Tvorinnia / pid red. Sviatiishoho Patriarkha Kyivskoho i vsiiei Rusy-Ukrainy Filareta; [per. Kyivskoi pravoslavnoi bohoslovskoi akademii UPTs Kyivskoho Patriarkhatu]. Kyiv: Vydavnychyi viddil UPTs Kyivskoho Patriarkhatu, 2013. 620, [4] s.
5. Kiprian Karfahenski. Biblioteka tvorenii sv. ottsov i uchitelei tserkvi zapadnykh, izdavaemaia pri Kievskoi dukhovnoi akademii. Tvoreniiya sv. sviashchennomuchenika Kipriana ep. Karfahenskoho. Kiev: Typ. H. T. Korchak-Novytskoho, 1879. Kn. 1; Ch. 1. XCII; 361 s.
6. Kiprian Karfahenski. Biblioteka tvorenii sv. ottsov i uchitelei tserkvi zapadnykh, izdavaemaia pri Kievskoi dukhovnoi akademii. Tvoreniiya sv. sviashchennomuchenika Kipriana ep. Karfahenskoho. Kiev: Typ. H. T. Korchak-Novytskoho, 1879. Kn. 2.; Ch. 2. 368 s.
7. Mnenie episkopov v chisle LXXXVII o podlezhashchikh kreshcheniiu eretikakh // Pokrovskiy A. Sobory drevnei Tserkvi epokhi pervykh trekh vekov. Serhiev Posad: Mosk. Hub. Typohrafiia I. I. Ivanova, 1914. S. 721–734.
8. Muzhi apostolski: zbirka pysan muzhiv apostolskykh u perekladi ukrainskoiu movoiu vykladachiv ta aspirantiv Kyivskoi pravoslavnoi bohoslovskoi akademii / pid. red. Sviatiishoho Patriarkha Kyivskoho i vsiiei Rusy-Ukrainy Filareta; [avtor vstupu ta peredmov do knyh prot. Oleksandr Trofymliuk]. Kyiv: Vydavnychyi viddil UPTs Kyivskoho Patriarkhatu, 2010. 304 s.
9. Pravyla Pravoslavnoi Tserkvy z tlumachenniamy yepyskopa Nykodyma (Milasha) / Kyivska pravoslavna bohoslovska akademiia; uporiad. i perekl. S. M. Chokaliuk. Kyiv: Vydavnychyi viddil UPTs Kyivskoho Patriarkhatu, 2015. Ch. 1. 815, [1] s.
10. Pravila Sviatykh Vselenskikh Soborov s tolkovaniiamy. Moskva: Izd. Moskovskoho Obshchestva liubitelei dukhovnoho prosvishcheniia, 1886–1887. 736 s.
11. Tvorenii Tertulliana, presvytera Karøahenskaho. Ch. 2: Dohmatiko-polemicheskie sochineniia. / Perevod N. N. Shcheglova. Kiev: Tipohrafiia Aktsionernaho Obshchestva: «Petrъ Barskii въ Kieve», 1912. 310 s.
12. Pontius, *the Deacon*. Life and Passion of St. Cyprian // [Elektronnyi resurs]. – Rezhym dostupu: <http://www.newadvent.org/fathers/0505.htm>

Literatura

13. Afanasev N. protopr. Tserkov Bozhya vo Khryste: Sbornyk statei / [sost. A. A. Platonov; sost., per., red. V. V. Aleksandrov; per. sviashch. F. Parfenov]. Moskva: Izd-vo PSTHU, 2015. 704 s.
14. Molchanov A., sviashch., Sv. Kiprian Karfahenski i eho uchenie o tserkvi. Kazan: Typ. Imperatorskoho univesiteta, 1888. 379 s. (VI)
15. Netsvetaev D., prot. Zhyzn drevnei Karfahenskoj tserkvi v rymskii period. Moskva: Art Volkhonka, 2018. 272 s.
16. Pokrovskiy A. Sobory drevnei Tserkvi epokhi pervykh trekh vekov. Serhiev Posad: Mosk. Hub. Typohrafiia I. I. Ivanova, 1914. 807 s.
17. Matthey P. Rymskii pryma v vospriyatii afrikanskikh khristyan: predistoriia, sodержanie i istoricheskie sledstviia // Vestnik PSTHU. № 4 (47). S. 40–61.

ТАЇНСТВА ЦЕРКВИ І ТАЇНСТВО ЦЕРКВИ: ВІД КІЛЬКОСТІ ДО ЄДНОСТІ У ХРИСТІ

THE SACRAMENTS OF THE CHURCH AND MYSTERY OF THE CHURCH. FROM QUANTITY TO UNITY IN CHRIST

Тенденції, які ми спостерігаємо у сучасному богословському мисленні та літургійному житті, доволі рельєфно ілюструють крайню індивідуалізацію церковних таїнств. Більшість із них стали розглядатися як самостійні акти, що здійснюються над окремими вірянами. Людина, яка бажає задовольнити свої релігійні потреби, «замовляє» те чи інше таїнство, а священник його здійснює, тобто стає «виконавцем» цього замовлення. У результаті таїнства перетворюються на «треби», а між іншими членами Христової Церкви втрачається зв'язок і духовна єдність.

Це зумовлює актуальність дослідження основних принципів і духовно-морального розуміння церковних таїнств у їх взаємозв'язку з таїнством нашого спасіння в Церкві Христовій крізь призму православного вчення, а не накопичених у результаті тривалих дискусій і кон-

Статтю присвячено витлумаченню змісту вчення Православної Церкви про таїнства. Значну увагу приділено богословському дискурсу щодо кількості таїнств, їх морально-ціннісного потенціалу та сотеріологічного значення в контексті православного вчення про природу та місію Церкви Христової.

Ключові слова: Царство Боже, Церква, таїнство, спасіння, символ, спілкування.

In our time, we observe extreme individualization of the sacraments. Most of them began to be considered as separate acts committed on individual members of the Church. A person who wants to satisfy his religious needs «orders» one or another sacrament, and the priest who performs it becomes the «executor» of this order. The sacraments turn into «occasional offices» as a result. The organic

* Кандидат наук із богослів'я, викладач кафедри богослів'я та філологічних дисциплін Київської Православної Богословської Академії.

** PhD in Theology, Lecturer of the Department of Theology and Philology of the Kyiv Orthodox Theological Academy.

фесійних інтерпретацій біблійного вчення про зміст і природу таїнств.

Мета статті – проаналізувати основний зміст вчення Православної Церкви про таїнства та визначити їх взаємозв'язок із головним Таїнством – Таїнством спасіння в Христовій Церкві.

Досягнення дослідницької мети актуалізує розв'язання таких завдань:

- витлумачити богословський зміст поняття «таїнство» та простежити еволюцію його духовно-морального й канонічного сприйняття в православній богословській думці;

- визначити роль та місце церковних таїнств у літургійному житті Церкви і духовно-практичному житті віруючих;

- з'ясувати особливості святоотцівського тлумачення структурно-функціональної природи церковних таїнств, їх комунікативно-ціннісного потенціалу та сотеріологічного значення.

Основний виклад матеріалу та дискусія. Праведний Миколай Кавасила (1322–1398) у своєму творі «Пояснення Божественної Літургії» [Николай Кавасила, свт., 2005] і трактаті «Сім слів про життя у Христі» [Николай Кавасила, свт., 2002] навчає про Святого Духа як про благодатну дію в динаміці Церкви. Також доволі ґрунтовно він рефлексує й переконливо навчає про спасительну дію Святого Духа у таїнствах, а надто ж у Євхаристії. Десять століть тому богослов ототожнив Церкву з таїнствами, по суті, узагальнивши у такий спосіб

connection with other members of the church is lost.

This determines the relevance of the study of the basic principles of the Orthodox understanding of the sacraments of the Church and their connection with the mystery of our salvation in the Church of Christ.

The purpose of the article is to show the content of the teachings of the Orthodox Church about the sacraments and to consider the connection of the sacraments of the Church with the mystery of our salvation in the Church of Christ in the modern context.

Tasks:

- *consider, in general terms, the term sacrament and its understanding in Orthodox theology;*

- *characterize the sacraments and how they are perceived in the modern world;*

- *show the Holy Fathers' perception of the sacraments in Christianity.*

The need of our modern Christian life is to focus on the essence of the sacraments and their connection with the mystery of Salvation and not to consider them merely as an instrument of personal blessing without regard to the community of believers.

We must realize that the world was created for man as a means of communion with God. This was also the original essence of food and the act of consuming it in paradise. The fall of man was that he fell in love with the world as such, limited by itself, not permeated with the presence of God. He became an individual and selfish creature. And the sacraments help to get rid of this autonomous way of life through

святоотцівське вчення про цей феномен. Сказати, що Церква «присутня у святих таїнствах», означає сказати, що між Церквою і таїнствами «не просто спільність імені або аналогія чинності подоби, це тотожність дієвості» – наголошував подвижник віри й благочестя [Николай Кавасила, свт., 2002, с. 156].

Питання взаємозв'язку таїнств Церкви з Таїнством Церкви знайшли відображення у працях відомого богослова сучасності митрополита Калліста (Уера). Зокрема, у доповіді на богословській конференції «Таинства составляют жизнь во Христе. Святоотеческие основания православного учения о таинствах» [Каллист (Уэр), митр., 2007] він робить акцент власне на значенні та історичному розвитку розуміння категорії «Таїнство». Також у контексті нашої теми заслуговують на увагу такі праці: «Очерк мистического богословия Восточной Церкви» В. Лоського [Лосский, 1991] та «Вера Церкви: Введение в православное богословие» Христоса Яннараса [Яннарас, 1992]. Однак зазначені дослідники торкаються вчення про таїнства в контексті практики доволі побічно.

Варто пам'ятати, що з початку існування Христової Церкви поняття «таїнство» не вживали, проте здійснювали Євхаристію та Хрещення. Так само й інші: Шлюб, Священство, Сповідь тощо. Лише поступово розвивалася відповідна термінологія, яка дозволила всі ці священнодії об'єднати одним терміном «таїнство».

У патристичну епоху, – зауважує прот. Іван Мейєндорф, – не існувало навіть спеціального терміну для позначення «таїнств» як особливої категорії церковних діянь: термін *mysterion* використовувався в більш широкому і загальному сенсі таємниці спасіння [Мейєндорф, прот., 2001, с. 270].

Попри те, зайвим буде доводити, що всі таїнства мають єдине спільне джерело і основу – Втіленого Сина Божого і Господа нашого Ісуса Христа. Таємничі дії Церкви, по суті, – не що інше, як живе свідчення і невинне поширення Втілення в часі та просторі. Саме таїнства забезпечують постійну й динамічну присутність Втіленого Сина Божого серед Його народу. Гово-

the commonality of life with other members of the church. When we talk about the sacraments, we must realize that this is something open to our understanding, but not fully revealed. With the help of symbols they lead us to relationships with the Living God, and these relationships open to us a new reality of existence not only here on earth, but also show that the concept «already here» indicates that everything was here, and the sacraments helped us to see this.

Key words: Kingdom of God, Church, Sacrament, salvation, symbol, communication.

рячи словами свт. Лева Великого, «Той, Хто був зримо, як наш Спаситель, нині утаємничився в таїнствах» [Лев Великий, свт., 2000., с. 13]. Без Втілення не може бути і таїнств. А тому той, хто близький до розуміння Таїни Втілення, може збагнути й таємну суть церковних таїнств.

Православна традиція упродовж століть так само не приділяла особливої уваги суворій фіксації кількості церковних таїнств. Семеричне послідування з'явилося на грецькому Сході не раніше другої половини XIII ст., і в той час його розглядали лише як одне з можливих. «Візантійська Церква, – зауважує о. І. Мейендорф, – формально ніколи не визнала якогось конкретного переліку; багато авторів приймають стандартний ряд із семи таїнств – хрещення, миропомазання, Євхаристія, священство, шлюб, покаєння і елеосвячення, – тоді як інші пропонують більш просторі переліки. Але є й треті – вони налягають на винятковому значенні Хрещення та Євхаристії, основного християнського посвячення в нове життя» [Мейендорф Иоанн, прот., 2001, с. 271]. І лише десь на початку XVII ст. схема семи таїнств у грецькій Церкві стала загальноприйнятною.

Водночас мусимо наголосити, що в православній літургійній традиції Хрещення й Миропомазання є нерозривними із Євхаристією. Це стає можливим завдяки тому, що вони входять в одне Таїнство – Таїнство Христа, у якому, за влучним висловом Йоана Зізіуласа, – «міститься все таїнство нашого спасіння!» [Йоан (Зізіулас), митр, 2005, с. 273]. Отже, ми бачимо, що цей підхід спонукає нас розглядати всі характерні для цих трьох таїнств особливості тільки у світлі єдиного Таїнства Христа і в жодному раз, не сприймати їх як щось об'єктивне, якесь буття, що існує саме собою [Йоан (Зізіулас), митр, 2005, с. 273].

Традицію патристичного розуміння поняття таїнства продовжує прп. Іустин (Попович). «У Церкві все, – пише він, – є святим таїнством. Кожне священнодійство є святим таїнством. І навіть найбільш незначне? Так, кожне з них має глибинний зміст і спасительну дію, як і сама таємниця Церкви, бо й найменше значуще священнодійство в Боголюдському організмі Церкви перебуває в органічному, живому зв'язку з усією таємницею Церкви й Самою Боголюдиною Господом Ісусом Христом» [Іустин (Попович), прп., 1997, с. 72].

За нашими спостереженнями, для архимандрита Іустина кількість святих Таїнств у Церкві Христовій має загалом другорядне значення. І це справді так, адже Церква Христова, обіймаючи небо й землю, є великою і святою таємницею Боголюдини. А

тому у ній кожне «Господи, помилуй», і кожна покаюнна сльоза, і кожне молитовне зітхання чи крик душі про очищення й прощення гріхів – Таїнство. У цьому контексті варто наголосити на тому, що в нашій християнській сакраментальній практиці ми покликані являти нескінченне співчуття і любов Бога до людства та Його волю до спасіння всього створеного світу у Христі. Кожен, навіть найскромніший жест людини справедливо буде розглядатися як таїнство в його глибинному сенсі, якщо цей жест виявляє Божу співчутливу любов і обітницю спасіння світу.

Кожне таїнство є вказівкою, за допомогою знаків і символів, на невидиму та невимовну реальність. Таїнства неодмінно пов'язані з матерією світу. Матеріальний аспект таїнств також із ясністю вказує на зв'язок між «таємничими» діями Церкви і Втіленням, про який ми вже говорили. Людське народження Спасителя було саме сприйняттям матеріальної плоти (разом із людською душею), так що ця матеріальна плоть стала провідником Духа. Тому коли ми благословляємо воду в таїнстві Хрещення, коли ми благословляємо хліб і вино в Євхаристії і коли ми благословляємо елей під час елеопомазання, ми також робимо ці матеріальні елементи провідниками Духа.

Таїнства проникають в усі глибини земної матерії, вони є осередками, з яких поширюється по світу божественне тепло. Вони закликають нас по-новому оцінити навіть незначні, здавалося б, побутові події в нашому житті. Прот. Павло Флоренський зауважував: «Є певна небезпека, яка таїться у відриві особистого й суспільного побуту від культу, про містичну деградацію процесу прийняття їжі, починаючи від куштування Хліба Божого на трапезі таїнства і завершуючи заковтуванням наспіх бутерброда біля залізничного буфету» [Флоренський, іерей., 2003, с. 120]. Мета християнства – освячувати світ, зберігати хрестом його існування, долати його тління, його «біг до смерті», преображати його побут, його тимчасове всепроникними променями, що йдуть із культу до вічності.

Та на жаль, як ми вже говорили, в наш час можна спостерігати крайню індивідуалізацію таїнств. Натомість Літургія Церкви з очевидністю показує, що «всі таїнства стосуються всіх членів громади і їх мета полягає в тому, щоб включити індивіда – його життя, його особливість існування й покликання, – в Церкву. А тому кожне таїнство знаходить своє природне завершення, своє виконання в Євхаристії. Іншими словами, саме Церква і є метою та виконанням таїнств. Таїнство – це участь не тільки в таїнстві Христа, але і в його плодах – причастя Царства Божого. Усі таїн-

ства, за словами прот. О. Шмемана, все літургійне життя Церкви і насамперед Євхаристія переслідують одну мету – «сходження до Трапези Господньої в Його Царстві» [Шмеман, прот., 2009, с. 120].

Висновки. Потреба нашого сучасного християнського життя полягає в тому, щоб головну увагу звернути на сутність таїнств і на їхній зв'язок із таємницею Спасіння та не розглядати їх лише як інструмент особистого освячення безвідносно до громади віруючих.

Ми повинні усвідомлювати, що світ створений для людини як засіб спілкування з Богом. Таким був і первісний онтологічний сенс споживання їжі перших людей. Гріхопадіння людини полягало в тому, що «вона полюбила світ» як такий», обмежений самим собою, а не сповнений присутності Божої. Людина стала індивідуальною та егоїстичною істотою. І таїнства допомагають позбутися цього автономного способу життя через спільність з іншими членами Церкви.

Коли ми говоримо про таїнства, то повинні усвідомлювати, що це щось відкрите нашому розумінню, однак не повністю. Вони за допомогою символів вводять нас у відносини з живим Богом, а цей зв'язок, у свою чергу, відкриває для нас нову реальність існування, яку таїнства допомагають побачити й глибше та правдивіше збагнути.

Джерела

1. Иоанн Дамаскин, св. Точное изложение Православной веры. Москва: «Лодья», 2002. 464, [1] с.
2. Иустин (Попович), прп. Православная Церковь и экуменизм. Б. м., 1997. С. 62
3. Лев Великий, свт. Слова на Рождество Христово / пер. с лат.: Д. Зотов. Москва: Издательство Московской патриархии, 2000. 34 с.
4. Николай Кавасила, свт. Изъяснение Божественной Литургии. Киев: Общество любителей православной литературы; Издательство имени святителя Льва, папы Римского, 2005. 135, [1] с.
5. Николай Кавасила, свт. Семь слов о жизни во Христе // Святой Николай Кавасила. Христос. Церковь. Богородица. Москва: Сибирская Благовонница, 2002. С. 112–178.

Література

6. Йоан (Зізіулас), митр. Буття як спілкування. Дослідження особистості і Церкви / пер. з англ. Київ: Дух і Літера, 2005. 276 с.
7. Каллист (Уэр), митр. «Таинства составляют жизнь во Христе» Святоотеческие основания православного учения о таинствах. Доклад на богословской конференции РПЦ «Православное учение о церковных таинствах» (13–16 ноября 2007) [Электронный ресурс] // Синодальная Библейско-богословская комиссия Русской Православной Церкви. Режим доступа : http://theolcom.ru/ru/full_text.php?TEXT_ID=342
8. Лосский В. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. Москва: Центр «СЭИ», 1991. 288с.
9. Мейендорф И., прот. Византийское богословие. Исторические тенденции и доктринальные темы. Минск, 2001. 328 с.

10. Мейендорф И., прот. Иисус Христос в восточном православном богословии / пер. с англ. свящ. О. Давыденкова, при уч. Л. А. Успенской; примеч. А. И. Сидорова. Москва: ПСТБИ, 2000. 318 с.
11. Флоренский П., иерей. Столп и утверждение истины: опыт православной теодицеи. Москва: АСТ, 2003. 640 с.
12. Шмеман А., прот. Литургия и жизнь: христианское образование через литургический опыт / протопр. А. Шмеман. Москва: Паломник, 2009. 158, [2] с.
13. Яннарас Х. Вера Церкви: Введение в православное богословие / пер. с новогреч. Г. В. Вдовиной; под ред. А. И. Кырлежева. Москва: Центр по изучению религий, 1992. 232 с.

Dzherela

1. Yoann Damaskyn, sv. Tochnoe yzlozhenye Pravoslavnoi very. Moskva: «Lodia», 2002. 464, [1] s.
2. Yustyn (Popovych), prp. Pravoslavnaia Tserkov y экуменызм. В. м., 1997. S. 62.
3. Lev Velykyi, svt. Slova na Rozhdestvo Khrystovo / per. s lat.: D. Zotov. Moskva: Yzdatelstvo Moskovskoi patryarkhy, 2000. 34 s/
4. Nykolai Kavasyla, svt. Yziasnenye Bozhestvennoi Lyturhyi. Kiev: Obshchestvo liubytelei pravoslavnoi lyteratury; Yzdatelstvo imeny sviatytielia Lva, papy Rimskoho, 2005. 135, [1] s.
5. Nykolai Kavasyla, svt. Sem slov o zhyzny vo Khryste // Sviatoi Nykolai Kavasyla. Khrystos. Tserkov. Bohorodytsa. Moskva: Sybyrskaiia Blahozvonnitsa, 2002. S. 112–178.

Literatura

6. Ioan (Ziziulas), mytr. Buttia yak spilkuvannia. Doslidzhennia osobystosti i Tserkvy / per. z anhл. Kyiv: Dukh i Litera, 2005. 276 s.
7. Kallyst (Уэр), mytr. «Тайнства sostavliaiut zhyzn vo Khryste» Sviatootecheskye osnovanyia pravoslavnoho uchenyia o тайнствakh. Doklad na bohoslovskoi konferentsyy RPTs «Pravoslavnoe uchenye o tserkovnykh тайнствakh» (13–16 noiabria 2007) [Elektronnyi resurs] // Synodalnaia Bybleisko-bohoslovskaiia komysyssia Russkoi Pravoslavnoi Tserkvy. Rezhym dostupa: http://theolcom.ru/ru/full_text.php?TEXT_ID=342
8. Losskyi V. Ocherk mystycheskoho bohoslovyya Vostochnoi Tserkvy. Dohmatycheskoe bohoslovyie. Moskva: Tsentr «СЭУ», 1991. 288 s.
9. Meiendorf Y., прот. Vyzantiyskoe bohoslovyie. Ystorycheskye tendentsyi i doktrynalnye temy. Minsk, 2001. 328 s.
10. Meiendorf Y., прот. Ysus Khrystos v vostochnom pravoslavnom bohoslovyy / per. s anhл. sviashch. O. Davydenkova, pry uch. L. A. Uspenskoii; pry mech. A. Y. Sydorova. Moskva: PSTBY, 2000. 318 s.
11. Florenskiy P., yerei. Stolp i utverzhdenye istyny: opyt pravoslavnoi teodytsey. Moskva: AST, 2003. 640 s.
12. Shmeman A., прот. Liturhyia i zhyzn: khrystyanskoie obrazovanye cherez lyturhycheskyi opyt / protopr. A. Shmeman. Moskva: Palomnyk, 2009. 158, [2] s.
13. Yannaras X. Vera Tserkvy: Vvedenye v pravoslavnoe bohoslovyie / per. s novohrech. H. V. Vdovynoi; pod red. A. Y. Kyrlezheva. Moskva: Tsentr po yzucheniyu relyhyi, 1992. 232 s.

РОЛЬ ДУХОВНИХ НАВЧАЛЬНИХ ЗАКЛАДІВ У ПІДГОТОВЦІ ПАСТИРІВ ДЛЯ СЛУЖІННЯ У СФЕРІ ПАЛІАТИВНОЇ ДОПОМОГИ

THE ROLE OF SPIRITUAL EDUCATIONAL INSTITUTIONS IN THE PREPARATION OF PASTIRE FOR SERVICES IN THE AREA OF PALLIATIVE ASSISTANCE

Актуальність представленої статті зумовлена потребами часу, адже сьогодні постає питання про можливість уведення на загальнодержавному рівні такого поняття, як лікарняне капеланство, обговорюються законодавчі аспекти його впровадження в систему охорони здоров'я України та нормативні заходи такого типу душпастирської діяльності. Перед духовною освітою стоїть завдання готувати фахівців особливо в позабогослужбовій сфері діяльності Церкви. Хоча православний пастир завжди має справу з людьми, що страждають на фізичні недуги, і вже з огляду на це володіє певним досвідом, проте більшу увагу потрібно зосередити на особливостях супроводу паліативно хворих.

Мета дослідження – розкрити та обґрунтувати роль духовних на-

Стаття присвячена питанню пастирського піклування про хворих і тих, хто перебуває на межі життя й смерті, ролі духовних навчальних закладів у підготовці духовенства для нелегкої місії служіння у сфері паліативної допомоги. Розкрито пастирсько-богословський аспект допомоги хворим, його особливості та напрямки.

Ключові слова: пастир, хвороба, паліативна допомога, пастирська опіка, страждання, смерть.

This article is discloses and motivates the role of spiritual learning institutions in shaping the priests who not only would serve the mass limiting their pastors' activity to the limits of their church, but would also have all the necessary knowledge and experience to go beyond those

* Кандидат наук із богослів'я, доцент, доцент кафедри богослів'я та філологічних дисциплін Київської православної богословської академії

** PhD in Theology, Assistant Professor, Assistant Professor of the Department of Theology and Philology of the Kyiv Orthodox Theological Academy.

вчальних закладів, зокрема інституту пастирства, в системі паліативної допомоги. Для цього здійснено аналіз і синтез напрацювань, що наявні в системі пастирського богослів'я і стосуються пастирської допомоги людям із невиліковними захворюваннями, а також членам їхніх родин. Відомими працями з цього напрямку пастирства є твори отця А. Панграці «Біль не триватиме вічно» та «Будь соняшником біля плачучих верб». Тут представлено досвід автора, багато конкретних прикладів, робочих матеріалів; здійснено системний аналіз основних складових надання допомоги та проілюстровано їх низкою діалогів пасторальних працівників і хворих.

Заслуговує на увагу також праця протоієрея С. Ярмуся та А. Ярмуся «До питання старості, хворіння і смерті», що містить результати практичного пастирського спостереження й досвіду стосовно проблем старості, хвороби і смерті як питань, що мають екзистенційне значення у світлі вчення Православної Церкви, соціології, психології та медицини.

Паліативна допомога – це всебічна турбота про пацієнтів, захворювання яких не піддаються лікуванню. Головне завдання такої допомоги – покращення якості життя не лише хворого, але і його близьких. Це розв'язання проблем, пов'язаних із невиліковним захворюванням: полегшення болю та інших проявів хвороби, надання соціальної, психологічної, духовної та юридичної допомоги [Пал-

limits being ready to serve in the sphere of palliative issues. The article explains that not only those who go to church need the ministerial care, but also people who are critically ill, balancing between life and death. This study also highlights the experience of the old time Church in taking care of critically ill people, specifying the role of Christian diaconicum that not always had a social character. Namely, one of the ministerial duties is not only providing a palliative ill person with care and socially necessary tools, but also in helping him being above the illness, by accepting it as a gift from God. The author gives practical advices regarding giving the ill person the Mystery of Confession, Holy Communion, Anointing, underlining that it is unacceptable to force those to the patient. The author believes that positive results can be achieved by adequate education of the minister (theological education, knowledge of basis of medical chaplaincy), where the leading role belongs to ecclesiastical school. The importance of the proper preparation of the minister is due to the fact that, just like an emergency doctor, who must be always ready to mobilize his efforts and knowledge to be able to provide with medical care, the minister also must be ready to provide active beneficial help to the ones who suffer. The article shows three main directions of the ministry of an Orthodox priest in conditions of the in-treatment of palliative patients: spiritual, practical religious and social.

Key words: shepherd, illness, palliative care, pastoral care, suffering, death.

лиативная помощь, 2012, с. 6]. Варто зауважити, що сучасне суспільство секуляризувало навіть такі поняття, як хвороба і смерть. Тому перед Православною Церквою стоїть завдання здійснити богословське осмислення згаданих понять, яке було б позбавлене домішок секулярного смертоносного характеру. Представлена стаття не претендує на вичерпне висвітлення православного погляду на хвороби і смерть та пов'язаного з ними пастирського служіння, а лише пропонує певні практичні поради пастирю у звершенні ним служіння біля постелі невиліковно хворих.

Паліативна допомога, виходячи з її суті та визначення, передбачає не лише покращення якості життя пацієнтів шляхом полегшення фізичних страждань, але й забезпечення моральних і духовних потреб пацієнтів та близьких до них людей. Хто ж покликаний забезпечити ці духовні й моральні потреби хворих? Звичайно, пастирі Христової Церкви. У книзі пророка Єзекиїля серед головних завдань пастиря є піклування про хворих: «Я буду пасти овець Моїх і Я буду заспокоювати їх, – говорить Господь Бог. Загублену розшукаю і вкрадену поверну, і поранену перев'яжу, і хвору зміцню, а розжирілу і буйну знищу; буду пасти їх за правдою» (Єз. 34: 15–16).

Пастирське душепіклування про хворих і тих, що перебуває при смерті, бере свій початок від служіння немічним і стражденним самого Господа нашого Ісуса Христа. Господь під час Свого земного життя співстраждав хворим, зціляв їх, показуючи тим Свою благодатну всемогутність: «І розійшлася чутка про Нього по всій Сирії; і приводили до Нього всіх немічних, хворих на всілякі недуги, й одержимих, і біснуватих, і сновид, і розслаблених – і Він зціляв їх» (Мф. 4: 24). Таку саму владу отримали і Його послідовники апостоли, які неодноразово зцілювали хворих, про що свідчить книга Діянь святих апостолів: «Трапилося, що Петро, коли обходив усіх, прийшов і до святих, які жили в Лідді. Там знайшов він одного чоловіка на ім'я Еней, який уже вісім років лежав на постелі і був розслаблений. Петро сказав йому: "Енею! Зціляє тебе Ісус Христос; встань з постелі твоєї". І він зараз же встав» (Діян. 9: 32–34). У древній Церкві піклування про хворих очолював єпископ, і воно звершувалося у двох напрямках: з одного боку, хворий отримував матеріальну й медичну допомогу, з іншого – молитву, таїнства.

Основну роль у наданні безпосередньо матеріальної допомоги відігравали диякони та диякониси. Вони обходили будинки й двори, дізнавалися про хворих, доглядали за ними і повідом-

ляли про них єпископові. Єпископи й пресвітери відвідували хворих, молилися за них, а після звершення Євхаристії поси- лали їм Святі Дари. У IV ст. святий Василій Великий засну- вав великий госпіталь поблизу Кесарії, де всі, хто мав потребу, отримували медичну допомогу. Із цього часу при монастирях традиційно будувалися чи то лікарні, чи то будинки милосердя для нужденних [Настольная книга, 2003, с. 295].

Проте, як видно з наведених історичних свідчень, пастирство не можна зводити до соціального служіння. Це не означає, що пастиря не повинно бути біля ліжка хворого, – повинен бути! – але його місія не може бути прирівняна до місії волонтера чи лікаря. Пастир передусім має зробити все можливе, щоб лю- дина не повірила у свою хворобу, у свій біль. Церква існує не для того, щоб обслуговувати соціальні потреби людей, але щоб приводити їх до спасіння, тобто до зцілення душі від гріха, про- кляття й смерті. Бо можна забезпечити людині легку старість і полегшити страждання плоті під час хвороби, але пошкодже- на гріхом природа надалі залишатиметься у своєму спотворе- ному вигляді. Якщо людська особистість зможе подолати свою природу (а сюди належать хвороби, біль, відчай), то відповід- но, і хвороба не матиме влади над людиною. Тому всі аскетичні засоби, наявні в Церкві, спрямовані на uzдоровлення людської природи та повернення людини до нормального стану, віднов- лення в ній образу Божого [Невярович В., 2000, с. 102].

Пастирське служіння не обмежується лише стінами храму, звершенням богослужінь і виголошенням проповідей. Пас- тирство передбачає індивідуальний підхід до потреб кожного вірного. Усі аспекти життя людини повинні стати частиною служіння, пастирської орієнтації. Для цього необхідна під- готовка, яку надають духовні навчальні заклади. Зокрема, в програмі з пастирського богослів'я значна увага приділяється питанню пастирської допомоги людям, що страждають на не- виліковні захворювання і перебувають на межі життя і смер- ті. Тут усю сукупність знань можна поділити на дві категорії: теоретичну й практичну. До першої, теоретичної, відносимо вивчення і онтологію таких понять, як людина, гріх, хвороба, смерть, вічне життя, страждання, печаль. Лише за умови гли- бинного богословського осмислення цих понять пастир зможе надати кваліфіковану й зцілюючу допомогу як хворому, так і членам його родини. Бо іноді доводиться більше мати справу з родичами, коли вони перебувають у важкому стані передчуття смертельної втрати [Ярмусь С., протопр., 1989, с. 26–27]. Проте

ще більше потрібна пастирська практика для успішного задоволення духовних потреб самого хворого.

У справі паліативної допомоги не може бути чітко визначених меж, що стосуються звершення Таїнств Сповіді, Причастя, Соборування. Ситуації бувають різними, тому важливо зберігати мудрість і почуття міри [Настольная книга, 2003, с. 300]. Слова, як і ліки, варто застосовувати з великою обережністю. Пастир повинен намагатися не створювати у хворого механічного, магічного уявлення про Божественну благодать. Натомість він має донести до хворого, що церковні таїнства призначені не лише для звільнення від хвороб і страждань та підтримки фізичного здоров'я. Потрібно говорити не так про те, що Господь може звершити те, що не здатний зробити найкращий лікар, як про те, що Бог завжди з нами: у хворобі, одужанні, смерті. Хвороба дуже часто смиряє в людині гординю і самовпевненість, згасає надія на власні сили. Це робить хворого більш доступним пастирському впливу, його настановному та обнадійливому слову.

Пастирю ніколи не слід наполягати на прийнятті хворим того чи іншого таїнства, якщо він до цього не готовий. Можна поспілкуватися з ним про перебіг хвороби, поради лікарів, розповісти про випадки з власного досвіду. Лише на закінчення розмови можна запропонувати спільну молитву, сповідь чи соборування. У духовній практиці насильство недопустиме [Настольная книга, 2003, с. 302–303]. Важливість підготовки пастиря зумовлена також тим, що він, як і лікар швидкої допомоги, що в будь-який час дня і ночі мобілізує свої сили і знання, аби надати медичну допомогу, також має в будь-який час доби надати дієву благодатну допомогу тому, хто страждає. Тому завдання духовних навчальних закладів сьогодні – підготувати таке духовенство, яке б відповідало всім духовним запитам і потребам сучасного суспільства, зокрема у системі паліативної допомоги.

Таким чином, служіння Православної Церкви в умовах стаціонарного лікування паліативно хворих має такі напрямки:

1. Духовний. Це найголовніший напрямок служіння православного пастирства. Він передбачає не просто звільнення хворого від страху смерті і забезпечення його стабільного оптимістичного психічного стану, а утвердження в ньому образу Божого, здатного бути вищим понад будь-яку хворобу і страждання, навіть смерть. Замало того, щоб недужий не мав страху смерті, він повинен не повірити у смерть, бо її немає, вона переможена Господом Ісусом Христом.

2. Релігійно-практичний. Сюди відносимо звершення для паліативно хворих таких церковних таїнств: Сповідь, Причастя, Соборування. При цьому знову ж таки потрібно звертати увагу на те, що таїнства Церкви не звершуються з метою полегшення фізичного болю і страждань людини – це лише одна їх складова. Призначення таїнств полягає в тому, щоб людина побачила свій гріх і зустрілася з Христом. Православний пастир має довести до людини суть проведення і призначення того чи іншого таїнства, розвіюючи у свідомості хворого язичницькі уявлення про них, як про магічні дії.

3. Соціальний. Пастир не завжди може надати кваліфіковану медичну допомогу паліативному хворому, проте повинен допомагати практично: грошима, продуктами харчування, придбанням ліків та ін.

1. Біблія. Книги Священного Писання Старого та Нового Завіту. Переклад Патріарха Філарета (Денисенка). Київ: Видання Київської Патріархії Української Православної Церкви Київського Патріархату, 2004. 1416 с.
2. Настольная книга священнослужителя. Свято-Успенская Почаевская Лавра, 2003. Т. 8. 800 с.
3. Невярович В. Терапия души. Москва: Русский Хронографъ, 2000. 320 с.
4. Паллиативная помощь. Методическое пособие для родных и близкого окружения больных, страдающих тяжелыми хроническими заболеваниями. 2-е издание, дополненное. Николаев, 2012. 56 с.
5. Панграці А. Біль не триватиме вічно. Взаємодопомога в жалобі за померлими та при інших втратах / перекл. Роман Скакун. Львів: Вид-во Українського Католицького Університету, 2018. 184 с.
6. Панграці А. Будь соняшником біля плакучих верб. Львів: Друкарські куншти, 2013. 172 с.
7. Ярмусь С., прот. До питання старості, хворіння і смерті. Вінніпег: Екклезія, 1989. 92 с.

1. Bibliia. Knyhy Sviashchennoho Pysannia Staroho ta Novoho Zavitu. Pereklad Patriarkha Filareta (Denysenka). Kyiv: Vydannia Kyivskoi Patriarkhii Ukrainkoi Pravoslavnoi Tserkvy Kyivskoho Patriarkhatu, 2004. 1416 s.
2. Nastolnaia knyha sviashchennosluzhytelia. Sviato-Uspenskaia Pochaevskaia Lavra, 2003. T. 8. 800 s.
3. Neviarovykh V. Terapiia dushy. Moskva: Russkii Khronohraf, 2000. 320 s.
4. Pallyatyvnaia pomoshch. Metodycheskoe posobyie dlia rodnykh y blyzkooho okruzhennia bolnykh, stradauiushchykh tiazhelymi khronycheskymy zabolevaniyamy. 2-e yzdanye, dopolnennoe. Nykolaev, 2012. 56 s.
5. Panhratsti A. Bil ne tryvatyme vichno. Vzaiemodopomoha v zhalobi za pomerlymy ta pry inshykh vtratakh / perekl. Roman Skakun. Lviv: Vyd-vo Ukrainkoho Katorytskoho Universytetu, 2018. 184 s.
6. Panhratsti A. Bud soniashnykom bilia plakuchykh verb. Lviv: Drukarski kunshty, 2013. 172 s.
7. Yarmus S., prot. Do pytannia starosti, khvorinnia i smerti. Vinnipeh: Ekkleziia, 1989. 92 s.

З МАТЕРІАЛІВ ДО «УКРАЇНСЬКОГО ПРАВОСЛАВНОГО ДИПЛОМАТАРІЯ XVII – XVIII СТ.»

FROM MATERIALS OF THE «UKRAINIAN ORTHODOX DIPLOMATARY OF THE 17TH – 18TH CENTURIES»

Мета й завдання роботи полягають у постановці наукового завдання («Український Православний Дипломатарій») та здійсненні практичних кроків із реалізації цього проєкту (публікується майже 20 документів із вітчизняних архівосховищ). У цьому полягає й **наукова новизна** роботи.

Про необхідність створення «Українського Православного Дипломатарія» (далі – УПД), зокрема XVII–XVIII ст. автор писав ще з кінця ХХ ст., і навіть здійснював певні практичні заходи на шляху реалізації цього наукового проєкту¹. Нині ж, коли ПЦУ увійшла в процес визнання в православному світі, реалізація цього проєкту стає особливо актуальною. У запропонованій статті представлено низку документів церковних

У статті ідеться про необхідність публікації документів вищих церковних ієрархів УПЦ для підготовки видання «Українського Православного Дипломатарію XVI–XVIII ст.» і здійснюється публікація майже 20 документів, виявлених в архівосховищах України.

Ключові слова: дипломатика, Церква, митрополити, історіографія

The article explains the need to publish documents of the highest church hierarchs of the Ukrainian Orthodox Church for the preparation of the publication «Ukrainian Orthodox Diplomatory of the 17th–18th centuries». This is an urgent task of Ukrainian historical science, the need to solve which is especially important in our

* Доктор історичних наук, професор, професор кафедри церковно-історичних і практичних дисциплін Київської православної богословської академії, головний науковий співробітник відділу Інституту української археології та джерелознавства імені М. С. Грушевського НАН України.

** Doctor of Historical Sciences, Professor, Professor of the Department of Church-historical and Practical Disciplines of the Kyiv Orthodox Theological Academy, Chief Researcher of the Department of the Hrushevsky Institute of Ukrainian Archaeology and Source Studies NAS of Ukraine.

¹ Про це ми детальніше говорили у доповіді «Про створення Українського Православного Дипломатарія XVII–XVIII ст.» на конференції «Православ'я в Україні» 2019 р.

ієрархів України. Це 17 документів київських митрополитів: Йосифа Нелюбовича-Тукальського (1 документ), Рафаїла Заборовського (4), Арсенія Могилянського (3), Гавриїла Кременецького (2), Самуїла Мстиславського (1), а також єпископів, архиєпископів та ігуменів провідних монастирів – св. Антонія Стаховського, Захарії Корниловича, Іродіна Жураковського, Никодима Сребницького, ігуменів Мелетія Трофимовича та Давида Нащинського. Тут вміщено й один консисторський документ часів митрополита Рафаїла. У додатках подано три документи, що їх створили гетьман Іван Скоропадський та представники козацької старшини (бунчуковий товариш Олексій Єсимонтовський, військовий канцелярист Михайло Огронович) та адресували їх св. Антонію Стаховському, київському митрополиту Арсенію Могилянському й чернігівському митрополиту Антонію Черновському. Усі документи, за винятком одного – грамоти Рафаїла Заборовського (№ 6), друкуються в повному обсязі, а згадана грамота подана у вигляді реєстру. Переважна більшість документів публікується вперше з оригіналів чи тогочасних копій, які зберігаються в Інституті рукописів Національної бібліотеки України ім. В. І. Вернадського (далі – ІР НБУВ) та Центральному державному історичному архіві України в Києві (далі – ЦДАК). Три документи видавалися раніше в книзі [Волощенко, 2016], яка є досить рідкісною, але головне те,

time, when the Orthodox world recognized the Orthodox Church of Ukraine (OCU). In addition, it is necessary for the publication of «Ukrainian Diplomaty of the 16th–18th centuries» – collected documentation of representatives of the Ukrainian state power – hetmans, Kosh otamans, colonels, general sergeants. This will help to establish a fuller picture of the relationship between the Church and the State in the past, to reveal important facts about the history of Ukraine, in particular about the situation within the Church itself. These data are important for local historians, as they refer to a number of settlements, temples and monasteries. It should be noted that in Soviet atheistic times the publication of such sources was actually banned, and before the revolution in the Russian Empire, the documentation of Ukrainian church hierarchs was published selectively. The article presents the texts of almost 20 documents found in the archives of Ukraine. These are 17 documents of Kyiv metropolitans Yosyf Neliubovych-Tukalsky (1 document), Raphaiil Zaborovsky (4), Arseniy Mohyliansky (3), Gavriil Kremenetsky (2), Samuel Myslavsky (1), as well as bishops, archbishops and abbots – St. Antoniy Stakhovsky, Zakhariia Kornilovych, Irodin Zhurakovsky, Nikodim Srebnytsky, abbots Meletiy Trofimovych and David Nashchynsky. One consistory document from the time of Metropolitan Raphaiil was also placed here. The appendices contained three documents created by Hetman Ivan Skoropadsky and representatives of the Cossack officers (Bunchuk's

що публікація здійснена за застарілими правилами (зокрема, в документах не проставлено розділові знаки), допущено низку помилок при передачі тексту. Тому вони перевидаються на основі фотокопій, уміщених у цій книзі. У більшості випадків документи були адресовані духовним особам: ігуменам, протопопам, священникам, хоча представлені й листи до світських осіб (зазвичай козацькій старшині).

У першому випадку документи являють собою переважно грамоти. Так, митрополит у 1658–1675 роках Йосиф Нелюбович-Тукальський своєю грамотою надав антимінс Свято-Троїцькому Мотронинському монастирю в особі його ігумена о. Пафнутія. Ним замінювали попередній антимінс, наданий 21(11).01. 1648 р. київським митрополитом Сильвестром Косовим, який, очевидно, вже став ветхим. Говорилось і про задовільнення прохання монастирської братії про гетьманський «респект» до неї і до монастиря в цілому («до ясневелможного пана гетмана написахом»). Але відповідний універсал Богдана Хмельницького поки що не виявлений [Універсали, 1998].

Іншу категорію грамот презентує документ митрополита Рафаїла Заборовського (№ 6). Це ставленна грамота, яка вручалася священникові після його висвяти і призначення на парафію та офіційно стверджувала цей факт. У цій грамоті 1736 р. йшлося про о. Стефана Романова та його призначення в Свято-Покровський храм містечка Куземин Гадяцького полку Зіньківської протопопії. Потім грамоти цієї категорії стали настільки поширеними, що їх друкували, а від руки вписували лише ім'я та прізвище священника, назву парафії тощо. Ми ці фрагменти підкреслили.

Цікаво, що наступну ставленну грамоту (№ 11) було видано 1761 р. тому самому священнику Стефану Романову київським митрополитом Арсенієм Могилянським. Із неї довідуємося, що о. Стефан служив спочатку в Куземині, а у 1740 р. київським митрополитом Тимофієм Щербацьким був призначений у Свято-Покровський храм м. Грунь. У 1755 р. о. Стефан овдовів, і тоді йому була дана «вдовая» грамота на продовження богослужінь на рік. У 1761 р. уже митрополит Арсе-

comrade Oleksiy Yesymontovsky, military chancellor Mykhailo Ohronovych) and addressed by the mentioned persons to St. Antony Stakhovsky, Kyiv Metropolitan Arseniy Mohyliansky and Chernihiv Metropolitan Antony Chernovsky. All the documents, except for one – the letters of Raphaiil Zaborovsky (№ 6) are printed in full, and the said diploma is submitted in the form of a regest. The information potential of the given documents and the degree of their reliability are analyzed.

Keywords: *diplomacy, Church, metropolitans, historiography*

ній продовжував на рік його служіння (вони були продовжені у 1762, 1763, 1764 роках, про що свідчать записи на грамоті). Це було очевидно викликано тим, що овдовілі священники зазвичай постригалися в ченці й, будучи ієромонахами, служили в монастирях, а відповідні грамоти давали їм право служити в міських (сільських) храмах.

Варіантом ставленої грамоти є документ № 15 1778 р. – грамота київського митрополита у 1770–1783 рр. Гавриїла Кременецького. Нею митрополит вказував на висвяту на диякона ченця Свято-Михайлівського Видубицького монастиря Мелетія. Далі містилися стандартні положення про необхідність священнослужителю дотримуватися належної поведінки, а в разі порушення він буде покараний («извержение сана»).

Документ № 7 – це інструкція 1739 р. (точніше, її друга частина, бо перша не збереглася) митрополита Рафаїла Заборовського, ймовірно, для Свято-Софійського монастиря в Києві. Нею регулювалося економічне життя обителі.

Далі слідує дві грамоти митрополита Рафаїла Заборовського. У першій з них (№ 9) ідеться про початки функціонування церкви св. Василя Великого у Борзні й призначення настоятелем в ній о. Івана Романовського. До того ж стверджується надання храму певної нерухомості на утримання священника. У другій грамоті (№ 10) 1742 р. митрополит видавав антиминос новобудованій трапезі в жаботинському (Свято-Онуфріївському) монастирі ігумену о. Гавриїлу Стринському.

Грамота київського митрополита Арсенія Могилянського 1763 р. (№ 13) пов'язана з консисторським указом того ж року, виданим трохи раніше (№ 12). Указ, підписаний о. Модестом, архімандритом Свято-Михайлівського Золотоверхого монастиря, був викликаний донесенням ніжинського протопопа Димитрія Криловського на ім'я митрополита. У ньому о. Димитрій вказував на труднощі, викликані його можливим переїздом у Глухів, щоб замінити померлого глухівського протопопа о. Симеона Вербицького, і просив залишити його в Ніжині. Було вирішено задовільнити його прохання і залишити в Ніжині, давши половину Свято-Микільської церкви. Іншу ж половину віддати синові померлого ніжинського протопопа Івана Волховського – о. Стефану. У своїй грамоті митрополит вказував на розбіжність думок членів консисторії в цьому питанні. Тому було вирішено оголосити обидві точки зору оо. Димитрію і Стефанові для того, щоб вони самі прийняли рішення. Якщо вони не погодяться, то потім знову представити цю справу митрополитові.

Ще в одній грамоті (№ 14), датованій 1764 р., Могилянський благословляв обновити стару Свято-Покровську церкву Свято-Троїцького Кирилівського монастиря ігуменові о. Тарасію. У короткому листі 1782 р. (№ 17) митрополита Гавриїла Кременецького до архімандрита Свято-Софійського монастиря говорилося про згоду дати ігуменові Арсенію 10 карбованців.

Нарешті останній лист 1791 р. (№ 18) київського митрополита у 1783–1796 рр. Самуїла Миславського до невідомого являє собою рідкісний тип митрополичої документації. Це лист суто приватного змісту. У ньому міститься інформація про стан здоров'я автора, побажання всіх благ адресатові, з яким митрополит букв знайомий ще з юних літ. У «постскриптумі» виявляється мета, з якою був писаний лист невідомим адресатом до митрополита: прохання призначити когось із студентів Києво-Могилянської Академії домашнім учителем для його дітей. Митрополит змушений був відповісти відмовою, вказуючи насамперед на прагнення студентів «окончав течение учения своего, избрать для себя род жизни известной и твердой».

Не менш важливою є документація церковних ієрархів нижчого рангу. Переяславський єпископ Захарія Корнилович звертався з грамотою-листом до глухівського протопopa о. Василя Богдановського (№ 3). У ній він наказував доручити «вінчальні пам'яті» ігуменові Петропавлівського монастиря в Глухові о. Мелетію Трофимовичу. Ця особа досліджена явно недостатньо, а грамота єпископа Захарії проливає трохи світла на його біографію. Отже, згадуються заслуги о. Мелетія на церковному полі «от младых літ», які високо цінувалися ще покійним київським митрополитом у 1690–1707 роках Варлаамом Ясинським. У листі 1706 р. (№ 2) самого о. Мелетія Трофимовича, написаному до пані Забили, міститься привітання їй з початком Великого Посту (вже тоді у XVII–XVIII ст. традиційного). Тут же міститься прохання прислати бочку пива! А проїжджий лист («пашепорт») 1769 р. (№ 15) архімандрита того ж монастиря Давида Нащинського (вихованця Києво-Могилянської академії) був виданий для вільного проїзду ієродияконові Кипріану з Глухова до Києва, де його мали висвятити на ієромонаха. У листі 1714 р. (№ 4) чернігівського архієпископа св. Антонія Стаховського до Олексія Єсимонтовського стисло згадувалося про задоволення прохання о. Гавриїла, якому протегував адресат.

Тепер перейдемо до додатків. У першому додатку й першому документі 1713 р. – листі гетьмана Івана Скоропадського до чернігівського архієпископа св. Антонія Стаховського (№ 1) –

міститься досить різка вимога до адресата відповіді на скарги канцеляриста Івана Холодовича (гетьман вже двічі писав до архієпископа і не отримав жодної відповіді, «пошло як горох о стіну»). У разі подальшого мовчання гетьман погрожував написати до самого царя Петра I. На жаль, поки що не можна сказати чим закінчився цей конфлікт.

У наступному листі (№ 2), написаному Олексієм Єсимонтовським, мглинським сотником Стародубського полку у 1723–1732 роках, а в час написання листа – бунчуковим товаришем, до Антонія Черновського, чернігівського митрополита у 1740–1742 роках ішлося про досить нестандартну ситуацію. Єсимонтовський свого часу посприяв о. Яновському в здобутті парафії в Мглині (він навіть став протопопом), але останній, «разгордівшись», став чинити кривди вдовій «попаді спаской», родичці Єсимонтовського. У листі до митрополита Єсимонтовський просив вжити заходів і до того ж знайти кандидата в чоловіки «дочері тоя бившой попаді». У такому разі він висвячувався на священника і призначався на парафію «Спаса Святого церкви нашої мглинскої». Як бачимо, доводилося вирішувати проблему, з гумором описану в повісті М. Г. Пом'яловського «Очерки бурсы» – пошуки жениха – майбутнього священника для того, щоб він успадкував овдовілу парафію (в разі якщо у померлого не було синів або вони вони з якихось причин не могли стати священниками).

Нарешті в останньому документі додатків (№ 3) – «доношении» 1763 р. військового канцеляриста Михайла Омеляновича київському митрополитові Арсенію Могилянському йшлося про недостойну поведінку (крадіжка церковних грошей) священника Василя Ілковського та його дружини. Він служив у храмі іншого священника (Свято-Покровському?) села Годунівки, що в 7 км від Глухова.

Коли стаття була вже здана до друку, випуск збірника затягнувся через об'єктивні причини (карантин через епідемію COVID-19). Тим часом, набираючи фотокопії архівних документів, я виявив ще низку важливих документів церковних ієрархів, і вони були включені в статтю у другому додатку. Перший із них 1710 р. адресований київським митрополитом Йоасафом Кроковським до якогось графа (на жаль, його ім'я не вказується). Крім традиційних компліментів високопоставленій персоні, тут містилося прохання про підтримку Свято-Михайлівського Видубицького монастиря.

Далі йдуть 9 (!) листів 1764–1765 років (№№ 2–10), автором яких є київський митрополит у 1757–1767 роках Арсеній Моги-

лянський. Перший із них (№ 2) адресований кошовому отаману св. Петру Кальнишевському. У ньому митрополит дякував за подарунок коней кафедрі. У двох других (№ 3, 9), теж адресованих до кошового отамана (цього разу Пилипа Федоровича), мова йшла про серйозніші справи: рукоположення в священники козацьких кандидатів. Це диякон Свято-Троїцького храму Самарчика (нині – Новомосковськ під Дніпром) Іван «Михайлов» та колишній полковник (!) диякон Григорій «Константинов». Два листи (№№ 4, 5) були адресовані генерал-губернатору Новоросійської губернії О. П. Мельгунову. У першому з них ідеться про духовенство міст Кременчука й Власівки. Оскільки останні були передані у відомство Мельгунова, то й відповідно змінювалося підпорядкування духовенства.

Другий лист має дещо загадковий зміст: духовенству местечок Орлика, Китайгородки й Царичанки було запропоновано або залишитися на місцях, або «внутр Малороссии возвратитися». Очевидно, це теж було викликано адміністративною реформою, створенням Новоросійської губернії.

Ще один лист (№ 10) теж був адресований генерал-губернаторові (але вже Київської губернії) Івану Глібову. У ньому йшлося про ченця Свято-Онуфріївського монастиря в Жаботині Парфенія, який насправді був втікачем-кріпаком із Арзамаського повіту Нижньогородської губернії. Митрополит доповідав цим листом, що від ігумена Єфрема Биковського, який постригав цього втікача Петра в ченці, вимагалось пояснень і розіслано консисторські укази із заборonoю чинити таке.

Нарешті, три листи (№№ 6, 7, 8) були написані до різних єпископів. Перший адресований переяславському і бориспільському єпископу Гервасію. У ньому висловлювалася вдячність за рукоположення восьми священників і прохання висвятити ще вісім кандидатів. Здійснити рукоположення самому митрополиту не дозволяв стан здоров'я, тому він звертався з цим до ближчого єпископа. З аналогічним проханням він звертався до чернігівського єпископа Кирила Ляцєвицького (№ 8), причому мова йшла про тринадцять кандидатів.

Лист № 7 був адресований казанському і свіязькому архієпископу Веніаміну Пуцек-Григоровичу, тобто керівникові віддаленої від Київської митрополії єпархії. Але такий зв'язок легко пояснити тим, що митрополит і єпископ були знайомі з часів навчання в Києво-Могилянській Академії. У 1733 р. Пуцека-Григоровича було переведено викладати в Казанську семінарію, йому не дозволяли повернутися в Україну, висвя-

тили на єпископа і врешті призначили на Казанську кафедру. У листі мова йшла про о. Досифея, колишнього случького архимандрита.

Таким чином, наведені документи не тільки доповнюють «Український Православний Дипломатарій», але й проливають світло на відносини між світською та церковною владою в Гетьманщині XVII–XVIII ст., ситуацію всередині самої Церкви і є важливими для краєзнавців, оскільки в них ідеться про низку населених пунктів, храмів і монастирів.

1. Волощенко С. Колекція митрополита Володимира (Сабодана): рукописи, стародруки і рідкісні видання. Каталог. Київ, 2016.
2. Універсали Богдана Хмельницького 1648–1657 рр. Київ, 1998.

1. Voloshchenko S. Kolektsiia mytropolyta Volodymyra (Sabodana): rukopysy, starodruky i ridkisni vydannia. Kataloh. Kyiv, 2016.
2. Universaly Bohdana Khmelnytskoho 1648–1657 rr. Kyiv, 1998.

№ 1

1670, березня 28(18). – Грамота київського митрополита Йосифа Нелюбовича-Тукальського.

«Божиею милостию смиренный Иосиф Нелюбович Тукальский, православный архиепископ митрополит киевский, галицкий и всея России екзарх стійшого трону константинопольского, возлюбленному о Христі брату велебному отцеві Пафнутию, начальнику скита, мира з[д]равия и спасення со всею нам о Христі братиею челобитя до нас, пастиря, от обители вашей Мотренинской присланное, любезні прияхом; в той матерії первое абисмо стий антиминос, иже бяше наданий до вашей обители от православного архиепископа митрополита киевского Силвестра Коссова року 1648 мсця януария 11 дня новым переменяли, другое, абисмо ясневельможного гетмана листовне просили о ласкавий респект як для обители вашей, так и для иноков. Мы, пастир, судихом моление ваше за повинност ншу, стий антиминос в монастыр ваш Мотренинский новый посылаем, а до ясневельможного пана гетмана напишем. Ваша велебность озміте с собою двох иноков и привилей от его королевской милосты, наданий в Борисполі на ваш Пустинно-Мотренинский Троицкий (?) монастыр, и другие права и універсали для показания ясневельможному. Якие поднесши

при писаніи нашем и словесно от нас побийте челом, еже за-
ляціхом. Гду вас поручаем.

Дан року Божого 1670 мсця марта 18 дня.

На подлінном подписано:

Многогрішний Иосиф, архиепископ митрополита киев-
ский, иже совиш (?) печать митрополитанская великая, на воску
червоном.

(ЦДІАК. – Ф. 127. – Оп. 1020. – № 6267. Копія другої половини XVIII ст.
Наприкінці документу є запис: «Вышпомянутая грамота в кріпостные книги
магистрату переясловского въписана 1767 года февраля 29 д.»).

№ 2

1706, березня 15 (4). – Петропавлівський монастир під Глуховим. – Лист ігумена о. Мелетія Трофимовича до пані Забіли.

«Мсці пані Забілина, мні велце ласкавая мсці пані и добродійко.

Настоящим постом свтыя Четиредесятници в. мс. мсці пані
миле увіншовавши, зычу дабы постивийся нашего ради спсения
Хрстос Спаситель дал в.мс. свтій пост здраво и дшеспсенно пре-
проводити и страстем Хрстовым поклонитися, Его ж из мертвих
тридневное Воскресение радостно праздновати усердствую. В не-
битности моей в манастыру, провідавши от когос мой отц наміс-
ник, же в дому в.мст. мсці паней придаются барзе добрії пива,
писал о том нарочно до в.мст. мсці паней, просячи именем моім,
абы в.мст. мсці пані изволила одислати з своего дому якою бо-
чалкою пива, яко ж и получил желаемое от в.мст. мсці паней на
обітниці. Я теды, довідавшись от оного ж о той обітниці, умис-
лилем повторе писат тепер и послат от себе до в.мст. мсці паней
своего подданого з таковым моим покорным прошением: изволь
млстивая добродійко тую обітницю самим skutком исполнивши,
росказать в себе винайти якую бочалку пива добренного вистало-
го, тоненкого и прислать мні по млсти своей на постный посыллок.
Яковой присилки велце буду вдячен и готов буду всячески в.мст.
моей мсці паней завдячати и отслуговати, яко то и которий естем

В.мст. моей мсці паней и ласкавої добродійки всіх блг
всеусердний желател и бгомolec Мелетий Трофимович, игу-
мен глуховский.

З мнстра Свто-Петропавловского глуховского 1706 року
марта 4 д.»

(НБУВ. – ІР. – Ф. XXVIII. – № 486. – Автограф (?).

№ 3

**1707, жовтня __. – Київ. – Грамота Захарії Корніловича,
перяславського єпископа глухівському протопопу
о. Василю Богдановському.**

«Божиею млстію православный епскп перяславский и администратор митрополии Киевской Захария Корнилович.

В Бзі пречестному гсдну отцу Василию Богдановскому, протопопі глуховскому, и всім честным иереом о Хрсті братиям протопопии Глуховской, такожде и всім блгочестивым жителям уезду Глуховского, началствующим ж и подначальным Цркве стой православновосточной сном Бжия блгсловения при млитвах нших архиерейских желаючи, извістно творим:

И еще прежде блженным своем кончины и при отшествии в Бгу зешлих отц и архипастир наш, ясне в Бзі преосщеннійший кир Варлаам, митрополит киевский, многократне припоминал отмладыхліт заслугив Бзі превелебного его милост отца Мелетия Трофимовича, игумена мнстира Сто- Петропавловс[кого] глуховского, при боку его пастирском роненные. Которые труды и мы почитаючи, а оберегаючи пилно, дабы там, в протопопии Глуховской, не бывали противоправильные вінчания з образою Бжою и погоршпенем людским, поручилисмо его милост отцу игумену вышменованному глуховскому квіты или памяти вінчалные на его власную игуменскую персону. В чом дабы не был спречным пречестный отц протопоп глуховский, овшем архиерейском жадаем, дабы и в судах дховных болшых иміл согласие з превелебным отцем игуменом. В которых вінечных квітах так пречестный отц протопопа, яко и инныи сщенници протопопии Глуховской, не мают быть прекословными, пилно варуем и приказуем.

Дан в бгоспаемом граді Києві при церкви престолной митрополитанской киевской стья Софии премудрости Бжией року Бжого 1707 мсця октоврия дня [...].

Захария, епсп перяславский, рукою власною.

(Волощенко С. Колекція митрополита Володимира (Сабодана): рукописи, стародруки і рідкісні видання. Каталог. Київ, 2017. С. 36).

№ 4

**1714, травня 30 (19). – Чернігів. – Лист чернігівського
архієпископа св. Антонія Стаховського
до Олексія Єсимонтовського.**

Мсці пне Есимонтовский, мсці пне і блгодітелю.

На желание в.млст пна сей честный отц Гавриил уконсенсован. Едино ему на потребу в званию своем сценніческом бодро блгъчинні и добродітелно в подражание и образ всім блгий пребывати, а о в.млст пну, своем промотору, патрону и блгодітелю Гсда Бга так при его прстолі прстом, яко и в всім житии своем всегда непрестанні млити и аз при млтвах моих желаю в. м. мс. пну Бжия блгословения, мирнаго, радостнаго и многолітнаго пребывания, есм

в.м.м. пна всіх блг желател, бгомolec и слуга недост[ойний] архиепсп черніг[овский] Антоний м.р.

З катедр[и] архиепспс[копий] черні[говской] 1714 мая 19».

Адреса: «Его млсти пну Алексію Єсимонтовскому, велце мсці-вому пну и блгодітелю»

(НБУВ. – IP. – Ф. I. – № 52563. – Оригінал завіреним підписом і печаткою).

№ 5

**1723, червня 26 (15). – Глухів. – Лист чернігівського
архієпископа Іродіона Жураковського
до знатного військового товариша
Михайла Рославця.**

«Блгородный мсці пне Рославец, велце мсці пане и блгодітелю.

На желание вшці мсці пна честный отц Даниїл, бывый прежде сего вікарий церкви стога архистратига Хсва Михаїла почеповской, утверж[ден] ест концессом ншим быт презвитером парохиа[л]ним при цркви Рождества Прстой Дви Бцы в маестности вшці мсці пна Бариках. Которому кгрунт для препитания его и двор для прожития по указу его императорского влчства и по согласном тому приговору стійшаго правителствующаго синода изволте вшец мсці пн з парохиянами тамошними определити, а он, отц Даниїл, по званию своем иерейском честно, бодро и трезвенно, со всіми мирно живучи, Бозкий маестат при безкровной жертві всегда умлстивляти, о здравій добром, блгоденствиї и вічном вшці мсці пна спсений, их же всі и я при млтвах вшці мсці пну желая, Божийм блгословением скончеваю.

Блгородию вшему всіх блг усердвующий желател Иродион Жураковский, смиренный епскп черніговский и Новгород-Сіверского.

З катедри епскп[иї] чер[ніговской] року 1723 июня в 15 дн».

Адреса: «Блгородному его млсти пну Михайлу Рославцу, знатному товарищу войсковому, велце мсці пну и блгодітелю».

(НБУВ. – IP. – Ф. 28. – № 839. – Оригінал завірений особистим підписом і печаткою. Пізніший запис на звороті: «Бунчуковий товариш Василій Рославець (слова «Василій Рославець» написано двічі. – Ю. М.)

№ 6

1736, червня 7 (травня 27). – Київ. – Ставленна грамота київського митрополита Рафаїла Заборовського.

Цією грамотою стверджується, що Стефан Романов був висвячений на священника і призначений в храм «Покрова Прстыя Бцы «в городок Куземин протопопи Зенковской на цілую парохію за настоятеля по презентам протопопа зенковского Андрея Фомина, п. Михайла Семеновича, сотника куземинского, и прихожан тамошних».

(НБУВ. – IP. – Ф. I. – №. 58150.– Друкований оригінал з невеликими вписаними фрагментами, завірений особистим підписом митрополита і печаткою).

№ 7

1739, червня 6 (травня 26). – Київ. – Інструкція київського митрополита Рафаїла Заборовського.

«[...13.] всякия огородная присилка: грибы рижки и прочее было в катедру нашу довольно присилаемо, чтоб вперед в катедру того не покупать, что может довольно в катедру з вотчин наших присилаемое быть. И тое всио отдавать в полату, не по келиям приватным с запискою.

14.

Смотреть, чтоб в дворах обрїтающихся в вотчинах наших отнюдь непотребных и излишних не было служителей и работников и оным годовая заплата была б не излишше, но как должно по заслугі.

15.

Во всіх вотчинах наших архиерейских, гді усмотрено будет, что может быть устроено, что ради ползи и користи катедральной о том предлагать нам, пастыреви, для рассмотрения и что

от нас, пастыря, повелено будет, тое всио устроеват по указу нашему архипастырскому.

16.

Дворец Кодравский, на котором иміється воловня (!) (очевидно описка, має бути «возовня». – Ю. М.), содержать во всяком надлежащем порядку и чтоб вози, сани и прочое господарство было порадочное и воли (!) в добром досмотрі иміть старателство.

17.

Колодии, котории покупаются плотами смотреть, чтоб вотще на берегу не пропадали и вода не заносила б, но завременно оние з берега перевозить и роздавать братии по келіям уреченное и сколко оных куда роздано и употреблено будет, на тое иміть записку.

18.

За вірное послушание в катедрі нашей и радітелное тщание в звании эконоском обнадєждиват милостию нашею пастырскою, желая Бжия блгословения и нашего архиерейского ко доброму и вірному управлению. Над городничими и шафарами приліжно наблюдают и смотрит, чтоб в своих званиях тщательно поступали. В пянстві бгомерзком и прочиих злых Бгу противных и людем соблазнительных и совісти зазорных ділах не упражнялися бы и не прибывали. Аще же бы на ком из них показалося то, без укывателства и отлагателства нам предлагати.

Смиранный Рафаїл, архиепсп киевский.

1739 мая 26 дня».

(Волощенко С. Колекція митрополита Володимира (Сабодана): рукописи, стародруки і рідкісні видання. Каталог. Київ, 2017. С. 39).

№ 8

1739, жовтня 2 (вересня 22). – Чернігів. – Грамота Никодима Сребницького, чернігівського архієпископа.

«Божиею милостию православний епископ черниговский и Новгородка-Сіверского Никодим Сребницкий.

Епархії нашей Черниговской намістнику мглинскому, пречестному о Христі отцу Иоанну Яновскому при блгословенії нашем архиерейском обявляем.

Минувшаго августа дня настоящего 1739 года відомства пречестности вашей села Костянич сщенник Корнилий поданным своїм нам доношением с приобщением от жителей шевердских доношения обявляя, что оная деревня Шеверди,

иміючаясь близ онаго села Костянич, из давних літ к парохіи Костяницкой (до опредѣленія нашего оной деревни к селу Есимонтовці сщенику Стефану Буховецкому) принадлежала и в ближшом разстояніи к селу Костяничам, нежели к Есимонтовці, да и самое село Есимонтовка в болшом дворовом числі от Костянич состоїт, просил помянутой деревни Шеверди к селу Костяничам нашего опредѣленія и по оным его, Кунашевского, и парохіян шевердских доношениям, того ж августа 7 велено пречестности вашей нашим указом о разстояніи оной деревни Шеверд от села Костянич и от Есимонтовки учинить слѣдствие, а по слѣдствию, буди явилос ближайшое к села Костяничам, нежели к Есимонтовці, разстояние к Костяничам, паки опредѣлит би, а помянутому сщенику есимонтовскому Стефану Буховецкому оной вовсе отказат. А понеже сего септеврия 21 дня настоящаго 1739 году помянутый сщеник есимонтовский Стефан Буховецкий поданным своім доношением з приобщением к нам бунчукового товарища пна Алексія Есимонтовского просителного писанія, в том его, Кунашевского, више писанном доносѣ изобличая, показал, что помянутая деревенка Шеверди таким же разстоянием от Есимонтовки, как и от Костянич, а не болшим, состоїт, и више писанное и доношение на поданное прежде под именем жителей шевердинских он, Кунашевский, неправедно составил, просил для скудной его, Буховецкого, есимонтовской парохіи той деревни Шеверди паки к Есимонтовці о приключеніи нашего опредѣленія. Яковому его, Буховецкого, доношению и при нем сообщенному бунчукового товарища пана Алексія Есимонтовского просителному писанію мы внявши и разсмотрѣвши, яко помянутый сщеник Кунашевский не имѣа на помянутую деревню Шеверди никаких документов, кромѣ что якобы поблизости от села Костянич разстоянием состоїт, нас доношением своім обманул. Того ради помянутую деревню Шеверди сщенику Стефану Буховецкому к есимонтовской парохіи пастырски и по силѣ данного от покойного антецессора нашего преосвященнаго Лазара Барановича універсалу на котором и помѣтою нашею ствержено опредѣлили и совокупив к селу Есимонтовки в едно парохію Стефану Буховецкому и по нем будущих сщеникам есимонтовским безпрепятственно в духовенствѣ имѣть и быть единой парохіи неотмѣнно. Пречестности же вашей чрез сей наш універсал предлагаем по прежде посланному от нас к пречестности вашей августа 7 дня о учиненіи слѣдствія указа, не производя слѣдствія, так оный указ яко чтоб помянутый Ку-

нашевский и сукцессори его до показанной деревни Шeverдінні и впредь никакой претенсії вчинать не дерзали. О том с них взяв в дховном намістничестві Мглинского правленіи под немалим штрафом обовязочние подписки и оставя оных тамо точние копії, подленние прислать в домовую нашу канцелярию без продолжения для сообщения к ділу и пречестности вашей о више писанном відат и вчинить по сему нашему універсалу непремінно. По прочитаніи же сей універсал обратно сценнику Буховецкому ради безпрепятственного ему помянутою деревнею Шeverди владіния міете отдать.

Дан з катедри нашей епископской Черниговской 1739 года септеврия 22 дня.

Смиранный Никодим, епскп черниговский и Новагородка Сіверского».

(НБУВ. – IP. – Ф. I. – № 50750. – Оригінал,
завірений особистим підписом і печаткою).

№ 9

1740, листопада 16 (5). – Київ. – Грамота київського митрополита Рафаїла Заборовського.

«Божиею милостию Рафаїл Заборовский, православный архиепископ киевский, галицкий и Малия России.

Настоящаго 1740 году октоврия 27 дня благородной господин полковник охочокомоннаго полку Василий Чеснок, поданным нам, пастыреви, доношеним, просил об определении до ново-сооруженной церкви на Чесниковці и Ситниковці при містечку Борзні во имя святителя Христова Василия, архиепископа Кесарии Каппадокийския, священника, обретающагося в вакансі Иоанна Романовскаго за настоятеля. А в доношении октоврия 31 дня помянутого священника Иоанна Романовского показано, что он в той ново-сооруженной церкви настоятелем быть желает и о выдаче ему по показаному приходу на цілую парохию усыновительной грамоты нас, пастыра, просил. А в состоявшемся февраля 18 сего 740 году фундуші за рукамы полковника Василия, сотника Василия да Игната Чесников и старшины полковой: асаула Семена Иосифова, обозного Зиновия Познака, хоружаго Ивана Высоцкаго, писара Евфрема Бровкевича, который фундуш прошлаго апреля 21 дня сего года в канцелярию нашу при доношении его, пана полковника, прислан и к ділу сообщен, написано, что оная ново-сооружен-

ная на Чесниковці церков всіми потрібностями нині и впредь снабдіна и обветшалость реставрована иміет быть ими и по них их наслідниками, а на иные ея впредь иміючіяся быть заворы от собственнаго своего имущества опреділяют готових денег сто рублей, на три недел пахатнаго поля и двор шинковый, священнику же тоя церкви во вічность, кто нині и впредь быть иміет, поля пахатнаго пятнадцать дней и хлібнаго жалования четвертей дві в год, а церковнослужителям хлібнаго жалования в год шесть четвертей, во всяких же нуждах, по доброхотному их изволенію, они и наслідники их поспомоществовать и снабдівать должны. А понеже с присланого от протопопа ніжинского Стефана Волховского слідствия в тіх футорах Чесниковці и Ситниковці явилось дворов 60, которые Чесниковку и Ситниковку¹ мы, пастырь, по прошению тамошних обывателей, в дополнение фундушное к той новосооруженной церкви с приговору духовной нашей консистории и нашей пастырской апробации, опреділили и утвердили и о том от нас, пастыря, указ к прчестному игумену максаковскому Иоасафу послан. Того ради по вышпоказанному пана полковника Василя Чеснока прошению и его священника доброхотному желанію, властью нам от Бога данною, реченного иерея Иоанна Романовского до вышепоказанной церкви Василя Кесарійскаго містечка Борзні за цілого настоятеля усыновляем и ему при добродійном житии, честном, трезвенном и постоянном обхождении всегда в страхе Божии пребывая, вся священнослужения иереом принадлежащая, по чиноположению церковному со всяким благоговением отправляя и требы христианские тоей церкви прихожанам преподавать архиерейско благословляем и во всем ему, вышеписанному иерею Иоанну, имія о спасении душ человеческих неусыпное попечение, справлятися по правилам святых и богоносных отец, регламенту духовному, указам высокомонаршим и нашим пастырским по силі ставленной, иміющейся у него грамоты. Во знамение же того усыновления и для твердости ему, иерею Иоанну, за подписанием архиерейской руки нашей и при обыкновенной катедральной печати сия грамота дана в катедрі Києвософійской 1740 году ноября 5 дня.

На подлинной грамоті подпис таков:
Вишше именованный Рафаил архиепископ».

(НБУВ. – IP. – Ф. I. – № 56331. – Копія XIX ст.).

¹ Тут очевидно бракує фрагменту тексту.

№ 10

1742, липня 27(16). – Київ. – Грамота київського митрополита Рафаїла Заборовського.

«Божиею милостию Рафаїл Заборовский православний архиепскп киевский, галицкий и Малья Росіі.

Пречестному игумену Сто-Онуфриевского монастыря Гавриїлу Стринскому Бжие блгословение и наше архиерейское препославше, предлагаем. Сего 1742 году юля 12 дня доношением нас, пастыра, области полской староства Чигр[инского] містечка Чигрина жители Димитрий [...]лан, Филипп Сокиндра, Яков Бриндасовский да городков Медведовкы Василь Співак и Жаботина Евфим Скляр просили на освящение церкви Сто-Онуфриевской в новопостроенной трапезі в монастырі жаботинском на том місте, где и прежде была церков. К якому де монастыру владілец тамошний его млсть пан Иоанн Каетан Яблуновский, староста чигринский, ствердил здавна прилеглие грунта и протчая угодия писанием своїм, якое намы выдано. По котрому прошению означенную Сто-Онуфриевскую церков, буде она совсім устроена и в ней престол, жертвенник и иконостас иміється, по силі требника надлежащее освщение учинит, священнодійствоват в ней пастырско блгословляем по чиноположению стой православной грекороссийской церкви. А инако отнюдь не дерзати по Бжиім и нашим архиерейским неблгословением к вышеозначенной же Сто- Онуфриевской церкві стий антиминос нш выдан [...].

[3] катедри ншей Киевософийской 1[74]2 года юля 16 дня. Вышше именованный Рафаїл, архиепс».

(НБУВ. – IP. – Ф. 160. – № 1024. – Арк. 4-4 зв.

Оригінал завірений особистим підписом митрополита і печаткою).

№ 11

1761, жовтня 31 (20). – Київ. – Грамота київського митрополита Арсенія Могилянського вдовому священнику Стефану Романову.

«Бжиею милостию

Арсений Могилянский (далі йде титул митрополита. – Ю. М.)

По блгодати[...] блгословихом вдового сего иерея Стефана Романова вечерни [...] он произведен на степень иерействапреосщенным Рафаїлом Заборовским, архиепскпом митрополитом киевским до престола церкве Покрова Богома-

тери протопопії Занковской в містечко Куземин в 1737-м году, а в 1740 году антецессором нашим преосвященным митрополитом Тимофием усиновлен к церкви Покровской грункой о том во свидѣтельство ставленную граммату во оном 737 году мая 30 д ему данную его преосвященству представлял, а 1755 года мая 24 д. овдовѣл, якая его ставленная граммата его преосвященством тогда свидѣтелствована как все оное данном от нас ему, иерею Стефану Романову, обыкновенной вдовой граммати изображено, которую нынѣ мірност наша освидѣтелствовав и к ділу отобрав благо[воли]хом и повеліхом ему, иерею Стефану Романову, дати сию граммату от настоящего до предбудущаго 1762 года [...] да он, Стефан Романов, действует в храмі 1761 года мсца априля 30дня вышеименованный смиренный митрополит киевский Арсений.

1762 года иуня 25 д. по сей граммати дѣйствуют ему ж, иерею Стефану, впредь чрез един год и по прошествіи оного паки я, вышепис[анный] Арсений, митрополит киевский.

1763 года иуня 21 д. по сей грамоті дѣйствуют ему, иерею Стефану, впредь чрез один год и по прошествіи оного паки явитис.

Сию грам мату [...] должен на всякую седмицу прочитовати по оной в званиі [...] иерейском справлятися [...] иерей Стефан Романов.

1764 года иуня 21 д. по сей грамоті дѣйствуют ему, иерею Стефану, впредь чрез один год, а по прошествіи оного паки явитис. Арсений, митрополит киевский».

(НБУВ. – IP. – Ф. I. №58151. Друкований оригінал із вписаними фрагментами тексту, завірений печаткою).

№ 12

1763, серпня 22 (11). – Київ. – Консисторський указ.

«1763 года августа 7 д[ня] в духовной митрополии киевския консисторіи, присутствующий член киев[ского]Золотоверхого Михайловского мнстря архимандрит Модест, слушав доношения от протопопа ніжинского Димитрия Криловского минувшего июля 11 преосщенному Арсению, архиепскпу митрополиту киевскому, галицкому и Малия Россіи, поданного, коім он между протчаго представляет невозможности свої и убыток чрез перевод его с Ніжинской протопопії в Глуховскую в том, что ежели де ему, протопопу Криловскому, ехать в Глухов и тамо стать жить, то де слідует уже лишится всего сво-

го домовства и другого недвижимого имения, с которого де толко и доволствие себѣ он иміет и гдѣ де и на чем тамо ему жить, яко де покупать козачих либо чийх другихъ грунтовъ духовенству указами запрещено не иміет и до проискания де на чемъ жить и пока учинить перевозку, то не имія своего домишка по сторонамъ жить будетъ з досадою. По справѣ ж з діломъ явилось, что указомъ ея императорскаго величества самодержицы всероссийской по воспослѣдовавшей на поднесенномъ отъ стѣшаго правительствующаго синода ея императорскому величеству докладѣ ея императорскаго величества за собственноручнымъ предписаниемъ высочайшей конфирмаціи в стѣйшемъ синодѣ марта 13 состоявшагося, а его преосщещенствомъ мая 20 числа сего 1763 года полученнымъ велѣно во исполнение высочайшей ея императорскаго величества конфирмаціи ономъ протопопу Криловскому дать или другую в епархіи его преосщещенства протопопию или Ніжинскую протопопию по разсмотрению его преосщещенства з синомъ умерлаго соборной Николаевской ніжинской церкви протопопа Волховскаго Иваномъ Волховскимъ роздѣлить в разсужденіе чего хотя протопопия Глуховская (которая за измертиемъ протопопа глуховскаго Симеона Вербіцкаго праздна была) во исполнение оной высочайшей ея императорскаго величества конфирмаціи и онаго стѣйшаго правительствующаго синода указа по разсмотрению его преосщещенства ему, протопопу Криловскому, на основаніи означеннаго умершаго протопопа глуховскаго Вербіцкаго и опредѣлена, но понеже означенный протопоп Криловскій тѣмъ своимъ доношениемъ представляетъ причины и невозможности по прописаному к переводу его, Криловскаго, с Ніжинской протопопіи в Глуховскую правилниче, того ради приложилъ мнѣніе за силу прописаного высочайшей ея императорскаго величества конфирмаціи и онаго стѣйшаго синода указа Ніжинскую протопопию з синомъ умершаго протопопа ніжинскаго Стефана Волховскаго роздѣлить пополамъ безобидно и опредѣлить ему состоящие в близости к местечку веркиевские (гдѣ и жителствомъ он, Криловскій, состоитъ) церкви со всіми тамошними щенно- и церковнослужителями и именоватися ему протопопомъ веркиевскимъ, токмо по смерти его, протопопа Криловскаго, тѣмъ церквамъ бытъ попрежнему в відомствѣ протопопіи Ніжинской и на то отъ его преосщещенства выдатъ ему, Криловскому, архипастирскую грамоту и сие мнѣніе в волю и благорассмотреніе преосщещеннѣйшаго архипастира своего благопочтеннѣйшому передаетъ 1763 года августа 14 д[ня].

Модест, архимандрит Золотоверхо[го] Михайловского [монастиря].

Консистерский писарь иеромонах Иродион (?).
Канцелярыст Матвій Токиянский (?).

(НБУВ. – IP. – Ф. XIV. – № 3105. Тогочасна копія).

№ 13

1763, вересня 2 (серпня 23). – Київ. – Грамота

київського митрополита Арсенія Могилянського.

«Хотя по последовавшей на поднесенном от святїйшаго правительствующаго синода ея императорскому величеству докладї с таким между прочим представлением, что иного средства не находит как толко то одно, что протопопу Дмитрию Криловскому или другую в епархїи нашей Киевской протопопию дать или Ніжинскую протопопию по рассмотрению нашем з сыном умершого соборной ніжинской Николаевской церкви протопопа Стефана Волховского Иоанном Волховским разделить ея императорского величества собственноручным подписанием высочайшей конфирмації таковой: отдает оное на рассмотрение митрополита киевского и во исполнение оной высочайшей ея императорского величества конфирмації по состоявшемуся марта 13 в стїйшем правительствующем синодї, а нами мая 20 сего 763 года полученному указу в консисторїи нашей мнїние приложено и нами июня 13 подтверждено, чтоб ему, протопопу Дмитрию, другую, за измертвием протопопа глуховского впряднї состоящую, протопопию Глуховскую дать оного же Иоанна Волховского в ту Ніжинскую протопопию по приспїянии ему совершенных лїт во священника и во протопопа призвести. Но понеже оный протопоп Дмитрий в поданном нам минушого июля 11 д. доношенїи представил к переводу его с Ніжинской протопопїи в Глуховскую неудобства и причины таковы, кої присутствующим в консисторїи Киево-Золотоверхо-Михайловской мнстра архимандритом Модестом признаны и за правильные, а прочїими в консисторїи ж присутствующими Киево-Братского училищного мнстра архимандритом и ректором Самуїлом, також архимандритом Митрофаном, Киево-Видубицкого монастыра начальником и Киево-Подолскими протопопом Романом и намісником иереем Иаковом признаются за неправильные и потому с них архимандритом Модестом мнїние приложено дать ему, протопопу

Дмитрию, по прежнему определению протопопию Глуховскую. Того ради оные как архимандрита Модеста, так и прочих консисторов оба мніния им, протопопу Дмитрию и Иоанну Волховскому, объявить в консистории с тем, дабы оны на которое ни есть с тих мніние сами согласились и на которое согласятся, велить им, протопопу и Иоанну, доношением, заручив оное своїми руками нам представить: буди же оны и ни на едино с тих мніние оба не согласятся, то велить им потом с показанием причин почему кто на которое мніние не соглашается потому ж нам представить

1763 года августа 23 д[е]н.

Арсений, митрополит киевский».

(НБУВ. – IP. – Ф. XIV. – № 3106. Тогочасна копія).

№ 14

1764, жовтня 31 (20). – Київ. – Грамота київського митрополита Арсенія Могилянського ієромонаху Тарасію, ігумену Свято-Троїцького Кирилівського монастиря.

«Бжиею млстию

Арсений Могилянский, православный архиепископ митрополит киевский, галицкий и Малья России.

Пречестному Святотроїцького Киевокирилского мнстря игумену иєромонаху Тарасію з братією благодать и мир от Бга Отца нашего и Гспда Ии[су]са Хрста да умножится, богомолческо желаем. Сего 764 года октября 16 д. доношением нам превелебность твоя с братією представил, что в том Киевокирилском мнстрі на хорах в приділі Покрова Прсвятіе Бци деревянный престол в такую обветшалось за древностию пришол, что на оном и божественную литургию едва прослужить можно, просил нас благословыть в означенном Покрова Пресвятія Бци приділі в оном в указную меру престол деревянной зділать и освятить и на то грамоту выдать. Того ради мы в оной приділі Покрова Прстія Бци церкви на місто обветшалого вновь престол в указную міру, то есть в ширину аршина шести вершков и одною (?) в длину аршина осми вершков в ширину аршина четырех вершков зділать и по совершенном вділании на подлежащем місті поставити и по чиноположению церковному освятить архиерейско благословляем. И потом о том к нам репортовать и в том репорті о оном обветшалом престолі, на какое ли діло церковное он

употреблен или за неспособностью ни на какое діло с оным по правылам поступлено будет, объявить, пастырско приказуем.

З кафедры нашей митрополитанской киевской 1764 года октября 20 д.

В подлинной: Смиренный митрополит киевский Арсений. Катедралий писар иеромонах Иеремия».

(НБУВ. – IP. – Ф. П. – № 243. Тогочасна копія. Внизу документа написано: «Чернь сей грамоты в (...)» под № 288 при ділі иміється»).

№ 15

1769, серпня 1 (липня 22). – Петропавлівський монастир під Глуховом. – Проїжджий лист архимандрита Давида Нащинського ієродиякону Кипріану.

«Житель сего монастыря Свято-Петропавловского глуховского иєродиакон Киприан отправлен с едним человеком на двух лошадах в богоспасаемый град Киев в катедру его ясне в Бозі преосвященства для рукоположения во иєромонахи. Которому иєродиакону Киприану наш туда, в Киев, едучому, так и обратно в Петропавловский глуховский монастыр возвращаемусь, да соблаговолят господа по мандруючим везде на учрежденных заставах и караулах чинить по силі ея императорского величества указов свободный везде пропуск без задержания. Для чего ему, иєродиакону Киприану, сей з монастыря Петропавловского глуховского за подписом руки моя и печатью монастырскою пашепортом дан 1769 году июля 22 дня.

Глуховского Петропавловского монастыря архимандрит Давид».

(Волощенко С. Колекція митрополита Володимира (Сабодана): рукописи, стародруки і рідкісні видання. Каталог. Київ, 2017. С. 39–40).

№ 16

1778, грудня 18 (7). – Київ. – Грамота київського митрополита Гавриїла Кременецького.

«Бжиею млстиеу смиренный Гавриил митрополит киевский и галицкий.

По благодати дару и власти Пресвятого Животворящаго и Всеосвящающаго Духа, данный нам от великаго архиерея Господа Бога и Спаса нашего Иисуса Христа, чрез святые его апостолы и их намістники и преемники благоговійнаго сего

мужа, Киевовыдубицкаго монастыря монаха Мелетия, всяким первые опасным истязанием прилжно испытывшее и достовірными свидѣлствы, найпаче духовнаго его отца иеромонаха Тихона, о нем увѣрившеся, по обычаю и чину святыя апостолския восточныя церкви, благословением и рукоположением нашим содѣйствующи тому ж де Животворящему и Всеосвящающему Святому Духу, посвятили мы во иеродиакона и утвердили (...)»* власть священнодѣства исправлять по правилам святым и чиноположению церковному. К тому ж де и повѣлили ему прилжать всяким добродѣтелем по духовному регламенту, монашескому уставу и своему при пострыжении обѣщанию во всем, еже ко благому повинуюся настоятелю монастырскому, со всею еже во Христѣ братіею. Аще же он, Мелетий, начнет жити безстрашно или упиватися, или кощунствовати, или от монастыря своего без благословения настоятелского отлучатися, или иное что неприличное монашеству творити, запрещение священнослужения да приимет. Донде же истравится и пока ж есть житие незорное и благочинное священнослужителям подобающее, аще же что содѣет возбраняющее священству извержению сана да подлежит в он же час оное возбраняющее содѣет. Извѣстнаго же ради свидѣлства яко нами он, монах Мелетий, во иеродиакона посвящен, дадеся ему сия грамота за рукою нашею при печати катедральной в богоспасаемом градѣ Киевѣ, в катедрѣ нашей Софійской митрополитанской 1778 года декабр[я] 7 дня».

(НБУВ. – IP. – Ф. 117. – № 8. Оригінал завіреним печаткою).

№ 17

1782, грудня 31 (20). – Київ. – Лист київського митрополита Гавриїла Кременецького до архимандрита Свято-Софійського монастиря.

«[Благо]честивий отц архимандрит.

Как прошлого 781-го года за труд ваш по намістническому званию, в экономии нашей катедральной полагаемый, дозволили мы вам из казны нашей монастырской взят пятьдесят себѣ рублей да отцу еkkлeзиархі игумену Арсенію дат десят рублей же, так и нні тому быть согласуем.

Декабря 20 1782 года.

Гавриил, митрополит киевский».

(Волощенко С. Колекція митрополита Володимира (Сабодана): рукописи, стародруки і рідкісні видання. Каталог. Київ, 2017. С. 41).

№ 18

1791, лютого 29 (9). – Київ. – Лист київського
митрополита Самуїла Миславського
до невідомого.

«Превосходительный господин, милостивый государь мой!

Пребывание вашего превосходительства в ласце моей, тем чувствительнейшую приносит мне радость и удовольствие, чем вящшею питаю я себя надеждою, что буду иметь приятнейший случай, еще Всевышний благоволит продлить мою жизнь, лицезрительно уверить вас о моем искреннем расположении, которое я к вам, от юных моих лет, ненарушимо сохраняю.

Здравие мое находится в таком положении, каково покойственно человеку, совершившему шестой десяток лет века своего, и подверженному всякого рода болезням, изнуряющим ежеминутно и душевныя и телесныя силы.

Впрочем пожелав вам и любезнейшим вашим детям, всех от Бога благ, с моим истинным почтением и искреннейшею преданностию всегда есмь,

Вашего превосходительства милостивого государя моего, усерднейший богомолец и покорнейший слуга Самуил митрополит Киевский

1791 года февраля 9 дня

Киев.

Р. S. Колико бы я порадовался, естли бы мог удовлетворить богоугодному вашему желанию, доставлением любезнейшим вашим детям такого приставника, который бы способен был, души и сердца их образовать спасительным учением и влиянием христианских добродетелей. Но к несказанному моему сожалению! Не нахожу средств, соответствующих моему намерению: ни один из студентов, с таковыми свойствами, каковы предполагаются для сего дела необходимо нужными, не соглашаются удалиться от Академии, не только на долгое, но ниже на короткое время. Все стремятся, окончив течение учения своего, избрать для себя род жизни известной и твердой. При том все они весьма молодых лет и требуют сами путеводными быть, а не другим руководство подавать. Не мало и то препятствует, что священно и церковнослужительские дети по указанным предписаниям, должны безотлучно при Академии продолжать свое учение, а разночинские не зависят от моей власти. Извините меня, милостивый государь мой! Что я не могу исполнить того, чем вам по моей искренности обязан. Сие происходит не от недостатка моего к вам

усердия, но от стечения обстоятельств, выводящих меня из пределов возможности».

(НБУВ. – IP. – Ф. 28 – № 839. – Арк. 184. Оригінал).

Додаток № 1:

№ 1

**1713, липня 26 (15). – Глухів. – Лист
гетьмана Івана Скоропадського
до чернігівського архиєпископа
св. Антонія Стаховського.**

«Копия листа от ясневелможного до ясне в Бгу преосвященного черніговского писанного.

Ясне в Бгу преосвященный мці отче архиепппски черніговский, мой велце мцівий пане в Дху Стом отче и приятелю.

По занесенной килкокротной нам од пна Ивана Холодовича, знатного канцеляристи войскового, скарги о кривдах и утисках ему в власних его добрах од отца городничого свірского діючихся, на подданую нні и внов от его ж жалобливую суппліку не здавалося, уже нам спорившися на преждних наших до вашого преосвященства на оного городничого посланних о том писанях, тепер болш и отзыватися, наміривши з непокоривим, слушност право и власть презираючим им, городничим, иначей подлуг наших войскових прав поступити. Но еще удержалисмося и удержуемся, хотячи знати: чи то з себе, чили з повеління вашого преосвященства тое чинит самоволство. Правда писалисмо о той помянутого пна Холодовича кривді зо два рази и до вашого преосвященства, але з немалим было нам удивлением, же тое наше за ним уложенням без сатисфакції пошло як горох о стіну ибо не тилко забраного квалтовне в прошлом году болше ста воз сіна ему не вернено, леч и сіножати, около млина его Ивоцкого лежачие, еще покойним отцем его и им самим покупленние и універсалами утверждение (которые чрез всі прошлые года спокойне уживал) тепер викошено. Чрез що укривжоному пну Холодовичу воісто отради и справедливости тягчайшая нанеслася за уложеннемъся нашим обыда и квалтовная кривда, а власти и чести нашей гетманской по млсти Бжой, од пресвітлійшого мнрхи нашего его црского влчства в Малой России нам врученной, видимое и значное показуется быти презорство, пренебрежение, а без мале чи не цілое и уничтожение, на которое ежели ваше пре-

освященство такового: чи од своей персони данного позволения и зліцення не уймеш чили од преречого городничого самоизволно происходячого безправя повстягнути не изволиш, то мы болш на собі терпением носити того укорения не будем, але по должности ншой, не попускаючи далій укривжоних в чоршое убїждение, мусимо о том самую црского пресвітлого влчства мнаршую особу нашим доношеним потурбовати. Поневаж ні од кого так много як от духовного чину небывалую и стану неприличную гору забіраючого узнаемо людем діючіеся квалти и безъправя и собі не без досади злишнюю при уставичних наших войскових забавах трудност и турбацию. Сие до разсуждения вашего преосвященства подавши, его ж архиерейским млствам полецаюся

Вашему преосвященству зичливий Иван Скоропадский, гетман Войска его црского пресвітлого влчства Запорожского.

З Глухова юля 15 року 1713».

(НБУВ. – IP. – Ф. I. – № 50699. Тогочасна копія).

№ 2

Між 1740–1742 рр. – Лист Олексія Єсимонтовського до чернігівського митрополита Антонія Черновського.

«Ясне в Бгу преосвященнійший митрополит черніговский и Новгородка-Сіверского, великий гспдн кир Антоний Черновский, мні в Дху Свтом млстивий архипастору и добродію.

Понеже пречестний отец протопоп наш мглинский Яновский, прежде будучий безпорахалним священником, а застаючий во убожестві, снискал собі смиренно внишним своїм прошением парохію в городі Мглині церкві Воскресения Хстова соборной за промоцією мене, нижайшого, на что я его многие писма имію в довод, чрез которіе он всячески деклеровался битъ вічним моим бгомолцем и всякаго добра всегдашним желателем. А потом знатно убогатившись, разгордівшись и забывши того немалого блгодіяния моего и протчого во мнозі ему чинимого мною, не токмо сей обявителници сего подлого писания моего, бившой попаді спаской, свойственной моей, с позostalими сиротами дітми ея чинит немаліе и напрасніе подступства и преслїдовательства, леч и мні, блгодітелеві своему, нікоторіе и немаліе ж показал обиди, которіе до времени сут удержани во премолчании от мене. Забігая он, пречестний

отец протопоп, сему, даби сия вишеупомянутая попадя не могла позосталих дітей своїх сиротстві способу и сили иміт к наслідной парохі церкві Спаской мглинской, фундаціи ншой, произвести сукцесорами, в чом ей, бідной, немалая печаль діється, а дітям ея сиротам слідуєт от наслідства отческаго удаление и нищета послідня. Того ради дерзаю преосвященства вшего о сем раболіпно просить да благоволиши преосвященство више високомлствиво прізіртелним своим архипастирским разсмотрением приискать с канцелярии своей катедральной или з других міст якого доброго члвка в стан законний малженский к дочері тоя бившой попаді и своим високосвятителским рукоположением удостоіти оного за настоящего презвитора до Спаса Святого церкви нашой мглинской на половинную часть парохии Спаской, ежели возростет сея ж попаді, а буди волею Бжею изомрет до возрасту своего, на всю парохію или как лутшее и височайшее вшой архипастирской святині зділаєтся разсуждение. О чем вторичне и всепокорнійше святині просячи и его ж мя архипастирскому блгословению вручаючи навсегда пребиваючи

преосвященства вшего нижайший слуга бунчуковий товариш Алексій Есимонтовский.

(НБУВ. – IP. – Ф. I. – № 52570. – Автограф (?).

№ 3

**1763, липня 25 (14). – Глухів (?). – «Доношение»
військового канцеляриста Михайла Омеляновича
київському митрополиту Арсенію Могилянському.**

«Ясне в Богу преосвященному гспдну великому кир Арсенію Могилянському, православному архиепископу, митрополиту киевскому, галицкому и Маля Росіі.

Всенижайшее доношение

Доношением войсковий товариш Костантий Острожский по иміючомусь заводному делу в духовном Глуховской протопопії правленію з приходским его ж села Годуновки священником Василием Илковским сего юля 4 дня представил об кражи ним, Илковским, церковних нікоторих привісов и денег собираемых церковних з скринечки; о несодержаніи з дячков и паламарей добрых людей и о одержаніи бродяг и безпомістных людей и о нечестивом его попаді житіи, которая будучи в многих пороках подозрительных, дерзает сама, одомкнувши

церков, входить в алтар Божий, забирая тамо воровски для своей прибыли церковную оливу, свічи и прочое, перепродует разив по два и по три, а сторонних прихожан (?) с оливою и свічами продават не допускает. От сего она церков всекрайнійшее иміет оскудіние в свічах и оливі чрез еї единую такую предерзость. Просил он, Острожский, мимо духовное Глуховской протопопії правление сторонними священники оное дело слідствием произвезть, а ему, приходскому священнику Василию Илковскому, до окончания оногo дела в священнодійствіи запретить, чтоб еще в вяцкое оскудение церкви своим нерадііем от нечестной (?) своей попаді воровством привезть не могло. И на оное доношение от вашого ясне в Богу преосвященства состоялась милостивая резолюция, толко в том в духовное Вороніжской протопопії правление указ о изслідованіи вишеупомянутого заводного дела, а о священнодійствіи не упомянуто. Того рады вашого ясне в Богу преосвященства нижайше прошу по поданному от оногo войскового товарища Костантія Острожского на приходского священника Василия Илковского с показаніем правильним резонов оному священнику Василию Илковскому до окончания следствия запретить в оной церкви годуновской священнодійствоват. А покуда оное слідствие производит[и]с будет, опреділить от духовного Глуховской протопопії правления другогo инного священника для служения в оное село Годуновку и о сем учинить милостивое свое архипастирское опреділение.

Войсковою канцелярист Михайло Омелянович.
1763 году июля 14 дня».

(НБУВ. – IP. – Ф. II. – № 20917. Тогочасна копія).

Додаток № 2

№ 1

1710, січня 19 (8). – Київ. – Лист київського митрополита Йоасафа Кроковського до графа Н.

«Сиятелной и превосходителнійший господине, мні премилостивійший патроне и благодітелю величайший.

В новозачатое сие літо должнім моим (?) високографское ваше сиятельство хотя почести поклонением, всеусердным благоприятствую желаніем: времена и літа в своей области положивый Творец вікам да благословит превосходителству вашему вінец новозачатому літу от богоугодных на вірной его

царского пресвітлого величества службі подъемлемых трудов и добродітелей, умножению чести и отрада в род превосходетелнійшаго семени вашего прославляю благополучно сложити: еже бы послідним вікам немолчных похвал достояная (...) *ая во память оставивши діяния по доволним (?) церквам святой и всей России полезного многолітного удостоитися сиятельству вашему от царя всяких вічных літ вінец воспріяти. Сих аз, недостойный богомолец, от усердия моего превосходителству вашему благодарствую, неотъемлемой милости и благоприятелскому призрінію навсегда себя вовіряю.

Вашего високографского превосходителства премилостивійшаго патрона и благодітеля моего величайшаго всіх благ желающий богомолец и слуга нижайший Иоасаф, недостойный митрополит киевский.

С Киева 1710 януария 8.

(На особых лоскутках:)

На брата Рафаила, архидиякона моего, как прежде, тако и ныні милостивое сиятельства вашего прошу иміти призріние и многомоцной благодітелского и патронского пособия неотвратити от него руки всемирно умоляю. Честный отец протопоп городовый киевский изволил в своих особенных ділах до царствующаго града путешествовати, милости его царского пресвітлого величества и вашего сиятельства ища, котораго такожде призрінію и благоразумному вашего сиятельства вручаю разсмотрению.

Всечестный отец игумен монастыря Свято-Михайловского Выдубицкого киевского со всею братиею чрез сего отца протопопа городского киевского всемирно вашему сиятельству челом бьют, просяще о монаршое его царского пресвітлого величества потвержене на універсал гетманский, в яковом их, братии видубицкой, требованю и аз, недостойный, милостивное мое до вашего сиятельства вношу прошение благоволити премилостивый благодітелю старческаго их прошения от патронскаго и благодітелскаго призрінія не отринутити и многомоцным своим предстательством у его царского пресвітлаго величества желаемое им богомолцам, исходатайствовати всепокорственно умоляю».

(НБУВ. – IP. – Ф. 201. – № 5– Арк. 47. – Копія XIX ст. Угорі документа запис: «Моск[овский] глав[ный] архив М.И.Д. Малоросс[ийские] дела 1710 г., № 7).

№ 2

**1764, листопада 16 (5). – Київ. – Лист
київського митрополита Арсенія Могилянського
до кошового отамана св. Петра Кальнишевського.**

«Высокородный и достопочтенный господин атамане кошовый.
О Христі Господы любезный нам брат.

Посланные к нам с нарочным от вашего высокородия при писмі лошади вси, кроме одной, по объявлении нарочного, в прежнее місто (?) возвратившейся, в катедрі нашей получены. Присилкою коих много нас ваше высокородие одолжили, за которое благодіяние мы вашему высокородию много чрез сие и благодарим и в знак того богомолческо отсылаем вашему высокородию от вседаровитаго Господа Бога всіх земных благ изобилия. Притом же долголітного здравия и душевного спасения в каковом нашим желанием и пребываем.

Вашего высокородия о Христі Господі любезнаго нам брата вседоброжелательный и богомолец.

В подлинном подписано:

Смиранный митрополит к[иевский] Арсений.

1764 года ноября 5 дня».

(НБУВ. – IP. Ф. 201. – № 5. – Арк. 377. – Копія XIX ст.
Запис на маргінесі: «До Петра Калнишевского».
Запис внизу документа: «Черн[овик] сего писма под
№ 272 в конторе имеется»).

№ 3

**1764, листопада 17 (6). – Київ. – Лист
київського митрополита Арсенія Могилянського
до кошового отамана Пилипа Федоровича.**

«Высокородный и достопочтенный господин Войска Низового Запорожского атамане кошовый з войсковою старшиною и товариством.

Любезный нам о Христі брате.

От вашего высокородия презентованный в священство намістний старокодацкой містечка Самарчика церкви Святыя Живоначалныя Троицы диакон Иоанн Михайлов и бывший полковник старинной Григорий Константинов уже уже рукоположенни во иереев с тих (?) диакон к оной самарчицкой Святотроицкой и Григорий, наместный старокодацкой, же села Камянки к церкви Преображения Господня и для определения их к оным церквам из катедры нашей отправлены, о том чрез

[сие] ваше высокородие почтенно уведомляем. В протчем Божия благословения при наших архиерейских молитвах вашему высокородию и всему Войску Запорожскому желая пребываем.

Вашего высокородия о Христі Господі брат вседоброжелательный и богомолец.

В подлинном подписано:

Смиранный митрополит к[иевский] Арсеній.

1764 года ноября 6 дня».

(НБУВ. – IP. – Ф. 201. – № 5 – Арк. 276. – Копія XIX ст.

Запис на маргінесі: «До Филиппа Федоровича»).

№ 4

1764, грудня 17 (6). – Київ. – Лист київського митрополита Арсенія Могилянського до генерал-поручика О. П. Мельгунова, генерал-губернатора Новоросійської губернії.

«Высокопревосходительный господин генерал порутчик, Новороссийской губернии главный командир и кавалер.

Милостивый мне благодетель, ваше высокопревосходительство при своем писании минувшаго ноября 28 дня сего 764 года, ко мне присланном, приложив во известие копию с полученнаго вашим высокопревосходительством из правительствующаго сената ея императорского величества указа, коим во исполнение высочайшаго ея императорского величества именного указа местечки Кременчук и Власовка отданы к Новороссийской губернии в команду вашего высокопревосходительства, изволили требовать, чтоб я приказал состоящему в тех местечках священству о том предложить. А пред сим о той же отдачи означенных малороссийских местечек Кременчука и Власовки з жителями, землями и угодыями под ведомство и права Новороссийской губернии в команду вашего высокопревосходительства указ ея императорского величества, сентября 30 дня сего ж 764 года состоявшийся, из святейшего правительствующаго синода дня надлежащаго о том ведома посланный мною минувшаго ноября 1 дня получен, с коего указа копию при сем прилагаю. По оному же вашего высокопревосходительства писму приказал я консистории моей указы ея императорского величества с прописанием оною мною из святейшаго синода полученного указа к архимандриту Киево-Пустынноиколаевского монастыря с братиею, коего монастыря с оних местечек Власовка во владе-

нии состоит и в духовное протопопии сорочинской правление к протопопу сорочинскому Димитрию с присудствующими в том правлении, до котораго те оба местечка по духовным делам ведомом надлежат, послать с тем, чтобы оние архимандрит и духовное правление о том же предложили состоящему в оных местечках Кремечуке и Власовке духовенству. Якие указы к оным архимандриту и в духовное правление потому ж посланы. Причем в полученном деле благополучных успехов вашему высокопревосходительству богомолческо желая, с взаимным моим почтением пребываю.

Вашего высокопревосходительства, милостиваго мне благодетеля, всех благ усердный желатель, богомолец и слуга.

Смиранный митрополит киевский Арсений.

1764 года декабря 6 дня в Киеве».

(НБУВ. – IP. – Ф. 201. – № 5. – Арк. 279. – Копія XIX ст.
Запис на маргінесі: «До Алексея Петровича Мелгунова»).

№ 5

1764, грудня 17 (6). – Київ. – Лист київського митрополита Арсенія Могилянського до генерал-поручика О. П. Мельгунова, генерал-губератора Новоросійської губернії.

«Высокопревосходительный господин генерал порутчик, Новороссийской губернии главный командир и кавалер.

Милостивый мне благодетель, вашего высокопревосходительства писание, которым изволили требовать, чтоб я приказал находящимся в местечках Орлику, Китайгородку, Царичанке священного чина людям предложить, дабы они объявили: желают ли они в тех местечках при прежних их местах и владениях остаться или во внутр Малороссии в силу ея императорского величества именного соизволения возвратится. Я тогда приказал консистории моей указ ея императорского величества с прописанием того вашего высокопревосходительства писания в духовное протопопии полтавской правление протопопу полтавскому Иоакиму с присутствующими в том правлении, до коего ведомством по духовным делам оные местечки надлежат, послать с тем, чтоб от того правления находящимся в тех местечках священного чина людям было предложено дабы они где надлежит в немедленности объявили: желают ли они в тех местечках при прежних их местах и владениях остаться или во внутр

Малороссии возвратится. Який указ в оное духовное правление потому из консистории моей и посылан, а в святейший правительствующий синод за известие о том же от мене доношением представлено. О чем ваше высокопревосходительство почтенно уведомив, с взаимным моим почтением пребываю.

Вашего высокопревосходительства милостиваго мне благодетеля всех благ усердный желатель, богомолец и слуга.

В подлинном подписался:

Смиранный митрополит к[иевский] Арсений.

1764 года декабря 6 дня».

(НБУВ. – IP. – Ф. 201. – № 5. – Арк. 377. – Копія XIX ст.
Запис на маргінесі: «До того ж»).

№ 6

1764, грудня 27 (16). – Київ. – Лист київського митрополита Арсенія Могилянського до переяславського і бориспільського єпископа Гервасія.

«Преосвященнейший владыко, о Христі Господі возлюбленный мні отец и благодітель.

Из благоприятнейшаго вашего преосвященства писания будучи я о рукоположении вашим преосвященством по прошению моему осми человек епархии моей ставленников во священный чин уведомлен, за понесенный вашим преосвященством в рукоположении оних труд и за изъявленную тим ко мні братерскую любовь вашу, покорно вашему преосвященству благодарствую. А что ваше преосвященство в том же писании изволили мене обнадежить дабы я прислал к вашему преосвященству для рукоположения ставленников пар с четыри, я тое за новый знак вашего преосвященства братерской любви почитаю и в надежду той у вашему преосвященству епархии моей осм человек ставленников шесть світских и двоих монашествующих, коим при сем кто они именам и коих міст и монашествующие коего монастыря к церквам презентованы реестр приложен, совсім к рукоположению готовых посылаю и покорно прошу вашего преосвященства всіх оных по реестру ставленников трох во диаконов и во иереев, а пять во диаконов только рукоположить и когда кто с них рукоположения удостоен будет во диакона и когда во иерея и в каком(...)*, о том мене уведомить не оставит и притом их по рукоположении

ко мні [для] получения ставленных грамот отправить. О чем ваше преосвященство прося покорно и притом себя непремінной вашего преосвященства братерской любви и святителским богоугодным молитвам препоручив, пребываю.

Вашего преосвященства во Христі Господі любезнаго мні отца и благодителя всіх благ усердный желатель богомолец и слуга.

В подлинном подписан:

Смиранный митрополит киевский Арсений.

На особливой бумажки написано:

Посылая при сем вашему преосвященству тростку габянотовую, которую прошу благосклонно принять.

Подписал:

Арсений, митрополит киевский.

Ноября 19 дня 1764 года».

(НБУВ. – IP. – Ф. 201. – № 5. – Арк. 278–278 зв. – Копія XIX ст.
Запис на маргінесі: «До Гервасія, єпископа переяславського
и борисполського»).

№ 7

1764, грудня 26 (15). – Київ. – Лист київського митрополита Арсенія Могилянського до казанського і свіязького архієпископа Веніаміна Пуцек-Григоровича.

«Преосвященійший владыко, в Дусі Святе милостивый мне отец и благодетель.

Вашего преосвященства сентября от 2 дня сего 764 года пущенное ко мне об отцу Досифею, бывшему архимандриту слуцкому, писание, а притом купно и его, архимандрита, прошение, я получа, возимел причину вашему преосвященству с почтением моим объявить, что он, архимандрит, пред сим находится по имеющемусь в консистории моей по бывшим на него, архимандрита, о соблазнительном его житии под следствием и будучи потому делу мною удержан от священнослужения до рещения того діла представлял мні доношением, что ваше преосвященство по свойству к нему, архимандриту, многажды чрез ездоков изволили наказывати к нему, архимандриту, чтоб он у мене просился об отпуске к вашему преосвященству и того ради менее он, архимандрит, просил отпустить его к вашему преосвященству. Я на тое его, архимандрита, склоняясь, приказал консистории моей по оному делу и его, архимандрита, прошении, рассмотрение учиня, мнение мне представить. Коего

за представлением я, учиня на оное мнїние свое определение, приказал консистории тоє діло недоконченное оставить, а его, архимандрита, по его прошению отправить к вашему преосвященству при пашпорте, почему он, архимандрит, и отпущен. Что же касается до позволения ему, архимандриту, по прежнему священнодействия, то при отпуске его, архимандрита, велено ему по приезде в Казань зараз о том, какие на него доносы о соблазнительном его житии мне были и в деле имеются, пред вашим преосвященством изяснится духовно и открытъ все как что от него в самом деле было или же что инако или вовсе не было по самой истине, не укрывая ничего как пред судом Божиим пред вашим преосвященством могущим вся его, архимандрита, тако исповеданная и обстоятельство к тому надлежащая разсудити и устроить к его, архимандрита, священной ползе по данной вашему преосвященству от Бога власти вязати и решати и для дутшаго о том, что тоє от мене ему, архимандриту, позволено вероятия, дано ему, архимандриту, для объявления вашему преосвященству и с того консисторского мнения и на оное моего определения копию, за руками в консистории моей присутствующих. В выше означенном же своем прошении оный архимандрит мне объявил, что он как скоро в Казань приехал, представил вашему преосвященству отпускный о себе пашпорт и резолюцию мою с мнением консисторским и с открытием во всем о себе духовне как пред судом Божиим, то де ваше преосвященство приемля во уважение все то и остатную его бедность, не отринует от себе его, архимандрита, но милостиво принять и послушание наменить ему изволили, точно понеже де от мене не привезл он, архимандрит, писание о себе особного, коим бы я предал в волю и власть вашему преосвященству все или архимандритом открытое и его служении. До того де ваше преосвященство до получения такового писания от мене с изволением ему священнодействовать принуждены поудержатся и потому просил мене он, архимандрит, священнослужение его предать во волю, благоразсмотрение и власть вашему преосвященству особенным моим писанием. Я потому, что касается до священнослужения его, архимандрита, как в означенном моем прежнем определении заключено, так и особливо чрез сие к вашему преосвященству с тем же отзываюсь. По данной вашему преосвященству от Бога власти решати и вязати о устроении к его, архимандрита, священной ползе предаю все им, архимандритом, открытое и о священнослужении его в благоразсмотрение, волю и власть ва-

шого преосвященства с тем к прежнему моему определению прибавлением, что по разсуждении моему, хотя он, архимандрит, в чем по доносу на него и погрешил, яко человек, по делу же производившемуся в консистории моей за некоторыми препятствующими обстоятельствами в том не изобличен. Однак понеже в епархии вашего преосвященства за немалым ея разсмотрением от здешней, упователно, о том доносе на него ничего неизвестно, почему и соблазна никакого с того непоследованного дела в епархии вашего преосвященства производить не может, то когда он, архимандрит, исповесть духовно пред вашим преосвященством свое поползновение и в том истинное покаяние принесет, можно ему, архимандриту, снисходя человеческой слабости, позволить там священнодействие иметь. Се же есть мое скудоумие, о сем разсуждение на ваше преосвященство имеете свое Богом дарованное. В протчем в надежду несконаемого вашего преосвященства ко мне отческой любви и благодетельской приязни при отдании нижайшаго моего поклона со всегдашним почтением пребываю.

Вашего преосвященства в Дусе Свят милостиваго мне отца и благодетеля всех благ усерднѣй желатель богомолец и слуга.

В подлинном подписан:

Смиренный митрополит киевский Арсеній.

1764 года декабря 15 дня. С Киева».

(НБУВ. – IP. – Ф. 201. – № 5. – Арк. 281–282. – Копія XIX ст.

Запис на маргінесі: «До Вениамина, архиепископа казанского и свияжского»).

№ 8

1764, грудня 27 (16). – Київ. – Лист

київського митрополита Арсенія Могилянського до чернігівського єпископа Кирила Лящевецького.

«Преосвященійший владыко о Христі Господі, любезный мні отец, брат и благодітель.

Много я уже вашему преосвященству за понесенный в рукоположеніи епархии моей ставленников труд должен, однак будучи нынешнею своею болізнию изневолен, и еще к болшему моему одолженію ваше преосвященство тім оне(?) утруждаю и з прибывших в катедрі моей ставленников отправляются от мене к вашему преосвященству числом пятнадесят человек. И кто они по именам и коих міст к церквам презентованы, тому при сем реестр приложен, из которого в том реестрі означен-

наго числа ставленников совсім готовых к рукоположению десять при сем посылаю, и остальные со временем при пашпорті из консисторіи моей к вашему преосвященству совсім бы к рукоположению готовых явятся, и вашего преосвященства как о прежних уже рукоположенных, так и о нынішних покорно прошу: с тїх по реестру тринадцать ставленников во диаконов и иереев, а двох во диаконство толко рукоположить. И когда кто с них рукоположения удостоен будет во диакона и когда во иерея и в какие храмы, о том мене уведомить не оставит, и при том их по рукоположении ко мні для получения ставленных грамот отправить. И о том усугубля мое прошение, непременно вашего преосвященства братерской любви и святителским богоугодным молитвам препоручаюсь и с всегдашним моим почтением пребываю.

Вашего преосвященства во Христї Господї любезнаго мні отца, брата и благодїтеля всїх благ усердный доброжелатель богомолец и слуга.

В подлинном подписано:

Смиранный митрополит киевский Арсений.

1764 года декабря 16 дня. Киев».

(НБУВ. – IP. – Ф. 201. – № 5. – Арк. 272–272 зв. – Копія XIX ст.
Запис на маргінесі: «До Кирилла, епископа черниговского»).

№ 9

1765, січня 4 (1764, грудня 24). – Київ. – Лист київського митрополита Арсенія Могилянського до кошового отамана Пилипа Федоровича.

«Высокородный и достопочтенный господин Войска Низового Запорожского атаман кошовый с войсковою старшиною и товариством.

Любезный нам о Христї брате.

От вашего высокородия презентованный во диакона намістник старокодацкой містечка Самарчика к церкві Святых Живоначалных Троицы Авраам Сагайдак рукоположен уже и посвящен во диакона к оной самарчицкой Святотроицкой церкві и для опредїления его к оной церкві из катедры нашей отправлен, о чем чрез сие ваше высокородие почтенно уведомляется. В протчем Божия благословения при наших архиерейских молитвах вашему высокородию и всему Войску Запорожскому желая пребываем.

Вашего высокородия о Христі Господі брат, вседоброжелательный и богомолец.

В подлинном подписано:

Смиранный митрополит киевский Арсеній.

1754 (!) года декабря 24 дня. Киев».

(НБУВ. – IP. – Ф. 201. – № 5. – Арк. 273–272 зв. – Копія XIX ст.
Запис на маргінесі: «До Филипа Федоровича». Запис внизу документа:
«Черн[овик] сего писма при презентях в конторе имеется»).

№ 10

1765, січня 9 (1764, грудня 29). – Київ. – Лист кийівського митрополита Арсенія Могилянського до кийівського генерал-губернатора Івана Глібова.

«Высокопревосходетельный господин генерал аншеф и кавалер киевский генерал-губернатор.

Милостивый мні благодітель.

Присланным ко мні июня 18 сего 1764 года писанием ваше высокопревосходительство обявив в нем, что вышедший из заграницы монах Парфений в поданном в киевскую губернскую канцелярию доношении написал, что он родом Нижегородской губернии Арзамасского уезду из села Лементы отставного маэора Степана Богданова сына Соловицкого сына, мирское имя ему было Петр, и тайным образом бежал был за границы и прибыв в состоящий в Полше Киевской епархии благочестивый Онуфриевский Пустынножаботинский монастырь, тамошним игуменом Ефремом Быковским в 1763 году пострижен в монахи и дано ему имя Парфений, изволили требовать, чтоб я с оным игуменом Ефремом за то, что он его, Парфения, в том 763 году постриг в монахи за запретительными о непострижении оных указами, поступил по указам и чтоб впредь таковых беглых из России как в оном Жаботинском, так и в протчих заграничных епархии моей монастырях, в монахи постригаемо не было. О том дабы я кому надлежит накрепко подтвердил. По якому вашего высокопревосходительства писанию тогда ж приказал я духовной моей консистории рассмотрение учинить. А сего декабря 22 дня доношением мне от оной консистории представлено, что по тому вашего высокопревосходительства писанию посланным минушаго октября от 4 дня их той консистории по определению оной к объявленному игумену Ефрему указом велено, подлинно ли он, игумен, преписанного беглеца великороссиянина по мирскому имени Петра в монастырь

Пустынножаботинский принял и в монашество постригл, и по какому свидетелству, и ведал ли он, игумен, что он Петр есть великороссийский человек, и для какой надобности и почему он, игумен, тое в противность указов учинить дерзнул и как его с того монастыря отпустил, прислать праведный ответ для учинения по нему разсмотрения о оштрафовании его, игумена, каковому он подлежатимет (?) и впредь таковым приходящих в тот монастырь з великороссийских людей без указа отнюдь не принимать и не постригать накрепко подтверждено. И о том же де и к протчим заграничным епархии моей монастырей настоятелям указы из консистории посланы. К вашему высокопревосходительству о том для ведома еще де не отписал. Для того я ныне о том ваше высокопревосходительство уведомляя, с почтением моим пребываю.

Вашего высокопревосходительства, милостиваго мне благодетеля всех благ усердный желатель богомолец и слуга.

В подлинном подписано:

Смиранный митрополит киевский Арсений.

1764 года декабря 29 дня».

(НБУВ. – IP. – Ф. 201. – № 5. – Арк. 274–275. – Копія XIX ст.

Запис на маргінесі: «До Ивана Федоровича Глібова». Запис внизу документа: «Черн[овик] сего писма под № 73 между партикулярными писаниями(?)»).

МОРАЛЬНІ АСПЕКТИ СОЦІАЛЬНОГО СЛУЖІННЯ ПАСТИРЯ В ІДЕЯХ В. Ф. ПЕВНИЦЬКОГО*****

MORAL ASPECTS OF PASTORAL SOCIAL SERVICE IN THE IDEAS OF V. PEVNYTS'KY*****

Одним із украї актуальних напрямків сучасної богословської та історико-філософської україністики є дослідження духовно-академічної спадщини професорів Київської духовної академії з метою реконструкції якнайповнішої картини розвитку української богословсько-філософської інтелектуальної думки. У процесі концептуалізації ідейного підґрунтя української духовної культури важливим є не лише звернення до минулого як такого, а відродження у минулому того, що через різні причини не входило до

Стаття присвячена ретроспективному аналізу ключових принципів та особливостей соціального служіння (благодіяння) священника у творчості професора Київської духовної академії В. Ф. Певницького. Проаналізовано відмінності між діяльністю вчителя й пастиря. Визначено можливі сфери благодійної діяльності, які сприяють розвитку спільноти в громадянському суспільстві. Продемонстровано, що ідеї соціального служіння пастиря виходять із принципової

* Кандидат філософських наук, доцент, заступник завідувача з міжнародної роботи та доцент кафедри філософії Національного університету «Львівська політехніка».

** Candidate of Philosophical Sciences, Assistant Professor, Deputy Head for International Activity and Assistant Professor of the Department of Philosophy of the Lviv Polytechnic National University.

*** Кандидат філософських наук, доцент, заступник завідувача та доцент кафедри філософії з наукової роботи Національного університету «Львівська політехніка».

**** Candidate of Philosophical Sciences, Assistant Professor, Deputy Head for Scientific Work and Assistant Professor of the Department of Philosophy of the Lviv Polytechnic National University.

***** Виконано в межах гранту та за підтримки CIUS (Canadian Institute of Ukrainian Studies) from the Petro Czornyj Memorial Endowment Fund).

***** Performed within the grant and with the support of CIUS (Canadian Institute of Ukrainian Studies) from the Petro Czornyj Memorial Endowment Fund).

складу пам'яті актуальної культури. Українська релігійна думка є скарбницею духовної мудрості та культурної спадщини України, але, на жаль, вона є в повній мірі не дослідженою та малознаною, особливо та, що стосується ідейної спадщини представників XIX–XX ст. Серед академічних мислителів кінця XIX – початку XX ст. особливу увагу привертає Василь Федорович Певницький (1832–1911), релігійний мислитель, доктор богослів'я, професор Київської духовної академії, член правління Київської духовної академії, автор великої кількості праць богословського, філософського характеру, який і до сьогодні залишається незаниманим. Дотепер творчі здобутки В. Ф. Певницького є «білою плямою» в українському інтелектуальному дискурсі. Маємо лише короткі згадки про нього в мережі Інтернет (загалом оглядово-енциклопедичного характеру) з неповним переліком його праць і кілька оцифрованих видань богословського характеру без докладного аналізу.

Серед українських дослідників, які звертались до постаті В. Певницького, можна назвати таких як: М. Ткачук, В. Бурега, А. Бойко, В. Кнос, С. Лиман, А. Кукуруза. Проте предметним полем уваги вказаних дослідників постають дещо інші аспекти творчої діяльності В. Певницького. М. Ткачук розглядає його ідеї в контексті академічної філософії Київської духовної академії початку XX ст. [Ткачук, 2000]; у дослідженні В. Буреги [Бу-

людиноцентричності, милосердя й соборності та є антропологічно спрямованими.

Ключові слова:

В. Ф. Певницький, соціальне служіння, милосердя, благодіяння.

The article is devoted to a retrospective analysis of the key principles and features of the social service (charity) of the priest in the ideas of Professor of the Kyiv Theological Academy V. F. Pevnyts'ky. The differences between the activities of a teacher and a pastor are analyzed. Possible areas of charitable activity that contribute to the development of the community in civil society are shown. It has been shown that the ideas of the pastor's social ministry are based on the principle of human-centeredness, mercy and catholicity and are anthropologically oriented. The activities of the pastor should be free, creative and relaxed. The main subject of attention for the pastor should be the religious and moral condition of the people. The educational work of the priest in order to eradicate superstition and ignorance, as well as overcoming indifference towards other people. It is emphasized that the social activity of the priest in various spheres of life is very important. The main qualities in his ministry should be charity and sacrifice to overcome alienation between people. It is important to show both material and spiritual charity. The author emphasizes that any person must learn to perceive regardless of his social status and to be considered as the highest value.

рега, 2018, с. 43–56] увага спрямована на діяльність В. Певницького як зачинателя нового напрямку в гомілетичній науці, що кардинально переглянув концептуальну традицію західної та вітчизняної гомілетики; С. Лиман [Лиман, 2010] розкриває внесок В. Певницького у вивчення проблем історії середньовічної церкви; А. Бойко [Бойко, 2006] подає загальну біографічну довідку та окреслює головні віхи професійної діяльності професора В. Певницького; В. Клос [Клос, 2011, с. 118–138] зосереджується на висвітленні редакторської діяльності В. Певницького в «Трудах КДА» та «Воскресном чтении»; у статті А. Кукурузи [Кукуруза, 2016] знаходимо висвітлення ідей професора про духовну освіту та особливості функціонування духовних шкіл.

У даному дослідженні ми маємо на меті розглянути моральні аспекти пастирського служіння у поглядах В. Ф. Певницького, що зумовлено посиленням впливу релігійного чинника в соціальному житті сучасного суспільства і потребою обґрунтування особливостей соціального служіння, зокрема священника в соціумі. Детальне обґрунтування такого виду діяльності знаходимо в працях професора В. Певницького, найперше в роботі «Служение священника в качестве духовного руководителя прихожан» [Певницкий, 1890]. Проблема благочинності й соціального служіння наочно втілює діяльнісний (практичний) аспект християнського милосердя та людинолюбства у вітчизняній культурі. Звичайно, традиція певних форм такої діяльності сягає витоків ще часів Київської Русі, проте ґрунтовне теоретичне осмислення отримує пізніше. Власне, однією з таких праць є згадана вище робота професора В. Ф. Певницького.

В. Певницький розглядає діяльність священника як морального керівника та вихователя. Серед обов'язків пастиря він виокремлює три головні:

- 1) звершення богослужінь і треб;
- 2) проповідництво християнського вчення;
- 3) моральне керівництво та виховання пастви, пастирська опіка душ.

Учений зауважує, що перші два обов'язки широко розкриті в літературі і зрозумілі, але про моральне наставництво цього сказати не можна, про нього дуже поверхові уявлення. Часто

The article outlines the main areas of the priest's social work – with the sick, with prisoners, with the disadvantaged, enemies and addicts. Moral guidance is a special kind of service that requires special attention and responsibility from the priest.

Keywords: V. F. Pevnyts'ky, social service, mercy, charity.

цей третій обов'язок взагалі упускається. На думку В. Певницького, священник має бути батьком для пастви, про що говорить сама його назва – отець. Себто він не пан, не чиновник, не адміністратор. Він – отець, батько. Таке батьківське опікунство є особливим типом служіння, що вимагає надзвичайної уваги та відповідальності. Воно стосується найперше виховательського наставництва, яке «діє на волю вихованця і у своєму освітньому впливі прагне охоплювати всі потреби людини» [Певницький, 1890, с. 12]. Тут ідеться найперше про плекання або й виправлення характеру людини згідно з євангельськими ідеями та призначенням самої людини.

Автор чітко окреслює різницю між учителем і пастирем. Якщо вчитель взаємодіє з великою масою людей через слова наставництва, то пастир як вихователь присвячує кожній людині свою окрему увагу та любов. Учитель навчає тих, хто приходить до нього, а пастир сам шукає тих, кого не бачить перед собою, і піклується про тих, які нехтують ним. Учитель тлумачить і пояснює Слово Боже, тоді як пастир турбується про благо підопічних, влаштовує їхнє життя згідно з законами Божими. Якщо учитель, як правило, обмежує свою діяльність часом уроків, то вихователь турбується про паству весь час. Таким чином, моральне наставництво постає особливим різновидом служіння, що вимагає від священника особливої уваги і відповідальності, оскільки він має пам'ятати, що свій наставницький вплив він може здійснювати лише ненасильницькими методами (скажімо, на протигагу до вчителя чи судді, які мають владні повноваження впливу на інших людей), не обмежуючи свободу волі людини. «Спостереження, підтримка, застереження, поради, утішання, надихання, настанови – ось засоби, які є в розпорядженні пастиря, що виховує... довірених йому членів великої сім'ї Божої» [Певницький, 1890, с. 15].

Величезна роль у цьому процесі відводиться спілкуванню. Воно має бути щирим, взаємним. Таке спілкування можливе тільки через любов, подібно до тієї, яку мають батьки до своїх дітей. Пастир має заслужити довіру своєї пастви і добре розуміти її особливості. Тому важливо бути обізнаним у психології. Головним предметом уваги для пастиря повинен стати релігійно-моральний стан людей. Наприклад, від пастиря не треба очікувати тільки утішання в скрутні моменти життя. Він не має лише заспокоювати тих, кому важко й погано. Він покликаний підбадьорювати і вивищувати людину морально [Певницький, 1890, с. 290–292]. Тут варто безпосередньо виходити з конкретної

ситуації та несприятливих обставин, у яких опинилась людина. Страждання не повинне пригнічувати її діяльність, а навпаки – спонукати зібрати всі сили для виходу з біди. Тому священник покликаний максимально адекватно оцінити всі обставини і спонукати до прийняття рішення для виходу з ситуації. Він також має пояснити людям, порушення яких морально-етичних норм і законів призвело до негативних наслідків і теперішньої ситуації. «Апостоли при утішанні віруючих, слідуючи обставинам, до слів підбадьорення додавали слова докору, викривання й застереження» [Певницький, 1890, с. 292].

Прикметно, що В. Певницький визначає діяльність пастиря як духовну та цілковито свободну, творчу, що покликана взаємодіяти зі свободою інших людей. Тому важко назвати визначені категоричні приписи, за допомогою яких вдалося б регулювати таку діяльність. Що справді дуже важливе в такому моральному керівництві, це наполегливість, відданість справі, дух ініціативи. Але ключова характеристика такої діяльності – природність та невимушеність. Саме тому свобода, природність і цілковита невимушеність визнаються домінантами в діяльності наставника.

Серед традиційних обов'язків пастиря автор виокремлює та зупиняється на соціальному служінні. Соціальне служіння (або ж як він ще його називає – служіння благодворіння [Певницький, 1890, с. 193]) трактується як облагородження життя й покращення його устрою [Певницький, 1890, с. 179]. Така діяльність скерована найперше на задоволення тілесних і полегшення душевних страждань людей. Тут В. Певницький відштовхується від вчення Василя Великого та Григорія Двоєслова. Саме через соціальне служіння легше досягнути морального вивіщення життя людей, оскільки увага до їхніх інтересів та побуту, умов суспільного життя дозволяє глибоко вникнути й зрозуміти всі їхні проблеми, а також заслужити більшої довіри і справити неабиякий вплив. Так, однією з важливих функцій, що передбачає соціальне служіння, згідно з В. Певницьким, є спонукання людей до освіти. Це надзвичайно благородна місія, покладена на пастиря. З цим пов'язана боротьба з забобонами, які надто сильно вкорінені в нашому суспільстві. Добрий пастир не має цуратися соціального життя, а навпаки, використовувати всі його можливості для активної просвітницької та морально-виховної роботи.

Окрім такої діяльності, до соціального служіння Церкви входить і благочинна місія людям, які потребують матеріальної допомоги. Тут найкращий приклад Ісус Христос, служіння якого

полягало не тільки в матеріальній допомозі, а й в усіх інших способах (включно з чудесними зціленнями). Ось якраз тут і проявляється найголовніша якість, необхідна при будь-якій формі служіння, – милосердя. Важливо проявляти і матеріальне, і духовне милосердя. В. Певницький зазначає, що стрімкий розвиток сучасної цивілізації, з одного боку, полегшив і спростив життя людей, але з іншого – спричинив збільшення кількості збіднілих та знедолених. Бездомні люди є породженням багатой цивілізації «...і вони особливо присутні там, де цивілізація робить найблискупчіші завоювання» [Певницький, 1890, с. 216–217].

Благочинна діяльність Церкви є одним із виражень духу любові та милосердя. Якщо, скажімо, взяти соціальну доктрину Католицької Церкви від початку ХХ ст., то в ній багато місця відводиться категорії «милосердя» та чітко проводиться ідея нерозривності соціального служіння й милосердя (можна згадати, наприклад, енцикліки Папи Бенедикта XVI «*Caritas in veritate*», «*Deus Caritas est*» [Deus Caritas est, 2005; Caritas in veritate, 2009; Компендіум, 2008] та ін. Звідси виводиться заклик до глобального милосердя на рівні людей та країн. Особливо це актуально в кризові періоди в житті народу, коли лютують епідемії, пожежі, голод, інші надзвичайні ситуації. У таких випадках Церква не лише не може стояти осторонь, а навпаки, покликана проявити свою любов до людей на практиці. Вона покликана вести першість у громадянському суспільстві у справах милосердя й благочинності.

У Православній Церкві саме у В. Певницького знаходимо обґрунтування ідеї милосердного служіння. «Дурно, якщо він [священник] глухим залишається до всіх прохань подаянь заради Христа, і якщо від його дому відходить з холодною й суворою відмовою жебрак чи подорожній» [Певницький, 1890, с. 203]. Важлива готовність пастиря прийти на допомогу, хоча б мінімально задовольнити потребу людини у скруті. Показовим моментом у такій ситуації є сама поведінка благочинника. Можна подати допомогу людині і цим зневажити її, відкинути своїм зверхнім поглядом чи словом. А можна, не маючи матеріальних ресурсів, втішити людину добрим словом і щирою співучастю та розрадою. У справах милосердя необхідне безпосередні теплі стосунки між тим, хто допомагає, і тим, кому допомагають. Тільки тоді це можна назвати жертвою любові. Таким чином, милосердя постає способом подолання відчуження між людьми, зокрема соціального (що вкрай актуально в умовах сучасного суспільства), коли інша

людина розглядається як найвища цінність, незалежно від її особистісних якостей, морального стану, світоглядних установок і матеріального становища.

Ще одним обов'язком пастиря у справах благодворіння є наставницька робота щодо справ милосердя, у якій він покликаний «...своїм пастирським словом запалювати і підтримувати в своїй пастві почуття милосердя до бідних, подорожніх, хворих та ув'язнених» [Певницький, 1890, с. 204]. Він покликаний здійснювати своєрідну координаційну працю між людьми, спонукаючи осіб із достатком допомагати збіднілим. Прикметно, що така допомога не полягає лише у грошових переказах (тільки грошова допомога може зробити з людини дармоїда, ледача). Це має бути розважлива допомога, як то: знайти роботу, допомогти оплатити комунальні послуги, купити ліки тощо. Бо ж, як дуже доречно зауважує В. Певницький, насправді є мало людей, які байдужі до горя й потреб ближнього. Загалом, люди прагнуть допомагати, але одні не мають матеріальної можливості, інші ж утримуються від допомоги, не знаючи куди піде їхня милостиня, остерігаючись бути ошуканими. Тому й повинні створюватися общини, фонди, організації, де б всі разом у міру можливості вирішували такі питання. Урешті, пастир може піклуватися про створення благочинних фондів, які б упорядковували справи соціального служіння. Існують різні форми такої благочинної діяльності: особиста пожертва, створення благочинних фондів, посередництво між жертводавцями та потребуючими, проповідництво та ін. При такій діяльності кожен зможе долучитися до благочинності – хтось грошима, хтось порадою, хтось власною працею.

В. Певницький посилається на ідеї Е. Славинецького у витлумаченні милостині та милосердя, вважаючи їх украй актуальними, продуманими й практичними. Так, скажімо, роздаючи милостиню і займаючись благодійництвом, необхідно бути розважливим і об'єктивним, наскільки це можливо. До прикладу, якщо людина здорова фізично й молода за віком, тобто може працювати, то давати милостиню не варто, оскільки цим примножуються лінощі такої людини і вона ще більше губиться в гріху. «Здоровим і безчинним прохачам повинна бути милостиня не матеріальна, а духовна, себто вмовляння і настанова» [Певницький, 1890, с. 222].

В. Певницький наголошує, що справи милосердя лише тоді будуть успішними, коли більшість людей спільними зусиллями будуть намагатися досягнути однієї мети. Тут ключовий

акцент ставиться на ідеї соборності та спільної мети, через яку найоптимальніше реалізувати благочинну діяльність. Соборність входить до комплексу моральних категорій, що втілюють ключові духовні цінності українського народу. Великого впливу на формування та осмислення ідеї соборності на українських землях справило саме православ'я. Соборність передбачає єдність у багатоманітності і охоплює онтологічні, етичні, есхатологічні, тріадологічні аспекти. Ідея соборності українського православ'я наголошує на духовній єдності людей і є умовою їхнього спілкування. Особливим сенсом життя вважається реалізація соборного начала, у тому числі і через взаємне служіння один одному, соціальне служіння в громаді. Соборність у розумінні В. Певницького полягає насамперед у вільному єднанні людей у церковному й світському житті, гідне спілкування на братерських засадах взаємної любові та поваги.

Однією з пересторог, про яку вважає за доцільне сказати автор і яка видається вкрай актуальною в усі часи, є обережне ставлення до різних партій. Священник не може пристати до жодної з них, оскільки є «носієм найвищого начала і стоїть вище за ті партії, які копірсаються і ворогують між собою перед його очима через земні інтереси. Його життя повинне втілювати честь, любов і обов'язок, а також приклад бездоганної поведінки, чесності й громадянської чистоти» [Певницький, 1890, с. 324]. Пастир зобов'язаний піклуватися про моральний стан спільноти, особливо коли останній загрожує небезпека, коли зневажається правда.

Ще одна особлива сторона пастирської роботи в соціальному аспекті – це опіка над ув'язненими. В. Певницький відразу зазначає, що, як правило, кайдани накладають на тих, хто не вміє користуватися своєю свободою, зловживаючи нею. У суспільстві ставлення до таких людей найчастіше байдуже або зневажливе. Проте, яким би не був злочинець, зло не здатне витравити в ньому всі задатки добра, вкладені Творцем. Часто трапляється, що серед злочинців є люди або взагалі невинні, або ті, які піддалися миттєвому пориву пристрасті, вчинивши злочин. Такі люди можуть в моральному плані бути вищими за багатьох, які живуть на свободі. Тому вони також заслуговують на увагу і турботу. Священник має виходити з установки, що він в такій діяльності не є служителем правди, але божественної любові, милосердя. Від нього очікується і вимагається благодушність та віра в людину, оптимізм щодо неї. Такий оптимізм означає, що священник далекий від зневажливого,

похмурого погляду на людську природу і без відрази дивиться на злочинця. Іншими словами, він відокремлює огидні вчинки людини та її душу, цінуючи в ній творіння Боже. Спілкування зі злочинцями передбачає з боку священника збереження усіх форм ввічливості, які прийняті в суспільстві, проте без особливих церемоній. Адже сентиментальна ввічливість може й нашкодити: вона не пом'якшить жорстоких за природою сердець, а швидше викличе насмішки з боку ув'язнених. Тоді слово пастиря втратить авторитет і вплив. Таке спілкування має бути одночасно достойним, теплим і серйозним з метою виправлення серця людини і спонукання до роботи над собою. Моральне виправлення людини має бути головною метою священника.

Як висновок треба наголосити, що сучасне суспільство з новими викликами й загрозами потребує переосмислення, відродження та втілення у житті морально-релігійних чеснот у формі благодіянь соціального служіння. Одне з концептуальних релігійно-етичних обґрунтувань такого служіння знаходимо в працях В. Певницького. Окрім детального розгляду сутності вимог до служіння священника, він виокремлює ті сфери, на які повинна поширитись опікунська місія пастиря – релігійні, соціальні та матеріальні. Соціальна робота священника охоплює такі ділянки, як: робота з хворими, ув'язненими, знедоленими, людьми, що потрапили в скрутну ситуацію, узалежненими, ворогуючими. Проаналізовані ідеї, володіючи евристичним потенціалом, гармонійно влітаються в засадничі принципи розвитку сучасного громадянського суспільства. Тут критерієм гідної діяльності та служіння пастиря постають найперше його особисті моральні якості.

1. Бойко А. *Vivat academia, vivant professores* // Отримано з <http://journalib.univ.kiev.ua/index.php?act=article&article=1964>
2. Бурега В. Розвиток гомілетики в Київській духовній академії: західні впливи та пошуки власного шляху // Наукові записки НаУКМА. Філософія та релігієзнавство. Т. 2. 2018. С. 43–56.
3. Енцикліка Папи Бенедикта XVI «Deus Caritas est» (2005 р.) / Отримано з: <http://www.ofm.org.ua/library/entsyklika-deus-caritas-est.html>
4. Енцикліка «Caritas in veritate» Верховного Понтифіка Бенедикта XVI. Москва: Изд-во Францисканцев, 2009.
5. Клас В. Періодичні видання Київської Духовної Академії: до історії становлення та функціонування // Труди Київської Духовної Академії. Київ: Вид. Української Православної Церкви Київського Патріархату, 2011. № 7. С. 118–138.
6. Компендіум соціальної доктрини Церкви. Київ: Кайрос, 2008. 549 с.
7. Кукуруза А. «Труды Киевской духовной академии» як джерело вивчення історії духовної семінарії // Отримано з http://irbis-nbuv.gov.ua/cgi-bin/irbis_nbuv/cgiirbis_64.exe?C21COM=2&I21DBN=UJRN&P21DBN=UJRN&IMAGE_FILE_DOWNLOAD=1&Image_file_name=PDF/eminak_2016_2%283%29_16.pdf.

8. Лиман С. Історія Середніх віків у творчості професора Київської духовної академії Василя Федоровича Певницького (1832–1911) // Отримано з http://irbis-nbuv.gov.ua/cgi-bin/irbis_nbuv/cgiirbis_64.exe?C21COM=2&I21DBN=UJRN&P21DBN=UJRN&IMAGE_FILE_DOWNLOAD=1&Image_file_name=PDF/hak_2010_31_4.pdf.
9. Певницкий В. Служение священника в качестве духовного руководителя прихожань. Киев: Типография С. В. Кульженко, 1890. 632 с.
10. Певницкий В. О священстве: основные пункты в учении о пастырском служении. Киев: Изд-во имени свт. Льва, папы Римского. 2001. 132 с.
11. Ткачук М. Л. Київська академічна філософія XIX – початку XX століття: методологічні проблеми дослідження. Київ: ЗАТ «ВІПОЛ», 2000. 248 с.

-
1. Bojko A. Vivat academia, vivat professores // Оtrymano з <http://journlib.univ.kiev.ua/index.php?act=article&article=1964>
 2. Bureha V. Rozvytok homiletiky v Kyivs'kii dukhovnii akademii: zakhidni vplyvy ta poshuky vlasnoho shliakhu // Naukovi zapysky NaUKMA. Filosofiia ta relihiihnavstvo. T. 2. 2018. S. 43–56.
 3. Entsyklika Papy Benedykta XVI «Deus Caritas est» (2005 r.) / Оtrymano з: <http://www.ofm.org.ua/library/entsyklika-deus-caritas-est.html>
 4. Entsyklika «Caritas in veritate» Verkhovnoho Pontyfyka Benedykta XVI. Moskva: Yzd-vo Frantsyskantssev, 2009.
 5. Klos V. Periodychni vydannia Kyivs'koi Dukhovnoi Akademii: do istorii stanovlennia ta funktsionuvannia // Trudy Kyivs'koi Dukhovnoi Akademii. Kyiv: Vyd. Ukrain'skoi Pravoslavnoi Tserkvy Kyivs'koho Patriarkhatu, 2011. № 7. S. 118–138.
 6. Kompendium sotsial'noi doktryny Tserkvy. Kyiv: Kajros, 2008. 549 s.
 7. Kukuruza A. «Trudy Kyevs'koi dukhovnoi akademii» iak dzherelo vyvchennia istorii dukhovnoi seminarii // Оtrymano з https://irbis-nbuv.gov.ua/cgi-bin/irbis_nbuv/cgiirbis_64.exe?C21COM=2&I21DBN=UJRN&P21DBN=UJRN&IMAGE_FILE_DOWNLOAD=1&Image_file_name=PDF/eminak_2016_2%283%29_16.pdf.
 8. Lyman S. Istoriiia Serednikh vikiv u tvorchosti profesora Kyivs'koi dukhovnoi akademii Vasylia Fedorovycha Pevnyts'koho (1832–1911) // Оtrymano з http://irbis-nbuv.gov.ua/cgi-bin/irbis_nbuv/cgiirbis_64.exe?C21COM=2&I21DBN=UJRN&P21DBN=UJRN&IMAGE_FILE_DOWNLOAD=1&Image_file_name=PDF/hak_2010_31_4.pdf.
 9. Pevnytskyj V. Sluzheniie sviaschennyka v kachestve dukhovnaha rukovodytelia prykhozhan'. Kiev: Typohrafiia S. V. Kul'zhenko, 1890. 632 s.
 10. Pevnytskyj V. O sviaschenstve: osnovnye punkty v ucheny o pastyrskom . Kiev: Yzd-voymenysvt. L'va, papyRym'skoho. 2001. 132 s.
 11. Tkachuk M. L. Kyivs'ka akademichna filosofiia XIX – pochatku XX stolittia: metodolohichni problem doslidzhennia. Kyiv ZAT «VIPOL», 2000. 248 s.

СИЛА БОЖА В НЕМОЧІ ЛЮДСЬКІЙ: ЕКЗЕГЕТИЧНИЙ АНАЛІЗ ДРУГОГО ПОСЛАННЯ АПОСТОЛА ПАВЛА ДО КОРИНФЯН (4: 7 – 5: 10)

THE POWER OF GOD IN HUMAN WEAKNESS: AN EXEGETICAL ANALYSIS OF THE SECOND EPISTLE OF THE APOSTLE PAUL TO THE CORINTHIANS (4: 7 – 5: 10)

Думаю, кожен християнин колись відчував себе інакодумцем у світі. Тут мова йде не про світ, створений Богом, бо він є добрим, а про все у світі, що віддаляє нас від Бога і наближає до «ворога спасіння», про що св. Іоан Богослов говорить: «Не любіть світу, ні того, що в світі: хто любить світ, у тому немає любові Отчої» (1 Ін. 2: 15).

Зазначимо, що слово «світ» у Біблії використовується двояко: як у негативному значенні (як указано вище, в 1 Ін. 2: 15), так і в позитивному: «...так Бог полюбив світ, що віддав і Сина Свого Єдинородного, щоб усякий, хто вірує в Нього, не загинув, а мав життя вічне» (Ін. 3: 16). Як же нам зрозуміти, який світ любити, а який ненавидіти? Відповідь проста: потрібно любити той світ, який із Христом, а ненавидіти той, який поза Христом. Бо коли ми з

Стаття присвячена аналізу 4 і 5 глави другого послання апостола Павла до коринфян для того, щоб знайти відповідь на запитання: чому християнин за порадою Апостола має хвалитися неміччю своєю і як у цій немочі проявляється сила Божя. Для забезпечення повноти дослідження паралельно аналізується 12-та глава послання до римлян, яка є суголосною за змістом і допомагає глибше зрозуміти хід думок апостола Павла. Увагу читача також зосереджено на тому, що, коли живеш з Богом, жертвовно люблячи Господа та своїх ближніх, навіть фізична слабкість не є перешкодою для того, щоб бути сильним й робити великі справи.

Ключові слова: друге послання до коринфян, послання до римлян, неміч, сила, Церква, Христос, любов.

* Кандидат наук з богослів'я, доцент, декан богословського факультету та доцент кафедри богослів'я і філологічних дисциплін Київської православної богословської академії.

** PhD in Theology, Assistant Professor, Dean of the Faculty of Theology and Assistant Professor of the Department of Theology and Philology of the Kyiv Orthodox Theological Academy.

Богом, то лише тоді є сильними, навіть якщо відчуваємо фізичну неміч. Мало того, якщо ми немічні фізично, але робимо великі справи, то саме це є запорукою того, що очевидці наших діл будуть славити не нас, а Бога, який нам допомагає. Звичайно, щоб краще засвоїти це, варто звернутися до послань апостола Павла, зокрема до матеріалу, вміщеному в другому його посланні до коринфян.

Прп. Симеон Новий Богослов свого часу сказав так: «Ретельне дотримання заповідей Христових розкриває людині її немочі» [цит. за свт. Ігнатій Брянчанинов, 2011, т. 4, с. 9]. Можливо, багатьох це твердження здивує, у багатьох викличе спротив чи якусь іншу негативну реакцію, але це факт. Дотримання заповідей не робить із людини чудотворця, преподобного, пророка чи учителя, бо це не мета людини і не християнський шлях. Християнський шлях – усвідомити спорідненість людського ества, зрозуміти, що ми брати у Христі й до Христа маємо бути подібними. Тож **мета статті** – у контексті Другого послання апостола Павла до коринфян показати, якою має бути ієрархія цінностей християнина, та пояснити, як віруюча людина, незважаючи на фізичні немочі, може бути сильною у цьому світі.

Відповідно до поставленої мети потрібно проаналізувати окремі фрагменти з Другого послання до коринфян, указати актуальність Павлових тверджень сьогодні, а також пояснити окремі місця з По-

The article deals with the analysis of Chapters 4 and 5 of the Second Epistle of the Apostle Paul to the Corinthians in order to find the answer to the question why a Christian should boast of his infirmity and how the power of God is manifested in this infirmity. For a more complete study, the 12th chapter of the Epistle to the Romans is analyzed in parallel, which is consonant in content and helps to understand more fully the course of the Apostle's thoughts. And it also focuses the reader on the fact that living with God, sacrificing love for the Lord and our fellow human beings, even our physical weakness is not an obstacle to being strong and doing great things.

It should be noted that the word «world» is used in the Bible in two ways: both in the negative sense «do not love the world and nothing in the world...»

(1 John 2:15) and in the positive sense: «... so God loved the world that He also gave his only begotten Son, that whosoever believeth in him should not perish, but have everlasting life» (John 3: 16). How do we understand which world to love and what to hate? The answer is simple – to love the one which is with Christ, and to hate the one which is outside Christ. For only then are we strong, if with God, even in spite of physical infirmity. Moreover, if we are physically infirm but do great deeds, then this is the guarantee that the eyewitnesses of our deeds will praise not us, but God, who helps us. Of course, in order to gain a better understanding of this, one should refer to the Epistles of the apostle Paul, in particular, to the material given in his second Epistle to the Corinthians.

слання апостола Павла до римлян, бо вони є суголосними досліджуваній темі та допомагають повніше її зрозуміти й розкрити.

У статті взято до уваги тлумачення на відповідні місця Павлових послань свт. Іоана Золотоустого, прп. Єфрема Сирина, екзегетичну працю О. В. Іванова. Із сучасних авторів були залучені праці митрополита Володимира Сабодана, прот. О. Сорокіна, Дж. Поллока.

Усвідомлення своєї немочі перед Богом – початок духовного шляху, тому свого часу апостол Павло засвідчив, як Господь відповів на його прохання: «Досить тобі благодаті Моеї, бо сила Моя виявляється в немочі» (2 Кор. 12: 9)

Безумовно, ап. Павло писав своє послання, щоб вирішити певні проблеми, які мали місце в коринфській Церкві. А стосувалися вони ось яких обставин. Дехто з громади коринфської Церкви, підбурені християнами з юдеїв, роптали на апостола Павла, зводили наклеп на нього з метою підірвати його авторитет та довір'я до нього інших. Не маючи підстави в чомусь звинуватити апостола, ці люди хотіли надати важливого значення тому факту, що він кілька разів змінював свій план відвідати Коринф (2 Кор. 1: 16–18), а через це вказати на непостійність його характеру і спричинити сумнів в істинності самого вчення ап. Павла. Безкорисливість, скромність і простоту його поведінки вони хотіли повернути як доказ його слабкості та немочі тілесної для проповіді (2 Кор. 10: 10). Дехто не поспішав також розкаюватися в нечистоті, блудодіяннях та інших вадах, у яких їх викривав Павло (2 Кор. 12: 20–21). Ці обставини й спонукали ап. Павла відправити листа до Коринфа. Поради апостола пролунали понад дві тисячі років тому, але не втратили своєї актуальності й сьогодні. Одна з них – зрозуміти, що насправді сильною є лише та людина, яка в усьому покладається на Бога й водночас робить все від неї залежне.

If we are really strong, then we will acknowledge our own shortcomings and need for God. That is why often true power seems like powerlessness. The apostle Paul asked God to relieve him of his «sting in the flesh» and received the answer: «...my grace is sufficient for you, for my strength is manifest in weakness» (2 Cor. 12: 9). Then he said, «...when I am weak, then I am strong» (2 Cor. 12: 10). Likewise, in the last year of the earthly ministry of Jesus Christ, the disciples dreamed of the kingdom of the earth, arguing about the first places in that kingdom, but the Lord said, «...whoever wants to be greater among you, let him be your servant» (Matt. 20: 26). Here is the truth: true power comes only when we do not seek to rule or dominate our neighbor, and when we want to serve him with sacrificial love.

Keywords: *Second Epistle to Corinthians, Epistle to Romans, powerlessness, power, Church, Christ, Love.*

Отож зосередимо увагу на головних положеннях, що стосуються життя християнина «у світі» в контексті Другого послання апостола Павла до коринфян і з'ясуємо, як Бог може перетворити людську неміч на силу.

Найперше Павло говорить, що сила віри – у випробуваннях (4: 7–15), і не приховує й того «неславного» і навіть приниженого зовнішнього становища апостолів, яким спокушались деякі новонавернені. Апостол показує високу мету приниження: «... щоби велич сили приписувалась Богу, а не нам» (4: 7), адже апостоли звідусіль принижені, гнані, позбавлені влади (4: 8–9), оточені масою смертельних небезпек, із яких вони, проте, виходять живими й неушкодженими, не втрачаючи віру навіть у найвідчайдушніших обставинах, – усе це змушує кожного, за свідченням св. Іоана Золотоустого, визнати очевидність дії сили Божої [свт. Іоан Золотоустий, т. X, кн. 2, с. 117]. Можна сказати, що апостол начебто говорить: «Бо не такою видимою була б сила Божа, якби ми ніколи не страждали, якою вона є тепер, коли ми страждаємо і залишаємося непереможними». Мало того, апостол констатує, що його сучасники, перші християни, «завжди носимо в тілі мертвість Господа Ісуса, щоб і життя Ісусове відкрилося в тілі нашому» (4: 10). «Мертвість Господа» – це і внутрішня скорбота через віддавання себе гріху (тобто духовна боротьба), і зовнішня – повсякденна скорбота, біди, страждання за справу проповіді. А те що, незважаючи на всі труднощі, вони залишалися живі, є торжеством життя Ісусового в них. Причетності до життя Христового не можна досягнути іншим шляхом, окрім співпричастя Йому. Поклавши початок цьому в хрещенні, потім через несення свого життєвого хреста віряни прищеплюються до живиносного древа Його страждань і смерті. Шлях Хреста – єдиний шлях до вічної слави з Христом.

Християнство бачить мету людського життя не в земному, тобто короткочасному житті, а в житті майбутнього віку, вічного і блаженного. Тому всі страждання християни сприймають з цілковитою впевненістю подолати їх в майбутньому воскресінні і зі свідомістю їх корисності в теперішньому часі: «ми не сумуємо», що від незліченних принижень, гонінь руйнується і гліє «зовнішня наша людина» (тобто плоть з її потребами), бо замість цього, «внутрішня» людина, тобто дух наш, з дня на день оновлюється (4: 16). Страждання, таким чином (як стверджує прп. Єфрем Сирин, коментуючи Павлові послання), впливають подвійно: приниження і «тління» зовнішньої людини й «оновлення» внутрішньої [Прп. Єфрем Сирин, 2015,

с. 128]. Скорботи життя заради Христа ставлять стражденного в тісне благодатне спілкування з Ним, бо це і є співпомирання, а отже, і співвоскресіння з Господом через оновлення внутрішньої людини. Тому «ми і дивимося не на видиме (яке тимчасове), але на невидиме (яке сяє вічною славою Божества), бо видиме тимчасове, а невидиме вічне» (4: 18). Апостол неодноразово закликає християн «радіти», «не сумувати», незважаючи на скорботу, тому що це «короткочасне наше легке страждання викликає без усякої міри вічну славу» (4: 17). Тут св. Павло, як говорить Іванов, «зіставляє легке й важке, страждання і славу... щоб показати, що краще на землі обрати страждання, аби у вічності блаженствувати» [Іванов, 2002, с. 667]. Проповідники благовістя Христового не тільки байдужі до тимчасових страждань, але до того ж прагнуть узагалі залишити «земну свою оселю», цю стару «хатину», яка все одно зруйнується, щоб переселитися «в оселю нерукотворну, вічну», яку маємо від Бога на небесах (5: 1). Це «небесне житло» є майбутнє тіло, нетлінне і світлоносне, в яке вдягатимуться віруючі в майбутньому житті. Ми й створені для вічного життя, і відтворені Христом, і одержали дари Духа Святого як печать на право входу у вічність. Тому й сумує тут душа християнина: «Тому ми й зітхаємо, бажаючи вдягнутися в небесне наше житло» (5: 2). Але апостол застерігає від того, щоб нам, перейшовши в ту жадану вітчизну «і одягненими не виявитися голими» (5: 3) («хоча всяка людина вдягатиметься в одяг нетління, проте ж не всі стануть причасниками Божественної слави; цих він і називає «голими», говорить свт. Іоан Золотоустий, і далі мовить: «... хоч і скинемо із себе це тіло, однак станемо там не без тіла, а з тим же тілом, яке стане тоді нетлінним» [Свт. Іоан Золотоустий, 2012 р., т. X, кн. 2, с. 129]. «Убирання», «одягання» тут є образом отримання нового, оновленого духовного тіла після смерті, а не отримання іншого тіла. Свт. Іоан Золотоустий вважає, що Павло сказав ці слова, бо деякі лжевчителі вчили, що одне тіло жило на землі і грішило, а інше страждатиме після смерті [Свт. Іоан Золотоустий, 2012 р., т. X, кн. 2, с. 133]. Отже, тіло – не тільки житло душі, але й її одежа, тобто без добрих справ ми є негідними стати його (вічного блаженства) спадкоємцями. Апостол не віддає перевагу життю чи смерті, хоча смерть і веде до більшого пізнання Христа. Турбота його – «зодягання в небесне», що починається вже тут, на землі, у процесі духовного життя: «Не хочемо роздягнутися, але вдягнутися, щоб смертне було поглинуте життям. Для цього й створив

нас Бог і дав нам запоруку Духа» (5: 4–5). Але доки ми в тілі, ми віддалені від Господа, духовне бачимо не безпосередньо, як бачили його перші люди до гріхопадіння, але опосередковано – очима віри: «ходимо вірою, а не баченням» (5: 7). І якщо земному тілу належить все одно зотліти й померти, то ми турбуємося про вічність уже зараз: «бажаємо краще вийти з тіла і оселитися у Господа» (5: 8). Історія мучеників підтверджує ці ревності про зустріч з Богом. Але оскільки незалежно від часу життя й смерті нас чекає суд Христовий (5: 10), то головне, про що ми завжди повинні піклуватися, – це благогодождання Богові: «ревно стараємося, чи входячи, чи виходячи, бути Йому угодними» (5: 9).

Як досягнути такого усвідомлення? Тут нам допоможе інше Павлове послання – до римлян, де апостол радить в основі християнського життя ставити любов, причому спочатку любов до Бога, а потім любов до людини (Втор. 6: 4–5). Але любов істинна тоді, коли люблячий готовий пожертвувати всім, навіть життям заради того, кого любить, бо це, за словами митрополита Володимира (Сабодана), шлях наслідування Христа: «Набувши з вірою здатності любити подібно до Христа, людина повинна зрости й утвердитися в цьому стані» [Митроп. Володимир Сабодан, 1998, с. 291].

Тому й щодо Бога життя віруючого повинно стати жертвою, безроздільним служінням Йому: «Отже, благаю вас, браття, милосердям Божим, віддайте тіла ваші в жертву живу, святу, благоугодну Богу для розумного служіння вашого і не уподібнюйтеся світові цьому, але змінюйтеся оновленням розуму вашого, щоб пізнавати вам, що є воля Божа, блага, угодна і довершена» (12: 1–2).

Життя наше повинно бути «жертвою живою» Богу, подібно до того, як у Старому Завіті віддавали в жертву тварину. Для вручення себе Богові треба починати з тіла, оскільки гріх спирається саме на тіло, яке й слід принести в жертву, а не приносити все в жертву тілу, як роблять язичники: християнин зобов'язаний «розіпнути плоть свою із пристрастями і похотями» (Гал. 5: 12), щоб через смерть для гріха увійти до життя вічного.

Жертва Богові повинна бути «свята», тобто потрібно творити служіння наше в належному настрої, відсікаючи від себе все, що не є чисте, не є святе. Жертва має бути «благоугодна Богу», тобто звершена в душі віри, любові до Бога і безкорисливого служіння Богу. Така жертва буває тоді, коли християнин іде шляхом Христовим, живе духовним життям. Апостол за-

кликає не «погоджуватись із віком цим, але перетворюватися оновленням розуму» (12: 2). «Вік цей» – це світ поза Христом, що живе в гріхах і пристрастях, похоті плоті, а не за Христовими заповідями. «Погодитися із віком цим» – означає прагнути бути «сучасним», жити «як всі». Але християнин уже тут, на землі, живе надчасовим життям, не як всі, а як «святі Божі люди». Треба здобувати благодать Божу для «оновлення розуму», щоб чистим розумом і чистим серцем пізнавати «волю Божу, благу, угодну і довершену» (12: 2), «...бо, – як свідчить свт. Іоан Золотоустий, – образ віку цього відданий землі... він не має нічого піднесеного, постійного, праведного, а все спотворене. А ти, якщо хочеш йти праведним шляхом, не переймайся способом цього життя» [Свт. Іоан Золотоустий, 2011 р., т. IX, кн. 2, с. 304].

У віршах 3–8 Послання до римлян апостол розвиває думку про взаємне наше служіння в Церкві як у єдиному тілі, в якому ми одне для одного члени. Треба думати про себе не інакше, як про службовий елемент єдиного тіла церковного, не виходячи за межі й не зневажаючи духовного дарування, нам даного. В основі такої свідомості лежить упокорення: «Не думайте про себе більш, ніж повинні думати: але думайте скромно, у міру віри, яку кожному Бог приділив» (12: 3).

Тут мірою віри апостол визначає міру благодатних дарувань, тому що віра є не тільки причиною, але й мірою дарувань. Із любові до Бога витікає ж любов до ближніх. Апостол закликає до істинного братолюбства, не вдаваного, тобто не показного, не лицемірного, а покірливого (12: 9–10). У справах любові не можна бути тепло-холодним, ледачим: «у старанності не лінуйтесь, духом палайте, Господеві служіть» (12: 11). Християнину належить «тішитися надією» майбутніх благ; неминучі на цьому шляху скорботи зустрічати «терпляче»; духовну силу черпати в «молитві постійній» (12: 12). Особливо апостол заповідає «братолюбство до святих», тобто до християн-мандрівників – проповідників Євангелія (12: 13).

Християнська любов безкорислива та безмежна, тому ап. Павло закликає поширити її навіть на ворогів. Його (Павловою) ціллю було, як зазначає Джон Поллок, «так сповна проникнутись Христом, щоб не залишилось місця ні для чого іншого – ні в ньому самому, ні в усьому світі» [Поллок, 2007, с. 304].

Подвиг Христа – це прояв любові Божої до кожної людини. Якщо ми хочемо називатись християнами, то маємо бути подібними до Христа саме в жертовній любові, тож і мовиться

в Посланні до римлян: «Благословляйте гонителів ваших; благословляйте, а не проклинайте... нікому не віддавайте злом за зло, але дбайте про добро перед всіма людьми» (12: 14, 17). Таке ставлення християнина до того, хто творить зло, виходить із глибокого релігійного розуміння природи зла як хвороби людини, джерело якої – у дияволі-спокуснику. Відплатою злом за зло наносилася б рана не винуватцю зла – лукавому, а людині. Але вона й так в біді, у спокусі, у владі зла. Тому істинне її лікування – це добро з нашого боку: воно повинно викликати активність добра в її власній душі, яке присіче творене нею зло і тим зашкодить спокусникові.

Ап. Павло закликає не підкорятися злу, але перемагати його, проте не будь-якою зброєю, а тільки добром і любов'ю: «Не будь переможений злом, але перемагай зло добром» (12: 21). Зло живиться злом, і якщо ми виходимо зі сфери зла й творимо добро, ми тим самим його (зло) перемагаємо.

Тож що ми маємо, зіставивши ці два послання? У Другому посланні до коринфян апостол Павло говорить, що сила християн у немочі, бо коли немічна фізично людина творить великі діла, то славиться цим ім'я Боже. У Посланні ж до римлян неміч поєднується з любов'ю, бо саме ділами любові ми ідентифікуємо себе як християни, як послідовники Христа.

Якщо ми дійсно сильні, то визнаватимемо власні недоліки й потребу в Бозі. Тому часто істинна сила виглядає як неміч. Апостол Павло просив Бога позбавити його «жала в плоть» і отримав відповідь: «...досить для тебе благодаті Моеї, бо сила Моя виявляється в немочі» (2 Кор. 12: 9). Після цього він сказав: «... коли я немічний, тоді я сильний» (2 Кор. 12: 10)

Так само в останній рік земного служіння Ісуса Христа учні мріяли про земне царство, сперечалися про перші місця в цьому царстві, але Господь відповів їм: «...хто хоче між вами бути більший, нехай буде вам слугою» (Мф. 20: 26).

Ось у цьому істина: справжня сила приходить лише тоді, коли ми не прагнемо керувати ближнім чи панувати над ним, а коли хочемо жертвовно з любов'ю йому служити.

1. Біблія. Книги Священного Писання Старого та Нового Завіту в українському перекладі з паралельними місцями та додатками. Київ: Видання Київської Патріархії Української Православної Церкви Київського Патріархату, 2004. 1416 с.
2. Ефрем Сирин, прп. Собрание творений. Святий преподобний Єфрем Сирин. Творіння в IV томах. Т. IV / Пер. укр. прот. М. Капітула, прот. П. Мартинюка, за ред. Патріарха Філарета. Київ: Видавничий відділ Української Православної Церкви Київського Патріархату, 2015. 606 с.

3. Іоан Золотоустий, свт. Повне зібрання творінь святителя Іоана Золотоустого в 12 томах. Т. IX. Кн. 2 / Пер. укр. мовою д-ра богосл. прот. М. Марусяка, за ред. Патріарха Філарета (Денисенка). Київ: Видавничий відділ Української Православної Церкви Київського Патріархату, 2011. 600 с.
 4. Іоан Золотоустий, свт. Повне зібрання творінь святителя Іоана Золотоустого в 12 томах. Т. X. Кн. 2 / Пер. укр. мовою д-ра богосл. прот. М. Марусяка, за ред. Патріарха Філарета (Денисенка). Київ: Видавничий відділ Української Православної Церкви Київського Патріархату, 2012. 662 с.
 5. Ігнатій Брянчанинов, свт. Творения иже во святых отца нашего Святителя Игнатия, епископа Ставропольского в VIII томах. Т. IV. Москва: Сретенский монастырь, 2011. 378 с.
 6. Иванов А. В. Руководство к изучению Священного Писания Нового Завета. Санкт-Петербург: «Воскресение, Лествица, Диоптра», 2002. 912 с.
 7. Поллок Джон. Апостол. Киев: Изд. Христианского библейского братства св. апостола Павла, 2007. 400 с.
 8. Сабодан Владимир, митрополит Киевский и всея Украины. Павел, призванный апостол. Киев: Информационно-издательский центр Украинской Православной Церкви, 1998. 304 с.
 9. Сорокин А., прот. Христос и Церковь в Новом Завете. Введение в Священное Писание Нового Завета. Москва: Изд. Крутицкого подворья, 2006. 648 с.
-
1. Bibliia. Knyhy Sviashchennoho Pysannia Staroho ta Novoho Zavitu v ukrainskomu perekladi z paralelnymy mistsiamy ta dodatkamy. Kyiv: Vydannia Kyivskoi Patriarkhii Ukrainskoi Pravoslavnoi Tserkvy Kyivskoho Patriarkhatu, 2004. 1416 s.
 2. Efreim Syryn, prp. Sobranie tvorenni. Sviatyi prepodobnyi Yefreim Syrin. Tvornnia v IV tomakh. T. IV / Per. rkr. prot. M. Kapitula, prot. P. Martyniuka, za red. Patriarkha Filareta. Kyiv: Vydavnychiy viddil Ukrainskoi Pravoslavnoi Tserkvy Kyivskoho Patriarkhatu, 2015. 606 s.
 3. Ioan Zolotoustyi, svt. Povne zibrannia tvorin sviatytielia Ioana Zolotoustoho v 12 tomakh. T. IX. Kn. 2 / Per. Ukr. movoiu d-ra bohosl. prot. M. Marusiaka, za red. Patriarkha Filareta (Denysenka). Kyiv: Vydavnychiy viddil Ukrainskoi Pravoslavnoi Tserkvy Kyivskoho Patriarkhatu, 2011. 600 s.
 4. Ioan Zolotoustyi, svt. Povne zibrannia tvorin sviatytielia Ioana Zolotoustoho v 12 tomakh. T. X. Kn. 2 / Per. Ukr. movoiu d-ra bohosl. prot. M. Marusiaka, za red. Patriarkha Filareta (Denysenka). Kyiv: Vydavnychiy viddil Ukrainskoi Pravoslavnoi Tserkvy Kyivskoho Patriarkhatu, 2012. 662 s.
 5. Ihnatyi Brianchanynov, svt. Tvorennia izhe vo sviatykh ottsa nasheho Sviatytielia Ihnatyia, epyskopa Stavropolskoho v VIII tomakh. T. IV. Moskva: Sretenskyi monastyr, 2011. 378 s.
 6. Ivanov A. V. Rukovodstvo k izucheniu Sviashchennoho Pysannia Novoho Zaveta. Sankt-Peterburh: «Voskresenie, Lestvitsa, Dioptra», 2002. 912 s.
 7. Pollok Dzhon. Apostol. Kyev: Yzd. Khrystyanskoho bybleiskoho bratstva sv. apostola Pavla, 2007. 400 s.
 8. Sabodan Vladimir, mytropolyt Kyevskyy i vseia Ukrainy. Pavel, pryzvannyi apostol. Kyev: Informatsyonno-izdatelskii tsentr Ukrainskoi Pravoslavnoi Tserkvi, 1998. 304 s.
 9. Sorokin A., prot. Khristos i Tserkov v Novom Zavete. Vvedenie v Sviashchennoe Pisanie Novoho Zaveta. Moskva: Izd. Krutitskoho podvorja, 2006. 648 s.

ІСТОРИЧНІ ПЕРЕДУМОВИ УТВОРЕННЯ ТА ОРГАНІЗАЦІЙНЕ СТАНОВЛЕННЯ ДОНЕЦЬКО- ЛУГАНСЬКОЇ ЄПАРХІЇ УКРАЇНСЬКОЇ ПРАВОСЛАВНОЇ ЦЕРКВИ КИЇВСЬКОГО ПАТРІАРХАТУ (1991–1993)

THE HISTORICAL BACKGROUND OF THE FORMATION AND ORGANIZATIONAL ESTABLISHMENT OF THE DONETSK-LUHANSK DIOCESE OF THE UKRAINIAN ORTHODOX CHURCH – KYIVAN PATRIARCHATE (1991–1993)

Relevance and problem statement. The process of institutional establishment of the Donetsk-Luhansk Diocese of the Kyivan Patriarchate in the first half of the 1990s is one of the least investigated pages in the history of Ukrainian Orthodoxy. Nowadays, there is a widespread misconception that the origins of the Kyivan Patriarchate in the Donbas date back only to the beginning of the organizational activity of the initiative group of Donetsk priest Yurii Yurchyk (1993 – 1994), who afterwards, upon his ordination, for a long time was the head of the Donetsk-Luhansk (later Donetsk) Diocese (1999 – 2008) [Narechennia, 1999]. However, the figure and cir-

У статті проаналізовано історичні передумови та обставини утворення й організаційного становлення Донецько-Луганської єпархії Української Православної Церкви Київського Патріархату 1991 – 1993 рр. Процес інституалізації автокефального руху в першій половині 1990-х років є однією з найменш досліджених сторінок вітчизняної церковної історіографії, оскільки існує велика кількість питань, які потребують своєї детальної розробки. Отже, мета запропонованої розвідки – окреслення історичних подій раннього періоду інституалізації

* Аспірант Східноукраїнського національного університету імені Володимира Даля, магістр Київської православної богословської академії, член Національної спілки краєзнавців України.

** Post-graduate of the Volodymyr Dahl East Ukrainian National University, Master of Theology of the Kyiv Orthodox Theological Academy, member of the National Union of Local Lore Specialists of Ukraine.

cumstances of the arch-pastoral ministry of Bishop Polycarp (Huts), the first hierarch of the Ukrainian Orthodox Church in the Donbas, which was elevated to be worthy of becoming a patriarchate, remain unknown to the public at large. 2018 marked the 25th anniversary of the episcopal ordination and blessed demise of Bishop Polycarp (October 10, 1927 – August 16, 1993 †), which has created the need for a proper assessment of the early period of the formation and development of the Donetsk-Luhansk Diocese of the UOC-Kyivan Patriarchate and, above all, the role of its first hierarch in this process.

Analysis of research and publications. The history of the organizational formation of Orthodox dioceses in the Donbas is presented in a number of historical and religious publications [Ioanikiy, 2000; Sumishyn, 2011; Ihor (Isichenko), 1999; Kyivskyi Patriarkhat, 2016], in particular, in the works of local researchers I. Lukovenko, O. Petrov, O. Forostiuk, S. Tatarinov, etc. [Lukovenko, 2008; Petrov, 2010; Forostiuk, 2004, Tatarinov & Ruban, 2017]. The official view of the historiographical school of the Moscow Patriarchate on the divisions within Ukrainian Orthodoxy is covered in the monographs by V. Petrushko and O. Drabynko [Petrushko, 2008; Drabynko, 2002]; a number of the author's studies are dedicated to the clarification of some aspects of the extra-liturgical activities of Bishop Polycarp (Huts), the first hierarch of the restored Donetsk-Luhansk Diocese [Ruban, 2017; 2018; 2019];

Донецько-Луганської єпархії УПЦ Київського Патріархату. Актуальність статті полягає у спробі дослідження подій довкола історії Православної Церкви на Донбасі без традиційних історичних кліше, оскільки потреба системного підходу до формування концептуальних стратегій подолання церковного розділення потребує врахування регіональних тенденцій релігійного життя українського суспільства ХХ ст. Вважаємо, що причини розколу Українського Православ'я ґрунтувались не тільки на суперечності визначення канонічного статусу УПЦ, але й на неусвідомленні глибоких потреб нормалізації внутрішньоцерковного життя, переосмислення сталих норм позабогослужбової діяльності громад у посттоталітарний період. Висвітлено обставини архієпископського служіння єпископа Донецького та Луганського Полікарпа (Гуца) – першого ієрарха УПЦ Київського Патріархату на Донбасі, форми громадської і суспільно-політичної діяльності архієпископа. На початку 1990-х років єпископу Полікарпу вдалося закласти фундамент процесу інституалізації УПЦ Київського Патріархату на Донбасі та ініціювати низку нагальних соціальних проєктів, які, на жаль, не були повністю реалізовані через складне соціальне, політичне та економічне становище перших років незалежності України і особливо – передчасну кончину

however, the above mentioned historiography does not fully cover the outlined task, since there is a number of issues that need clarification and proper elucidation.

The purpose of the article is to clarify the circumstances of the institutional establishment of the Donetsk-Luhansk Diocese of the UOC-Kyivan Patriarchate in 1992–1993 on the basis of a comprehensive analysis of historical sources, periodicals and scientific literature.

Presentation of the main material. The late 1980s witnessed landmark events in the life of the Orthodox Church in the USSR, which significantly influenced its further institutional development. Due to the activity of the democratization processes of the Soviet Union, the party elites resorted to an attempt to liberalize the church-state relations, thereby recognizing the devastating defeat of the long-standing atheistic regime. Since the transfer of the Voroshilovgrad (Donetsk-Luhansk) Diocese of the Ukrainian Exarchate of the Moscow Patriarchate to the jurisdiction of the ruling bishops of the Odessa Diocese in 1948, the Orthodox Church in the Donbas did not have its own hierarchy for 40 years. Only on December 13, 1988, Archimandrite Ioanikii (Kobziev) was ordained into the Bishop of Sloviansk and the vicar of Serhii (Petrov), the Metropolitan of Odessa, in Donetsk and Luhansk Oblasts. On February 19, 1990, Bishop Ioanikii was appointed the ruling bishop of the Donetsk-Luhansk Diocese [*Sumishyn*, 2011, p. 19].

ієрарха. У наш час вивчення історії розвитку православних конфесій на Донбасі ускладнюється нестабільною політичною ситуацією в регіоні. На жаль, унікальні матеріали фондів Луганського та Донецького обласних архівів залишаються недоступними для українських дослідників, утім, поступова актуалізація цієї проблеми відкриває шляхи до вдалих перспектив її подальшого дослідження.

Ключові слова: єпископ Полікарп (Гуц), Донбас, Православ'я, Українська Православна Церква Київський Патріархат, інституалізація.

The article attempts to analyze the historical background and the circumstances of the formation and organizational establishment of the Donetsk-Luhansk Diocese of the Kyivan Patriarchate of the Ukrainian Orthodox Church – Kyivan Patriarchate in 1991–1993. The process of the organizational formation of the autocephalous movement in the first half of the 1990s is one of the least investigated pages in the history of the Ukrainian Church historiography due to a large number of issues that require elaboration. Thus, the objective of the proposed study is to outline the historical events of the early period of the institutional establishment of the Donetsk-Luhansk Diocese of the UOC-Kyivan Patriarchate. The relevance of the article consists in an attempt to research the events of the Orthodox Church history in the Donbas without traditional historical clichés since the need for a systematic approach to the

Meanwhile, Archimandrite Polycarp (Huts), the former abbot of the Assumption Monastery of Odessa, the long-time archpriest of the local St Nicholas Church, Candidate of Theology, who was elected the deputy of Artemivsk City Council in the summer of 1990, became a key figure in the religious life of Artemivsk (now Bakhmut), the ancient spiritual and cultural center of Donetsk Oblast [O vyborakh, 1990; Ruban, 2017]. The clergyman's spiritual experience, thorough education, tireless pastoral activity and social activism in combination with his personal moral qualities led to a marked increase in his prestige among the locals and laid down a strong foundation for the expansion of pastoral ministry forms within the post-totalitarian society of the industrial region. However, Archimandrite Polycarp's social, political and civil, though moderate, position caused strong indignation of the local officials, who were skeptical of society democratization processes and, above all, the growing influence of the local clergy that had become independent. Numerous secular officials and individual representatives of the clergy sided against the figure of Archimandrite Polycarp. The diocesan administration, the metropolia and even the cyriarchal patriarchate started receiving numerous anonymous complaints about the Bakhmut archimandrite and his public activities. In the fall of 1991, a diocesan commission was set up to investigate the situation on

formation of conceptual strategies for overcoming Church division requires consideration of regional trends in the religious life of the Ukrainian society in the 20th century. It is our strong opinion that the reasons for the schism within the Ukrainian Orthodox Church were based not only on the contradictions in determining the canonical status of the UOC, but also on the ignorance of the deep needs of the interecclesiastic life's normalization and thereinterpretation of the stable norms of extralitururgical activities in the post-totalitarian period. The article outlines the circumstances of the arch-pastoral ministry of the Bishop of Donetsk and Luhansk Polycarp (Huts), the first hierarch of the UOC-Kyivan Patriarchate in Donbas, as well as the forms of public, social and political activity of the arch-pastor. In the early 1990s, Bishop Polycarp (Huts) managed to lay the foundations for the process of institutional establishment of the UOC-Kyivan Patriarchate in the Donbas and initiate a series of urgent social projects, which, unfortunately, were not fully realized due to the complicated social, political and economic situation of the first years of Ukraine's independence, and especially due to the untimely death of the hierarch. Studying the Donbas local Church history nowadays is complicated by the difficult political situation in the region. Unfortunately, the unique materials of the funds of Luhansk and Donetsk Oblast archives remain unavailable for the Ukrainian researchers, but the gradual actualization of the problem paves the way for good prospects for its future research.

the ground and relieve Archimandrite Polycarp of his duties [Ruban, 2019, p. 134].

Initially, Archimandrite Polycarp's relations with the diocesan administration, represented by the then ruling Bishop Ioanikii (Kobziev), who, under the vicegerency of Archimandrite Polycarp, belonged to the brotherhood of the Assumption Monastery of Odessa, were surprisingly successful. The appointment of the parish Archimandrite Polycarp as the abbot of one of the central monasteries of Ukraine with a patriarchal residence undoubtedly served as a stepping stone to the bishop's ministry, however, the clergyman's candidacy probably did not receive the appropriate approval of the state structures. Therefore, it is obvious that the abbot had a good reputation of an outstanding clergyman among the members of the former monastic brotherhood. There is evidence that Bishop Ioanikii repeatedly intended to visit St Nicholas Church in Bakhmut [*Bozhestvoennaya liturgiya*, 1991] and performed the presbyterian ordination of priest Hennadii Ohurtsov, the spiritual son of Archimandrite Polycarp, appointing the former as the clergyman of the parish [49].

With the separation of the Donetsk Diocese on October 6, 1991, and the appointment of the newly ordained Bishop Alipii (Pohriebniak) as its head [*Narechennia*, 1991], Archimandrite Polycarp's position in the midst of the representatives of the newly formed Donetsk Diocesan Administration significantly worsened. In addition, the clergyman suffered a foot injury and for some time was not able to move and celebrate liturgies [55]. On November 11, 1991, Archimandrite Polycarp was relieved of his duties as the archpriest of St Nicholas Church and, together with priest H. Ohurtsov, was fired, the latter even being banned from celebrating liturgies [49]. The removal of Archimandrite Polycarp caused an acute crisis in the ancient Bakhmut parish and marked a series of events that subsequently led to the formation of a public basis for the movement for the autocephaly of Ukrainian Orthodoxy in the Donbas.

In August 1989, a broad movement for the autocephalous status of the Orthodox Church emerged in Ukraine, which became the basis for the revival of the Ukrainian Autocephalous Orthodox Church (hereinafter referred to as the UAOC) that had ceased to exist as a result of the repressive actions of the Soviet authorities at the end of World War II. The peak of the organizational formation of the UAOC was the Local Council on June 5-6, 1990, which proclaimed the restoration of the UAOC activity in Ukraine and elected the first patriarch

Keywords: *Bishop Polycarp (Huts), the Donbas, Orthodoxy, the Ukrainian Orthodox Church, the Kyivan Patriarchate, institutional establishment.*

of Ukrainian Orthodoxy – Mstyslav (Skrypnyk). In the Donbas, the regional parish brotherhoods of the UAOC formed in Luhansk and Sloviansk [*Ihor (Isichenko)*, 1999, p. 217; *Shmyhelskyi*, 2013, p. 75]. On January 22, 1991, the Donetsk and Luhansk Dioceses of the UAOC were formally established (since January 22, 1992 they were united in the Chernihiv Metropolia) [*Zhukovskiyi*, 1994, p. 25], which actually did not function and remained vacant for their entire but short existence, formally submitting to Bishop (later Archbishop) Roman (Balashchuk) of Chernihiv and Sumy [*Shostak*, 2017, p. 257].

The declaration of Ukraine's independence created canonical grounds for gaining the autocephalous status of the autonomous UOC of the Moscow Patriarchate. On September 6-7, 1991, the Bishops' Council of the UOC decided to convene the Local Council to address the issue of the further canonical status of the UOC. On November 1-3, 1991, Kyiv hosted the UOC Local Council, which unanimously decided to ask the Moscow Patriarchate to grant full canonical autonomy to the Ukrainian Church, and then promote the formation of the Kyivan Patriarchate by the Eastern Patriarchs and the Primates of other Local Churches. The conciliar definition stated: "*The independence of the UOC in an independent Ukraine was canonically justified and historically inevitable*" [*Opredeleniya*, 1992, p. 39].

As the time passed, the positions of the Moscow Patriarchate's leadership on the issue of an ever increasing administrative independence of the Ukrainian Orthodox Church were still not made public, but at the same time, a number of leading Russian periodicals launched a broad slanderous campaign against Metropolitan Filaret on charges of collaboration with the KGB and breaking the monastic vows [*Zarichnyi*, 1995, p. 128], which eventually made the lay parishioners doubt the true reasons and possible consequences of Metropolitan Filaret's autocephalous course. Moreover, the situation was complicated by the provocations of some openly pro-Russian hierarchs hostile to the processes of Ukraine's increasing political independence. In particular, among the participants of the Local Council on November 1-3, 1991, signatory to the Conciliar Address, there were also members of the delegation of the Donetsk Diocese, headed by Bishop Alipii (Pohrebniak). However, Bishop Alipii, who had been ordained only one month before the Council, started deliberately discrediting the autocephalous course of the head of the UOC and the actual organization of the schism among the clergy of the Donetsk Diocese, and on January 3, 1992, he addressed Metropolitan Filaret with a request to remove him from the administration of the Diocese on health grounds [32].

On January 22, 1992, Kyiv hosted a meeting of Ukrainian bishops, which adopted a renewed appeal to Patriarch Alexy II and the episcopate of the ROC stating that *“some forces, including those from Moscow, are wreaking havoc among monks, clergy and laymen in certain areas and thus are effectively against Orthodoxy in Ukraine”* [11]. It was also emphasized that *“in light of the declaration of the Ukrainian state’s independence, the time has come for the Ukrainian Orthodox Church to get full independence and autocephaly”* [11]. Bishop of Donetsk Alipii unexpectedly became one of the first three Ukrainian hierarchs who flatly refused to support the renewed appeal, revoking his previous signature under the conciliar appeal of November 1-3, 1991. By the decree of the Holy Synod of the UOC of January 23, 1992, and in accordance with a previously stated request, Bishop Alipii was removed from his administration of the Donetsk Diocese and appointed the Bishop of Cherkasy and the vicar of the Kyiv Diocese [32]. Refusing to comply with the decree, the hierarch remained in Donetsk Oblast, asking the Holy Synod of the UOC to retire him in view of his *“serious back disease”* [33]. On January 23, 1992, Metropolitan Leontii (Hudymov), one of the oldest hierarchs of the UOC, was appointed the head of the Donetsk Diocese in order to normalize the situation there [32].

On February 18-19, 1992, the Holy Synod of the Russian Orthodox Church received a message to the Metropolitan of Kyiv Filaret and Ukrainian hierarchs that violated the previously vested right of the UOC to self-government and laid the foundation for a future schism in Ukraine, creating the possibility of the UOC’s withdrawal from the subordination to its canonical primate. The text contained a firm request to review the resolutions of the Holy Synod of the UOC of January 23, 1992, concerning the relocation of bishops and the following appeal: *“We sincerely hope that the issue of the future of the Ukrainian Orthodox Church will be addressed with a conciliar mind and will be based on Church canons and in accordance with the hopes of the people of God. But if, God forbid, this one and canonically legitimate principle is violated, then everyone who has remained faithful to Orthodoxy will receive our canonical guidance and will not be abandoned to the forces of evil”* [Zarichnyi, 1995, p. 128].

The pro-Russian clergy immediately took the message, published by the Holy Synod of the ROC, as an instruction for action. In Donetsk Oblast, the clergy, instigated by the former ruling Bishop Alipii and the odious Archimandrite Savvatii (in the schema – Zosyma (Sokur)), started a virtual rebellion against the newly appointed Metropolitan Leontii [*“O chem dusha skorbit”*, 2016, p. 124], which

gained support only in a part of the northern districts of the oblast, making the bishops' residence move to St Nicholas Cathedral in Horlivka. On March 3-4, 1992, the meeting of the Holy Synod of the UOC with the participation of Metropolitan Leontii (Hudymov) thoroughly studied the current situation in a number of dioceses, including the Donetsk Diocese, after which it was decided to uphold the Resolutions of the Holy Synod of January 23, 1992, despite the threats of the Moscow Patriarchate [33].

These events led to the separation of the Bakhmut community of St Nicholas Church, part of which, headed by its long-time archpriest Archimandrite Polycarp, supported the policy of Metropolitan Filaret, the primate of the UOC, and recognized the authority of Metropolitan of Donetsk Leontii (Hudymov). However, on March 16, 1992, on the day when, as N. Nepop-Rumiantseva recalls, Metropolitan Leontii was to receive a delegation of the Bakhmut parishioners led by Archimandrite Polycarp, the hierarch suddenly died under mysterious circumstances [Ruban, 2018, p. 284]. After the death of Metropolitan Leontii on March 16, 1992, the leadership of the Donetsk-Sloviansk Diocese was provisionally handed over to Bishop of Luhansk and Starobilsk Ioanikii (Kobziev), however, the actual leadership was still carried out by Bishop Alipii who had been relieved of his duties.

The rebellious activity of the pro-Russian bishops culminated in the Bishops' Council of the ROC on March 31-April 5, 1992, which indefinitely postponed the issue of granting autocephaly to the UOC and placed the blame for the problems of the religious situation in Ukraine squarely on Metropolitan of Kyiv Filaret (Denysenko), who was put by the Council under intense pressure to leave his post as primate of the UOC [Zarichnyi, 1995, p. 129]. On April 6, 1992, a number of opposition bishops, including Bishop of Donetsk Alipii (Pohrebniak), were restored as ruling bishops by the Decree of the Holy Synod of the UOC in accordance with the decisions of the Bishops' Council of the ROC [Alipiy, 1992]. However, on April 7, 1992, during a liturgy at St Volodymyr's Cathedral in Kyiv, Metropolitan Filaret flatly refused to resign from his position of the head of the UOC for the benefit of the Moscow Patriarchate. Under these circumstances, the appeals from the Bakhmut community led by Archimandrite Polycarp to the Kyivan Metropolia were meaningless. On April 20, Metropolitan Filaret for the last time called on the Donetsk Diocesan Administration to renew Archimandrite Polycarp as the archpriest of the local St Nicholas Church in order to establish Church peace in Bakhmut [31]. However, the local

pro-Russian clergy blatantly ignored this call as well as the subsequent orders of Metropolitan Filaret. The general character of the religious sentiment of most of the lay parishioners and clergymen in the Donbas is illustrated by an interview of Bishop Alipii to the Donetsk newspaper *Aktsent* on April 25, 1992, in which the hierarch deceptively distorted the theological notion of Church unity and stated that during the breaks between the meetings of the Bishops' Council "some priests from Luhansk Oblast came up to me and said that if Archbishop Ioanikii voted for autocephaly, he had better not return to the Diocese" [Alipiy, 1992].

The leaders of the Moscow Patriarchate decided to remove Metropolitan Filaret from his position of the primate of the UOC and replace him with a hierarch controlled by them. On April 30, 1992, Zhytomyr hosted a meeting of the representatives of the clergy, monasteries, and laity, with active participation of the former ruling Bishop Alipii from Donetsk Oblast. The final resolution of the event expressed the lack of confidence in Metropolitan Filaret and made a strong demand for his resignation [Drabinko, 2002, p. 82]. In order to give the Zhytomyr assembly a "canonical importance" at the extended meeting of the Synod of the ROC under the threat of court proceedings by the Bishops' Council of the ROC, in the absence of Metropolitan Filaret, he was obliged to convene the Bishops' Council of the UOC by May 15, 1992, and apply for resignation at the council [Drabinko, 2002, p. 83 – 84]. Finally, in violation of the canons, the Statute of the UOC and the resolutions of the Bishops' Council of the ROC on the autonomy and independence in the administration of the UOC, according to the instructions of Patriarch Alexy, the diocesan bishop Metropolitan Nicodemus (Rusnak) convened the Kharkiv Council on May 27-28, 1992. At the council, a number of bishops carried out the organizational formation of a new religious organization – the UOC of the Moscow Patriarchate – and elected Volodymyr (Sabodan), the Metropolitan of Rostov and Novocherkassk and hierarch of the Russian Church, as its primate.

On May 26, 1992, the representatives of the Donetsk Diocese Archimandrite Polycarp and priest H. Ohurtsov participated in the All-Ukrainian Forum of the Clergy and Laity on "Protection of the Canonical Rights of the UOC", whose participants supported Metropolitan Filaret's autocephalous course. Given the brutal intervention of the ROC Synod in the internal affairs of the Ukrainian Church, they called on the Patriarch of Constantinople to abolish the non-canonical act of annexation of the Kyivan Metropolia to the Moscow Patriarchate in 1686 [Zarichnyi, 1995, p. 130]. The Bakhmut

Initiative Group of the local Committee for the Protection of the Canonical Rights of the UOC, headed by Archimandrite Polycarp, launched a newspaper called *Bakhmut Orthodox Bulletin*. The purpose of the publication was to inform the clergy and the laity of the Donbas about the activity of Bishop Alipii on the defamation of Metropolitan Filaret. In his interview with a journalist of the newspaper, Archimandrite Polycarp justified the expediency of acquiring the autocephalous status for the UOC, emphasizing that he personally would always oppose the schism and canonical deception of Bishop Alipii [Kononova, 1992]. It is important to mention the incident described in the newspaper concerning the creation of the so-called Orthodox Brotherhood in Donetsk Oblast, aimed at supporting the actions of Bishop Alipii. Thus, Archimandrite Polycarp sent a telegram to the newspaper *Aktsent* informing the editors about the fact of forgery of his and priest H. Ohurtsov's signatures under the brotherhood's appeal to the Moscow Patriarchate, but the eventually published text of the telegram was substantially changed. Finally, Archimandrite Polycarp made a correct and partly prophetic conclusion that those actions were beneficial only to those who were interested in the schism among the faithful and the separation of the Donbas from Ukraine [Kononova, 1992].

As the Local Council of the UOC on November 1 – 3, 1991, unanimously stated its desire to resolve the long-standing issue of the normalization of its canonical status, there emerged the prospect of overcoming the confessional division of Ukrainian Orthodoxy through the process of unification of the UOC and the UAOC. On June 25, 1992, the All-Ukrainian Orthodox Council was held in Kyiv, proclaiming the unification of the UOC and the UAOC into a united local Ukrainian Orthodox Church – Kyivan Patriarchate, which became the only legitimate canonical successor to both denominations. Patriarch Mstyslav (Skrypnyk) was recognized as the head of the united Church, and, given his permanent absence, the post of Deputy Patriarch was introduced in Ukraine, which was taken by Metropolitan Filaret (Denysenko) [Zarichnyi, 1995, p. 135].

After the notorious Kharkiv Council of the UOC of the Moscow Patriarchate, which practically led to the elimination of the canonical diocesan authorities in the Donbas, the interim leadership of the parishes in the region was taken by Metropolitan Filaret himself, by whose decree Archimandrite Polycarp was appointed the Rural Dean of Donetsk Oblast on July 13, 1992 [55]. Despite the restoration of Archimandrite Polycarp to the position of the archpriest of St Nicolas Church by Metropolitan Filaret, some of the parishioners,

who were incited by the outright slander of the local pro-Russian clergy, did not allow the clergyman to enter the church. Notably, these measures met the indifference of local officials, who stated that “since the parishioners did not recognize this appointment and did not accept Archimandrite Polycarp and priest H. Ohurtsov as their spiritual leaders, their appointment became null and void” [55]. During an arch-pastoral visit to the Bakhmut parish of St Nicholas Church on July 26, 1992, Bishop Alipii (Pohrebniak) expressed support for the actions of the local clergy, publicly calling Archimandrite Polycarp “a Rukhist” [translator’s note: *Rukh, or the People’s Movement of Ukraine, is a Ukrainian center-right political party, founded in 1990*] and “a Catholic” [Zayavleniye, 1992]. On August 31, 1992, by the decree of Bishop Alipii, the “non-appointed clergyman” Archimandrite Polycarp (Huts) and priest Hennadii Ohurtsov were disrobed for the support of Metropolitan Filaret [47; 48].

At the end of June 1992, the constituent assembly of the City Committee for the Protection of Canonical Rights of the UOC, chaired by Archimandrite Polycarp, was held in the Bakhmut Museum of Local History. Elected representatives of the clergy and parishioners of two city churches, as well as S. Tatarinov, the head of the Permanent Commission on Culture and Youth at the City Council, participated in the activities of the organizing committee. Having examined the unlawful actions of the pro-Moscow clergy aimed at destabilizing the religious situation, the committee stated its desire to promote the restoration of civil peace in the region, support the canonical rights of Metropolitan Filaret, the primate of the UOC, and exercise the legal protection of the clergy and the faithful from the encroachment on their honor and dignity [Iz pervykh ruk, 1992]. However, only on August 5, 1992, by the decision of the City Council Executive Committee No. 295, the Artemivsk City Committee for the Protection of the Canonical Rights of the UOC was granted state registration [55].

In August 1992, Rural Dean of Donetsk Oblast Archimandrite Polycarp initiated the restoration of the destroyed Bakhmut Pokrovska Church, which was to become a new cathedral of the Donetsk-Luhansk Diocese of the UOC-Kyivan Patriarchate. The cathedral was also supposed to comprise a complex of administrative buildings, including the diocesan administration, a nursing-care facility and a free canteen for the poor of the city. The estimated cost of the project was more than 5 million karbovanets. [Martynov, 1992]. It was also announced about the creation of the diocesan publishing house ANTEKS, which, while operating under the subscription system,

had to publish a number of liturgical, ecclesiastical and historical as well as theological literature, including works by Archimandrite Polycarp [*Iz pervykh ruk*, 1992; *Minuya ruki prodavtsov*, 1992].

By a decree of the Holy Synod of the UOC-Kyivan Patriarchate of November 19, 1992, Rural Dean of Donetsk Oblast Archimandrite Polycarp was elected Bishop of Donetsk and Luhansk [35]. On November 30, 1992, by a resolution of the Council for Religious Affairs under the Cabinet of Ministers of Ukraine, the statute of the diocesan administration of the Donetsk-Luhansk Diocese of the UOC-Kyivan Patriarchate was registered [50; 52]. Priest H. Ohurtsov was appointed Secretary of the Diocese [57].

Since the early 1990s, one of the manifestations of the external influence on social and political processes in Ukraine has been the free ownership of the regional information space by the pro-Russian figures, which significantly influenced the molding of public opinion, in particular, in religious matters. On December 19, the announcement about the election of Archimandrite Polycarp as a bishop, published in the leading local newspaper *Vpered* [*Episkop*, 1992], met a sharp response from the journalists of the newspaper *Meridian* in a note titled *Rehearsal of Riots*, which reported that “priest Hennadii Ohurtsov, who was banned from celebrating liturgies, and the non-appointed Archimandrite Polycarp are disrobed for their communion with Filaret” [*Repetitsiya*, 1992]. In addition, the announcement about the election of Bishop Polycarp, published shortly before the new bishop of the Donetsk UOC of the Moscow Patriarchate was officially appointed, was viewed as an attempt of provocation, “a disregard for the feelings of the faithful” and “a rehearsal to trigger unrest on the basis of religion” [*Repetitsiya*, 1992].

On January 11, 1993, the newspaper *Meridian* published a Christmas interview with the Rural Dean of Artemivsk of the Moscow Patriarchate of the UOC, which contained negative characteristics of the activities of Metropolitan Filaret, who was described as a “schismatic”, and a reassurance of a flat rejection of the autocephalous status for the Orthodox Church by the parishioners: “We are Slavs and there is nothing to share here, nothing to look for. We have a common area of activity and a common native language – Slavic. And we have a common attitude towards and love for God. And if we have so much in common, then why take steps in a hurried, hasty way?” [*Rozhdestvo*, 1993]

On January 28, 1993, the newspaper *Vpered* published a notice of a joint lawsuit with priest H. Ohurtsov, the clergyman of the Donetsk-Luhansk Diocese of the UOC-Kyivan Patriarchate, accusing the editors of the newspaper *Meridian* of the encroachment on their

honor and dignity [Sud, 1993]. The claimant party demanded a public apology from the editors and a compensation for moral damage. The response came already on January 30, when the newspaper *Meridian* issued another note in which the unchurched workers of the secular edition, who had been flatly dissociating themselves from the role of arbitrators in the intrachurch polemics only a couple of months ago [Zayavleniye, 1992], freely referred to Canon VI of the Second Vatican Council and again made their own subjective value judgments regarding the canonicity of Bishop Polycarp [Skazhesh gop, 1993]. In a comparative analysis of the stylistics of the critical notes in the newspaper with the interview text of the Rural Dean of the UOC of the Moscow Patriarchate, there is no doubt about the identity of the author they belong to.

Meanwhile, in the environment of Eastern Ukrainian post-colonial political elites, a clear concept of religious policy was formed, aimed at the priority development of the dioceses of the UOC of the Moscow Patriarchate in the region, which made the relations of the high-principled hierarch with the local officials even more uneasy. It should be noted that due to his illness and grave financial situation, Bishop Polycarp found it difficult to move physically, and the actual representative of the diocesan administration at the local authorities was the Secretary of the Diocese, priest H. Ohurtsov. Being not very good at official record keeping, he unconsciously created formal reasons for not complying with the official appeals of the hierarch by his partial incompetence in record keeping. However, in a letter to the chairman of the Religious Council, the head of the local department hypocritically emphasized that Bishop Polycarp did not want to talk face-to-face to the leadership of the City Council and the Executive Committee for “unclear reasons”, but despite such a “disrespectful” attitude of the hierarch on the part of the authorities of Bakhmut, there were no obstacles to the activities of the diocesan administration of the UOC-Kyivan Patriarchate [54].

At the end of 1992, the parishioners of the Pokrovska Church, headed by its archpriest Archbishop Polycarp, managed to get the permission from the local administration to lease an old abandoned building to equip the temporary premises for a planned nursing-care facility, and the opening ceremony took place already on January 19, 1993. In the interview on the occasion with a local newspaper, Archimandrite Polycarp expressed hope that the temporary premises could host about 6-7 people in the near future [Matsak, 1993].

However, as early as February 1993, the City Department on Architecture unexpectedly refused to allot a land plot in the historic

center on the site of the ancient Pokrovska Church to the community of the UOC-Kyivan Patriarchate, instead giving it to private developers [Diachenko, 1993]. The conflict became deadlocked. On March 3, Archimandrite Polycarp appealed to the head of the City Council Executive Committee with a request to assist in the allotment of a land plot for the construction of the planned architectural complex at least in the outskirts of the city, which, however, was not considered under a formal pretext. Only after the intervention of the journalist O. Diachenko did the case move from the dead point and the parishioners regained their right to the historical site [Diachenko, 1993].

In his letter to the Member of the Ukrainian Parliament M. Porovskyi, priest H. Ohurtsov, the Secretary of the Donetsk-Luhansk Diocesan Administration, stated: “... for more than 7 months the parishes belonging to the UOC KP on the ground have not been registered on the territory of the Commissioner for Religious Affairs by the regional administration of Donetsk. The persons who have signed the documents on the part of Comrade Serpilin [note: he headed the Regional Department of Religious Affairs – M.R.] are under pressure. The signature of Metropolitan Filaret is not recognized by the Council on Religious Affairs” [57]. However, the Member of Parliament’s order “to influence the Department of Religious Affairs of Donetsk and Luhansk regional administrations and remove impediments in the registration of the communities of the UOC KP” [56] got a response that “according to the Head of the Donetsk Regional Department for Religious Affairs, the facts stated in the letter of the Donetsk diocesan administration are not true” [58].

The tumultuous events of the ecclesiastical division and the outright persecution had a significant impact on the health of Archimandrite Polycarp, who had been suffering from diabetes and a pulmonary disease for a long time [54]. Due to the significant deterioration of the future hierarch’s health, the date of his episcopal ordination was postponed several times. It was not until April 10, 1993, that the episcopal ordination of Archimandrite Polycarp (Huts) to the bishop of Donetsk and Luhansk was held at Saint Philaretos Home Church of the Kyivan Patriarchate. He became the first hierarch of the Ukrainian Orthodox Church in the Donbas, which was elevated to be worthy of becoming a patriarchate [Arkhi-pastyrskye sluzhinnia, 2011, p. 17]. By the decree of Metropolitan Filaret, the Deputy Patriarch of Kyiv and All Rus-Ukraine, according to the decision of the Holy Synod, the newly ordained bishop was officially appointed head of the Donetsk-Luhansk Diocese [51].

On April 17, 1993, the Easter Message of the Most Reverend Polycarp, Bishop of Donetsk and Luhansk, to all the faithful of

the UOC-Kyivan Patriarchate in the Donbas was published, in which the hierarch emphasized that *“these are difficult times for our Ukrainian Orthodox Church. There are forces trying to divide and upset it. However, we know that the evil of the world is defeated by the sacrament of Christ’s Resurrection; His power overcomes suffering and human injustice, as Christ fills himself with everything”*, finally calling for *“offering prayers to the Lord to bless our young Ukrainian nation and send spiritual renewal, peace and blessing to its people,”* [Paskhalnoye poslaniye, 1993].

Together with the difficulties connected with his pastoral ministry, Bishop Polycarp’s health deteriorated due to his pulmonary disease and diabetes that later resulted in gangrene that made it necessary for the half of his foot to be amputated, which made him almost absolutely unable to move. On August 16, 1993, Bishop Polycarp died at the age of 66 [Spivchuttia, 1993; 35]. The Artemivsk City Council and its Executive Committee, the Permanent Commission on Culture and Youth as well as the staff of the Museum of Local History expressed their condolences on Bishop Polycarp’s death in the leading local newspaper *Vpered*; notably, only the last message emphasized the hierarch’s priesthood.

On August 20, 1993, given the untimely demise of Bishop Polycarp (Huts), by the Decree of the Holy Synod of the UOC-Kyivan Patriarchate, Bishop of Kharkiv and Poltava Roman (Popenko) was entrusted with the provisional leadership of the Donetsk-Luhansk Diocese [35]. However, already in December 1993, he joined the UOC-Moscow Patriarchate with a number of bishops through a demonstrative “repentance”, and Metropolitan Filaret again took the diocesan administration. After the death of Bishop Polycarp, the structure of the Donetsk-Luhansk Diocese of the UOC-Kyivan Patriarchate covered six parishes in Bakhmut, Horlivka, Siversk, Pokrovske and two parishes in the oblast’s center, Donetsk [57]. The UAOC communities in Sloviansk and Luhansk, whose confessional affiliation was not specifically identified for a long time, should also be taken into account [55]. In September 1993, priest Yurii Yurchyk joined the UOC-Kyivan Patriarchate, and due to his efforts, the Donetsk Rural Dean’s District was established [Narechennia, 1999]. The appointment of Bishop Iziaslav (Karha) to the See in the fall of 1994 began a new period in the history of the Donetsk-Luhansk Diocese.

Conclusions. Thus, the historical circumstances surrounding the schism of Ukrainian Orthodoxy in the Donbas and the institutional restoration of the Donetsk-Luhansk Diocese within the UOC-Kyivan Patriarchate (1992-1993) remained unexplored and the figure of Bishop Polycarp (Huts) undeservedly forgotten for a long time.

Despite his relatively short pastoral ministry, Bishop Polycarp managed to lay the foundations for the process of restoration and institutional establishment of the Donetsk-Luhansk Diocese of the UOC-Kyivan Patriarchate, as well as initiate a number of urgently relevant social projects, which, unfortunately, due to the complicated political and economic circumstances of that time and, above all, the hierarch's untimely death, were not fully realized. During many years after his death, Bishop Polycarp's active civil initiative, social ministry and benevolence became the role models and priorities for the activities of the hierarchs of the UOC-Kyivan Patriarchate in the Donbas. We hope that the active development of the extralitururgical forms of arch-pastoral ministry will dominate the process of establishing the Local Orthodox Church of Ukraine.

1. Алипий, епископ. «Когда я услышал заявление Блаженнейшего, мне стало страшно» // «Акцент» (Донецк). 1992. 25 апреля. С. 2.
2. Архіпастирське служіння Святійшого Патріарха Київського і всієї Руси-України Філарета за 50 років в архієрейському сані: [В 3 т.]. Київ: Видавничий відділ УПЦ Київського Патріархату, 2011. Т. 1: 1969–1990 роки. 642, [6] с.
3. Божественная литургия // «Вперед» (Артемовск). 1991. 6 августа, № 112 (15227). С. 4.
4. Драбинко А. Православие в посттоталитарной Украине (вехи истории). Киев: Изд. Свято-Успенской Киево-Печерской Лавры, 2002. 287 с.
5. Дьяченко А. У святых камней // «Вперед» (Артемовск). 1993. 20 мая, № 55 (15599). С. 4.
6. Епископ Донецкий и Славянский // «Вперед» (Артемовск). 1992. 10 декабря, № 132 (15435). С. 4.
7. Заявление Комитета по защите канонических прав Украинской Православной Церкви г. Артемовска // «Меридиан» (Артемовск). 1992. 29 августа, № 47 (58). С. 2.
8. Жуковский А. Стан Православної Церкви в Україні (Доповідь на Соборі українських православних єпископів діаспори) // Православний вісник. Київ, 1994. № 1–3. С. 21–32.
9. Заради служіння Богові та порятунку людини» // Людина і світ. (Київ). 1991. № 10. С. 14–15.
10. Зарічний О. Митрополит Філарет. Львів: Логос, 1995. 175 с.
11. Звернення єпископату Української Православної Церкви до Святійшого патріарха Московського та всієї Русі Алексія II, Священного Синоду та всіх архієреїв Руської Православної Церкви // Православний вісник. Київ, 1992. № 4. С. 8–9.
12. Из первых рук // «Меридиан» (Артемовск). 1992. 27 июня, № 36 (49). С. 1.
13. Иоанникий (Кобзев), архиеп. Краткий исторический очерк Луганско-Старобельской епархии. Киев: Информационно-издательский центр Украинской Православной Церкви, 2000. 109 с.
14. Ігор (Ісиченко), архієп. Історія Церкви Христової в Україні: Конспект лекцій для студентів духовних шкіл. Харків, 1999. 264 с.
15. Київський Патріархат під омофором Святійшого Патріарха Філарета / [автор-упоряд. прот. Олександр Трофимлюк]. Київ: Видавниче управління УПЦ Київського Патріархату, 2016. 240 с.
16. Кононова Н. Интервью с архимандритом Поликарпом // Бахмутский православный вестник (Артемовск). 1992. № 1. С. 1.

17. Луковенко І. Г. Православна Церква на Донеччині // Религиозная палитра Донецкой области: справочник религиозных организаций / [под ред. д. богосл. н., проф. А.И. Шевченко и доц. И.А. Козловского. Донецк, 2008. С. 45–52.
18. Мартынов М. Приют в Свято-Покровском соборе // «Меридиан» (Артемовск). 1992. 15 августа, № 45 (56). С. 1.
19. Мацак Л. Открыт дом приюта // «Вперед» (Артемовск). 1993. 4 февраля, № 13 (15557). С. 4.
20. Минуя руки продавцов // «Меридиан» (Артемовск). 1992. 10 октября, № 53 (84). С. 2.
21. Наречення і хіротонія архімандрита Аліпія (Погребняка) в єпископа Донецького і Слов'янського. Православний вісник. Київ, 1991. № 12. С. 8–11.
22. Наречення і хіротонія архімандрита Юрія (Юрчика) в єпископа Донецького і Луганського // Православний вісник. Київ, 1999. № 5–6. С. 17–20.
23. Новости Сообщения // «Меридиан» (Артемовск). 1991. 7 октября, № 16 (27). С. 7.
24. О выборах депутата Артемовского городского Совета народных депутатов XXI созыва по избирательному округу № 133 // «Вперед» (Артемовск). 1990. 27 июля, № 119 (15026). С. 1.
25. О чем душа скорбит: Жизнеописание, пастырские труды, воспоминания духовных чад схархимандрита Зосимы (Сокура) / Авт.-сост. Иеромонах Тихон (Васильев), иеромонах Зосима (Мельник), схимонахиня Евфросиния (Бондаренко). Москва, 2016. 672 с.
26. Обращение Собора Украинской Православной Церкви к Святейшему Патриарху Московскому и всея Руси Алексию II и епископату Русской Православной Церкви // Собор Украинской Православной Церкви 1–3 ноября 1991 г. Киев: Издание УПЦ, 1992. С. 34–35.
27. Определения Собора Украинской Православной Церкви по вопросу полной самостоятельности Украинской Православной Церкви 1–3 ноября 1991 г. // Собор Украинской Православной Церкви 1–3 ноября 1991 г. Киев: Издание УПЦ, 1992. С. 36–39.
28. Пасхальное послание преосвященного Поликарпа, епископа Донецкого и Луганского // «Вперед» (Артемовск). 1993. 17 апреля, № 43 (15587). С. 1.
29. Петров О. Сучасний стан і розвиток християнських релігійних течій на Донеччині // Схід (Донецьк). 2010. № 7 (107). С. 111–115.
30. Петрушко В. О попытках создания Киевского патриархата украинскими униатами и раскольниками-автокефалистами в XX веке. Москва: ПСТБИ, 2008. 407 с.
31. Письмо митрополита Филарета епископу Донецкому и Славянскому Алипию // Бахмутский православный вестник (Артемовск). 1992. № 1. С. 2.
32. Постанови Священного Синоду Української Православної Церкви від 23 січня 1992 р. // Православний вісник. Київ, 1992. № 4. С. 6–8.
33. Постанови Священного Синоду Української Православної Церкви від 3–4 березня 1992 р. // Православний вісник. Київ, 1992. № 5. С. 2–3.
34. Постанови Священного Синоду Української Православної Церкви Київського Патріархату від 19 листопада 1992 р. // Православний вісник. Київ, 1992. № 9–12. С. 7–8.
35. Постанови Священного Синоду Української Православної Церкви Київського Патріархату від 20 серпня 1993 р. // Православний вісник. Київ, 1993. № 7 – 8. С. 2 – 8.
36. Репетиция беспорядков? // «Меридиан» (Артемовск). 1992. 19 декабря, № 63 (74). С. 4.
37. Рождество Христово пришел на землю Бог // «Меридиан» (Артемовск). 1993. № 1 (77). С. 1.
38. Рубан М., дияк. Громадська та суспільно-політична діяльність єпископа Полікарпа (Гуца) // Труды Київської духовної академії: Науковий збірник

- Київської православної богословської академії. Ред. кол.: прот. Олександр Трофимлюк (гол. ред.) [та ін.]. Київ, 2019. № 19 (191). С. 128–141.
39. Рубан М., дияк. Постаць єпископа Полікарпа (Гуца) в історії Свято-Успенського Одеського монастиря (до 90-ліття від дня народження ієрарха (1927–1993) // Південь України: етноісторичний, мовний, культурний та релігійний виміри: зб. наук. праць Вип. 6. відп. ред. М. І. Михайлуца. Херсон, 2017. С. 287–293.
 40. Рубан М., дияк. Соціальне служіння та благодійницька діяльність єпископа Полікарпа (Гуца): до 90-ї річниці з дня народження ієрарха (1927–1993†). Православ'я в Україні: збірник матеріалів VII Міжнародної наукової конференції присвяченої 25-літтю відновлення Київської православної богословської академії (1992–2017) / Під ред. д. богосл. н., проф., митроп. Переяслав-Хмельницького і Білоцерківського Єпіфанія (Думенко), д. іст. н. Г. В. Папакіна, Н.М. Куковальської та ін. Київ: [Київська православна богословська академія], 2017. С. 339–344.
 41. Рубан М., дияк. Церковно-просвітницька діяльність єпископа Донецького та Луганського Полікарпа (Гуца) – першого ієрарха УПЦ Київського Патріархату на Донбасі (10.10.1927 – 16.08.1993) // Труди Київської духовної академії: Науковий збірник Київської православної богословської академії / Ред. кол.: митр. Переяслав-Хмельницький і Білоцерківський Єпіфаній (Думенко) (гол. ред.) [та ін.]. Київ, 2018. № 18 (190). С. 280–289.
 42. Скажеш гоп... // «Меридиан» (Артемовск). 1993. 30 янв. № 3 (80). С. 1, 3.
 43. Співчуття з приводу кончини єпископа Полікарпа (Гуца) // «Вперед» (Артемовск). 1993. 19 августа, № 94 (15638). С. 4.
 44. Суд рассудит // «Вперед» (Артемовск). 1993. 28 янв. № 10 (15554). С. 1.
 45. Сумішин Ю. С., Корнеев Є. С., Брель Я. М., Кравченко Г. М. Луганська єпархія. Інформаційно-довідкове видання [під загальною редакцією секретаря Лугансько-Алчевської єпархії прот. Іакова Лобова]. Львів: Максим, 2011. 600 с.
 46. Татаринів С. Й., Рубан М. Ю. Нариси історії Православ'я Донеччини. Бахмут, 2017. 300 с.
 47. Указ заперещеному в священнослуженні іерею Геннадію Огурцову // «Меридиан» (Артемовск). 1992. 7 нояб. № 57. С. 3.
 48. Указ заштатному Архимандриту Поликарпу (Гуц Ивану Максимовичу) // «Меридиан» (Артемовск). 1992. 7 нояб. № 57. С. 3.
 49. Указ клирику Св. Никольского храма г. Артемовска Геннадію Аркадьевичу Огурцову // «Меридиан» (Артемовск). 1992. 7 нояб. № 57. С. 3.
 50. Фонди Бахмутського краєзнавчого музею (далі – Ф. БКМ). НДФ. 1405.
 51. Ф. БКМ. НДФ. 1406.
 52. Ф. БКМ. НДФ. 1407. Ф. 103. Спр. 5.
 53. Форостюк О. Д. Луганщина релігійна. Історичний і правовий аспекти. Львів, 2004. 206 с.
 54. Центральний державний архів вищих органів влади України. (далі – ЦДАВО України). Ф. 4648. Оп. 7. Спр. 695. Арк. 119–120.
 55. ЦДАВО України. Ф. 4648. Оп. 7. Спр. 695. Арк. 123–125.
 56. ЦДАВО України. Ф. 4648. Оп. 7. Спр. 710. Арк. 24.
 57. ЦДАВО України. Ф. 4648. Оп. 7. Спр. 710. Арк. 25.
 58. ЦДАВО України. Ф. 4648. Оп. 7. Спр. 710. Арк. 26.
 59. Шмигельський І. В. Демократичні процеси на Луганщині: кінець 1980-тих, початок 2000-них років (з історії становлення Народного Руху України та його роль у розвитку демократичних процесів). Львів: Промдрук, 2013. 148 с.
 60. Шостак А. Православні конфесії Півдня України в період становлення незалежної держави (1991–1999 рр.). Монографія. Миколаїв: ФОП Швець В. М., 2017. 273 с.

1. Alipiy, episkop. «Kogda ya uslyshal zayavleniye Blazhenneyshego, mne stalo strashno» // «Aktsent» (Donetsk). 1992. 25 aprelya. S. 2. (Alipii, Bishop. «When I heard the statement of His Beatitude, I got scared» // Aktsent (Donetsk). 1992. April 25. P. 2.)
2. Arkhipastyrskye sluzhinnia Sviatiishoho Patriarkha Kyivskoho i vsiei Rusy-Ukrainy Filareta za 50 rokov v arkhiiereiskomu sani: [V 3 t.]. Kyiv: Vydavnychiy viddil UPTs Kyivskoho Patriarkhatu, 2011. T. 1: 1969–1990 roky. 642, [6] s. (The Arch-pastoral Service of His Holiness Filaret, Patriarch of Kyiv and All Rus-Ukraine, During His 50-year Episcopal Order: [In 3 volumes]. Kyiv: Publishing Department of the UOC-Kyivan Patriarchate, 2011. Vol.1: 1969–1990. 642 [6] p.)
3. Bozhestvennaya liturgiya // «Vpered» (Artemovsk). 1991. 6 avgusta № 112 (15227). S. 4. (Divine Liturgy // Vpered (Artemivsk). 1991. August 6 № 112 (15227). P. 4)
4. Drabinko A. Pravoslaviye v posttotalitarnoy Ukraine (vekhi istorii). Kiev: Izd. Svyato-Uspenskoy Kiyevy-Pecherskoy Lavry. 2002. 287 s. (Drabynko O. Orthodoxy in Post-Totalitarian Ukraine (Milestones of History). Kiev: the Publishing House of Kyiv Pechersk Lavra, 2002. 287 p.)
5. Diachenko A. U svyatykh kamney // «Vpered» (Artemovsk). 1993. 20 maya № 55 (15599). S. 4. (Diachenko A. At the Holy Stones // Vpered (Artemivsk). 1993. May 20. № 55 (15599). P. 4.)
6. Episkop Donetskii i Slavyanskiy // «Vpered» (Artemovsk). 1992. 10 dekabrya № 132 (15435). S. 4. (Bishop of Donetsk and Sloviansk // Vpered (Artemivsk). December 10. № 132 (15435). P. 4.)
7. Zayavleniye Komiteta po zashchite kanonicheskikh prav Ukrainskoy Pravoslavnoy Tserkvi g. Artemovska // «Meridian» (Artemovsk). 1992. 29 avgusta №47 (58). S. 2. (The Statement of the Committee for the Protection of the Canonical Rights of the Ukrainian Orthodox Church in Artemivsk // Meridian (Artemivsk). 1992. August 29, № 47(58). P. 2.)
8. Zhukovskiy A. Stan Pravoslavnoi Tserkvy v Ukraini (Dopovid na Sobori ukrain-skykh pravoslavnykh yepyskopiv diaspory) // Pravoslavnyi visnyk. Kyiv, 1994. № 1–3. S. 21–32. (Zhukovskiy A. The State of the Orthodox Church in Ukraine (Report at the Council of the Ukrainian Orthodox Bishops of the Diaspora). The Orthodox Bulletin. Kyiv, 1994. № 1–3. P. 21–32.)
9. Zarady sluzhinnia Bohovi ta poriatunku liudyny» // Liudyna i svit (Kyiv) 1991. zhovten № 10. S. 14–15. (For the Service of God and the Salvation of Man. Human and the World (Kyiv). 1991. October № 10. P. 14–15.)
10. Zarichnyi O. Mytropolyt Filaret. Lviv: Lohos, 1995. 175 s. (Zarichnyi O. Metropolitan Filaret. Lviv: Lohos, 1995. 175 s.)
11. Zvernennia yepyskopatu Ukrainskoi Pravoslavnoi Tserkvy do Sviatiishoho patriarkha Moskovskoho ta vsiiei Rusi Aleksii II, Sviashchennoho Synodu ta vsikh arkhiiereiv Ruskoj Pravoslavnoi Tserkvy // Pravoslavnyi visnyk. Kyiv, 1992. № 4. S. 8–9. (The Address of the Episcopate of the Ukrainian Orthodox Church to the Patriarch of Moscow and All Rus Alexy II, the Holy Synod and all the Bishops of the Russian Orthodox Church. The Orthodox Bulletin. Kyiv, 1992. № 4. P. 8–9.)
12. Iz pervykh ruk // «Meridian» (Artemovsk). 1992. 27 iyunya № 36 (49). S. 1. (First-Hand // Meridian (Artemivsk). 1992. June 27. № 36 (49). P. 1.)
13. Ioannikiy (Kobzev). arkhiep. Kratkiy istoricheskiy ocherk Lugansko-Starobelskoy eparkhii. Kiev: Informatsionno-izdatelskiy tsentr Ukrainskoy Pravoslavnoy Tserkvi. 2000. 109 s. (Ioannikii (Kobziev), Archbishop. A Brief Historical Outline of the Luhansk-Starobilsk Diocese. Kyiv: Information and Publishing Center of the Ukrainian Orthodox Church, 2000. 109 p.)
14. Ihor (Isichenko), arkhiep. Istoriia Tserkvy Khrystovoi v Ukraini: Konspekt lektsii dlia studentiv dukhovnykh shkil. Kharkiv., 1999. 264 s. (Ihor (Isichenko), Archbishop. The History of the Church of Christ in Ukraine: Lecture Notes for Students of Theological Schools. Kharkiv, 1999. 264 p.)
15. Kyivskiy Patriarkhat pid omoforom Sviatiishoho Patriarkha Filareta. [avtor-uporiad. prot. Oleksandr Trofymluk]. Kyiv: Vydavnyche upravlinnia UPTs Kyivskoho

- Patriarkhatu, 2016. 240 s. (The Kyivan Patriarchate under the Aegis of His Holiness Patriarch Filaret. [author and compiler Archpriest Oleksandr Trofymliuk]. Kyiv.: Publishing House of the UOC-Kyivian Patriarchate, 2016. 240 p.)
16. Kononova N. Intervyu s arhimandritom Polikarpom // Bakhmutskiy pravoslavnyy vestnik (Artemovsk). 1992. № 1. S. 1. (Kononova N. The Interview with Archimandrite Polycarp // Bakhmutskiy Orthodox Bulletin (Artemivsk). 1992. № 1. P. 1.)
 17. Lukovenko I.H. Pravoslavna tserkva na Donechchyni. Religioznaya palitra Donetskoj oblasti: spravocnik religioznykh organizatsiy / [pod red. d. bogosl. n., prof. A. I. Shevchenko i dots. I. A. Kozlovskogo. Donetsk. 2008. S. 45–52]. (Lukovenko I.H. The Orthodox Church in the Donetsk Oblast. The Religious Variety of the Donetsk Oblast: a Companion to Religious Organizations / [edited by ThD, Prof. A. I. Shevchenko and Assoc. Prof. I. A. Kozlovskiy. Donetsk, 2008. P. 45–52].)
 18. Martynov M. Priyut v Svyato-Pokrovskom sobore // «Meridian» (Artemovsk). 1992. 15 avgusta № 45 (56). S. 1. (Martynov M. A Shelter at the Cathedral of the Intercession // Meridian (Artemivsk). 1992. August 15, № 45 (56). P. 1.)
 19. Matsak L. Otkryt dom priyuta // «Vpered» (Artemovsk) 1993. 4 fevralya № 13 (15557). S. 4. (Matsak L. A Shelter House Is Open // Vpered (Artemivsk). 1993. February 4, № 13 (15557). P. 4.)
 20. Minuya ruki prodavtsov // «Meridian» (Artemovsk). 1992. 10 oktyabrya № 53 (84). S. 2. (Escaping the Sellers' Hands // Meridian (Artemivsk). 1992. October 10. № 53 (84). P. 2.)
 21. Narechennia i khirotoniia arhimandryta Alipiia (Pohrebniaka) v yepyskopa Donetskohu i Slovianskohu // Pravoslavnyi visnyk. Kyiv, 1991. № 12. S. 8–11. (The Nomination and Ordination of Archimandrite Alipii (Pohrebniak) in the Bishop of Donetsk and Sloviansk // The Orthodox Bulletin. Kyiv, 1991. № 12. P. 8–11.)
 22. Narechennia i khirotoniia arhimandryta Yurii (Yurchyka) v yepyskopa Donetskohu i Luhanskoho // Pravoslavnyi visnyk. Kyiv, 1999. № 5–6. S. 17–20. (The Nomination and Ordination of Archimandrite Yurii (Yurchyk) in the Bishop of Donetsk and Luhansk. The Orthodox Bulletin. Kyiv, 1991. № 5–6. P. 17–20.)
 23. Novosti Soobshcheniya // «Meridian» (Artemovsk). 1991. 7 oktyabrya № 16 (27). S. 7. (The News of the Message // Meridian (Artemivsk). 1991. October 7. № 16 (27). P. 7)
 24. O vyborakh deputata Artemovskogo gorodskogo Soveta narodnykh deputatov XXI sozyva po izbiratelnomu okргу № 133 // «Vpered» (Artemovsk). 1990. 27 iyulya № 119 (15026). S. 1. (On the Election of a Deputy of the Artemivsk City Council of People's Deputies of the 21st convocation in the electoral district № 133 // Vpered (Artemivsk). 1990. July 27. № 119 (15026). P. 1.)
 25. O chem dusha skorbit: Zhizneopisaniye, pastyrskiy trudy, vospominaniya dukhovnykh chad skhiarhimandrita Zosimy (Sokura). Avt.-sost. Ieromonakh Tikhon (Vasilyev), ieromonakh Zosima (Melnik), skhimonakhinya Evfrosiniya (Bondarenko). Moskva, 2016. 672 s. (What the Soul Grieves for: Biography, Pastoral Works, Memoirs of the Spiritual Children of Schema-Archimandrite Zosima (Sokur). Authors and compilers – monk-priest Tikhon (Vasilyev), monk-priest Zosima (Melnik), schemanun Evfrosiniya (Bondarenko). Moskva, 2016. 672 p.)
 26. Obrashcheniye Sobora Ukrainskoy Pravoslavnoy Tserkvi k Svyateyshomu Patriarkhu Moskovskomu i vseya Rusi Aleksiyu II i episkopatu Russkoy Pravoslavnoy Tserkvi // Sobor Ukrainskoy Pravoslavnoy Tserkvi 1–3 noyabrya 1991 g. Kiev: Izdaniye UPTs. 1992. S. 34–35. (The Address of the Council of the Ukrainian Orthodox Church to His Holiness Patriarch of Moscow and All Rus Alexy II and the Bishops of the Russian Orthodox Church // The Council of the Ukrainian Orthodox Church on November 1–3, 1991. K. : Edition of the UOC, 1992. P. 34–35.)
 27. Opredeleniya Sobora Ukrainskoy Pravoslavnoy Tserkvi po voprosu polnoy samostoyatel'nosti Ukrainskoy Pravoslavnoy Tserkvi 1–3 noyabrya 1991 g. // Sobor Ukrainskoy Pravoslavnoy Tserkvi 1–3 noyabrya 1991 g. Kiev: Izdaniye UPTs. 1992. S. 36–39. (The Definitions of the Council of the Ukrainian Orthodox Church on the

- Full Independence of the Ukrainian Orthodox Church on November 1–3, 1991 // The Council of the Ukrainian Orthodox Church on November 1–3, 1991. Kyiv: Edition of the UOC, 1992. P. 36–39.)
28. Paskhalnoye poslaniye preosvyashchennogo Polikarpa, episkopa Donetskogo i Luganskogo // «Vpered» (Artemovsk). 1993. 17 aprelya № 43 (15587). S. 1. (The Easter Message of the Most Reverend Polycarp, Bishop of Donetsk and Luhansk // Vpered (Artemivsk). 1993. April 17. № 43 (15587). P. 1)
 29. Petrov O. Suchasnyi stan i rozvytok khrystyianskykh relihiinykh techii na Donechchyni // Skhid (Donetsk). 2010. № 7 (107). S. 111–115. (Petrov O. The Current State and Development of Christian Religious Movements in the Donetsk Oblast // The East (Donetsk). 2010. № 7 (107). P. 111–115.)
 30. Petrushko V. O popytках sozdaniya Kiyevskogo patriarkhata ukrainskimi uniatami i raskolnikami-avtokefalistami v XX veke. Moskva: PSTBI. 2008. 407 s. (Petrushko V. On the Attempts to create the Kyivan Patriarchate by Ukrainian Uniates and Schismatics-Autocephalists in the 20th century. Moskva: PSTBI, 2008. 407 p.)
 31. Pismo mitropolita Filareta episkopu Donetskomu i Slavyanskomu Alipiyu // Bakhmutskiy pravoslavnyy vestnik (Artemovsk). 1992. № 1. S. 2. (The Letter from Metropolitan Filaret to Bishop of Donetsk and Sloviansk Alipii // Bakhmut Orthodox Bulletin (Artemivsk). 1992. № 1. P. 2.)
 32. Postanovy Sviashchennoho Synodu Ukrainskoi Pravoslavnoi Tserkvy vid 23 sichnia 1992 r. // Pravoslavnyi visnyk. Kyiv, 1992. № 4. S. 6–8. (The Resolutions of the Holy Synod of the Ukrainian Orthodox Church of January 23, 1992 // The Orthodox Bulletin. Kyiv, 1992. № 4. P. 6–8.)
 33. Postanovy Sviashchennoho Synodu Ukrainskoi Pravoslavnoi Tserkvy vid 3–4 bereznia 1992 r. // Pravoslavnyi visnyk. Kyiv, 1992. № 5. S. 2–3. (The Resolutions of the Holy Synod of the Ukrainian Orthodox Church of March 3–4, 1992 // The Orthodox Bulletin. Kyiv, 1992. № 5. P. 2–3.)
 34. Postanovy Sviashchennoho Synodu Ukrainskoi Pravoslavnoi Tserkvy Kyivskoho Patriarkhatu vid 19 lystopada 1992 r. // Pravoslavnyi visnyk. Kyiv, 1992. № 9–12. S. 7–8. (The Resolutions of the Holy Synod of the Ukrainian Orthodox Church – Kyivan Patriarchate of November 19, 1992 // The Orthodox Bulletin. Kyiv, 1992. № 9–12. P. 7–8.)
 35. Postanovy Sviashchennoho Synodu Ukrainskoi Pravoslavnoi Tserkvy Kyivskoho Patriarkhatu vid 20 serpnia 1993 r. // Pravoslavnyi visnyk. Kyiv, 1993. № 7–8. S. 2–8. (The Resolutions of the Holy Synod of the Ukrainian Orthodox Church – Kyivan Patriarchate of August 20, 1993 // The Orthodox Bulletin. Kyiv, 1993. № 7–8. P. 2–8.)
 36. Repetitsiya besporyadkov? // «Meridian» (Artemovsk). 1992. 19 dekabrya № 63 (74). S. 4. (Rehearsal of Riots? // Meridian (Artemivsk). 1992. December 19. № 63 (74). P. 4.)
 37. Rozhdestvo Khristovo prishel na zemlyu Bog // «Meridian» (Artemovsk). 1993. № 1 (77). S. 1. (Christmas. God Has Come to Earth // Meridian (Artemivsk). 1993. № 1 (77). P. 1.)
 38. Ruban M., dyiak. Hromadska ta suspilno-politychna diialnist yepyskopa Polikarpa (Hutsa) // Trudy Kyivskoi dukhovnoi akademii: Naukovyi zbirnyk Kyivskoi pravoslavnoi bohoslovskoi akademii. Red. kol.: prot. Oleksandr Trofymliuk (hol. red.) [ta in.]. Kyiv, 2019. № 19 (191). S. 128–141. (Ruban M., Deacon. Public, Social and Political Activities of Bishop Polycarp (Huts) // Proceedings of the Kyiv Theological Academy: Scientific Collection of the Kyiv Orthodox Theological Academy. Editorial board: Archpriest Oleksandr Trofymliuk (chief editor) [and others]. Kyiv, 2019. № 19 (191). P. 128–141.)
 39. Ruban M., dyiak. Postat yepyskopa Polikarpa (Hutsa) v istorii Sviato-Uspenskoho Odeskoho monastyrnia (do 90-littia vid dnia narodzhennia ierarhka (1927–1993) // Pivden Ukrainy: etnoistorychnyi, movnyi, kulturnyi ta relihiinyi vymiry: zb. nauk. prats Vyp. 6. vidp. red. M.I. Mykhailutsa. Kherson, 2017. S. 287–293. (Ruban M.,

- Deacon. The Figure of Bishop Polycarp (Huts) in the History of the Assumption Monastery of Odessa (on the Occasion of the 90th Anniversary of the Hierarch's Birthday (1927–1993) // Southern Ukraine: Ethnic, Historical, Linguistic, Cultural and Religious Dimensions: a Collection of Scientific Works. Ed. 6, according to the edition by M.I. Mykhailuts. Kherson, 2017, P. 287 – 293.)
40. Ruban M., dyiak. Sotsialne sluzhinnia ta blahodiinytska diialnist yepyskopa Polikarpa (Hutsa): do 90-i richnytsi z dnia narodzhennia iierarkha (1927 – 1993+) // Pravoslavia v Ukraini: zbirnyk materialiv VII Mizhnarodnoi naukovoï konferentsii prysviachenoï 25-littiu vidnovlennia Kyivskoi pravoslavnoi bohoslavskoi akademii (1992–2017). Pid red. d. bohosl. n., prof., mytrop. Pereiaslav-Khmelnitskoho i Bilotserkivskoho Epifanii (Dumenko), d. ist. n. H. V. Papakina, N. M. Kukovalskoi ta in. Kyiv: [Kyivska pravoslavna bohoslavska akademiia], 2017. S. 339–344. (Ruban M., Deacon. The Social Ministry and Charity Activities of Bishop Polycarp (Huts): on the Occasion of the 90th Anniversary of the Hierarch's Birthday (1927 – 1993+) // Orthodoxy in Ukraine: Proceedings of the 7th International Scientific Conference Dedicated to the 25th Anniversary of the Restoration of the Kyiv Orthodox Theological Academy (1992–2017). Edited by ThD, Prof., Metropolitan of Pereiaslav-Khmelnitskyi and Bila Tserkva Epiphanius (Dumenko), Doctor of Historical Sciences. H. V. Papakina, N. M. Kukovalska and others. Kyiv: [Kyiv Orthodox Theological Academy], 2017. P. 339–344.)
41. Ruban M., dyiak. Tserkovno-prosvitnytska diialnist yepyskopa Donetskoho ta Luhanskoho Polikarpa (Hutsa) – pershoho iierarkha UPTs Kyivskoho Patriarkhatu na Donbasi (10.10.1927 – 16.08.1993) // Trudy Kyivskoi dukhovnoi akademii: Naukovyi zbirnyk Kyivskoi pravoslavnoi bohoslavskoi akademii. Red. kol.: mytr. Pereiaslav-Khmelnitskyi i Bilotserkivskyi Epifanii (Dumenko) (hol. red.) [ta in.]. Kyiv, 2018. № 18 (190). S. 280–289. (Ruban M., Deacon. Church and Educational Activity of Polycarp (Huts), the Bishop of Donetsk and Luhansk and the First Hierarch of the UOC-Kyivan Patriarchate in the Donbas (10.10.1927 – 16.08.1993) // Proceedings of the Kyiv Theological Academy: Scientific Collection of the Kyiv Orthodox Theological Academy. Editorial board: Metropolitan of Pereiaslav-Khmelnitskyi and Bila Tserkva Epiphanius (Dumenko) (chief editor) [and others]. Kyiv, 2018. № 18 (190). P. 280–289.)
42. Skazhesh gop... // «Meridian» (Artemovsk). 1993. 30 yanvarya, № 3 (80). S. 1. 3. (Say "gop"... // Meridian (Artemivsk). 1993. January 30. №3 (80). P. 1, 3).
43. Spivchuttia z pryvodu konchyny yepyskopa Polikarpa (Hutsa) // «Vpered» (Artemovsk). 1993. 19 avgusta № 94 (15638). S. 4. (Condolences on the Demise of Bishop Polycarp (Huts) // Vpered (Artemivsk). 1993. August 19, № 94 (15638). P. 4.)
44. Sud rassudit // «Vpered» (Artemovsk). 1993. 28 yanvarya № 10 (15554). S. 1. (The Court Will Judge // Vpered (Artemivsk). 1993. January 28. № 10 (15554). P. 1.)
45. Sumishyn Yu. S, Kornieiev Ye. S, BrelYa.M., Kravchenko H. M. Luhanskyi eparkhiia. Informatsiino-dovidkove vydannia [pidzahalnoiuredaktsiieiusekretariaLuhansko-Alchevskoiyeparkhiiprot. IakovaLobova]. Lviv: Maksym, 2011. 600 s. (Sumishyn Yu. S, Kornieiev Ye. S, BrelYa. M., Kravchenko H. M. The Luhansk Diocese. Reference Book [edited by the Secretary of the Luhansk-Alchevsk Diocese of Archpriest Iakov Lobov]. Lviv: Maksym, 2011. 600 p.)
46. Tatarinov S.Y., Ruban M.Yu. Narysy istorii Pravoslavia Donechchyny. Bakhmut, 2017. 300 s. (Tatarinov S.Y., Ruban M.Yu. Essays on the History of Orthodoxy in Donetsk Oblast. Bakhmut, 2017. 300 p.)
47. UkazzapreshchennomuvsvyashchennosluzheniiyereyuGennadiyuOgurtsovu // «Meridian» (Artemovsk). 1992. 7 noyabrya, № 57. S. 3. (Decree to the discredited priest Hennadii Ohurtsov // Meridian (Artemivsk). 1992. November 7. № 57. P. 3.)
48. Ukaz zashatnomu Arkhimandritu Polikarpu (Guts Ivanu Maksimovichu) // «Meridian» (Artemovsk). 1992. 7 noyabrya, № 57. S. 3. (The Decree to the Non-Appointed Archimandrite Polycarp (Huts Ivan Maxymovych) // Meridian (Artemivsk). 1992. November 7, № 57. P. 3.)

49. Ukaz kliriku Sv. Nikolskogo khrama g. Artemovska Gennadiyu Arkadyevichu Ogurtsovu // «Meridian» (Artemovsk). 1992. 7 noyabrya, № 57. S. 3. (The Decree to Hennadii Arkadiiovych Ohurtsov, the Clergyman of St Nicholas Church in Artemivsk // Meridian (Artemivsk). 1992. November 7. № 57. P. 3.)
50. Fondy Bakhmutskoho kraieznavchoho muzeiu. NDF. 1405. (Funds of the Bakhmut Museum of Local History. Scientific research fund. 1405)
51. Fondy Bakhmutskoho kraieznavchoho muzeiu. NDF. 1406 (Funds of the Bakhmut Museum of Local History. Scientific research fund. 1406)
52. Fondy Bakhmutskoho kraieznavchoho muzeiu. NDF. 1407. F. 103. Spr. 5. (Funds of the Bakhmut Museum of Local History. Scientific research fund. 1407. Fund 103. File 5)
53. Forostiuk O.D. Luhanshchyna relihiina. Istorychnyi i pravovyi aspekty. Lviv, 2004. 206 s. (Forostiuk O.D. Religious Luhansk Oblast. Historical and Legal Aspects. Lviv, 2004. 206 p.)
54. Tsentralnyi derzhavnyi arkhiv vyshchykh orhaniv vlady Ukrainy. F. 4648. Op. 7. Spr. 695. Ark. 119–120. (The Central State Archive of the Supreme Authorities of Ukraine. Fund 4648. Inventory 7. File 695. Sheets 119–120.)
55. Tsentralnyi derzhavnyi arkhiv vyshchykh orhaniv vlady Ukrainy. F. 4648. Op. 7. Spr. 695. Ark. 123–125. (The Central State Archive of the Supreme Authorities of Ukraine. Fund 4648. Inventory 7. File 695. Sheets 123–125.)
56. Tsentralnyi derzhavnyi arkhiv vyshchykh orhaniv vlady Ukrainy. F. 4648. Op. 7. Spr. 710. Ark. 24. (The Central State Archive of the Supreme Authorities of Ukraine. Fund 4648. Inventory 7. File 710. Sheet 24.)
57. Tsentralnyi derzhavnyi arkhiv vyshchykh orhaniv vlady Ukrainy. F. 4648. Op. 7. Spr. 710. Ark. 25. (The Central State Archive of the Supreme Authorities of Ukraine. Fund 4648. Inventory 7. File 710. Sheet 25.)
58. Tsentralnyi derzhavnyi arkhiv vyshchykh orhaniv vlady Ukrainy. F. 4648. Op. 7. Spr. 710. Ark. 26. (The Central State Archive of the Supreme Authorities of Ukraine. Fund 4648. Inventory 7. File 710 Sheet 26.)
59. Shmyhelskyi I. V. Demokratychni protsesy na Luhanshchyni: kinets 1980-tykh, pochatok 2000-nykh rokov (z istorii stanovlennia Narodnoho Rukhu Ukrainy ta yoho rol u rozvytku demokratychnykh protsesiv). Lviv: Promdruk, 2013. 148 s. (Shmyhelskyi I.V. The Democratic Processes in Luhansk Oblast: the Late 1980s – Early 2000s (from the History of Formation of the People's Movement of Ukraine and Its Role in the Development of Democratic Processes). Lviv: Promdruk, 2013. 148 p.)
60. Shostak A. Pravoslavni konfesii Pivdnia Ukrainy v period stanovlennia nezaleznoi derzhavy (1991–1999). Monohrafiia. Mykolaiv: FOP Shvets V. M., 2017. 273 s. (Shostak A. The Orthodox Denominations of Southern Ukraine in the Period of the Establishment of the Independent State (1991–1999). Monograph. Mykolaiv: individual entrepreneur Shvets V.M., 2017. 273 p.)

ПРАВОСЛАВНИЙ ШЛЮБ І СУЧАСНІ РЕАЛІЇ: НОТАТКИ ДЛЯ ДИСКУСІЇ

THE ORTHODOX MARRIAGE AND CONTEMPORARY REALIA: NOTES FOR DISCUSSION

Постановка проблеми у загальному вигляді та її зв'язок із важливими науковими і практичними завданнями. Серед безлічі питань, актуальних для людства сьогодні, проблема сім'ї посідає чи не найважливіше місце. Об'єктом осмислення вона є і в Православній Церкві, де шлюб належить до числа семи таїнств, а визначені права та обов'язки чоловіка й жінки виступають конституентом життєвого укладу загалом. Однак сьогодні із сумом можна констатувати, що протягом останніх десятиліть епохи постмодерну інститут сім'ї зазнав небувалої кризи як у теоретичному, так і практичному планах. Швидкість і легкість, з якою розпадаються шлюби, є однією з найскладніших церковно-соціальних проблем майже в усіх сучасних суспільствах. Україна в цьому сенсі не виняток. Можна сміливо стверджувати, що культура споживацтва доби постмодерну

У статті розкрито сутність Таїнства Шлюбу та його ціннісно-смысловий потенціал у світлі православної еклесіології. Окреслено есхатологічну відмінність між інституційною реєстрацією церковно-релігійної форми шлюбу та шлюбом-таїнством, останній із яких передбачає не лише подолання статевої дуальності, але й егоїстичної ексклюзивності в євхаристійній громаді і через євхаристійну громаду.

Ключові слова: церковний шлюб, статева дуальність, ексклюзивність шлюбу, соціально-інституційний шлюб.

This article contains an attempt to unfold the core of Mystery of Marriage and the potential of its value and meaning in light of the orthodox ecclesiology. Outlined is the eschatological difference between an institutional registration of religious form of marriage and marriage as

* Кандидат наук із богослів'я, доцент, доцент кафедри богослів'я та філологічних дисциплін Київської православної богословської академії.

** PhD in Theology, Assistant Professor, Assistant Professor of the Department of Theology and Philology of the Kyiv Orthodox Theological Academy

і протеговані нею ідеали багатства, слави, чуттєвих насолод та відвертої розпусти криє у собі чимало загроз існуванню шлюбу. Дискурс проблеми Таїнства Подружжя в мінливу епоху сьогодення, коли інститут сім'ї перебуває під загрозою секуляризму та морального релятивізму, складний як ніколи. Зважаючи на все це, порушена нами тема може бути віднесена до числа нагальних.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Проблема сім'ї завжди була предметом активного богословського обговорення та дискусій фахівців різних галузей знання. Глибокий аналіз проблем шлюбу та його різнобічних аспектів здійснили: прот. Шмеман, свящ. В. Шмалій, свящ. В. Зеленський, Х. Яннарас, О. Філоненко. Незважаючи на відмінність позицій і підходів, праці заявлених богословів дозволили з'ясувати еkleзіально-евхаристійні засади шлюбу. Богословсько-філософське осмислення інституту сім'ї здійснене в працях С. Кримського, С. Аверинцева тощо. Позиція Православної Церкви щодо Таїнства Шлюбу висвітлена в документах Святого і Великого Собору Православної Церкви (2016 р.). В Україні ці питання порушені в Декларації Ювілейного Помісного собору Української Православної Церкви Київського Патріархату, присвяченого святкуванню 2000-ліття Різдва Христового.

Мета представленого дослідження полягає в розкритті сутності Таїнства Шлюбу та аналізі по-

mystery. Taking into account that the Church deals with destructive and destabilizing factor of a new selfish, depressing and depersonalizing moral that discards mystical and transcendental experience of a Christian marriage and, simultaneously, affirms its reconcilability with doctrinal positions of the religious denomination, considered is Eucharistic genesis of the Mystery of Marriage foundation. Traced is that Eucharistic community as the basement for marriage is the borderline between the Church Marriage as means of life and marriage registered at Church as means of being. Special attention is given to the problem of religious marriage churching-out, because though it does not disclaim traditional determination of the Church's Mystery of Marriage, it nevertheless loses contact with its meaning and while it maintains formal integrity and external characteristics of a church mystery, it deprives it its rooting into synodical Church body. In view of the outlined targeted and valuable aspects of evangelism, as well as dogmatic accents of the orthodox theology, the author insists on the necessity to overcome gender duality within marriage, which measures gender differentiation as a form of autonomous and discretionary way of human nature functioning and cannot and should not oppose the Kingdom of God, since otherwise it would challenge the very essence of ternary perichoresis. In light of all of the above, the necessity to eliminate gender differentiation in mystery of married couple

сталих на тлі сучасних колізій, що актуалізували гендерну проблематику, викликів, які спричинили кризу таїнства подружжя та спонукають до пошуків ефективних механізмів виправлення цієї ситуації. Досягнення вказаної мети передбачало розв'язання таких **завдань**:

- розкрити богословсько-аксіологічну сутність Таїнства Шлюбу у світлі православної еклезіології;
- визначити ті основи шлюбу, в контексті яких подолання статеві дуальності виявляло б його базову цінність;
- окреслити відмінність між шлюбом як релігійно-юридичною інституцією та шлюбом-таїнством.
- указати конкретні заходи, які могли б прислужитися для подолання самодостатньої ексклюзивності подружжя.

Виклад основного матеріалу. Сучасна постмодерна доба, у якій Православна Церква здійснює свою місію та пастирське служіння, характеризується цілою низкою екзистенційних та ціннісно-сміслових проблем, що мають глибинне підґрунтя. Ці проблеми стосуються насамперед абортів, гомосексуалізму, цноти, автоеротизму, істерії еротичної жаги, поліфонізму уявлень про шлюб, сім'ю та секс. З огляду на розгортання глобалізаційних процесів та їх постмодерні мотивації, а точніше, з уваги на ті тенденції сучасності, які характеризуються тотальною суб'єктивністю, «де в центрі будь-чого має стояти індивід, перетворило західну людину на ідею, яку вирвано з контексту, на предмет автоеротичного задоволення» [Яннарас, 2003, с. 146]. Церква стикається із деструктивно-дестабілізуючим фактором, коли нова егоїстична, депресивно-деперсоналізуюча мораль відкидає містико-трансцендентний досвід християнського шлюбу і водночас стверджує про свою сумісність із догматично-доктринальними позиціями церковного віровчення. Схоже на те, що аморфні маси так званих віруючих «визначаються» тими релігійними формами, від яких зазвичай три-

is perceived as axiologically important and soteriologically justified, since the real life is a fact of communication between personalities, i.e. a state when gender separation could threaten the life itself. In summary statements it is acknowledged that life as elimination of separation ultimately targets the elimination of death within Mystery of Marriage; it is also concluded that a couple can find its catholic expression only in the bosom of the Church, which means to naturally become participants of such Eucharistic relationship, which and only which can eliminate any selfish soleness.

Key words: Church Marriage, gender duality, exclusiveness of marriage, social-institutional marriage.

маються якнайдалі. «Це спричиняє смертоносний розрив між запропонованою мораллю і живою вірою» [Федорика, 2017, с. 160]. Така світоглядна роздвоєність, яку можна назвати секулярним християнством, криє в собі глибинну суперечність. Православне богослів'я вбачає велику небезпеку в компромісі між Христовим Євангелієм та релігійно-секулярним «євангелієм», що має інші ціннісні домінанти, яких прагне суспільний утилітаризм. Як справедливо зауважував Є. Сверстюк, «сліпі раби своїх слабкостей часто прокладають свою стежку в дике поле» [Сверстюк, 2009, с. 145]. Конформіст-християнин нашого часу, який без підготовки бере участь у церковних таїнствах взагалі і шлюбі зокрема, без докору сумління, служить власній егоїстичній релігійності, не бачачи різниці між християнством та антихристиянством. Одразу ж підкреслимо: занепокоєння з приводу описаного стану речей має, по суті, дуже мало спільного з пафосом «відстоювання церковних ідеалів». Йдеться не про ідеологію, яка завжди знецінює людину, а про Церкву, через яку людина, знайшовши Бога, знаходить себе. Адже, як відомо, «Церква не є релігійна ідеологія, а безперестанне вбирання плоті світу та її преображення на боголюдську плоть Христа... Церква живе і діє доти, доки наполегливо й діяльно поглинає індивідуалістичне, об'єктивоване існування» [Яннарас, 2003, с. 113]. Оскільки обставини, про які йдеться, мають екзистенційний вимір, є підстави приділити більше уваги проблемі несумісності Таїнства Шлюбу як церковно-євхаристійної події та позаєвхаристійної релігійно-утилітарної форми шлюбу.

У зв'язку з цим, на нашу думку, на неабияку увагу заслуговують постанови щодо Таїнства Подружжя Святого і Великого Собору Православної Церкви, який відбувся 2016 р. на Криті. У документах Святого Зібрання обґрунтовується, зокрема, істинність шлюбу як тієї реальності, в якій індивідуальні, природні стосунки преображаються в Церковну єдність у Христі як образ єдності Осіб Пресвятої Трійці. «Союз чоловіка й жінки у Христі становить «малу Церкву», чи образ Церкви. Через благословення Боже союз чоловіка й жінки підноситься до найвищого ступеня, бо сопричастя перевершує індивідуальне існування, оскільки долучає подружжя до ладу Царства Пресвятої Трійці. Необхідною передумовою шлюбу є віра в Ісуса Христа, єдина віра, яку мають поділяти наречений і наречена, чоловік і жінка. Основою єдності у шлюбі є єдність у Христі, щоб у благословенній Святим Духом подружній любові віддзеркалювалася любов Христа і Церкви як таїна Царства Божого та вічного

життя людини в любові Божій» [Документи, 2016, с. 52]. Щойно процитовані богословські орієнтири догматичного характеру, прийняті отцями Святого Собору, дають нам змогу розкрити зміст шлюбу як «великої таємниці... Христа і Церкви», таїнства, що його треба сприймати не у схоластичному сенсі – як за-сіб благодаті, але як саме життя Церкви як таїнства. Під таким оглядом надзвичайно важливо зважати на екзистенційний характер шлюбу як церковної події, а отже, і на сотеріологічно-евхаристійні візії його реалізації. У цьому ж зв'язку маємо визнати слушною думку прот. О. Шмемана, який стверджує, що «як сама Церква сповнює себе в євхаристійному сходженні «на Небо», до Трапези Христової, так і Таїнство Шлюбу звершується тим самим сходженням, тим самим возношенням *цього шлюбу* в духовну реальність Царства Божого» [Шмеман О., прот., 2003, с. 90–91]. А далі, підсумовуючи сказане, зазначає: «Ми розуміємо космічні та есхатологічні виміри таїнства, велич і красу шлюбу, не тільки як «сім'ї», але і як участі у спасительній Христовій справі» [Шмеман О., прот., 2003, с. 90–91]. Отже, відзначаючи й визначаючи шлюб як саме життя Церкви, намагаючись розглянути шлюб у його церковній детермінації, враховуючи богословський ідеал православного розуміння таїнства, необхідно наголосити, що в сотеріологічно-аксіологічному вимірі шлюб є справою всієї Церкви, а не лише нареченого й нареченої. А що такий стереотип укорінився, можна пересвідчитися з досить багатой палітри дефініцій православного шлюбу, у яких загалом переважає християнська аксіологія та її трансцендентно-нормативна модальність. «Було б помилкою, – зазначає митрополит Йоан Зізідулас, – вважати шлюб лише потвердженням і благословенням біологічного факту. Сутнісно пов'язаний з євхаристією, він слугує для нагадування, що, хоча молодята благословляються на створення сім'ї, первинною і справжньою системою стосунків, яка конститує їх іпостасність, є не сім'я, а Церква, як євхаристійна спільнота» [Цит. за: Яннарас, 2003, с. 154]. Істинність цього принципу автор підкріплює такими міркуваннями: «Вінчання» подружжя символічно позначає есхатологічне подолання біологічної природи, але його екзистенційна сутність нівелюється тією мірою, якою шлюбне служіння відокремлюється від євхаристії» [Цит. за: Яннарас, 2003, с. 154]. Подібні тематично-концептуальні міркування підтримує й уже згадуваний нами прот. О. Шмеман, який вбачає у шлюбі церковно-космічну тайну: «Шлюб – це насамперед Таїнство Божественної любові як всеохопної тайни буття, і саме тому

воно стосується всієї Церкви, а через неї і всього світотворення» [Шмеман О., прот., 2003, с. 90–91]. Містким за глибиною проникнення й водночас космічно-христоцентричним за метою вважає церковний шлюб Його Всесвятість Патріарх Варфоломій, який наголошує, що «шлюб є передусім вираженням глибинної єдності між Творцем і творінням, між Богом і людством, між тілом і душею, матерією і духом, часом і вічністю, небом і землею» [Варфоломій, патр., 2011, с. 173].

Наведені висловлювання дають змогу побачити, що шлюб є сотеріологічно навантаженою, евхаристійно-церковною подією. Тому, запобігаючи можливому спрощенню підходів до висвітлення Таїнства Подружжя, маємо пам'ятати, що екзистенційний характер шлюбу в контексті евхаристійної громади не має нічого спільного з релігійно-інституційною легітимізацією статевих стосунків. «Дуже шкода, – із сумом зазначає вже згаданий нами Патріарх Варфоломій, – що це таїнство звучилося до форми соціального договору, який відповідає міському стилю життя західного суспільства» [Варфоломій, патр., 2011, с. 173].

Шлюб, як справа всієї евхаристійної громади, є демаркаційною лінією розмежування між Церковним Шлюбом як способом існування життя та релігійно-реєстраційним шлюбом як способом існування ества. Враховуючи кордон між життям і еством, відомий богослов Х. Яннарас, щоб краще зрозуміти присутній тут світоглядний розрив, констатує: «Спосіб існування ества – закон; спосіб існування закону – інституція... Взірець способу існування життя – «кенозиса», самопожертви в ім'я любові – втілений у постаті Христа. Для того, щоб людина змогла наслідувати цей взірець, – розвиває власну думку вчений, – вона повинна розірвати пута своєї залежності від способу ества: узи спорідненості, убезпеченості, встановлені юридичними рамками шлюбу...». «Це кордони, – пісумовує дослідник, – між зв'язком і незв'язком, між самопожертвою та егоцентризмом, між справжнім коханням і подобою справжнього кохання» [Яннарас, 2003, с. 38, 39, 57].

Шлюб у евхаристійній громаді розриває пута ества відмовою від індивідуального способу існування, способу привласнення і володіння, щоб «... ті, що мають жінок, нехай будуть так, ніби не мають їх; хто плаче, наче не плаче; хто радіє, наче не радіє; і хто купує, наче не набуває; і хто користується світом цим, наче не користується» (1 Кор. 7, 29–31); іпостазує природу, не підпадаючи під закони існування природи і, відповідно, під закон статевого інстинкту, який породжує смерть. Людська

природа отримує іпостасний спосіб життя і звільняється від самоеротизму. Життя конститується не бажанням незалежності, а любовною самопожертвою.

Цілком протилежну смислову візію верифікує нам релігійно-інституційний шлюб. Він, на відміну від еклезійно-євхаристійного шлюбу, бере участь у самоеротичній грі плоті, приневолюючи свавілью увічнення виду через розмноження; узаконює вимоги природи володіти іншим, мати над ним владу; цементує антиєвангельські принципи толерантизації у взаємному володінні одне одним (Лк. 6, 32–34). Релігійна інституція з ідеологічною запопадливістю кон'юнктурно й фанатично роздає благословення на шлюб, не цікавячись, як не прикро констатувати, його мотивами: чи це лицемірний розрахунок, чи шахрайський обмін, чи кохання. Неабияка прикрість полягає в тому, що такий підхід легітимізує бажання природи існувати за рахунок своїх власних сил без особистісного єднання в євхаристійній цілісності, без Церкви. Такі «смиложиттєві цінності» можна назвати блудом самозакоханості, культурою самопоклоніння, отрутою духовної смерті. Суть окресленої таким чином проблеми полягає, на нашу думку, в девальвації Таїнства Шлюбу через відмежування від євхаристійної спільноти. Таке позбавлення таїнства його онтологічних церковних основ є надзвичайно показовим і жахливим феноменом у житті секулярних та посттоталітарних суспільств. Втрата євхаристійного імунітету має вирішальне значення у перетворенні шлюбу на релігійний додаток до секулярних структур світу із забезпечення ефемерних індивідуальних задоволень. Це, без перебільшення, бруталне богохульство, коли люди, що за своїм способом життя є атеїстами або індіферентними до Церкви, своєю формальною участю у таїнстві невільно зневажають Церкву.

Цю кризу християнської ідентичності, крах релігійного дискурсу, на нашу думку, можна подолати створенням невеликих за кількістю вірян православних євхаристійних парафій, що створить атмосферу для реального міжособистісного спілкування та взаємин між членами громади. Євхаристійна спільнота не є колом знайомих людей у певному колективі, які один одного знають і контактують. Передусім це Тіло Христової любові, утворене Духом Святим у події спілкування. У такій парафії об'єктивна та індивідуалізація людського життя, що передбачає розділення, а відповідно, і смерть, преображається на існування у спілкуванні, яке повною мірою відповідає християнській тріадології та христорогії. Крім того, рушійною си-

лою для подолання формалізації таїнств може бути, зокрема, повернення до втраченого досвіду підготовки до участі в них через процедуру оголошення.

Неважко пересвідчитись, що допущення людини до участі у Таїнстві Шлюбу без належної підготовки, без оголошення, є безвідповідальним як перед учасниками таїнства, так і перед Церквою. Адже потрібно насамперед підготувати розум (преображення розуму, зміна розуму, покаяння), потім попрацювати із серцем (допомогти розрізнити істинність спасіння від ілюзії спасіння, виявити благоговіння перед святинею) і аж тоді являти реальність церковного життя. Візьмімо як аналогію похід людини до музею чи центру сучасного мистецтва: якщо вона не підготовлена, не навчена символічної мови і не наважилася звернутися до медіатора, то залишить залу, в кращому випадку, з певною недовірою до мистецтва, а в гіршому – почне хулити та насміхатися і тим самим перекриє собі шлях до високого мистецтва. Можна стверджувати, що щось подібне стається із Таїнством Подружжя – не підготовлені (не оголошені) не тільки не приймають Святого Духа, а ще й глузують із Церкви.

Таким чином, усе сказане засвідчує прірву між шлюбом як релігійно-юридичною інституцією та Шлюбом-таїнством. По суті, це розкол між життям у Христі як свободою і самозреченням та культурою смерті як владою, пануванням і привласненням. Відпадиння релігійно-церковного шлюбу від істини церковного таїнства Х. Яннарас пояснює відчуженням від євхаристії. «Більше не існує євхаристійної соборності, цілісного тіла Церкви, що прищеплює того, хто залучається до живого тіла Церкви. Натомість священник тепер сам подає благодать, періодично здійснюючи обряди в певні дні у певній церкві. Це перекручення істини таїнства, – не без тривоги зазначає вчений, – є настільки всеосяжним і глибоким, що навіть дивно, в якому сенсі такі «богослужіння» сприяють спасінню від спотворення і смерті, якщо вони самі відірвані від тіла Церкви» [Яннарас, 2003, с. 147–148].

Релігійно-реєстраційний шлюб, легітимізуючи об'єктивні статеві стосунки, прямо заперечує істину преображення подружнього союзу на церковну подію євхаристійного єднання та спілкування. Найбільша небезпека розцерковленого релігійного шлюбу полягає в тому, що він, хоч і не заперечує передачу традицією визначення церковного Таїнства Шлюбу, але все одно відриває це визначення від його змістового наповнення; зберігаючи формальну цілісність і зовнішні ознаки церковного

таїнства, позбавляє його вкоріненості у соборне Тіло Церкви. Зазначену позицію в її послідовному проведенні можна визначити як радикальний розрив між реалізацією соборного життя у Церкві за образом Трійці та підпорядкованістю скаліченому способу виживання грішної людини. Ось чому релігійний шлюб, на відміну від церковного Таїнства Шлюбу, зовсім не відрізняється від цивільного шлюбу, який служить конвенційній меті суспільного утилітаризму.

Дещо узагальнюючи сказане вище та розширюючи горизонт подальшого осмислення Таїни Шлюбу, вважаємо за слушне зауважити:

- Таїнство Шлюбу не можна споглядати – в ньому можна бути лише учасником;
- усі таїнства взагалі і Шлюб зокрема є церковними, а отже, в них бере участь вся евхаристійна громада;
- вінчається одна пара, а відбувається акт у тілі всієї Церкви (евхаристійної громади), оскільки вся Церква відповідає за функцію подружжя у евхаристійному тілі;
- Шлюб як таїнство не може бути індивідуально-приватною справою, адже він сутнісно пов'язаний з Евхаристією, у якій долається індивідуальне існування через долучення до ладу Царства Пресвятої Трійці;
- через дух індивідуалізму та об'єктивності у розцерковленому релігійному шлюбі практично відсутній простір для залучення подружньої пари до соборного життя тіла Церкви;
- відновлення евхаристійних громад як сутності церковного життя унеможливить біологічно-редукціоністську легалізацію статевих стосунків;
- чин Таїнства Шлюбу можна звершувати лише над оголошеними, тими, хто добровільно приймає спасительний порядок Божого Царства.

Шлюб як подолання статевої дуальності

У контексті заявленої теми доречно згадати задану статеву диференціацію. По-перше, виходячи з логіко-семантичного аспекту, вона має негативне значення, оскільки є «глибинним метафізичним маркером тварності, несамобутності... символом актуальної неповноти і розділення» [Шмалий В., свящ., 2004, с. 258–259], а по-друге, у ціннісно-екзистенційному контексті статєва дуальність розкриває перед нами прагнення до Життя, до Блага, яке виражається як прагнення до своєї «по-

ловини», до «іншого». Що і є «віднайденням самого себе як тотожності іншого в собі і себе в іншому» [Шмалий В., свящ., 2004, с. 259]. Подолання розділення між чоловічою і жіночою статтю є інтегральною, пророцькою подією повноти Царства Божого як громади евхаристійного торжества життя.

Зважаючи на цільові й ціннісні аспекти євангелізації та враховуючи догматичні акценти православного богомислення, не важко припустити, що статеві диференціації як форма автономно-дискретного способу функціонування людської природи є протиставленням Царству Божому та викликом самій суті віри у Триєдиного Бога. В контексті наших розмірковувань аксіологічно важливим та сотеріологічно виправданим є усунення статевої диференціації у Царстві Божому, адже справжнім життям є факт спілкування особистостей, тобто стан, у якому статево розділення було б загрозою самому життю. Життя як подолання розділення є вихідним пунктом і базовим принципом подолання смерті. Формула подолання смерті розкривається в Бозі, в Його триіпостасному розумінні як спілкування Осіб. Дискретно-біологічним істотам немає місця у Царстві Божому, адже воно існує особистісною неповторністю у спосіб, вільний від біологічної іпостасі.

«Статева відмінність, – зауважує Х. Яннарас, – прибрана з життя останніх днів через те, що вона не є онтологічною, на противагу відмінності між природою й особистістю або між природою та енергіями: вона не має причетності до способу існування, до образу Бога, викарбуваного в людині. Статева відмінність зумовлена природними енергіями, що «більше не споглядають божественний першообраз», спричиняючи гріхопадіння» [Яннарас, 2003, с. 86]. Цим, власне, й можна пояснювати те, що «по воскресінні не одружуються і не виходять заміж, а є мов ангели на небі» (Мф. 22, 30) і «вмерти вже не можуть... і є сини Божі, ставши синами воскресіння» (Лк. 20, 36). Доцільність дуальності статі долається воскресінням. Подолання статевої відмінності, на думку Церкви, засвідчує, що те, що правдиве для Бога, є правдиве і для людини: природа не детермінує особу, особа є умовою існування природи, її можливість; свобода стає тотожною буттю людини. Відбувається трансформація природної відмінності у єдність іпостасно-особистісного спілкування.

Глибинним і справжнім принципом православної віри, а не просто теоретичним припущенням, є те, що Царство Боже – це єдність всіх у Христі і між собою. Священномученик Климент

Римський бачить прихід Царства Божого як любовне єднання пошлюблених у такій цілісності, яка долає поділ людини на чоловіка та жінку. «Сам Господь, – зазначає святий свідок, – на запитання одного про те, коли настане Його Царство, відповідав: “Коли двоє будуть одне і зовнішнє буде як внутрішнє, чоловіча стать буде разом із жіночою, не буде ні чоловічої, ні жіночої”» [Климент Римський, свцм., 2010, с. 75].

Преподобний Максим Сповідник рішуче стверджував, що Адам повинен був чистим життям, союзом більш абсолютним, ніж зовнішнє з'єднання статей, подолати статеву дуальність у такій цнотливості, яка б стала цілісністю. Наш сучасник митрополит Антоній Сурозький називає шлюб «чудом на землі»: «В цьому – найбільше чудо людських відносин: двоє раптом стають однією особою, дві персони раптом, тому, що вони полюбили і прийняли одна одну до кінця, абсолютно, виявляються чимось більшим, ніж двійця, ніж просто дві людини, – виявляються єдністю» [Антоній (Сурожский) митр. [Електронний ресурс].

Євангеліє аргументує подолання статевої диференціації богословською діалектикою воскресіння й життя в Царстві Божому. Статева роздвоєність або сексуальність «не може подолати підпорядкованість статевого потягу природній необхідності вічної смерті» [Яннарас, 2003, с. 138]. Саме це є причиною того, що «сини цього світу одружуються і виходять заміж» (Лк. 20, 34). Індивідуальні, статево поділені істоти приречені на смерть. Натомість у царині істинного життя «єдність подружжя набуває вже не природно-індивідуального підґрунтя, а засад церковного спілкування як самозречення і самоперевершення. Шлюб виявляє ідентичність не в природних стосунках, а у взаєминах Царства Божого» [Яннарас, 2003, с. 139]. Вони вже «не одружуються і не виходять заміж; бо й вмерти вже не можуть, бо вони рівні з ангелами і є сини Божі, ставши синами воскресіння» (Лк. 20, 35–36). Це тлумачення суголосне з тим, що у воскресінні як подоланні статевої дуальності «нема ні чоловічої статі, ні жіночої» (Гал. 3, 28).

Виходячи з христологічного догмату, втілення Ісуса Христа не зумовлене хтивими природними процесами. Це означає, що Він не перебуває під інстинктивним пресом природи, а Сам як суб'єкт став ініціатором Свого народження. Будучи вільним від людської природи, Христос належить усім і відкритий для всіх. У Ньому реалізована мета людства: подолання роз'єднання між Богом і людьми. У цьому сенсі через особистісну комунікацію Логосу з Небесним Отцем та усіма людьми відбувається преображення природи людини, а відповідно, і статі. Це дає нам змо-

гу зрозуміти, що в Христі, у Його Церкві стверджується повнота статевого спілкування та долається хтива статева дуальність.

Подолання ексклюзивізму

Урахування богословсько-трансцендентних та іманентних начал діалектики шлюбу, що проявляються у спрямованості на божественне та в зануренні у глибини людського «я», актуалізує необхідність аналізу шлюбу як образу довершених особистих стосунків, що виступають неодмінною умовою есхатологічного здійснення спасіння. Якщо аксіоматично припустити, що нецерковна людина зокрема і людство взагалі має іманентну мету (детермінування природою), то у постгріховному людстві стать стає тим полем, на якому розігрується драма об'єднання через посередництво природи й розділення на рівні особистості; замість того щоб виконувати комунікативну функцію, вона, навпаки, – відчужує чоловіка й жінку. Така дезінтеграція у Православній Церкві кваліфікується як смерть.

Євангеліє розкриває принципову несумісність між інституалізацією репродуктивного процесу й шлюбом у межах євхаристійного тіла Церкви. Христос стверджує: «Якщо хто приходить до Мене і не зненавидить свого батька та матері, дружини й дітей, братів і сестер, та ще й душу свою, той не може бути Моїм учнем» (Лк. 14, 26). Ціннісна парадигма цієї істини розкриває аксіологію взаємин як «звільнення від природної необхідності, від упокорення тим біологічним зв'язкам, що створюються біологічними стосунками та природною спорідненістю... Взаємини та пізнання подружжя стають церковною подією, реалізуючись не лише як природний акт, але й церковний. Вони є досвідом участі у спілкуванні святих: чоловік і жінка зустрічаються та спізнають одне одного не лише в природних взаєминах статевого кохання й сімейного співжиття, а й у контексті тих стосунків, що конституують Церкву як образ єдності Святої Трійці» [Яннарас, 2003, с. 143, 139]. Це підтверджує, що лише в лоні Церкви подружжя має можливість виразити себе кафолично, органічно стати учасниками такої системи євхаристійних стосунків, у межах яких долається будь-яка винятковість. Якщо шлюб не пов'язаний із Євхаристією, тобто з еклезіальною громадою, то він є лише благословенням та ствердженням природних даних, підтвердженням ексклюзивності. Якщо шлюб пов'язаний із Євхаристією, то він стає не просто благословенням і ствердженням природних даних, а надає природі трансцендентного й есха-

тологічного воіпостазованого виміру. У Таїнстві Шлюбу біологічна природа іпостазується небіологічним чином. Ні стать, ні тіло не заперечуються, але іпостазуються відповідно до способу існування церковної іпостасі.

Згідно з онтологічною есхатологією, цільова та ціннісна суть людини виявляється не в тому, якою вона була або є, а в тому, якою їй належить стати. «Суть не в «архе», а в «телосі». Якщо у своєму *архе*, основі, «початку», стать є принципом інакшості, принципом відмінності, синонімом неповноти, то у своєму *телосі*, у своєму сповненні, вона виявляється принципом єдності, цілісності й повноти, принципом всеохопної любові» [Шмалій В., свящ., 2004, с. 275]. Варто наголосити, що створення людини за Образом Божим є людським початком – *архе*, а власне життя за Образом Божим є сповненням цього образу – *телос*. «Оскільки повнота у Христі описується, як шлюб з Церквою, то суть статі, її «телос» як сповнення образу, повинні бути розглянуті саме в перспективі цього шлюбу Христа з Церквою, а значить, і з усіма її членами» [Шмалій В., свящ., 2004, с. 275–276].

Обраний контекст дозволяє наголосити, що життя Христа входить у наше життя не індивідуально, а в євхаристійній громаді і через євхаристійну громаду. Унікальна значущість євхаристійної громади полягає в спроможності Тіла Христового включати повну есхатологічну єдність всіх у Христі. Ця євхаристійна даність і править нам за вихідну позицію твердження, що структура церковного шлюбу кафолічна й соборна. Християнський Шлюб є євхаристійним одкровенням життя як єдності та єдності як змісту й повноти євхаристійного життя. «Шлюб, – резюмує з цього приводу свящ. В. Шмалій, – не роздроблює Церкву на зацікавлені лише одна одною «пари», які байдужі одна до іншої; у християнському шлюбі вже немає егоїстичного володіння: «ти – моя» або «ти – мій». Шлюбне «ми», – додає автор, – сповнюється у христовому «Я» як подолання природної неповноти й індивідуальної закритості кожного «я»» [Шмалій В., свящ., 2004, с. 277]. Тому, осягаючи смислове, тематичне та проблемне поле богословського осмислення шлюбу, а також у контексті цивілізаційних та релігійно-інституційних новочасних викликів необхідно зазначити, що Таїнство Подружжя – це образ участі в євхаристійній громаді, а не егоїстична, самодостатня «пара».

Висновки. Узагальнюючи тему богословського змісту православного вчення про шлюб у контексті релігійно-секулярних колізій насамкінець підкреслимо:

- шлюб – це актуалізація нового спасительного порядку Царства Божого, створеного Ісусом Христом, відкритість реалізації евхаристійної мети Церкви – єднання всього і всіх у Христі; не разова подія, а тривалий спасительний процес;
- ціннісно-смисловий, екзистенційний характер шлюбу в аспекті евхаристійної громади не має нічого спільного із соціально-інституційною легітимізацією статевих відносин;
- зважаючи на смисловизначальні чинники евангелізації та спираючись на христологію як подолання тварності, правомірно вважати, що статева диференціація як форма автономно-дискретного способу функціонування людської природи й маркер смерті, за допомогою якого фіксується розрив між тварним і Нетварним, може бути подоланою лише в церковному Таїнстві Шлюбу;
- у цьому сенсі християнське подружжя являє собою евхаристійне одкровення життя як єдності та єдності як змісту й повноти евхаристійного життя, а не самодостатню, ексклюзивну «пару».

1. Біблія. Книги Священного Писання Старого і Нового Завіту: В українському перекладі з паралельними місцями. Київ: Видання Київської Патріархії Української Православної Церкви Київського Патріархату, 2004. 1416 с.
2. Антоній (Сурожский), митр. Брак – чудо на землі. [Електронний ресурс] / Антоній (Сурожский), митр. – Режим доступу до ресурсу: https://azbyka.ru/otechnik/Antonij_Surozhskij/brak-chudo-na-zemle/.
3. Вселенський Патріарх Варфоломій. Віч-на-віч із Тайною. Православне християнство у сучасному світі. Пер. з англ. Київ: Дух і літера, 2011. 360 с.
4. Документи Святого і Великого Собору Православної Церкви. Крит, 2016. Київ: Відкритий Православний Університет Святої Софії Премудрості, Дух і літера, 2016. 112 с.
5. Зизиулас І. Общине и инаковость. Новые очерки о личности и церкви / Пер. с англ. (Серія «Современное богословие»). Москва: Изд-во ББИ, 2012. XII, 407 с.
6. Зизиулас І. Буття як спілкування. Дослідження особистісності і Церкви / пер. з англ. Київ: Дух і літера, 2005. 416 с.
7. Климент Римський, свцм. Послання // Мужі апостольські: збірка писань мужів апостольських у перекладі українською мовою викладачів та аспірантів Київської православної богословської академії / за ред. Святійшого Патріарха Київського і всієї Руси-України Філарета; [автор вступу та передмов до книг прот Олександр Трофимлюк]. Київ: Видавничий відділ УПЦ Київського Патріархату, 2010. 304 с.
8. Сверстюк Є.О. Не мир, а меч. Есеї. Луцьк: ВМА «Терен», 2009. 500 с.
9. Федорика Д. Філософія дару: збірник есеїв / пер. з англ. Олексій Панич (серія «Антологія персоналістичної думки», вип. 4). Львів: Вид-во Українського католицького університету, 2017. 248 с.
10. Шевченко В. В. Православ'я в Україні і цивілізаційні виклики: історія та сучасність. Київ: Видавничий відділ УПЦ Київського Патріархату, 2013. 639,[1] с.
11. Шмалій В., свящ. Проблематика пола в свете христианской антропологии // Православное учение о человеке. Избранные статьи. Москва: Клион, 2004. 432 с.

12. Шмеман А., прот. За жизнь мира. Москва, 2003. 112 с.
 13. Яннарас Х. Варіації на тему Пісні Пісень. 2-е вид. / пер. з грецької С. Говоруна; передмова К. Сігова. Київ: Дух і літера, 2003. 131 с.
 14. Яннарас Х. Свобода етосу / пер. з англ. Київ: Дух і літера, 2003. 268 с.
-
1. Bibliia. Knyhy Sviashchennoho Pysannia Staroho i Novoho Zavitu: V ukrainskomu perekladi z paralelnymu mistsiamy. Kyiv: Vydannia Kyivskoi Patriarkhii Ukrainskoi Pravoslavnoi Tserkvy Kyivskoho Patriarkhatu, 2004. 1416 s.
 2. Antonyi (Surozhskiy), mytr. Brak – chudo na zemle. [Elektronnyi resurs] / Antonyi (Surozhskiy), mytr. – Rezhym dostupu do resursu: https://azbyka.ru/otechnik/Antonij_Surozhskij/brak-chudo-na-zemle/.
 3. Vselenskyi Patriarkh Varfolomii. Vich-na-vich iz Tainoiu. Pravoslavne khrystyianstvo u suchasnomu sviati. Per. z anhl. Kyiv: Duh i litera, 2011. 360 s.
 4. Dokumenty Sviatoho i Velykoho Soboru Pravoslavnoi Tserkvy. Kryt, 2016. Kyiv: Vidkrytyi Pravoslavnyi Universytet Sviatoi Sofii Premudrosti, Duh i litera, 2016. 112 s.
 5. Zyzyulas Y. Obshchenie i inakovost. Novye ocherki o lichnosti i tserkvi / Per. s anhl. (Serii «Sovremennoe bohoslovie»). Moskva: Izd-vo BBY, 2012. KhII, 407 s.
 6. Ziziulas Y. Buttia yak spilkuvannia. Doslidzhennia osobystisnosti i Tserkvy / per. z anhl. Kyiv: Duh i litera, 2005. 416 s.
 7. Klyment Rymyskyi, svshchm. Poslannia // Muzhi apostolski : zbirka pysan muzhiv apostolskykh u perekladi ukrainskoiu movoiu vykladachiv ta aspirantiv Kyivskoi pravoslavnoi bohoslovskoi akademii / za red. Sviatiishoho Patriarkha Kyivskoho i vsiiei Rusy-ukrainy Filareta; [avtor vstupu ta predmov do knyh prot Oleksandr Trofymliuk]. Kyiv: Vydavnychi viddil UPTs Kyivskoho Patriarkhatu, 2010. 304 s.
 8. Sverstiuk Ye. O. Ne myr, a mech. Esei. Lutsk: VMA «Teren», 2009. 500 s.
 9. Fedoryka D. Filosofiia daru: zbirnyk eseiv / per. z anhl. Oleksii Panych (serii «antolohiia personalistychnoi dumkt», vyp. 4). Lviv: Vyd-vo Ukrainskoho katolytskoho universytetu, 2017. 248 s.
 10. Shevchenko V. V. Pravoslav'ia v Ukraini i tsyvilizatsiini vyklyky: istoriia ta suchasnist. Kyiv: Vydavnychi viddil UPTs Kyivskoho Patriarkhatu, 2013. 639,[1] s.
 11. Shmalyi V., sviashch. Problematyka pola v svete khrystyianskoi antropolohii // Pravoslavnoe uchenye o cheloveke. Yzbrannyye staty. Moskva: Klyn, 2004. 432 s.
 12. Shmeman A., prot. Za zhyzn myra. Moskva, 2003. 112 s.
 13. Yannaras Kh. Variatsii na temu Pisen. 2-e vyd. / per. z hretskoi S. Hovoruna; peredmov K. Sihova. Kyiv: Duh i litera, 2003. 131 s.
 14. Yannaras Kh. Svoboda etosu / per. z anhl. Kyiv: Duh i litera, 2003. 268 s.

ПАСТИРСТВО СВЯТИТЕЛЯ ПЕТРА МОГИЛИ, МИТРОПОЛИТА КИЇВСЬКОГО, ГАЛИЦЬКОГО І ВСІЄЇ РУСИ (1633–1647)

PASTORATE OF THE HOLY HIERARCH PETRO MONYLA, METROPOLITAN OF KYIV, HALYCH AND ALL RUS (1633–1647)

Із часу прийняття християнства при рівноапостольному князі Володимирі (988 р.) впродовж майже 700 років Київська митрополія перебувала в канонічному підпорядкуванні Константинопольської патріархії. Плідно розвивалася освіта, яка мала свої початки в церковних і монастирських школах. Яскравими й оригінальними були українська церковна архітектура, література, мистецтво та спів. Особливою та унікальною була могилянська доба в час, коли Київська академія стала значним, а в деякі історичні періоди – єдиним православним навчальним закладом. Через це важко переоцінити значення цього навчально-наукового осередку для Православної Церкви.

Випускники Київської академії стояли біля витоків тогочасної науки й мистецтва. Богословська й

Стаття присвячена розгляду важливого питання для сучасної богословської науки – осмислення пастирства митрополита Київського Галицького і всієї Русі святого Петра Могили. Схарактеризовано основні віхи з життя святого Петра, починаючи з народження і до сходження на митрополічу Київську кафедру. Проаналізовано пастирство святого Петра Могили, яке пронизує всю його діяльність: як проповідництво, так і видавничо-просвітницьку працю, спрямовану на вдосконалення порядку звершення таїнств і чинів Православної Церкви.

Ключові слова: святой Петро Могила, архимандрит, православне пастирство, требник.

* Доктор наук із богослів'я, професор, ректор та професор кафедри церковно-історичних і практичних дисциплін Київської православної богословської академії.

** Doctor of Theology, Professor, Rector and Professor of the Department of Church-historical and Practical Disciplines of the Kyiv Orthodox Theological Academy.

філософська, історична та філологічна, технічна й медична, юридична й педагогічна та багато інших наук беруть свій початок саме в стінах Могилянки. Беззаперечним є і те, що духовна освіта стала тою основою, на базі якої були створені всі навчальні заклади в Україні та інших християнських державах. Оксфордський, Болонський, Паризький і багато інших відомих університетів Європи та Америки як всестанові навчальні заклади починали свою історію як школи, училища, колегії чи академії з підготовки пастирів, де викладання здійснювали тільки ченці або ж освічене духовенство [Київська православна, 2015, с. 33, 34].

Значна заслуга належить тут саме святителю Петру Могилі, бо навіть сучасники визнавали його напрацювання. Так, кияни, духовенство, українська шляхта радісно вітали святителя Петра промовами, панегіриками, віршами. Він був справжнім пастирем свого народу. Один із найзначніших засновників православної Київської колегії, автор понад 20 полемічних проповідей, низки книг, значний меценат, архипастир із великої літери разом зі своїм чималим науковим оточенням стає до лав тих, хто формує загальноукраїнську літературну мову й уможливає її перетворення на мову книжності, науки, викладання, церковного вжитку. «І не вина Могили, – зауважує протоієрей Юрій Мицик, – що цей плідний історичний процес розвитку й формування був пере-

The article is devoted to the consideration of an important issue for modern theological science – understanding the pastorate of the Metropolitan of Kyiv, Halych and All Rus, Holy hierarch Petro Mohyla. The main milestones in the biography of St. Petro, from his birth to his ascension to the Metropolitan Kyiv See, are described. The focus is on the fact that Holy Hierarch Petro Mohyla was a man who lacked neither wealth, nor honor, nor glory before he accepted the monastic status, archimandrite rank and responsibility of the metropolitan.

And because of this, he “committed himself wholeheartedly to God and his conscience to bear the responsibilities imposed on him,” and he justified his obligation by his multifaceted work. The significant merits of Holy Hierarch Petro Mohyla, who was already duly revered by contemporaries, including the clergy, were highlighted, and the Ukrainian nobility joyfully greeted him with speeches, eulogies, and poems. It is shown that Holy Hierarch Petro was a real archpastor for the Ukrainian people, the founder of the Orthodox Kyiv Collegium, the author of more than 20 polemical sermons, a number of books, a significant philanthropist who with his considerable scientific environment became one of those who formed the all-Ukrainian literary language and enables its transformation into the language of literature, science, teaching, church use.

Information on the development of liturgical pastoral care is given, taking into account the

рваний подіями другої половини XVII сторіччя, після яких вживання української мови як небажаного для політики Московії «особливого наречія» було заборонене й на тривалий час у книгах і богослужбах було законсервовано використання церковнослов'янської» [Мицик Ю., прот., 2014, с. 182, 183].

Актуальність теми дослідження полягає в необхідності осмислення пастирської праці святителя Петра Могили в нових реаліях сьогодення, коли Православна Церква України отримала автокефалію від Вселенського Патріарха. Як і в ті складні часи, так і сьогодні нам потрібні чіткі орієнтири й розуміння всієї сукупності складних викликів, які висуває секуляризований світ. Можна впевнено твердити, що одним із перших завдань сьогодення є виховання майбутніх пастирів Церкви Христової, які вивчатимуть та знатимуть свою дорогоцінну спадщину, черпаючи відомості з першоджерел. Переконані, що найкращим прикладом для нас є самовіддане служіння митрополита Київського святителя Петра Могили та багатьох видатних церковних діячів минулого. Сьогодні є велика потреба в дослідженні власне пастирської праці святителя Петра Могили. Сподіваємось, що наша спроба торкнутися цього питання покладе початок ґрунтовнішому вивченню не лише епохи святителя Петра, а передовсім його богословської спадщини – пастирської, проповідницької, полемічної, та просвітницької праці.

Мета роботи – розглянути пастирську працю святителя Петра Могили.

Завданнями нашого дослідження відповідно до поставленої мети є:

- коротко проаналізувати життєвий шлях святителя Петра;
- висвітлити окремі аспекти пастирської праці подвижника;

important role that church preaching has always played in Kyiv Metropolitanate, and in particular in Ukraine. It is emphasized that the main attention of Holy Hierarch Petro was focused on ordering and improving the liturgical life of the Church, through which there has been an influence on the consciousness and spirituality of man both today and at all times. The originality of his pastoral thinking and pastoral work is shown, which consisted in the orientation to the individual spiritual needs of man, in the attempt to organize the Church on the basis of pastoral care. The pastorate of Holy Hierarch Petro Mohyla, which permeates all his activities, is analyzed: both preaching and publishing and educational work aimed at improving the order of performing the sacraments and ranks of the Orthodox Church.

Key words: Holy Hierarch Petro Mohyla, archimandrite, metropolitan, Orthodox pastorate, prayer book (ordinal).

- схарактеризувати просвітницьку діяльність митрополита Петра.

Знанням для багатьох науковців і важливим джерелом для нашого дослідження став Требник святителя Петра Могили, який витримав декілька перевидань [Требник, 1996]. Актуальною працею для нашого сьогодення в час неоголошеної війни з Російською Федерацією став переклад всіх молитов та чинів, поміщених в окремому виданні, яке підготував Інститут української археографії та джерелознавства ім. М. С. Грушевського НАН України з назвою «Молитви в час війни» [Могила П., свт. Молитви]. Наукових праць, присвячених постаті святителя Петра Могили, не бракує. Однак не багато з них торкаються питання пастирського служіння святителя. Варто насамперед згадати праці таких дослідників, як І. Власовський [Власовський І., 1990, т. III], С. Голубев [Голубев С., 1893, № 5, с. 18–25; 1883, т. 1], А. Жуковський [Жуковський А., 1997], протоієрей Ю. Мицик та співавтори В. Нічик і З. Хижняк [Мицик Ю., Нічик В., Хижняк З., 2014], В. Нічик [Нічик В., 1997], протоієрей Димитрій Садов'як [Садов'як Д., прот., 2000] та протоієрей Степан Ярмусь [Ярмусь С., прот., 1997].

Святитель Петро (1596–1647) походить із давнього та шанованого молдавського роду Могила. Етимологія молдавського слова *moșila* означає «узвиштя» або ж «пагорб». Щодо точної дати його народження і до тепер між знаними дослідниками не має згоди. Однак, напевне, більшість із них стверджує, що Петро Симеонович Могила народився 21 грудня 1596 р. у сім'ї господаря Валахії (Волощини). Досить рано (у 1607 р.) внаслідок боротьби за владу загинув батько Петра, Симеон, й він разом із матір'ю, княжною Маргарет, був змушений покинути рідні землі та переїхати в Україну, а точніше, Річ Посполиту, до родичів, з-посеред яких були князі Стефан Потоцький, Самуїл Корецький та Михайло Вишневецький [Ярмусь С., прот., 1997, с. 11].

Початкову освіту Петро здобув у Львівській братській школі, адже рід Могила багато допомагав Львівському братству. Згодом він навчався в європейських університетах. Деякі історики вважають, що спочатку Петро Могила здобув освіту в Польській академії в Замості, а відтак учився у різних навчальних закладах Голландії та в Парижі. Петро Могила вільно володів грецькою й латинською мовами і досить швидко опанував богословську науку. Після повернення до Польщі він пішов на військову службу, брав участь у Цецорській (1620 р.) та Хотинській (1621 р.) битвах. Про життя Петра, починаючи від його участі в

Хотинській битві і до постригу в Києво-Печерському монастирі (1625 р.), існує дуже мало відомостей. С. Голубев вважає, що, окрім православного виховання, розвитку майбутнього святиителя посприяли й часті зустрічі з митрополитом Іовом Борецьким (його наставником і духівником) [Климов В., 1996, с. 15].

Після смерті архимандрита Печерського монастиря Захарії Копистенського (21 березня 1627 р.) у грудні цього ж року на звільнену посаду було обрано тридцятилітнього Петра Могили. Вже у 1628 р. польський король Сигізмунд III затверджує архимандрита Петра на цій посаді. «Новий архимандрит, – зазначає у своєму нарисі М. Костомаров, – зразу ж виявив свою діяльність на користь монастиря, завів нагляд над священнослужителями у селах лаврських маєтків, малограмотних наказав учити, а впертих і свавільних піддавати покаранням: оновив Церкву, не шкодував витрат на прикрашення печер, підпорядкував лаврі Пустинно-Миколаївський монастир, заснував Голосіївську пустинь, побудував за свій рахунок при Лаврі богадільню для жебраків і задумав завести при Печерському монастирі вищу школу» [Климов В., 1996, с. 37].

29 червня 1629 р. у Києві був скликаний помісний Собор, предметом обговорення якого стали питання примирення уніатів і православних. Однак надії на примирення Церков не справдилися ні на Київському, ні на Львівському Соборах. Найболючішою ж трагедією для архимандрита Петра стала смерть святиителя Іова Борецького (†1631 р.). Звістку про це він отримав, повертаючись до Києва з освячення Ставропігійської церкви у Львові (16 січня 1631 р.), яка була збудована Львівським братством завдяки значним жертвам роду Могили [Садов'як Д., 2000, с. 28].

Після ознайомлення з духовним заповітом святиителя Іова архимандрит Петро кардинально змінив свої погляди щодо Київського братства, у якому з часом він стає старшим братчиком, опікуном і фундатором. Архимандрит Петро добре розумів значення освіти в розвитку суспільства й прагнув заснувати в Києві такі школи, які відповідали б потребам часу і ні в чому не поступалися подібним європейським навчальним закладам. У 1632 р. відбулося об'єднання лаврської та братської шкіл, які стали основою для Києво-Братської колегії. Це була перша вища школа у Східній Європі. Випускниками цієї колегії, а пізніше академії, була майже вся еліта тогочасної України й Білорусії, а з часом – Московії та багатьох балканських країн. Школа стала справою всього життя Петра Могили. Через

значне зростання кількості учнів в 1634 р. була відкрита філія колегії у Вінниці (яку пізніше перенесли до Гощі на Волинь, де вона проіснувала до кінця XVII ст.), а 1636 р. була заснована колегія в Кременці [Нічик В., 1997, с. 76].

Після смерті польського короля Сигізмунда III Вази (у квітні 1632 р.) почалася підготовка до так званого «конвокаційного» сейму, на якому здійснювався огляд діяльності попереднього короля, обговорювалися різні думки й пропозиції щодо майбутнього королівства. Після цього збирався «елекційний» сейм, на якому обирався новий король. Архимандрит Петро Могила відправився на сейм у складі делегації від імені старця митрополита Київського Ісаї Копинського та всього православного духовенства. На сеймі він відзначився досить активною позицією та вимагав скасування всіляких актів, що забороняли православним будувати церкви, відкривати колегії, типографії тощо. Польський королевич Владислав IV, щоб забезпечити собі більшість при голосуванні, склав спеціальний меморіал, у якому пропонувалося вирішити козацькі питання, віддати православним Київську митрополію, повернути всі її маєтки й монастирі. 8 листопада 1632 р. Владислав був обраний королем і, зваживши на ситуацію, задовольнив прохання православного духовенства, видавши «диплом», яким гарантував православним права й вигоди, більші за ті, що були зазначені в «Меморіалі». Заборонялося чинити всілякі образи православним людям [Власовський І., 1990, с. 169].

Козаки й православне духовенство, бачачи великі результати діяльності молодого архимандрита Петра, в один з останніх днів сейму прийняли рішення усунути від митрополії Ісаю Копинського як людину престарілу й хворобливу. Так, у Варшаві митрополитом було обрано Петра Могила, якого зразу ж (12 березня 1633 р.) затвердив король Владислав. Невдовзі було отримане благословення від Святішого Патріарха Константинопольського, який надавав йому звання свого «екзарха». У Львові відбулася хіротонія нового очільника Київської митрополії [Грушевський М., 1992, с. 165].

Митрополит Петро Могила з новою силою розгорнув діяльність у церковній, освітній, будівничій галузях та книгодрукуванні. Його зусилля були спрямовані на відновлення повноцінного життя Православної Церкви. Він висунув перед пастирями суворі, але справедливі вимоги. Стосувалися вони передовсім обов'язкової загальної й богословської освіти, ретельного дотримання канонічних правил. У грамотах і посланнях він по-

стійно зосереджував увагу священнослужителів на необхідності своїм життям і діяльністю бути прикладом для мирян, виконуючи заповіді Божі, невтомно піклуватися про паству, сумлінно оберігаючи власну честь від найменших негідних вчинків.

У відомство православного митрополита перейшли Софійський кафедральний собор у Києві та приписані до нього храми, а також Видубицький, Михайлівський, Пустинно-Миколаївський монастирі та інші монастирі й храми. У 1634 р. розпочалося відновлення Софійського собору, яке тривало впродовж десяти років. Митрополит наказав також розчистити з-під нашарувань землі залишки Десятинної церкви, під руїнами якої було віднайдено мощі святого рівноапостольного великого князя Володимира та його дружини Анни. За свої кошти святитель відновив і стару церкву Спаса на Берестові, для розпису якої запросив художників з Криту. Він відновив також Трьохсвятительську церкву та Михайлівський собор Видубицького монастиря [Голубев С., 1883, с. 290].

«Надзвичайно важливою у вселенському масштабі була діяльність митрополита у справі систематизації православного вчення. 1640 року скликав церковний Собор, що завжди був неординарною подією в житті Церкви... На цьому Соборі головним питанням було ухвалення Катехізису Петра Могила та Ісаї Трофимовича Козловського. Його було спішно перекладено латиною і послано константинопольському патріарху Парфенію I. Останній зрозумів колосальне значення цієї книги, і тому вжив заходів, щоб проєкт Патра Могили був розглянутий на Соборі в Яссах. Дещо доповнений, він був затверджений усіма православними патріархами (крім московського) 1643 року», – зауважують митрополит Дмитрій Рудюк та протоієрей Юрій Мицик [2018, с. 26].

У добу святителя Петра Могили обов'язки пастиря не розуміли так, як у наш час, тоді вони зводились переважно до служіння людині в літургійному контексті. Однак у самого митрополита була пастирська чутливість і чіткі пастирські цілі. Святитель Петро був украй чутливим до вимог часу та до потреб людей у цій площині: хоч він і не мав досвіду парафіяльного пастирства, проте його здібності організатора, адміністратора й провідника дозволяли йому висловлювати й реалізовувати ідеї з позицій архипастиря Церкви і саме в контексті тогочасної форми пастирства [Голубев С., 1893, с. 20].

За часів святителя Петра відбувався розвиток літургійного пастирства. Важливо відзначити, що в Київській митрополії,

а зокрема на теренах України, особливу роль у цьому процесі завжди відігравала церковна проповідь. Крім того, увага святителя Петра була зосереджена на впорядкуванні й поліпшенні богослужбового чину – вагомому каналу впливу на свідомість і духовність тогочасної людини. Цим він виявляв свою опіку й турботу як пастир чи ж архипастир [Голубев С., 1893, с. 21].

Прямуючи шляхом пастирства, святитель Петро навіть у контексті літургійного життя наголошував на спасінні конкретної людини. Таке усвідомлення сутності пастирства митрополит виявляв, зокрема, в передмові до Требника 1646 року. Помітно, що методом пастирства він вважав архипастирське слово, а також життєвий приклад. Виходячи, очевидно, з власного життєвого покликання та суспільного й церковного становища, митрополит Петро всю пастирську відповідальність покладає на архиєреїв. Саме єпископи, на його думку, мали бути прикладом для довіреної їм пастви. Крім того, в очах митрополита Петра Могили єпископське служіння було наслідуванням служіння апостольського. Спираючись на Євангеліє, він нагадував єпископам, що вони є «світлом для світу», «сіллю землі» (Мф. 5: 14). При цьому «треба уважливо дбати й самому по-ангельському жити, а тих, що йому доручені, належно наставляти», – повчав митрополит. Він нагадує настанову Христа «пасти овець» (Ін. 21: 16), тобто дбати про добробут дорученої під опіку архиєреїв пастви: «Архієрей повинен провадити овець прикладом свого життя й повчанням...» [Требник, 1996; Білодід О., 1993, с. 38].

Отже, особистий приклад і повчання, звернені до особи, – дуже важливий елемент християнського пастирства, на думку митрополита [Білодід О., 1993, с. 38].

Великий фрагмент Требника присвячений темі єдності Православної Церкви, що разом зі своєю паствою терпіла утиски й розколи, які загрожували самому існуванню православ'я. Важливо, що Требник – це пам'ятка козацької доби, бо він побачив світ напередодні національно-визвольної війни українського народу під проводом гетьмана Богдана Хмельницького [Петро Могила, свт., 2014, с. 7, 8].

Навчаючи архиєреїв пастирського служіння, митрополит Петро Могила говорив дещо й про самого себе як архипастиря Церкви. Він зауважував, що все життя вболівав серцем, розуміючи убогість власних знань, але в міру сил працював і з Божою благодаттю працював не марно. При цьому він визнавав себе пастирем законним, який всією душею перед Богом і власним

сумлінням зобов'язався нести покладені на нього обов'язки. Саме така відданість церковному служінню давала митрополиту сили вести Церкву розумно й енергійно та наполягати на такій самій відданості з боку єпископів, які повинні були пасти доручене їм стадо мужньо, розумно, словом повчання, постійною працею і святим прикладом. Останній, на думку святителя, має надзвичайну силу не тільки у вихованні дітей, а й у навчанні людей дорослих. Митрополит вірив, що приклад дуже важливий у пастирській праці. Архипастир дорікає владикам, кажучи, що їм належить бажати єпископства не задля властолюбства й панування, а з любові до корисної праці.

Щодо вчительства в Церкві, то ця служба також належить єпископові. Митрополит Петро наголошував на цьому в передмові до свого Требника. Але водночас він добре усвідомлював, що наймасовішим виразником церковного пастирства було нижче духовенство, а тому рішуче дисциплінував його, вимагав доброї освіти, сумлінного виконання обов'язків, бездоганного життя. Крім того, для парафіяльного духовенства в пастирській праці важливими були дотримання правил богослужіння, правдива проповідь, духовне повчання згідно з церковною наукою. Саме про це дбав предстоятель Київської митрополії, виправляючи та впорядковуючи богослужбову літературу. Ось як зорієнтовував митрополит священників щодо нового Требника: «Набувши ж цю книгу, вже не слід вживати непотрібного з названих вище требників. Бо доти ніч триває, поки сонце не освітить землю. До цього часу й тобі виконання непотрібного з названих требників не враховувалося за гріх Богом Вседержителем. Але коли з обов'язку нашого архиєрейського смирення освітлені похмурі хмарини неусвідомлених помилок і різне непотрібне вже виявлено, розігнано й видалено, то не подобає тобі, як правдивому православному синові, суперечити й ображатися на свого пастиря і отця. Пам'ятай, що архиєрейська наука і нагадування мають бути сприйняті як від намісника Божого, за словами Спасителя: «Хто вас приймає – приймає Мене, хто приймає Мене – приймає й того, хто Мене послав» [Требник, 1996, передмова].

В одній із західних праць, присвячених історії лікування душ, є розділ про пастирське служіння в цьому напрямку у східній Православній Церкві. Розділ містить згадку про те, що у своєму Катехізисі 1643 року митрополит Петро Могила вжив вислів «священник-духівник». Це наводить на думку, що святитель був ознайомлений із грецькою ідеєю духовного вітцівства,

хоч цей грецький феномен не був тривалим. Однак, крім цього припущення, є й об'єктивніші підстави визначити засади пастирського мислення митрополита Петра Могили як традиційні, освячені духовною працею великого інтелектуала свого часу. Вся його пастирська думка концентрувалася на євангельському вченні й цитуванні слів Господа нашого Ісуса Христа.

Митрополит часто користувався метафорами для того, щоб передати пастирські ідеї єпископам, священникам і всім вірним. Це був його спосіб звернення до серця й розуму людини, у якому б становищі вона не перебувала. Доказом цього був постійний діалог святителя Петра з «ласкавим чительником» (читачем), викладений часто «простою», тобто зрозумілою народною мовою.

У формуванні власної пастирської орієнтації святитель бачив прекрасні приклади подвижників благочестя, з-посеред яких на перше місце варто поставити його духовного батька, святителя Іова Борецького, першого митрополита з відродженої Єрусалимським патріархом Феофаном православної ієрархії Київської Митрополії (у 1620 р.), а також інших визначних діячів цього й попередніх часів.

Крім таких загальновідомих праць Петра Могили, як Великий та Малий Катехізиси, Требник, показовою у цьому сенсі є досить маловідомий твір «Книга душі, нарицаємое злото», написана «трудолюбієм Петра Могили, воеводича землі Молдавської, Милостію Божією архимандрита Св. Великої Лаври Печерскія в Києві». Загальна її мета означена у заголовку: «Книга душі нарицаємое злото, полазная о наслідованю Господа Бога і Спаса нашого Ісуса Христа і о пріймованю Божествених Тайн особам духовним і свіцьким». У передмові до праці сказано: «Бажаю, щоб люди християнські, ім'я Його Святе на собі носячи, наслідували, а тим більше духовні, а потім звичайні побожні й світські... щоб її товаришкою зробили, і в побожному вихованні собі її брали, з собою носили, без неї ніде не бували, з нею засинали... Богу святому те поручаю, ласкавий чительнику, а до тих книжок нелінивого тебе відсилаю. Амінь» [Семчишин М., 1993, с. 154].

Святитель Петро сприймався сучасниками і навіть нащадками як людина авторитарна з суворим характером, що зацікавлена насамперед в дотриманні церковної дисципліни. Однак сторінки «Книги душі» показують святителя як добродушного пастиря, що турбується земною й есхатологічною долею людей духовних і «звичайних побожних світських» і ба-

жає допомогти їм саме як пастир. Тут можна побачити його пастирське серце: «...Дай все за все, нічого не шукай, нічого назад не бери, стій широко при мені (при Христі)... Про те думай, щоб тобі звільнитися від усякої прив'язаності, і нагий нагого Христа наслідувати... О Боже Милосердний, де знайдеться такий, щоб був би готовий служити Тобі дарма! Рідко знайдеться такий з духовних, який позбувся б усіх речей... Не кожній людині відкривай серце своє, а май діло з мудрим і тим, що боїться Бога... Не хвалися своїм знанням або будь-якою людиною, що живе хитрощами, і будь у Божій благодаті, яка допомагає покірним, а понижує тих, що заносяться собою». Або ось ще: «О чоловіче, де б ти не був і де б не обертався, завжди будеш у недостатку, якщо не навернешся до Бога... Хто хоче позбутися гріха, а благодать Божу здобути і прагне придбати собі приязнь свого Творця, тому треба каятися всім серцем своїм і триматися того обома руками, як дошки по розбитті корабля» [Семчишин М., 1993, с. 155, 156].

Упокорення перед Богом та покаєння – це необхідні кроки на шляху спасіння, на шляху, яким і має проводити свою паству правдивий пастир. Спасіння людини – виразна мета всієї праці святителя. У передмові до Требника митрополит також писав: «Широ ж пильнуй, освящений Причте, набути цю, таку потрібну для Спасіння тобі й твоєму ближньому, книгу, пам'ятаючи про те, що у цьому марному світі для спасіння душі твоєї нічого дорогоціннішого й милішого не повинно бути, згідно зі словами Спасителя: «Що дасть людина навзаєм за душу свою, якщо й увесь світ здобуде?» [Требник, 1996, передмова].

Тож спасіння людської душі – це найвища категорія, найсильніша мотиваційна сила пастирської свідомості і всієї діяльності святителя Петра Могили. Це витікало з його глибокого розуміння ролі й значущості спасіння. Справа спасіння є найвищим служінням Богу, найбільшою вартістю у світі, бо ж навіть Ісус Христос спасіння душі людини ставить вище за багатства усього світу. Готуючи до друку літургійну та іншу віроповчальну літературу, святитель Петро не лише впорядковував Церкву, але й вибудовував людину, просвічуючи її пізнанням своєї віри та розумінням справи спасіння. Так, у передмові до «Малого Катехізису» митрополит доручав священникам читати його в домівках, вивчати і з християнського обов'язку передавати набуте знання віри тим, хто не може читати. Він закликав батьків навчати здобутої катехитичної істини своїх дітей, членів родини та челядь. Зрозуміло, що не випадково митрополит Петро

велів і духовним особам, і мирянам «пильно» та «з увагою» читати ці книги. У цьому нагадуванні відчувається пастирська пересторога і священникам, і єпископам, і простим мирянам не трактувати істини віри та богослужбові чини легкодушно, не прочитувати їх механічно. Бо ж зауважував Господь Ісус Христос, що «наближаються до Мене люди ці устами своїми, й устами шанують Мене, серце їхнє далеко від Мене» (Мф. 15: 8–9).

Очевидно, святий Петро мав на увазі усвідомлення священнослужителем та вірних того, що саме відбувається під час Літургії, яка місія звершується в царині духу. Це нагадує так звану священну «інтенцію» в латинській Церкві, за що як приклад латинізму дехто засудив митрополита. Але, безперечно, він намагався виробити у священників та їхньої пастви усвідомлення змісту літургійного служіння, щоб вони були справжніми його учасниками. Святий Петро наполягав на необхідності «заходитися пильно читати» катехитичні й літургійні тексти, адже в цьому пильному читанні й звершенні богослужінь він вбачав саму дію спасіння людської душі.

Святий Петро Могила вирізнявся надзвичайною пастирською чутливістю до викликів, які стояли перед Церквою, та до потреб людей у цій площині. Творча енергія митрополита була зосереджена на впорядкуванні й поліпшенні літургійного життя Церкви, богослужбової свідомості й духовності священників і мирян. Про це свідчить грандіозна праця святого Петра Могили як просвітителя, літургіста й проповідника. Пастирська мета діяльності митрополита виявилася саме в тому, що засвоєння істин віри, християнської добродієвості, богослужбового порядку, якими він так опікувався, значною мірою сприяло задоволенню духовних потреб конкретної людини і, найголовніше, спрямовувало людину есхатологічно, бо йшлося про шлях спасіння душі. Тут святий Петро тримався євангельської традиції, визнаючи спасіння душі як найвищу цінність.

Оригінальність його пастирського мислення та пастирської праці полягала у зорієнтованості на індивідуальні духовні потреби людини, у намаганні зорганізувати Церкву на засадах пастирства. Невипадковою видається не зовсім звичайна як на той час діалогічність творчості святого Петра, що був людиною, якій не бракувало ні статків, ні честі, ні слави до того, як він прийняв чернечий стан, архимандритство й відповідальність митрополита. Він «усією душею перед Богом і своїм сумлінням зобов'язався нести накладені на нього обов'язки» і зобов'язання своє виправдав багатогранною працею.

Зараз, у період, коли в незалежній Українській державі відбувається становлення автокефальної Української Православної Церкви (особливо після її визнання Вселенським Патріархом та іншими Православними Церквами), повернення до давніх традицій Церкви та засвоєння її надбань, потрібно звертати свій погляд на епоху святителя Петра Могили, яка не випадково називається могилянською. Це відповідна нагода для осмислення всіх його напрацювань у ділянці пастирського богослів'я і православного пастирства.

1. Білодід О. Загадка Петра Могили // Київська старовина. Київ, 1993. С. 36–41.
2. Власовський І. Нарис Історії Української Православної Церкви: В 4 т. Нью-Йорк – Київ – С. Бавнд Брук, 1990. Т. II. 398 с.
3. Голубев С. В защиту киевского митрополита Петра Могилы // Киевские епархиальные ведомости. Киев, 1893. № 5. С. 18–25.
4. Голубев С. Киевский митрополит Петр Могила и его сподвижники: Опыт исторического исследования: В 2 т. Киев: тип. Г. Т. Корчак-Новицкаго, 1883–1898. Т. 1 (1883). XII, 559, XV, 576 с.
5. Грушевський М. З Історії Релігійної думки на Україні. Київ: Освіта, 1992. 191 [1] с.
6. Дмитрій Рудюк, митр., Мищик Ю., прот. Київські митрополити XVII–XVIII ст. Харків: Фолио, 2018. 121 с.
7. Жуковський А. Петро Могила і питання єдності церков. Київ: Мистецтво, 1997. 304 с., іл.
8. Київська православна богословська академія / [авт.-укл.: прот. Олександр Трофимлюк, прот. Віталій Клос, О. Я. Мирончук]. Київ: Видавничий відділ УПЦ Київського Патріархату, 2015. 255, [1] с.
9. Климов В., Колодний А., Жуковський А. та ін. Феномен Петра Могили. Київ: Дніпро, 1996. 270 с.
10. Мищик Ю., прот., Нічик В., Хижняк З. Святий Петро Могила. Київ: НАН України, 2014. 399 с.
11. Нічик В. Петро Могила в духовній історії України. Київ: 1997. 270 с.
12. Петро Могила, свт. Молитви в час війни: Переклад із церковнослов'ян., упорядкув., передм., коментарі: Людмила Іваннікова; ред. прот. Юрій Мищик. Київ, 2014. 184 с. (Серія: Пам'ятки української православної богословської думки XVII ст.; т. 3).
13. Садов'як Д. Петро Могила – митрополит Київський. Київ: Вид-во ім. О. Теліги, 2000. 160 с.
14. Семчишин М. Тисяча років Української культури. Історичний огляд культурного процесу. 2-ге вид., фототипне. Київ, 1993. 836 с.
15. Требник Петра Могили. Факсимільне відтворення тексту з видання Києво-Печерської Лаври 1646 року. 3-є вид. Київ, 1996.
16. Ярмусь С., прот. Петро Могила: богослов, церковний і культурний діяч. Київ, 1997. 186 с.

1. Bilodid O. Zahadka Petra Mohyly // Kyivska starovyna. Kyiv, 1993. S. 36–41.
2. Vlasovskiy I. Narys Istorii Ukrainsoi Pravoslavnoi Tserkvy: V 4 t. Niu-York – Kyiv – S. Bavnd Bruk, 1990. T. II. 398 s.
3. Holubev S. V zashchitu kievskoho mitropolita Petra Mohyly // Kievskye eparhialnye vedomosti. Kiev, 1893. № 5. S. 18–25.
4. Holubev S. Kyevskii mitropolit Petr Mohyla i eho spodvizhnyky: Opyt istorycheskoho issledovanyia: V 2 t. Kiev: typ. H. T. Korchak-Novitskaho, 1883–1898. T. 1 (1883). XII, 559, XV, 576 s.

5. Hrushevskiy M. 3 Istorii Relihiinoi dumky na Ukraini. Kyiv: Osvita, 1992. 191 [1] s.
6. Dmytrii Rudiuk, mytr., Mytskyk Yu., prot. Kyivski mytropolyty XVII–XVIII st. Kharkiv: Folio, 2018. 121 s.
7. Zhukovskiy A. Petro Mohyla i pytannia yednosti tserkov. Kyiv: Mystetstvo, 1997. 304 s., il.
8. Kyivska pravoslavna bohoslovska akademiia / [avt.-ukl.: prot. Oleksandr Trofymliuk, prot. Vitalii Klos, O. Ya. Myronchuk]. Kyiv: Vydavnychy viddil UPTs Kyivskoho Patriarkhatu, 2015. 255, [1] s.
9. Klymov V., Kolodnyi A., Zhukovskiy A. ta in. Fenomen Petra Mohyly. Kyiv: Dnipro, 1996. 270 s.
10. Mytskyk Yu., prot., Nychyk V., Khyzhniak Z. Sviaty Petro Mohyla. Kyiv: NAN Ukrainy, 2014. 399 s.
11. Nychyk V. Petro Mohyla v dukhovnii istorii Ukrainy. Kyiv: 1997. 270 s.
12. Petro Mohyla, svt. Molytvy v chas viiny: Pereklad iz tserkovnoslovian., uporiadkuv., peredm., komentari: Liudmyla Ivannikova; red. prot. Yurii Mytskyk. Kyiv, 2014. 184 s. (Serii: Pamiatky ukrainskoi pravoslavnoi bohoslovskoi dumky XVII st.; t. 3).
13. Sadoviyak D. Petro Mohyla – mytropolyt Kyivskiy. Kyiv: Vyd-vo im. O. Telihy, 2000. 160 s.
14. Semchyshyn M. Tysiacha rokiv Ukrainskoi kultury. Istorychnyi ohliad kulturnoho protsesu. 2-he vyd., fototypne. Kyiv, 1993. 836 s.
15. Trebnyk Petra Mohyly. Faksymilne vidtvorennia tekstu z vydannia Kyievo-Pecherskoi Lavry 1646 roku. 3-ye vyd. Kyiv, 1996.
16. Yarmus S., prot. Petro Mohyla: bohoslov, tserkovnyi i kulturnyi diiach. Kyiv, 1997. 186 s.

МОЛЕБНИЙ СПІВ НА БЛАГОСЛОВЕННЯ ХРИСТІЯНСЬКОЇ РОДИНИ

Священик: Благословен Бог наш завжди, нині і повсякчас, і на віки віків.

Співці: Амінь.

Диякон: Слава Тобі, Боже наш, слава Тобі.

Співці: Царю Небесний, Утішителю, Душе істини, що всюди єси і все наповняєш, Скарбе добра і життя Подателю, прийди і вселися в нас, і очисти нас від усякої скверни, і спаси, Благий, душі наші.

Читець: Святий Боже, Святий Кріпкий, Святий Безсмертний, помилуй нас (*тричі*). Слава Отцю, і Сину, і Святому Духові нині і повсякчас і на віки віків. Амінь. Пресвята Тройце, помилуй нас; Господи, очисти гріхі наші; Владико, прости беззаконня наші; Святий, зглянься і зціли немочі наші імені Твого ради.

Господи помилуй (*тричі*). Слава Отцю, і Сину, і Святому Духові нині і повсякчас і на віки віків. Амінь.

Отче наш, що єси на небесах, нехай святиться ім'я Твоє; нехай прийде Царство Твоє; нехай буде воля Твоя, як на небі, так і на землі. Хліб наш насущний дай нам сьогодні; і прости нам провини наші, як і ми прощаємо винуватцям нашим; і не введи нас у спокусу, але визволи нас від лукавого.

Священик: Бо Твоє є Царство і сила, і слава, Отця, і Сина, і Святого Духа, нині і повсякчас і на віки віків

Читець: Амінь. Господи, помилуй (*12 разів*). Слава Отцю, і Сину, і Святому Духові нині і повсякчас і на віки віків. Амінь.

Прийдіть поклонімоь Цареві нашому Богу.

Прийдіть поклонімоь і припадімо до Христа, Царя нашого, Бога.

Прийдіть поклонімоь і припадімо до Самого Христа, Царя і Бога нашого.

Псалом 127 (128)

Блаженні всі, що бояться Господа. Ті, хто ходить шляхами Його.

Ти житимеш трудами рук твоїх. Будеш блаженним, і добро тобі буде.

Дружина твоя буде, мов родюча лоза виноградна, в домівці твоїй; твої діти, мов оливкові пагони, навколо трапези твоєї.

Ось так буде благословенна людина, котра боїться Господа.

Нехай благословить тебе Господь від Сіону, і бачитимеш добробут Єрусалима в усі дні життя твого,

і побачиш дітей синів твоїх. Мир для Ізраїля!

Слава Отцю, і Сину, і Святому Духові нині і повсякчас і на віки віків. Амінь. Аلیلія. *(тричі)*

Мирна ектенія:

Диякон: В мирі Господу помолимося.

Співці: Господи, помилуй. *(після кожного прохання)*

За мир з неба і спасіння душ наших Господу помолимося.

За мир усього світу, за добрий стан святих Божих Церков і за з'єднання всіх Господу помолимося.

За святий храм цей і тих, що з вірою, побожністю та страхом Божим входять до нього, Господу помолимося.

За Владика і отця нашого Блаженнішого Митрополита Епіфанія і владика нашого преосвященнішого єпископа *(ім'я правлячого єпископа)*, чесне пресвітерство, у Христі дияконство, за весь причет і людей Господу помолимося.

За Богом бережену Україну нашу, за владу і військо її Господу помолимося.

За місто наше (село наше або святий монастир наш) і за всяке місто, село і країну, і за тих, що по вірі живуть у них, Господу помолимося.

За добре поліття, за врожай плодів земних і за часи спокійні Господу помолимося.

За подорожніх, за недужих, знеможених та поневолених і за спасіння їх Господу помолимося.

Щоб Христос Спаситель благословив український народ наш примноженням добрих християнських родин, серед яких квітнула б молитва, святість, згода, одностайність і взаємна жертвна любов, Господу помолимося.

Щоб ожила в серцях наших заповідь Божа: «що Бог з'єднав, людина нехай не розлучає», Господу помолимося.

Щоб навчитися нам долати диявольські спокуси і відбивати всі стріли лукавого, на руйнування домашньої церкви – родини спрямовані, Господу помолимося.

Щоб визволитися нам від усякої скорботи, гніву, небезпеки та недолі, Господу помолимося.

Заступи, спаси, помилуй і охорони нас, Боже, Твоєю благодаттю.

Пресвяту, Пречисту, Преблагословенну, Славну Владичицю нашу Богородицю й Приснодіву Марію зо всіма святими пом'янувши, самі себе, і один одного, і все життя наше Христу Богові віддамо.

Співці: Тобі, Господи.

Священик: Бо Тобі належить усяка слава, честь і поклоніння, Отцю, і Сину, і Святому Духові, нині і повсякчас і на віки віків.

Співці: Амінь.

Диякон: Бог Господь і явився нам; благословен, хто йде в ім'я Господнє.

Співці повторюють чотири рази на 4 глас, а Диякон виголошує стихи.

Стих 1: Прославляйте Господа, бо Він Благий, бо повіки милість Його.

Стих 2: Обступили й оточили мене, я ж іменем Господнім переміг їх.

Стих 3: Не умру, а житиму і повідатиму про діла Господні.

Стих 4: Камінь, що занедбали будівничі, наріжним каменем став. Від Господа це сталося, і дивне воно в очах наших.

Співці: Тропар, глас 4:

Джерело щедре милосердя і благодаті, Христе Боже наш, / з висоти небесної споглянь на вірних рабів Твоїх, / і благодаттю Святого Духа християнські родини осіни, / і весь народ наш пізнанням Пресвятої Трійці просвіти, / щоб однодумно до Тебе зивали: / радістю усе наповни, Ти, що прийшов спасти світ.

Слава Отцю, і Сину, і Святому Духові

Тропар святим праведним богоотцям Йоакиму та Анні, глас 4:

Божественною любов'ю були поєднані / святі праведні богоотці Йоаким та Анна, / Життя подружнє на подвиг духовний перетворили / і великої милості від Спасителя зазнали, / їх молитвами сподоби, Господи, нас помилувати / і життя християнських родин освятити.

нині і повсякчас і на віки віків. Амінь.

Тропар до Божої Матері, глас 4:

До Богородиці щиро нині вдаймося, / грішні і смиренні, і припадім / у покаянні, з глибини душі зиваючи: / Владичице, поможи, змилосердившись над нами, / поспіши, бо гинемо від безлічі гріхів; / не відпусти рабів Твоїх без нічого, / бо в Тобі єдину надію маємо.

Приспів

(заспівує духовенство, повторюють співці)

Слава Тобі, Боже наш, слава Тобі.

Пресвятая Богородице, спаси нас.

Святі праведні богоотці Йоакиме та Анно, моліть Бога за нас.

Всі святі землі української, моліть Бога за нас.

Слава Отцю, і Сину, і Святому Духові

І нині, і повсякчас, і на віки віків. Амінь.

Співці: *Кондак, глас 6:*

Не маємо іншої допомоги, / не маємо іншої надії, / крім тебе,
Пречиста Діво; / Ти нам поможи, / на Тебе надіємось / і Тобою
хвалимось: / бо ми Твої раби, / нехай не осоромимось.

Диякон: Будьмо уважні.

Священик: Мир усім.

Читець: І духові твоєму.

Диякон: Премудрість.

Читець: Прокимен глас 4: Коли не Господь будує дім, даремно трудяться будівничі.

Співці: Коли не Господь будує дім, даремно трудяться будівничі.

Читець: Ось і діти – насліддя від Господа; нагорода від Нього – плід утроби.

Співці: Коли не Господь будує дім, даремно трудяться будівничі.

Читець: Коли не Господь будує дім

Співці: Даремно трудяться будівничі.

Диякон: Премудрість.

Читець: Соборного Послання святого апостола Петра читання (*зач. 59*).

Диякон: Будьмо уважні.

Читець: Улюблені, Христос постраждав за нас, залишивши нам приклад, щоб ми йшли по слідах Його. Він не вчинив жодного гріха, і не було лукавства в устах Його. Коли Його лихословили, Він не лихословив взаємно; страждаючи, не погрожував, а передавав те Судді Праведному. Він Сам возніс гріхи наші тілом Своїм на дерево, щоб ми, звільнившись від гріхів, жили для праведності: ранами Його ви зцілилися. Бо ви були, мов вівці заблукалі, а тепер повернулись до Пастиря й Охоронця душ ваших. Також і ви, жінки, будьте покірні своїм чоловікам, щоб ті, котрі не підкоряються слову, були переконані без слова життям своїх жінок, коли побачать ваше чисте, богобоязливе життя. Нехай буде прикрасою вашою не зовнішнє заплітання волосся, золо-

те вбрання або нарядність в одязі, а потаємна людина серця в нетлінній красі лагідного й спокійного духу, що дорогоцінне перед Богом. Так колись і святі жінки, покладаючи надію на Бога, прикрашали себе, підкоряючись своїм чоловікам. Так і Сарра підкорялась Авраамові, називаючи його господарем. Ви ж діти її, якщо робите добро і не боїтеся жодного страху. Так само і ви, чоловіки, поведіть розсудливо з жінками, як з немічними сосудами, віддаючи їм честь як співспадкоємницям благодатного життя, щоб не було вам перешкод у молитвах. І нарешті, будьте всі однодумні, співчутливі, братолюбні, милосердні, дружелюбні, смиренномудрі; не віддавайте злом за зло або образою за образу, а навпаки, благословляйте, знаючи, що ви на цей покликані, щоб успадкувати благословення. (1 Пет. 2, 21–3, 9)

Священик: Мир тобі.

Читець: І духові твоєму.

Диякон: Премудрість.

Читець: Аलिуя, на глас 4.

Співці: Аलिуя (*тричі*).

Стих 1. Нехай благословить тебе Господь від Сіону.

Співці: Аलिуя (*тричі*).

Стих 2. І побачиш блаженство Єрусалима по всі дні життя твого.

Співці: Аलिуя (*тричі*).

Можна також використати прокимен, Апостол та Євангеліє з чинопослідування Тайнства шлюбу

Диякон: Премудрість. Станьмо побожно, вислухаймо Святе Євангеліє.

Священик: Мир усім.

Співці: І духові твоєму.

Священик: Від Марка Святого Євангелія читання (*зач. 43*).

Співці: Слава Тобі, Господи, слава Тобі.

Диякон: Будьмо уважні.

Священик: Одного разу підійшли до Ісуса фарисеї і, спокушаючи, запитали Його: чи дозволено чоловікові розводитися з дружиною своєю? Він сказав їм у відповідь: що вам заповідав Мойсей? Вони сказали: Мойсей дозволив написати листа про розлучення і розлучатись. Ісус відповів їм: через жорстокість серця вашого написав він вам заповідь цю. На початку ж творіння чоловіком і жінкою створив їх Бог. Тому залишить чоловік батька свого і матір та приєднається до дружини своєї, і будуть обоє єдиною плоттю. Так що вони вже не двоє, а одна плоть. Отже, що Бог з'єднав, того людина нехай не розлучає. (Мк. 10, 2–9)

Співці: Слава Тобі, Господи, слава Тобі.

Єктенія

Диякон: Помилуй нас, Боже, з великої милости Твоєї, помилуй Тобі, вислухай і помилуй.

Співці: Господи, помилуй (*тричі на кожне прохання*).

Ще молимося за владика і отця нашого Блаженнішого Митрополита Епіфанія, і владика нашого преосвященнішого єпископа (*ім'я правлячого єпископа*), та за все у Христі братство наше.

Ще молимося за Богом бережену Україну нашу, владу і військо її, щоб ми тихе і мирне життя прожили у всякому благочесті й чистоті.

Ще молимося, щоб милостивий Бог молитвами Пресвятої Богородиці, святих праведних Богоотців Йоакима і Анни та всіх святих зберіг і захистив наші сім'ї від ненависті та безвір'я, від егоїзму й насилля, від важких випробувань і поневірянь, навчив нас прислухатися один до одного та будувати родинні стосунки на заповідях Євангельської Правди, молимося Тобі, Господи, вислухай і помилуй.

Ще молимося, щоб Господь Бог наш вислухав голос моління нашого і помилував рабів Своїх, що земний шлях життя свого разом із родиною – малою Церквою Христовою торують, і виконав усі прохання їх, і простив всі гріхи вільні та невольні, покрив їх від ворогів видимих та невидимих, визволив від усякої біди, скорботи та недуги і подав здоров'я з довголіттям, молимося усі, Господи, вислухай і помилуй.

Священик: Вислухай нас, Боже, Спасителю наш, надіє всіх кінців землі і тих, що в морі далеко, і, милостивий, будь милостивим, Владико, до гріхів наших і помилуй нас, бо Ти милостивий і чоловіколюбний Бог еси, і Тобі славу возсилаємо, Отцю, і Сину, і Святому Духові нині і повсякчас і на віки віків.

Співці: Амінь.

Диякон: Господу помолимося.

Співці: Господи помилуй.

Молитва

Священик: Господи Ісусе Христе Сину Божий, з Отцем і Пресвятим Духом трисвятим співом на небесах невинно славлений, Ти зволив премудрим Своїм промислом все з небуття до існування привести, з пороку земного людину на Свій образ і подобу сотворити та всякими дарами її прикрасити, Ти через любов до людей з ребра праотця Адама дружину йому сотворив і, благословивши їхній союз, сказав: плодіться і розмножуйтеся і володійте землею. Тому залишить чоловік батька

свого та матір і приєднається до дружини своєї, і будуть обоє одним тілом.

Ти, благословивши вітхозавітних праведників, численні приклади благочестивого родинного життя нам явив, а наприкінці з кореня роду святого, від праведних Йоакима та Анни Приснодіву плоттю зростив і від неї тіло прийняв, народившись на спасіння всіх людей. Ти багато років Свого земного життя в назаретській Родині провів і згодом, вийшовши на проповідь Євангелія, перше чудо в Кані Галілейській сотворив, шлюб законний там благословляючи.

Сам, Господи, поглянь милостивим Твоїм оком на смиренне благання нас, рабів Твоїх, і невидимим твоїм заступництвом благослови український народ наш примноженням добрих християнських родин, серед яких квітнула б молитва, святість, згода, однодумність і взаємна жертвна любов. Оживи в серцях наших заповідь Свою: «що Бог з'єднав, людина нехай не розлучає». Допоможи батькам бути прикладом благочестя для дітей своїх, а дітям стати батьківською втіхою і нев'янучим вінцем слави для свого народу. Навчи нас долати диявольські спокуси й відбивати всі стріли лукавого, на руйнування домашньої церкви – родини – спрямовані. Сподоби рабів Твоїх провадити мирне життя у всякому благочесті й чистоті та подай нам милість вірно Тобі служити і все необхідне для спасіння отримати.

Бо Ти милостивий і чоловіколюбний Бог еси, і Тобі славу віддаємо, Отцю, і Сину, і Святому Духу нині і повсякчас і на віки віків.

Співці: Амінь

Диякон: Премудрість.

Священик: Пресвятая Богородице, спаси нас.

Співці: Чеснішу від херувимів і незрівнянно славнішу від серафимів, що без істління Бога Слово породила, сушу Богородицю, Тебе величаємо.

Священик: Слава Тобі, Христе Боже, надія наша, слава Тобі!

Співці: Слава Отцю, і Сину, і Святому Духові нині і повсякчас і на віки віків. Амінь. Господи, помилуй (*тричі*). Благослови.

Священик виголошує відпуст.

Священик: Христос Істинний Бог наш, молитвами Пречистої Своєї Матері, святих славних і всехвальних апостолів, святих праведних Богоотців Йоакима і Анни, і всіх святих помилує і спасе нас, бо Він благий і чоловіколюбний.

**РІЧНИЙ ЗВІТ
РЕКТОРА КИЇВСЬКОЇ ПРАВОСЛАВНОЇ
БОГОСЛОВСЬКОЇ АКАДЕМІЇ
ПРОТОІЄРЕЯ ОЛЕКСАНДРА ТРОФИМЛЮКА
ПРО ДІЯЛЬНІСТЬ КОЛЕКТИВУ
У 2019 / 2020 НАВЧАЛЬНОМУ РОЦІ**

Київська православна богословська академія (КПБА) – провідний самоврядний вищий духовний науково-дослідницький та навчальний заклад України, який відповідно до ліцензій Міністерства освіти і науки України затверджених Наказом МОН від 19.12.2016 № 1565 та Наказом МОН від 28.08.2017 № 183-л здійснює підготовку фахівців зі спеціальності 041 – Богослів'я за першим (бакалаврським), другим (магістерським) та третім освітньо-науковим (доктор філософії) рівнями вищої освіти, а також наукових і науково-педагогічних кадрів вищої кваліфікації у докторантурі, які можуть бути священнослужителями, працівниками синодальних та єпархіальних управлінь, місій, регентами церковних хорів, викладачами середніх, професійно-технічних і вищих навчальних закладів, співробітниками наукових установ, закладів культури, бібліотек, музеїв, суспільних і громадських організацій, фондів, засобів масової інформації, органів державної влади та місцевого самоврядування, державних і приватних установ, здійснювати фахову аналітичну й синтетичну, викладацьку, дослідницьку, консультаційну, організаційно-управлінську та організаційно-проектну види професійної діяльності.

КПБА – правонаступниця (з 2006 року) Київської духовної академії і семінарії (заснованої у 1615 році як школи при Київському Богоявленському братстві, реформованої у 1632 році у Києво-Могилянську колегію, а в 1817 і 1819 роках – реорганізованої в Київську духовну семінарію і Київську духовну академію, відповідно).

У 2019 / 2020 навчальному році навчально-виховну та науково-дослідницьку діяльність здійснювало 2 кафедри: богослів'я та філологічних дисциплін, церковно-історичних і практичних дисциплін, на яких працювало 44 наукових та науково-педагогічних працівників, з яких 10 має науковий ступінь доктора наук, 25 – кандидата наук (без наукового ступеня – 9); вчене звання професора має 14 викладачів, доцента – 14, а саме:

№ з/п	Сан, ім'я та прізвище або прізвище, ім'я, по батькові	Науковий ступінь	Вчене звання	Посада
1.	протоіерей Олександр Трофимлюк	доктор наук із богослів'я	професор	ректор, професор кафедри церковно-історичних та практичних дисциплін
2.	Блаженніший митрополит Епіфаній (Думенко)	доктор наук із богослів'я	професор	професор кафедри богослів'я та філологічних дисциплін
3.	архієпископ Євстратій (Зоря)	кандидат богословських наук	професор	доцент кафедри богослів'я та філологічних дисциплін
4.	протоіерей Віталій Клос	доктор наук із богослів'я	професор	проректор із наукової роботи, професор кафедри церковно-історичних та практичних дисциплін
5.	протоіерей Петро Бойко	кандидат наук із богослів'я	доцент	проректор із виховної роботи, доцент кафедри церковно-історичних та практичних дисциплін
6.	Мирончук Олександр Якович	кандидат наук із богослів'я, кандидат філологічних наук	доцент	проректор із навчальної роботи, доцент професор богослів'я та філологічних дисциплін
7.	протоіерей Сергій Колот	кандидат наук із богослів'я	доцент	вчений секретар, доцент кафедри богослів'я та філологічних дисциплін
8.	протоіерей Петро Зинич	кандидат наук із богослів'я	професор	професор кафедри богослів'я та філологічних дисциплін
9.	протоіерей Олег Маланяк	кандидат наук із богослів'я	професор	професор кафедри богослів'я та філології
10.	протоіерей Юрій Мицик	доктор історичних наук	професор	професор кафедри церковно-історичних та практичних дисциплін
11.	протоіерей Михаїл Лесюк	кандидат наук із богослів'я	доцент	доцент кафедри церковно-історичних та практичних дисциплін
12.	протоіерей Олег Скарнь	кандидат наук із богослів'я	доцент	доцент кафедри богослів'я та філологічних дисциплін
13.	протоіерей Олег Кожушний	кандидат наук із богослів'я	доцент	доцент кафедри богослів'я та філологічних дисциплін
14.	протоіерей Константин Лозінський	доктор наук із богослів'я	професор	завідувач кафедри богослів'я та філологічних дисциплін

15.	протоіерей Ярослав Романчук	кандидат наук із богослів'я	доцент	завідувач кафедри богослів'я та філологічних дисциплін
16.	протоіерей Леонтій Никитенко	кандидат наук із богослів'я	доцент	доцент кафедри богослів'я та філологічних дисциплін
17.	протоіерей Володимир Сміх	кандидат наук із богослів'я	доцент	доцент кафедри богослів'я та філологічних дисциплін
18.	протоіерей Володимир Тимощук	кандидат наук із богослів'я		старший викладач кафедри богослів'я та філологічних дисциплін
19.	протоіерей Сергій Цьома	кандидат наук із богослів'я	доцент	доцент кафедри богослів'я та філологічних дисциплін
20.	протоіерей Павло Мельник	кандидат наук із богослів'я	доцент	доцент, викладач кафедри богослів'я та філологічних дисциплін, директор наукової бібліотеки
21.	протоіерей Андрій Дудченко			викладач кафедри церковно- історичних та практичних дисциплін
22.	священник Іван Сидор	кандидат наук із богослів'я		старший викладач кафедри церковно-історичних та практичних дисциплін
23.	протодиякон Василій Дідора	кандидат наук із богослів'я		старший викладач кафедри церковно-історичних та практичних дисциплін, інспектор
24.	протодиякон Петро Лопатинський	кандидат наук із богослів'я		викладач кафедри богослів'я та філологічних дисциплін, інспектор
25.	диякон Михайл Омелян	кандидат наук із богослів'я		старший викладач кафедри богослів'я та філологічних дисциплін
26.	диякон Юрій Мигаль	кандидат наук із богослів'я		викладач кафедри біблійних і філологічних дисциплін
27.	Конверський Анатолій Євгенович	доктор філософських наук	професор	професор кафедри богослів'я та філологічних дисциплін
28.	Шевченко Віталій Володимирович	доктор філософських наук	професор	професор кафедри богослів'я та філологічних дисциплін
29.	Чокалюк Святослав Михайлович	кандидат наук із богослів'я	професор	завідувач кафедри церковно- історичних та практичних дисциплін

30.	Преловська Ірина Миколаївна	доктор церковно-історичних наук, доктор історичних наук	професор	професор кафедри церковно-історичних та практичних дисциплін
31.	Звонська Леся Леонідівна	доктор філологічних наук	професор	професор кафедри богослів'я та філологічних дисциплін
32.	Бойко Алла Анатоліївна	доктор філологічних наук	професор	професор кафедри богослів'я та філологічних дисциплін
33.	Присухін Сергій Іванович	кандидат філософських наук	доцент	доцент кафедри богослів'я та філологічних дисциплін
34.	Бакка Тамара Володимирівна	кандидат педагогічних наук	доцент	доцент кафедри церковно-історичних та практичних дисциплін
35.	Москалюк Костянтин Олександрович	кандидат наук із богослів'я	доцент	доцент кафедри богослів'я та філології
36.	Олійников Валерій Андрійович	кандидат наук із богослів'я		старший викладач кафедри церковно-історичних та практичних дисциплін
37.	Ярмусь Микола Васильович			старший викладач кафедри церковно-історичних та практичних дисциплін
38.	Матвієнко Вероніка Василівна			старший викладач кафедри церковно-історичних та практичних дисциплін
39.	Ткачова Віталіна Леонідівна			старший викладач кафедри богослів'я та філологічних дисциплін
40.	Вакулюк-Лукашук Ольга Вікторівна			викладач кафедри церковно-історичних та практичних дисциплін
41.	Юхно Анна Сергіївна			викладач кафедри богослів'я та філологічних дисциплін
42.	Дрофяк Богдана Іванівна			викладач кафедри богослів'я та філологічних дисциплін
43.	Внукова Анна Андріївна			викладач кафедри церковно-історичних та практичних дисциплін
44.	Журкова Тетяна Вікторівна			викладач кафедри богослів'я та філологічних дисциплін

Загалом в академії у 2019 / 2020 навчальному році на денній та заочній формі навчалося студентів та аспірантів:

Ступінь вищої освіти	Богословський факультет			Регентське відділення	Разом		
	Денна ф. н.	Заочна ф. н.	Разом	Вечірня ф. н.	Денна ф. н.	Заочна ф. н. і рег. від.	Разом
Бакалаврат (1 курс)	32+4	36+1	73	8	36	45	81
Бакалаврат (2 курс)	26	19+3	48	7	26	29	55
Бакалаврат (3 курс)	25	27	52	6	25	33	58
Бакалаврат (4 курс)	17	22+2	41		17	24	41
Магістратура (1 курс)	4+11	9+4	28		15	13	28
Магістратура (2 курс)	14	11	25		14	11	25
Аспірантура (I рік навчання)	4	-	4		4		4
Аспірантура (II рік навчання)	1	-	1		1		1
Аспірантура (III рік навчання)	-	2	2			2	2
Аспірантура (IV рік навчання)	-	2	2			2	2
Разом	138	138	276	21	138	159	297

У 2019 / 2020 навчальному році в КПБА перебувало 4 докторанти (прот. В. Вакін, прот. М. Щербань, прот. М. Сивак, В. В. Шевченко) та 4 докторанти поза докторантурою (архиєп. Євстратій, прот. О. Маланяк, прот. В. Тимошук, прот. Сергій Колот), 1 здобувач наукового ступеня кандидата наук (прот. П. Мартинюк).

Загалом станом на 1 жовтня 2020 року у КПБА на Богословському факультеті (денна і заочна форма навчання), включно з аспірантами та Регентським відділенням, навчалося 297 слухачів. У докторантурі і поза докторантурою – 8 осіб, 1 здобувач. Разом: **306 слухачів**.

У 2019 / 2020 навчальному році у КПБА завершило навчання 58 осіб. 21 студент (денна і заочна форма навчання) здобули сту-

пільн магістра та кваліфікацію магістра богослів'я, викладача закладу вищої освіти. 32 студенти (денна і заочна форми навчання) здобули ступінь бакалавра та кваліфікацію вчителя закладу загальної середньої освіти. 5 випускників закінчили Регентське відділення КПБА.

Вчена рада

Відповідно до Статуту Київської православної богословської академії вчена рада – це колегіальний орган управління КПБА, який утворюється строком на п'ять років для розгляду найважливіших питань діяльності КПБА, склад якого затверджується наказом ректора КПБА.

Персональний склад ученої ради Київської православної богословської академії:

1. Протоієрей Олександр Миколайович ТРОФИМЛЮК, доктор наук із богослів'я, професор, ректор КПБА – голова вченої ради.

2. МИРОНЧУК Олександр Якович, кандидат наук із богослів'я, кандидат філологічних наук, доцент, професор кафедри богослів'я та філологічних дисциплін КПБА – заступник голови вченої ради.

3. Протоієрей Сергій Вікторович КОЛОТ, кандидат наук із богослів'я, доцент, доцент кафедри богослів'я та філології КПБА – секретар вченої ради.

4. Протоієрей Віталій Володимирович КЛОС, доктор наук із богослів'я, професор, проректор із наукової роботи КПБА.

5. Протоієрей Петро Володимирович БОЙКО, кандидат наук із богослів'я, доцент, проректор із виховної роботи КПБА.

6. Протоієрей Ярослав Романович РОМАНЧУК, кандидат наук із богослів'я, доцент, завідувач кафедри богослів'я та філологічних дисциплін КПБА.

7. ЧОКАЛЮК Святослав Михайлович, кандидат наук із богослів'я, професор, завідувач кафедри церковно- історичних і практичних дисциплін КПБА.

8. Протоієрей Павло Петрович МЕЛЬНИК, кандидат наук із богослів'я, доцент, директор Наукової бібліотеки КПБА.

9. МОСКАЛЮК Костянтин Олександрович, кандидат наук із богослів'я, доцент, доцент кафедри богослів'я та філологічних дисциплін КПБА.

10. БЄЛЯЄВА Лариса Олександрівна, головний бухгалтер КПБА.

11. Священник Андрій Олегович МАЛАНЯК, в. о. голови студентського самоврядування КПБА.

За звітний період відбулося шість засідань вченої ради Київської православної богословської академії: 29 серпня 2019 року (протокол № 1), 15 листопада 2019 року (протокол № 2), 27 грудня 2019 року (протокол № 3), 8 травня 2020 року (протокол № 4), 30 червня 2020 року (протокол № 5), 31 серпня 2020 року (протокол № 6).

Спеціалізована вчена рада

У 2019 / 2020 навчальному році у КПБА функціонувала та була вкотре відкрита, з оновленим персональним складом, спеціалізована вчена рада з правом прийняття до захисту та проведення захисту дисертаційних досліджень на здобуття наукового ступеня доктора філософії (кандидата філософських наук) за спеціальністю 09.00.14 – богослів'я (філософські науки). Раду відкрито рішенням атестаційної колегії Міністерства освіти і науки України від 20 червня 2019 року і затверджено наказом міністра освіти і науки України № 975 від 11 липня 2019 року. Спеціалізована вчена рада діє до 15 травня 2021 року. Персональний склад спеціалізованої вченої ради у кількості 15 членів, з яких 8 має науковий ступінь доктора наук. До складу спецради увійшли провідні науково-педагогічні працівники вищих духовних навчальних закладів України. Шифр спецради К 26.892.01.

Персональний склад спеціалізованої вченої ради К 26.892.01

Голова ради:

Трофимлюк Олександр Миколайович (протоієрей), доктор наук із богослов'я, професор, ректор, Київська православна богословська академія, спеціальність 09.00.14

Заступник голови:

Клос Віталій Володимирович (протоієрей), доктор наук із богослов'я, професор, проректор з наукової роботи, Київська православна богословська академія, спеціальність 09.00.14.

Вчений секретар:

Колот Сергій Вікторович (священник), кандидат наук із богослов'я, доцент, учений секретар, Київська православна богословська академія, спеціальність 09.00.14.

Члени ради:

Митрополит Епіфаній (Думенко Сергій Петрович), доктор наук із богослов'я, професор, професор кафедри, Київська православна богословська академія, спеціальність 09.00.14;

Лозінський Костянтин Леонідович (протоієрей), доктор наук із богослов'я, професор, завідувач кафедри, Київська православна богословська академія, спеціальність 09.00.14;

Мельник Павло Петрович (протоієрей), кандидат наук із богослов'я, доцент, доцент кафедри, Київська православна богословська академія, спеціальність 09.00.14;

Миرونчук Олександр Якович, кандидат наук із богослов'я, доцент, проректор з навчальної роботи, Київська православна богословська академія, спеціальність 09.00.14;

Мищик Юрій Андрійович (протоієрей), доктор історичних наук, професор, головний науковий співробітник відділу, Інститут української археографії та джерелознавства імені М. С. Грушевського НАН України, спеціальність 09.00.14;

Преловська Ірина Миколаївна, д. і. н., старший науковий співробітник, старший науковий співробітник відділу, Інститут української археографії та джерелознавства імені М. С. Грушевського НАН України, спеціальність 09.00.14;

Романчук Ярослав Романович (протоієрей), кандидат наук із богослов'я, доцент, завідувач кафедри, Київська православна богословська академія, спеціальність 09.00.14;

Сміх Володимир Володимирович (протоієрей), кандидат наук із богослов'я, доцент, доцент кафедри, Київська православна богословська академія, спеціальність 09.00.14;

Степовик Дмитро Власович, доктор мистецтвознавства, професор, провідний науковий співробітник відділу, Інститут мистецтвознавства, фольклористики та етнології імені М. Т. Рильського НАН України, спеціальність 09.00.14;

Чокалюк Святослав Михайлович, кандидат наук із богослов'я, професор, завідувач кафедри, Київська православна богословська академія, спеціальність 09.00.14;

Шевченко Віталій Володимирович, доктор філософських наук, професор, провідний науковий співробітник, Інститут філософії імені Г. С. Сковороди НАН України, спеціальність 09.00.14;

Щербань Микола Володимирович (протоієрей), кандидат наук із богослов'я, доцент, доцент кафедри, Чернівецький національний університет імені Юрія Федьковича, спеціальність 09.00.14.

Видавнича діяльність

У 2019 / 2020 навчальному році викладачі КПБА підготували та опублікували такі книги:

Православ'я в Україні: Збірник за матеріалами ІХ Міжнародної наукової конференції, присвяченої 1050-річчю упокоєння святої

рівноапостольної Ольги, великої княгині Русі-України, та 30-річчю з часу відродження Київської православної богословської академії / За ред. д. н. з богосл., проф. Митрополита Київського і всієї України Епіфанія (Думенка), д. н. з богосл., проф., прот. Олександра Трофимлюка, д. іст. н. Г. В. Папакіна, Н. М. Куковальської та ін. Київ: [Київська православна богословська академія], 2019. 700, [4] с.

Труди Київської Духовної Академії: науковий збірник Київської православної богословської академії / ред. кол.: протоієрей Олександр Трофимлюк (гол. ред.) [та ін.]. [Київ], 2019. № 19 (191). 210, [6] с.

У 2019 / 2020 навчальному році викладачі, аспіранти та студенти КПБА брали участь у таких проектах Видавничого відділу:

1. Православний церковний календар на 2020 рік;
3. Журнал «Помісна Церква»;
4. Газета «Помісна Церква».

Загалом у 2019 / 2020 навчальному році професорсько-викладацьким складом КПБА опубліковано понад 100 статей.

Наукові та публічно-наукові заходи

15 вересня 2019 р. кафедра церковно-історичних і практичних дисциплін Київської православної богословської академії організувала круглий стіл, присвячений століттю призначення молодого вченого І. І. Огієнка (майбутнього митрополита Іларіона) міністром ісповідань Української Народної Республіки (УНР) в урядах Ісаака Мазепи та В'ячеслава Прокоповича.

23 вересня 2019 року Блаженніший Митрополит Київський і всієї України Епіфаній разом із ректором КПБА професором протоієреєм Олександром Трофимлюком і проректором із наукової роботи КПБА професором протоієреєм Віталієм Клосом взяли участь у засіданні круглого столу «Патріотизм і духовність у сучасній Україні» у Національному університеті біоресурсів і природокористування України.

1 жовтня 2019 року ректор Київської православної богословської академії протоієрей Олександр Трофимлюк відвідав Київський університет права, де взяв участь у круглому столі. Захід було присвячено 35-літньому ювілею наукової праці та 60-річчю від дня народження ректора Київського університету права НАН України Юрія Бошицького. Від імені Блаженнішого Митрополита Київського і всієї України Епіфанія отець Олександр вручив ювіляру орден архистратига Божого Михаїла.

11 жовтня 2019 року учасники тренінгової групи – Руслан Трегуб (Всеукраїнська громадська організація «Всеукраїнська рада

реанімації (ресусцитації) та екстреної медичної допомоги») і Андрій Шумейко (Громадське формування з охорони громадського порядку «Самооборона Обухівщини»), та лектори Ольга Вакулюк-Лукашук і Наталія Дідик (Громадська організація «Жіноча сила України») провели в КПБА тренінг з основ домедичної допомоги та першої психологічної допомоги.

22 жовтня в Київській православній богословській академії було розпочато дводенний семінар «Особливості душпастирської роботи в пенітенціарних установах при підготовці до звільнення засуджених».

22 жовтня з благословення ректора КПБА, проф. прот. Олександра Трофимлюка відбувся вечір пам'яті, присвячений видатному діячу УНР, випускнику КДА Олександру Гнатовичу Лотоцькому, який організував прот. Павло Мельник. В академічному храмі була відслужена панахида за спокій душі Олександра Гнатовича Лотоцького, яку очолив проректор із навчальної роботи проф. прот. Віталій Клос. Далі захід продовжився в навчальному корпусі КПБА, де настоятель парафії Ікони Божої Матері «Утамуй моя печалі» в м. Києві прот. Михайл Йосифчук прочитав відкриту лекцію в КПБА на тему: «Олександр Гнатович Лотоцький у боротьбі за автокефалію Української Православної Церкви».

23 жовтня у Київській православній богословській академії відбувся круглий стіл на тему: «Проблеми екології в контексті промислу Божого про світ та людину». Науковий захід було організовано кафедрою церковно-історичних та практичних дисциплін. У вступному слові завідувач кафедри церковно-історичних і практичних дисциплін КПБА, професор Святослав Михайлович Чокалюк звернув увагу на актуальність запропонованої теми круглого столу й закликав студентів Київської православної богословської академії (коли вони стануть на пастирське служіння) навчати парафіян зберігати навколишній світ, «тому що цей світ є творіння Боже, а діяльність людей у цьому світі є часом руйнівною».

У жовтні 2019 р. на кафедрі церковно-історичних і практичних дисциплін КПБА відбулось засідання Українського літургійного товариства.

20 листопада 2019 року в Київській православній богословській академії відбулася IX Міжнародна наукова конференція «Православ'я в Україні» присвячена 1050-річчю упокоєння святої рівноапостольної Ольги, великої княгині Русі-України, та 30-річчю з часу відродження Київської православної богословської ака-

демії. Співорганізатором наукового заходу виступили Інститут української археографії та джерелознавства ім. М. С. Грушевського НАН України та Національний заповідник «Софія Київська». Під час реєстрації кожен з учасників зміг безкоштовно отримати збірник за матеріалами конференції (понад 700 сторінок) та програму, які були надруковані з благословення Блаженнішого митрополита Київського і всієї України Епіфанія.

22 листопада 2019 року на запрошення ректора КПБА протоієрея Олександра Трофимлюка та з благословіння Блаженнішого Митрополита Київського і всієї України Епіфанія делегація ченців монастиря Кутлумуш Святої гори Афон відвідала Київську православну богословську академію. З лекцією про єдність виступив насельник монастиря отець Хризостом. Зустріч завершилася спільною світлиною на пам'ять та трапезою в академічній їдальні, яку благословив представник монастиря Кутлумуш при Священному Кіноті отець Філофей.

22 листопада у Київській православній богословській академії прочитав лекцію директор європейської філії Інституту глобальної і регіональної аналітики Ярослав Кіт (Монреаль). У своїй лекції пан Ярослав розповів, як знайти фінансування на майбутній проєкт (на прикладі організації літніх шкіл). У програмі 2-годинного воркшопу було порушено теми: де шукати кошти на гуманітарні проєкти, сильні і слабкі сторони заявок, опрацювання бюджету, розгляд конкретних успішних проєктів.

29 листопада 2019 року Київська православна богословська академія разом із Інститутом історії України НАН України, Національним музеєм історії України у Другій світовій війні, Меморіальним комплексом, Національним музеєм історії України, Національним військово-історичним музеєм України, Державним музеєм авіації України імені О. К. Антонова організували Всеукраїнську науково-практичну конференцію «Українське військо: сучасність та історична ретроспектива», яка була приурочена до Дня Збройних Сил України. Представником від Київської православної богословської академії був проректор із наукової роботи, професор кафедри церковно-історичних і практичних дисциплін Київської православної богословської академії, доктор наук із богослів'я, професор, клірик академічного храму святого апостола і євангелиста Іоана Богослова протоієрей Віталій Володимирович Клос.

У листопаді 2019 р. з благословення ректора КПБА, проф. прот. Олександра Трофимлюка в актовій залі Київської православної богословської академії відбувся практичний семінар на

тему «Основи першої психологічної допомоги та першої домедичної допомоги». Організатори заходу (викладач кафедри церковно-історичних і практичних дисциплін КПБА, психологи Ольга Вакулюк-Лукашук та Наталія Дідик (ГО «Жіноча сила України») поділилися психологічним досвідом й розповіли всім присутнім про ефективні методи допомогти собі й постраждалим у скрутній ситуації.

6 грудня в КПБА провели лекцію «Вплив соцмереж на особистість людини» викладач психології кафедри церковно-історичних і практичних дисциплін Ольга Вакулюк-Лукашук та Наталія Дідик (ГО «Жіноча сила України»). Лектори розповіли про роль соціальних мереж у сучасному житті. Пані Наталя вказала на необхідність бути пильним при розміщенні публікацій у себе на сторінці. Для наочності було представлено низку ситуацій, коли люди страждали через необачно висловлені неоднозначні думки.

9 грудня у залі засідань вченої ради Київської православної богословської академії почав свою роботу 4-денний семінар «Вступ до лікарняного капеланства». У заході взяли участь від вищого духовного закладу проректор з наукової роботи прот. Віталій Клос та доцент кафедри богослів'я, викладач прот. Павло Мельник. Із привітальним словом виступив проректор з наукової роботи прот. Віталій Клос та керівник управління соціального служіння ПЦУ капелан Сергій Дмитрієв. Учасники семінару розпочали розроблення уніфікованої програми підготовки капеланів в охороні здоров'я.

27 грудня 2019 р. у Київській православної богословській академії відбулося засідання спеціалізованої вченої К 26.892.01. Засідання очолив голова спецради доктор наук із богослів'я, професор, ректор КПБА протоієрей Олександр Трофимлюк.

27 січня 2020 року з благословення ректора академії прот. Олександра Трофимлюка в актовій залі Київської православної богословської академії на базі Науково студентського товариства імені митрополита Даниїла (Чокалюка) КПБА та клуб «Ерудит» школи № 235 ім. В. Чорновола м. Києва провели спільний захід, присвячений здобуттю автокефалії Українською Православною Церквою.

31 січня 2020 року у Національному заповіднику Софія Київська відбулася міжнародна наукова конференція «Київ – Константинопіль: до витоків Українського Православ'я». Науковий захід спільно з Київською православною богословською академією організували: Православна Церква України, Інститут

церковної історії Міністерство культури України Національний заповідник «Софія Київська» Національна Академія Наук України Інститут української археографії та джерелознавства ім. М. С. Грушевського. Від КПБА участь у конференції з науковими доповідями взяли: ректор проф. прот. Олександр Трофимлюк, проректор з наукової роботи, проф. прот. Віталій Клос, вчений секретар КПБА, доц. прот. Сергій Колот.

Публічний лекторій КПБА

3 жовтня 2019 року з благословення ректора КПБА протоієрея Олександра Трофимлюка стартував черговий етап проєкту «Публічний лекторій КПБА». Загалом за звітний період у КПБА виступило 10 лекторів. А саме:

3 жовтня в Київській православній богословській академії лекцію прочитали Інна Шевель, кандидат соціологічних наук, доцент кафедри міжнародних відносин, та Дар'я Лікарчук, кандидат політичних наук, доцент кафедри міжнародних відносин. Тема лекції: «Соціальний конфлікт як феномен соціокультурного пізнання та способи його врегулювання».

10 жовтня 2019 року з лекцією «Місце маркетингу в діяльності Церкви» до КПБА завітав кандидат педагогічних наук, доцент КНУКіМ Тарас Григорчук.

17 жовтня в Київській православній богословській академії лекцію прочитав Олег Покальчук, соціальний та військовий психолог, радник Національного інституту стратегічних досліджень.

31 жовтня в Київській православній богословській академії прочитав лекцію відомий український політик, Герой України, кандидат юридичних наук, доцент, генерал-лейтенант Григорій Омельченко. Лекція була присвячена темі «Україна і Православ'я в контексті світової цивілізації і загрози з боку Росії».

7 листопада в Київській православній богословській академії прочитав лекцію на тему «Новий рівень розуміння П'ятикнижжя. Загальні принципи та приклади» Пінхас Полонський – ізраїльський дослідник юдаїзму, популяризатор юдаїзму в середовищі російськомовних євреїв, який також опублікував багато популяризаторських книг та був головним редактором деяких видань.

14 листопада 2019 року в залі вченої ради Київської православної богословської академії із лекцією «Бухгалтерський облік і звітність релігійних організацій» виступив завідувач кафедри обліку та аудиту Економічного факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка, доцент Богдан Андрійович Засадний.

21 листопада 2019 року з темою доповіді «Юридичні аспекти створення та діяльності релігійних організацій» виступив юрист Юрій Гойда.

28 листопада 2019 року в актовій залі Київської православної богословської академії прочитав лекцію на тему «Релігії та релігійність білоруського суспільства» експерт програми «Міжнародна і внутрішня політика» Українського інституту майбутнього Ігор Тишкевич.

5 грудня 2019 року в Київській православній богословській академії прочитав лекцію протоієрей Андрій Пономаренко, настоятель храму Воскресіння Христового с. Олександрівка Дніпропетровської єпархії УПЦ, художник-іконописець, автор-упорядник методичних посібників з української транслітерації церковнослов'янських текстів «Послідування всенічної», «Послідування Літургії свт. Іоана Златоустого» і «Православний молитовник (сучасна редакція київського ізводу в українській транслітерації)». Лекція була присвячена темі «Мова Церкви: звернення до джерел. Досвід українського транслітерування церковнослов'янських текстів».

12 грудня 2019 р. в Київській православній богословській академії з лекцією «Юнгіанське прочитання текстів. На прикладі драматургії Лесі Українки» виступила сучасна українська письменниця та перекладачка Євгенія Кононенко.

Діяльність кафедр

Кафедри богослів'я та філологічних дисциплін

На кафедрі працює за індивідуальним планом роботи 27 викладачів, серед яких 10 професорів, 9 доцентів, 3 старших викладачі і 5 викладачів кафедри, з них 6 викладачів працюють на погодинній оплаті праці (4 професори і 2 викладачі):

1. прот. Ярослав Романчук, кандидат наук з богослів'я, доцент, професор кафедри, викладач Священного Писання Нового Завіту і біблієзнавства – завідувач кафедри;

2. дияк. Юрій Мигаль, кандидат наук з богослів'я, викладач Церковного читання, богослужбової практики – секретар кафедри;

3. митр. Епіфаній (Думенко), доктор наук з богослів'я, професор, професор кафедри;

4. Мирончук Олександр Якович, кандидат наук з богослів'я, кандидат філологічних наук, доцент, професор кафедри, викладач Української мови (за професійним спрямуванням), церковнослов'янської мови;

5. прот. Сергій Колот, кандидат наук з богослів'я, доцент, доцент кафедри, викладач Священного Писання Старого Завіту і зовнішніх церковних відносин;

6. архиеп. Євстратій (Зоря), кандидат наук з богослів'я, професор, професор кафедри, викладач Догматичного богослів'я (з поглибленим вивченням), систематичного богослів'я;

7. прот. Костянтин Лозінський, доктор наук з богослів'я, професор, професор кафедри, викладач Історії та богослів'я Римсько-Католицької Церкви, візантології;

8. прот. Петро Зинич, кандидат наук з богослів'я, професор, професор кафедри, викладач Святоотцівського богослів'я;

9. прот. Олег Маланяк, кандидат наук з богослів'я, професор, професор кафедри, викладач догматичного богослів'я;

10. прот. Володимир Сміх, кандидат наук з богослів'я, доцент, доцент кафедри, викладач апологетики, християнської філософії;

11. прот. Леонтій Никитенко, кандидат наук з богослів'я, доцент, доцент кафедри, викладач Священного Писання Нового Завіту, ісагогіки та текстології Нового Завіту і біблійного богослів'я;

12. прот. Сергій Цьома, кандидат наук з богослів'я, доцент, доцент кафедри, викладач основного богослів'я;

13. прот. Павло Мельник, кандидат наук з богослів'я, доцент, доцент кафедри, викладач Гомілетики, сучасного церковного проповідництва, морального богослів'я, місіології, пастирського служіння в умовах сучасності, керівник проповідницько-місіонерської практики;

14. прот. Олег Кожушний, кандидат наук з богослів'я, кандидат філологічних наук, доцент, доцент кафедри, викладач патрології, давньогрецької мови (за професійним спрямуванням), давньогрецької мови, історії церковної музики та церковної гімнографії;

15. прот. Олег Скарнарь, кандидат наук з богослів'я, доцент, доцент кафедри, викладач біблійно-церковної археології; ісагогіки і текстології Старого Завіту;

16. прот. Володимир Тимошук, кандидат наук з богослів'я, старший викладач кафедри, викладач Священного Писання Старого Завіту і біблійної герменевтики;

17. протодияк. Петро Лопатинський, кандидат наук з богослів'я, викладач кафедри, викладач Академічної доброчесності та етики наукової діяльності, історії та богослів'я протестантських деномінацій, інтелектуальної власності, гомілетики;

18. дияк. Михайло Омелян, кандидат наук з богослів'я, старший викладач кафедри, викладач догматичного богослів'я (з по-

глибленим вивченням) (семінарські заняття) та систематичного богослів'я (з поглибленим вивченням) (семінарські заняття);

19. Конверський Анатолій Євгенович, доктор філософських наук, професор, академік НАН України, професор кафедри, викладач логіки;

20. Шевченко Віталій Володимирович, доктор філософських наук, професор, професор кафедри, викладач Філософії, історії філософії, актуальних проблем сучасної філософії (викладав у 1-му семестрі, звільнився за власним бажанням);

21. Присухін Сергій Іванович, кандидат філософських наук, доцент, доцент кафедри, викладач Філософії, історії філософії, актуальних проблем сучасної філософії (викладав у 2-му семестрі);

22. Звонська Леся Леонідівна, доктор філологічних наук, професор, професор кафедри – викладач латинської мови, грецької мови, латинської мови (за професійним спрямуванням);

23. Бойко Алла Анатоліївна, доктор філологічних наук, професор, професор кафедри, викладач релігійної журналістики;

24. Москалюк Костянтин Олександрович, кандидат наук з богослів'я, доцент, доцент кафедри, викладач вступу до богослів'я (катехізис), богослів'я ікони, новітніх та нетрадиційних релігійних рухів;

24. Ткачова Віталіна Леонідівна, старший викладач кафедри, викладач англійської мови, англійської мови (за професійним спрямуванням) і англійської мови для науковців;

25. Юхно Анна Сергіївна, викладач кафедри, викладач англійської мови, англійської мови за професійним спрямуванням

26. Дроф'як Богдана Іоанівна, викладач кафедри, викладач української мови за професійним спрямуванням, церковно-слов'янської мови;

27. Журкова Тетяна Вікторівна, викладач кафедри, викладач основ жестової мови.

За звітний період відбулося 12 засідань кафедри (3 у звичному форматі, 9 у форматі дистанційного засідання).

За звітний період на кафедрі працювала така кількість студентів:

66 студентів 1-го курсу КПБА,

47 студентів 3-го курсу

12 студентів 5-го курсу КПБА,

18 студентів 6-го курсу КПБА,

1 аспірант 1-го року навчання (Дідух Ростислав),

1 аспірант 2-го року навчання (Дроздович Максим)

За звітний період члени кафедри взяли участь у 6-х міжнародних та всеукраїнських конференціях, підготовлено та вида-

но 16 публікацій (статті у фахових виданнях України, тези наукових конференцій, підручники).

За звітний період члени кафедри брали участь у засіданнях вченої ради КПБА, спеціалізованих вчених рад, приймальної комісії, засіданнях і роботі комісій Міністерства освіти і науки України, Національного агентства України із забезпечення якості вищої освіти.

Кафедра церковно-історичних і практичних дисциплін

На кафедрі працює 15 викладачів, серед них 4 професорів, 3 доценти, 4 старших викладачі і 2 викладачі:

1. Чокалюк Святослав Михайлович, кандидат наук із богослів'я, професор, викладач церковного права, канонічного права, догматичного богослів'я – завідувач кафедри;

2. Протоіерей Олександр Трофимлюк, доктор наук із богослів'я, професор, ректор та професор кафедри, викладач пастирського богослів'я;

3. Протоіерей Петро Бойко, кандидат наук із богослів'я, доцент, завідувач регентським відділенням, проректор із виховної роботи, викладач вступу до літургії (церковного уставу), літургії;

4. Протоіерей Віталій Клос, доктор наук з богослів'я, проректор з наукової роботи та професор кафедри, викладач джерелознавства та історіографії церковної історії, історії України, основ науково-дослідної роботи, історії української богословської освіти та думки;

5. Протоіерей Михаїл Лесюк, кандидат наук із богослів'я, доцент кафедри, викладач загальноцерковної історії;

6. Священик Іван Сидор, кандидат наук із богослів'я, інспектор, старший викладач кафедри, викладач історії орієнтальних Церков, правових та економічних основ діяльності парафій, актуальних питань сучасної релігійної етики, історії церковної музики і православної гімнографії;

7. Протодиякон Василь Дідора, кандидат наук із богослів'я, інспектор, старший викладач кафедри, викладач літургії, літургійного богослів'я, історичної літургії;

8. Протоіерей Андрій Дудченко, викладач історичної літургії;

9. Преловська Ірина Миколаївна, доктор церковно-історичних наук, доктор історичних наук, професор кафедри, викладач історії УПЦ, історії УПЦ у ХХ ст.;

10. Бакка Тамара Володимирівна, кандидат педагогічних наук, доцент кафедри, викладач методики викладання богословських дисциплін у вищій школі;

11. Матвієнко Вероніка Василівна, старший викладач кафедри, викладач церковного співу;

12. Внукова Анна Андріївна, викладач правових та економічних основ діяльності парафій;

13. Ярмусь Микола Васильович, викладач новітніх інформаційних технологій, сучасного церковного законодавства, історії Помісних Церков;

14. Вержиківська Ольга Вікторівна, викладач психології, психології у вищій школі;

15. Олійников Валерій Андрійович, кандидат наук із богослів'я, старший викладач кафедри, викладач педагогіки, методології та організації наукових досліджень, методики викладання богословських дисциплін;

Упродовж звітнього періоду було проведено 16 засідань кафедри.

За звітний період кафедра організувала низку наукових і публічно-наукових заходів. Члени кафедри взяли участь у 6-х міжнародних та всеукраїнських конференціях, підготовлено і видано 11 публікацій (статті у фахових виданнях України, матеріалах конференцій, рецензії, відгуки на наукові роботи, методичні матеріали).

За звітний період члени кафедри брали участь у засіданнях вченої ради КПБА, спеціалізованих вчених рад, приймальної комісії, Інституту Церкви і суспільства.

Регентське відділення

Навчальний процес на регентському відділенні Київської православної богословської академії у 2019 / 2020 начальному році забезпечували 7 викладачів, а саме:

Матвієнко В. В. – завідувач відділення;

протоієрей Петро Бойко, кандидат наук із богослів'я доцент;

протоієрей Павло Мельник, кандидат наук із богослів'я, доцент;

дияк. Михаїл Омелян, кандидат наук із богослів'я, старший викладач;

Москалюк К. О., кандидат наук із богослів'я, доцент;

Олійников В. А., кандидат наук із богослів'я, старший викладач;

Клименко С. П., викладач.

Викладачі Регентського відділення КПБА у 2019 / 2020 навчальному році забезпечили викладання таких дисциплін:

Вступ до літургії (Церковний устав);

Літургіка;

Церковний спів;

Біблійна історія;
Вступ до богослів'я (катехизис);
Історія церковної музики та церковна гімнографія;
Загальноцерковна історія;
Церковне читання;
Церковнослов'янська мова;
Хор;
Вокал;
Гармонія і сольфеджіо;
Загальне диригування.

На відділенні функціонує хор «Оранта», який складається зі слухачів регентського відділення КПБА.

20 грудня 2019 року відбувся творчий вечір хору «Оранта» регентського відділення Київської православної богословської академії з концертною програмою «Христос ся рождає – славімо Його!».

Наукове студентське товариство імені митрополита Даниїла (Чокалюка)

Студентське наукове товариство ім. митрополита Даниїла (Чокалюка) засноване у 2011 році. Наставником товариства є кандидат наук із богослів'я, доцент протоієрей Павло Мельник. За звітний період відбулося 5 засідань Товариства. З благословення ректора КПБА, проф. прот. Олександра Трофимлюка в КПБА на базі студентського наукового товариства імені митрополита Даниїла (Чокалюка) розпочато проведення богословських студій, на яких аспіранти та магістранти духовної школи здійснювали апробації своїх наукових робіт.

Варте відзначення

5 вересня 2019 р. з благословення ректора Київської православної богословської академії професора протоієрея Олександра Трофимлюка хор Київської православної богословської академії взяв участь у Третньому Київському міжнародному літературно-музичному конкурсі-фестивалі «Причал на Поштовій» Тетяни Кудінової, який відбувся в приміщенні Національної бібліотеки України імені Ярослава Мудрого.

9 вересня 2019 року ректор Київської православної богословської академії професор протоієрей Олександр Трофимлюк зустрівся з делегацією Національного університету біоресурсів і природокористування України у складі проректора з навчальної і виховної роботи університету Сергія Кващі, завідува-

ча кафедри анатомії, гістології і патоморфології тварин Олега Мельника та випускника агрономічного факультету, голови фермерського господарства «РОМ» Миколи Рака. Сторони обговорили продовження співпраці між закладами вищої освіти та запланували проведення спільних науково-просвітних заходів у 2019 / 2020 навчальному році.

Громадська рада з питань співпраці з Церквами та релігійними організаціями при Міністерстві освіти і науки України 18 вересня 2019 року обговорила заходи з протидії булінгу в закладах освіти та забезпечення духовно-морального виховання у системі закладів позашкільної освіти. З благословіння Блаженнішого Митрополита Київського і всієї України Епіфанія у засіданні взяли участь ректор Київської православної богословської академії, голова Управління духовної освіти і богословської науки Православної Церкви України протоієрей Олександр Трофимлюк та проректор з навчальної роботи Київської православної богословської академії Олександр Мирончук.

24 вересня 2019 року Блаженніший Митрополит Київський і всієї України Епіфаній із ректором Київської православної богословської академії професором протоієреєм Олександром Трофимлюком зустрілись із ректором Київського університету права Національної академії наук України Юрієм Бошицьким. Під час спілкування йшлося про питання, що становлять спільний інтерес. Зокрема, було обговорено перспективи подальшої взаємодії та співробітництва. Сторони погодили спільну роботу над оновленим виданням «Енциклопедії канонічного права», проведення круглого столу «Право і духовність», а також поновлення угоди про співпрацю між Київською православною богословською академією та Київським університетом права.

1–2 жовтня 2019 року викладач кафедри церковно-історичних і практичних дисциплін КПБА Анна Внукова взяла участь у проєкті «Youth in inter (faith dialogue)», що відбувся у вересні 2019 року в німецькому місті Франкфурті-на-Майні. Учасникам з Італії, Турції, Болгарії, Йордану, Португалії та Німеччини українська команда розповіла про процес отримання ПЦУ Томоса про автокефалію, презентувала діяльність КПБА та Інституту Церкви і суспільства, що діє при КПБА. Також на прикладі ВРЦіРО було проілюстровано ефективну співпрацю релігійних організацій в Україні.

3 жовтня 2019 року викладач Київської православної богословської академії Анна Внукова взяла участь у Форумі мережі ЄС та Єврошколи. Захід організувало Представництво ЄС в

Україні з метою консолідації колишніх учасників молодіжних програм, обмінів та єврошкіл з метою залучення їх до майбутніх проектів ЄС. Форум урочисто відкрив новий посол ЄС в Україні Матті Маасікас, який представив власне бачення розвитку відносин між Україною та ЄС, а також залучення активної молоді до спільних міжнародних проектів. Також учасників привітали міністр освіти і науки України Ганна Новосад, заступник міністра культури, молоді та спорту України Олександр Ярема та інші гості. На заході були презентовані нові проекти ЄС в Україні та окреслені шляхи їх реалізації.

8 жовтня 2019 року у залі засідань вченої ради Київської православної богословської академії відбулося робоче зібрання Управління духовної освіти і богословської науки Православної Церкви України, утворене рішенням Священного синоду 5 лютого 2019 року. Засідання очолив голова Управління, ректор КПБА професор протоієрей Олександр Трофимлюк.

21 листопада 2019 р. у стінах міністерства відбулося засідання Громадської ради при МОЗ України з питань співпраці з Всеукраїнською Радою Церков і релігійних організацій (ВРЦіРО), до складу якої входять представники православних, греко- і римо-католицьких, євангельсько-протестантських, а також іудейських і мусульманських спільнот. У заході брав участь проректор із наукової роботи Київської православної богословської академії, д. н. із богосл., проф. прот. Віталій Клос.

26 листопада 2019 року з благословення ректора КПБА, проф. прот. Олександра Трофимлюка в актовій залі Київської православної богословської академії на базі Науково студентського товариства ім. Митрополита Даниїла (Чокалюка) відбувся фестиваль української пісні. Участь брали студенти денної та заочної форми навчання, слухачі регентського відділення КПБА.

У грудні 2019 року кафедру церковно-історичних і практичних дисциплін КПБА відвідали митрополит Гальський Еммануїл та архієпископ Памфільський Даниїл. На зустрічі обговорено робочі моменти публікації матеріалів Об'єднавчого Собору.

5 лютого 2020 року ректор Київської православної богословської академії професор протоієрей Олександр Трофимлюк та ректор Київського національного університету імені Тараса Шевченка академік Леонід Губерський підписали договір про співпрацю в сфері підготовки кадрів, у здійсненні спільних наукових, навчальних і дослідницьких проектів. Договір передбачає проведення наукових конференцій, семінарів, круглих столів, навчальних та соціокультурних заходів, розроблення й

реалізацію спільних освітніх та наукових проєктів, співпрацю у сфері підготовки фахівців тощо. У церемонії підписання взяли участь проректори з наукової та виховної роботи Київської православної богословської академії протоієрей Віталій Клос та протоієрей Петро Бойко, декан філософського факультету КНУ академік Анатолій Конверський і заступник декана з навчальної роботи філософського факультету КНУ професор Лариса Комаха.

19 червня 2020 року Блаженніший Митрополит Київський і всієї України Епіфаній звершив освячення новообладнаної спортивної кімнати для студентів Київської православної богословської академії. На події були також присутні ректор академії професор протоієрей Олександр Трофимлюк, проректор з виховної роботи протоієрей Петро Бойко, викладачі та благодійники, які посприяли в оснащенні й ремонті кімнати. Після молитви Предстоятель помісної Української Православної Церкви відзначив благодійників церковними нагородами.

2 липня 2020 року на підставі рішення Атестаційної колегії МОН України, затвердженого наказом Міністерства освіти і науки України за № 886 від 02. 07. 2020 року, друковане періодичне видання Київської православної богословської академії «Труди Київської Духовної Академії» включене до переліку наукових фахових видань України категорії «Б».

НАУКОВЕ ВИДАННЯ

ТРУДИ КИЇВСЬКОЇ ДУХОВНОЇ АКАДЕМІЇ

Науковий збірник
Київської православної богословської академії

№ 20 (192), 2020 рік

Літературний редактор:
Н. ПУРЯЄВА

Верстальник:
М. ЯРМУСЬ

Труди Київської Духовної Академії: науковий збірник Київської православної богословської академії / ред. штат: д. філос. н., проф. С. В. Руденко (гол. ред.), д. н. із богосл., проф. прот. Олександр Трофимлюк, д. н. із богосл., проф. прот. Віталій Клос [та ін.]. – [К.], 2020. – № 20 (192). – 311, [1] с.

УДК 271.2-1
ББК 86. 372
Т – 78

Київська православна богословська академія

вул. Трьохсвятительська 6, м. Київ, 01601

*Свідоцтво про державну реєстрацію друкованого засобу масової інформації
КВ № 18844-7644Р від 03 квітня 2012 року*