

свт. Петро

Могила



№ 16 (188)

2016 РІК

ТРУДИ КИЇВСЬКОЇ ДУХОВНОЇ АКАДЕМІЇ

Науковий збірник

Київської православної богословської академії

Засновано у 1859 році

Відновлено у 2003 році

РЕДАКЦІЙНА КОЛЕГІЯ

митрополит Переяслав-Хмельницький і Білоцерківський ЕПФАНІЙ (Думенко), доктор богословських наук, професор, ректор та професор кафедри біблійних і філологічних дисциплін Київської православної богословської академії – **головний редактор**;

протоіерей Олександр Трофимлюк, доктор богословських наук, професор, перший проректор та професор кафедри церковно-історичних і практичних дисциплін Київської православної богословської академії;

протоіерей Віталій Клас, доктор церковно-історичних наук, професор, проректор з наукової роботи та професор кафедри церковно-історичних і практичних дисциплін Київської православної богословської академії – **відповідальний секретар**;

Мирончук Олександр Якович, кандидат богословських наук, кандидат філологічних наук, доцент, декан та доцент кафедри біблійних і філологічних дисциплін богословського факультету Київської православної богословської академії;

протоіерей Костянтин Лозінський, доктор богословських наук, професор, завідувач кафедри богослів'я та філософії Київської православної богословської академії;

протоіерей Ярослав Романчук, кандидат богословських наук, доцент, завідувач кафедри біблійних і філологічних дисциплін Київської православної богословської академії;

Чокалюк Святослав Михайлович, кандидат богословських наук, доцент, завідувач кафедри церковно-історичних і практичних дисциплін Київської православної богословської академії;

архієпископ Євстратій (Зоря), кандидат богословських наук, доцент, доцент кафедри богослів'я та філософії Київської православної богословської академії;

протоіерей Петро Зинич, кандидат богословських наук, професор, професор кафедри богослів'я та філософії Київської православної богословської академії

протоіерей Юрій Мищик, доктор історичних наук, доктор церковно-історичних наук, професор, професор кафедри церковно-історичних і практичних дисциплін Київської православної богословської академії, завідувач відділу Інституту української археології та джерелознавства імені М. С. Грушевського НАН України;

Конверський Анатолій Євгенович, доктор філософських наук, професор, академік, професор кафедри богослів'я та філософії Київської православної богословської академії, декан філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка;

Шевченко Віталій Володимирович, доктор філософських наук, професор кафедри богослів'я та філософії Київської православної богословської академії, провідний науковий співробітник Інституту філософії імені Г. С. Сковороди НАН України;

Саган Олександр Назарович, доктор філософських наук, професор, професор кафедри церковно-історичних і практичних дисциплін Київської православної богословської академії, провідний науковий співробітник Інституту філософії імені Г. С. Сковороди НАН України;

Степовик Дмитро Власович, доктор богословських наук, доктор мистецтвознавства, доктор філософії, професор, професор кафедри церковно-історичних і практичних дисциплін Київської православної богословської академії, завідувач відділу Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології імені М. Т. Рильського НАН України;

Преловська Ірина Миколаївна, доктор церковно-історичних наук, кандидат історичних наук, професор, професор кафедри церковно-історичних і практичних дисциплін Київської православної богословської академії, старший науковий співробітник Інституту української археології та джерелознавства імені М. С. Грушевського НАН України.

Т – 78 **Труди Київської Духовної Академії** : науковий збірник Київської православної богословської академії / ред. кол.: митр. Переяслав-Хмельницький і Білоцерківський Епифаній (Думенко) (гол. ред.) [та ін.]. – [К.], 2016. – № 16 (188). – 399, [1] с.

Рекомендовано до друку
вченою радою Київської православної богословської академії
(протокол № 7 від 19 лютого 2016 року)

Внесено до Переліку наукових фахових видань України,
в яких можуть публікуватися результати дисертаційних робіт
на здобуття наукових ступенів доктора і кандидата наук зі спеціальності «Богослів'я»
(наказ Міністерства освіти й науки України від 21 грудня 2015 року за № 1328)

Свідоцтво 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

<i>митрополит ЕПІФАНІЙ (Думенко)</i> ОБРАННЯ ПЕРШОІЄРАХІВ-УКРАЇНЦІВ НА КИЇВСЬКУ КАФЕДРУ ЯК ШЛЯХ ДО АВТОКЕФАЛІЇ УКРАЇНСЬКОЇ ПРАВОСЛАВНОЇ ЦЕРКВИ	5
<i>протоієрей Петро БОЙКО</i> РОЗДІЛЕННЯ СВЯТА ВТІЛЕННЯ ХРИСТОВОГО НА ДВА ОКРЕМИХ СВЯТА	17
<i>ГУНЬКО М. М.</i> ПОНЯТТЯ ЛЮБОВІ У ТВОРАХ СВЯТИТЕЛЯ ІОАНА ЗОЛОТОУСТОГО	32
<i>ЗВОНСЬКА Л. Л.</i> МОВНИЙ ФЕНОМЕН АТТИКІЗМУ І КОЙНЕ НОВОГО ЗАВІТУ	41
<i>протоієрей Віталій КЛОС</i> ПРЕОСВЯЩЕННИЙШИЙ ЗАХАРІЯ КОРНИЛОВИЧ, ЄПИСКОП ПЕРЕЯСЛАВСЬКИЙ, ВІКАРІЙ МИТРОПОЛИТА КИЇВСЬКОГО ТА НАСТОЯТЕЛЬ СВЯТО-МИХАЙЛІВСЬКОГО ЗОЛОТОВЕРХОГО МОНАСТІРЯ (1697 – 1715)	50
<i>священик Сергій КОЛОТ</i> ІСАГОГІЧНА ПРОБЛЕМАТИКА В ПРАЦЯХ ВИДАТНОГО БІБЛЕІСТА КИЇВСЬКОЇ ДУХОВНОЇ АКАДЕМІЇ ПРОФЕСОРА ЯКИМА ОЛЕСНИЦЬКОГО (1842 – 1907)	63
<i>ієромонах ЯКІВ (Костріков)</i> ОСОБЛИВОСТІ УКРАЇНСЬКОГО БОГОСЛІВ'Я В ТВОРІ «ТРЕНΟΣ» ПРЕОСВЯЩЕНОГО АРХІЄПИСКОПА МЕЛЕТІЯ СМОТРИЦЬКОГО	75
<i>протоієрей Михаїл ЛЕСЮК</i> ТРУЛЬСЬКИЙ СОБОР ТА ЙОГО ЗНАЧЕННЯ В ІСТОРІЇ ХРИСТІАНСТВА	82
<i>протоієрей Костянтин ЛОЗІНСЬКИЙ</i> У ВСЕДЕНСЬКИЙ СОБОР 553 РОКУ В СВІТЛІ СПРОБ ПРИМИРЕННЯ ПРАВОСЛАВНИХ З МОНОФІЗИТАМИ	102
<i>протоієрей Олег МАЛАНЯК</i> ІПОСТАСНЕ З'ЄДНАННЯ ДВОХ ПРИРОД В ІСУСІ ХРИСТІ	116
<i>протоієрей Роман МАЛАНЯК</i> ПРАВОСЛАВНЕ ВЧЕННЯ ПРО ВСЕЗАГАЛЬНИЙ СУД	132
<i>МАТВІЄНКО В. В.</i> ПРОСОДИЧНІ ЗАСОБИ – НАГОЛОС	140
<i>протоієрей Павло МЕЛЬНИК</i> ВІРА ЯК ОСОБИСТІСНИЙ ДОСВІД БОГОСПЛКУВАННЯ	150
<i>МИРОНЧУК О. Я.</i> ЛЕКСИКО-СЕМАНТИЧНЕ Й АСОЦІАТИВНЕ ПОЛЕ «СВЯТІСТЬ» У ТЕКСТАХ БОГОСЛУЖІННЯ ТАЇНСТВА ХРЕЩЕННЯ	158
<i>протоієрей Юрій МИЦИК</i> НОВІ ДЖЕРЕЛА ДО ІСТОРІЇ СВЯТО-МИХАЙЛІВСЬКОГО ВИДУБИЦЬКОГО МОНАСТІРЯ XVII–XVIII ст.	176
<i>протоієрей Юрій МИЦИК</i> ЦІКАВИЙ ЕПІЗОД ЦЕРКОВНОЇ ІСТОРІЇ XVIII ст.	195

<i>протоієрей Юрій МИЦИК, ТАРАСЕНКО І. Ю.</i> З ГРАМОТ КИЇВСЬКОГО МИТРОПОЛИТА (АРХІЄПИСКОПА) ВАРЛААМА ВАНАТОВИЧА	200
<i>протоієрей Юрій МИЦИК</i> З ДОКУМЕНТАЦІЇ КИЇВСЬКОГО МИТРОПОЛИТА РАФАЇЛА ЗАБОРОВСЬКОГО	216
МОСКАЛЮК К. О. «АДЛАТРА» – НОВІТНІЙ ЕЗОТЕРИЧНИЙ РУХ ЗА СТАРИМИ ОКУЛЬТНИМИ ШАБЛОНАМИ	225
ОЛІЙНИКОВ В. А. СЕМАНТИЧНА ДИФЕРЕНЦІАЦІЯ ЗВЕРТАННЯ (НА МАТЕРІАЛІ БОГОСЛУЖБОВИХ ТЕКСТІВ (АКАФІСТІВ) УКРАЇНСЬКОЇ ПРАВОСЛАВНОЇ ЦЕРКВИ)	232
РОЖКО В. Є. ВИСОКОПРЕОСВЯЩЕННИЙ ГЕННАДІЙ ШИПРИКЕВИЧ, АРХІЄПИСКОП СІЧЕСЛАВСЬКИЙ І ЧИКАЗЬКИЙ – ВИЗНАЧНИЙ ІЄРАРХ ДРУГОГО ВІДРОДЖЕННЯ УАПЦ 1941–1944 рр.	240
<i>протоієрей Ярослав РОМАНЧУК</i> ХРИСТОЛОГІЯ ПОСЛАННЯ СВЯТОГО АПОСТОЛА ПАВЛА ДО КОЛОСЯН	253
<i>диякон Микола РУБАН</i> ІСТОРИЧНІ ПЕРЕДУМОВИ ФОРМУВАННЯ УКРАЇНСЬКОЇ СОБОРНО-ЄПИСКОПСЬКОЇ ЦЕРКВИ	261
<i>диякон Микола РУБАН, БОЛДАР О. І.</i> ІСТОРИЧНІ ПЕРЕДУМОВИ ТА НАСЛІДКИ УТВОРЕННЯ ГАЛИЦЬКОЇ МИТРОПОЛІЇ	275
<i>священик Іван СИДОР</i> ВПЛИВ МАТЕРІАЛЬНОГО ЧИННИКА НА ВИЗНАННЯ МОСКОВСЬКОГО ПАТРІАРХАТУ СХІДНИМИ ПАТРІАРХАМИ	287
<i>протоієрей Володимир СМІХ</i> ТРИАДОЛОГІЯ ТА ХРИСТОЛОГІЯ – ОСНОВА ПРАВОСЛАВНОГО ВЧЕННЯ ПРО ОСОБИСТІТЬ	302
СТЕПОВИК Д. В. ВІЗАНТІЙСЬКИЙ СТИЛЬ І СУЧАСНЕ УКРАЇНСЬКЕ ІКОННЕ МАЛЯРСТВО	312
ТИМОШИК М. С. ШЛЯХОМ ВІДМОСКОВЛЕННЯ: ВСЕУКРАЇНСЬКИЙ АВТОКЕФАЛЬНИЙ РУХ 20-х – 30-х років ХХ ст. (за архівними матеріалами сіл Ніжинської округи)	330
<i>протоієрей Олександр ТРОФИМЛЮК</i> СВІДЧЕННЯ СВЯЩЕННОГО ПИСАННЯ ПРО ВІЙСЬКОВУ СЛУЖБУ	355
ХАРЛАН А. П. НЕОЦІННИЙ ВНЕСОК СВЯТОГО ПЕТРА МОГИЛИ В ДУХОВНЕ ВІДРОДЖЕННЯ УКРАЇНИ	365
<i>ДОДАТКИ</i> ЗВІТ ПРО ДІЯЛЬНІСТЬ КИЇВСЬКОЇ ПРАВОСЛАВНОЇ БОГОСЛОВСЬКОЇ АКАДЕМІЇ ЗА 2014 / 2015 НАВЧАЛЬНИЙ РІК	372
ВІДОМОСТІ ПРО АВТОРІВ	398

ОБРАННЯ ПЕРШОІЄРАРХІВ-УКРАЇНЦІВ НА КИЇВСЬКУ КАФЕДРУ ЯК ШЛЯХ ДО АВТОКЕФАЛІЇ УКРАЇНСЬКОЇ ПРАВОСЛАВНОЇ ЦЕРКВИ

УДК 271.222(477)

митрополит
ЕПІФАНІЙ (Думенко)

У цьому році вся повнота Української Православної Церкви Київського Патріархату урочисто відзначає величний 50-літній ювілей архіпастирського служіння Святійшого Патріарха Київського і всієї Руси-України Філарета на Київській кафедрі (1966–2016). В історії українського православ'я не було таких прикладів, щоб першоієрарх Київський так довго служив Богу й людям, звершуючи свою путь у великих трудах та подвигах благочестя. Українська Православна Церква, яка має свою основу в апостольській проповіді першозваного учня Господа нашого Ісуса Христа Андрія, мала за свою багатовікову історію не одного визначного архіпастиря. На жаль, переважна більшість Київських митрополитів не були русичами або ж українцями.

Актуальність теми зумовлена потребою комплексного дослідження церковно-історичних свідчень щодо спроб набуття автокефалії Української Православної Церкви та соборних обрань першоієрархів Київської Митрополії.

Мета написання статті – проаналізувати відомості про соборну діяльність Української Православної Церкви, що відобразилася у само-

Стаття присвячена 50-літньому служінню на Київській кафедрі Святійшого Патріарха Київського і всієї Руси-України Філарета. У ній подано відомості про спроби набуття автокефалії Української Православної Церкви з часу хрещення при рівноапостольному князі Володимирі й до сьогодення; проаналізовано питання обрання та служіння на першосвятительській кафедрі митрополитів-українців.

Ключові слова:

Київська Митрополія, Константинопольська Церква, собор, патріарх, митрополит, архієпископ, єпископ.

*metropolitan
EPIPHANIY (Dumenko)*

*ELECTION OF UKRAINIANS
TO HIGHEST CLERGY
OF KYIV DEPARTMENT AS A WAY
TO THE AUTOCEPHALY
OF UKRAINIAN ORTHODOX
CHURCH*

This article is devoted to the 50 years-long service of His Holiness Patriarch of Kyiv and All Rus-Ukraine Filaret at the Kyiv department. It discusses attempts directed at achieving the autocephaly of Ukrainian

Orthodox Church since the baptism of Rus carried out by Prince Volodymyr and up to the present. The article investigates into the election and service of metropolitans of Ukrainian origin.

Key words: *Kyiv Metropolis, Constantinople Church, the Cathedral, the patriarch, metropolitan, archbishop, bishop.*

стійному обранні першоієрархів на Київську кафедру.

Для реалізації мети дослідження були поставлені такі **завдання**:

- розкрити розуміння автокефалії та соборної діяльності на прикладі історичних свідчень з життя Київської Митрополії;
- подати короткі відомості про обрання соборами на Київську митрополічу кафедру русичів-українців;

- проаналізувати значення питання автокефалії для сьогодення.

Пропонована тема досить часто ставала об'єктом зацікавленості багатьох дослідників. Через обмежений обсяг публікації задаємо тільки деяких із них. Коли ми торкаємось серйозних наукових досліджень з питання автокефалії, то, як правило, звертаємо свої погляди на двотомник професора Олександра Лотоцького «Автокефалія» [11]. Ця праця з'явилася у Варшаві (1935 рік) і була перевидана Українською Православною Церквою Київського Патріархату (1999 рік), ставши основою для всіх інших досліджень з цього питання в Україні.

Варто згадати, що у 2007 році побачила світ, напевне всім нам відома, історико-канонічна декларація «Київський Патріархат – Помісна Українська Православна Церква» [10]. Тут хоч і коротко, але чудово розкрито важливі питання проголошення та набуття автокефалії, чітко подано відповіді на нагальні питання сьогодення з цього приводу. Однак багато актуальних питань, які торкаються автокефалії, на цей час ще залишаються невирішеними, тому їх наукове розкриття та висвітлення ще чекає своїх дослідників.

За свідченням «Хроніки» ігумена Феодосія Софоновича, у час хрещення Русі перший Київський митрополит Михаїл збудував Свято-Михайлівський Золотоверхий монастир (989), який і став на певний час місцем осідку руського першосвятителя [4, с. 19]. Святий Михаїл – сирієць за походженням (за іншими літописними відомостями, він був родом із Болгарії). То муж був вельми вправним учителем у проповіді слова Божого і глибоко освічений, високий своїм святим життям, який поєднував зі своєю смиренністю та лагідністю і належну батьківську суворість до ввірених його піклуванню словесних овець стада Христового [15, с. 20].

Проф. І. Власовський стверджує, що «про митрополита Михаїла згадують літописні списки, пізніший “Устав князя Володимира”... чернець Яків у творі “Пам’ять і похвала князю Володимиру”» [1, с. 38]. Труди рівноапостольного князя Володимира і Київського митрополита Михаїла дали чудові плоди.

Серед дослідників початкового періоду в історії Київської Митрополії (зокрема у праці протоієрея професора Євгенія Голубинського) виникала навіть думка, що Українська Церква при рівноапостольному князі Володимирі Великому мала не просто статус фактичної автокефалії, а отримала канонічну автокефалію, тобто незалежність від Церкви-матері Константинопольської [цит. за: 1, с. 36]. А у 1051 році, за благовірного князя Ярослава Мудрого, собор руських єпископів обрав та поставив на Київську митрополічу кафедру русича-українця святителя Іларіона. Літопис так характеризує святителя Іларіона: «Муж благ і книжник і постник» [цит. за: 8, с. 82]. Це обрання ясно показало, що могутня держава, яка за своїми розмірами була набагато більша, ніж увесь Візантійський Патріархат, повинна мати свою автокефальну Церкву.

Благовірний князь Ярослав, як стверджує проф. О. Лотоцький, так само як і батько його, ставив собі за ціль встановити, чи, власне, відновити ту автокефалію, що фактично існувала від початку християнства на Русі. Такі ж обрання на Київську митрополічу кафедру руськими єпископами на соборі та поставлення переважно русичів-українців мали місце й у 1147 році (митрополит Климент Смолятич), й у 1242 році (митрополит Кирил), і в 1415 році (митрополит Григорій Цамблак), і в 1495 році (святитель Макарій), і в подальшій історії Української Церкви, доки вона не була насиллям і неправдою підпорядкована Москві (1686 р.), а з моменту запровадження синодальної системи управління Петром I (1721 р.) церковні собори не скликалися більше двох століть.

Як відомо, Велике Московське князівство утворилось набагато пізніше. Тому саме Київ зі своїми давніми святинями – Свято-Михайлівським Золотоверхим монастирем (989), Святою Софією Київською (1011), Свято-Успенською Києво-Печерською лаврою (1051), Свято-Михайлівським Видубицьким монастирем (1070) – свідок усіх процесів, пов’язаних із християнізацією Київської Русі-України, зростанням духовної, інтелектуальної та культурної могутності неосяжної Київської держави [5].

Майже всюди в українських землях люди обирали собі священників та єпископів, тому тут відносини між пастирями

й паствою були зовсім іншими, ніж на Московщині, більш близькими до ідеалу перших християнських громад. Київська Митрополія, хоч і була в канонічній єдності з Константинопольським Патріархатом, але водночас мала надзвичайно багато прав та власних, сформованих у часі, особливостей. Досить важливу роль у її житті відігравали собори, що вирішували багато нагальних питань того часу. На місцевих архієрейських соборах звершувалися обрання і затвердження на кафедри єпископів, вирішувалися питання віри та церковного благоустрою. Досить плідною була видавнича та просвітницька праця Київської Митрополії. У цих соборних обраннях «першого серед рівних» єпископатом Київської Митрополії чітко простежується втілення у життя вчення Церкви Христової, що ґрунтується як на Божественному Одкровенні, так і на постановах Апостольських, Вселенських та Помісних соборів. Так, 37-ме Апостольське правило вимагає єпископам тієї чи іншої церковної області збиратися на собор двічі на рік. Трульський собор (691–692) своїм 8-м правилом зменшує цю норму в мінімумі до одного разу в рік.

Коротко торкнемося особливостей соборного обрання та поставлення згаданих вище ієрархів на митрополичий Київський престіл.

Ніхто з мислителів Київської держави не був удостоєний літописцем такої великої оцінки, як Климент Смолятич: «І був книжник і філософ, яких в Руській землі не було до того» [цит. за: 8, с. 178]. Є підстави вважати, що Климент отримав тогочасну вищу освіту в Константинополі. Саме він став другим митрополитом-русичем, обраним собором місцевих єпископів на Київську кафедру у 1147 р. за ініціативи великого Київського князя Ізяслава Мстиславовича. Достеменних причин такого обрання дослідники не можуть назвати, але найбільш вірогідною вважають бажання князя уникнути залежності Київської Митрополії від Царгороду. Однак проти такого обрання все ж виступили три руських єпископи, два з яких були греками. Митрополит Климент перебував на митрополичій кафедрі до 1154 р. [8, с. 178, 179].

Мало залишилося історичних відомостей і про митрополита Київського Кирила II, але з наявних можна сказати про велику мудрість та дипломатичний хист цієї постаті. Більшість церковних істориків схильні думати про походження Кирила з Галичини. Близько 1242 р., за підтримки князя Данила Галицького, на соборі руських архієпископів він був обраний на Київську

Митрополію, що пустувала після монголо-татарської навали. Незважаючи на практику заміщення Київської кафедри митрополитами-греками, патріарх Мануїл II (1243/4–1254) визнав Кирила діючим митрополитом Київським. Багато потрудився митрополит Кирил для того, щоб відновити церковне життя в Русі, відвідуючи паству, поставляючи єпископів і священників, пишучи власні творіння, наприклад «Правило митрополита Кирила». З ним також пов'язують укладення життєпису князя Данила Галицького, що став основою Галицько-Волинського літопису. Упокоївся митрополит Кирил 6 листопада 1281 р. та був похований у Києві.

Через те, що митрополити Київські постійно знаходилися на території іншої держави – Московського царства, Великий князь Литовський Вітовт звертався до Вселенського патріарха із клопотанням про можливість мати власного митрополита для Православної Церкви в межах свого князівства. Досить цінним джерелом з цього питання є «Окружна грамота Литовського князя Вітовта про відокремлення Київської Митрополії від Московської і про призначення в сан Київського митрополита Григорія». У листопаді 1415 року, за підтримки Литовського князя Вітовта, на соборі руських єпископів у Новгородку, на якому були також присутні бояри і князі, Григорій Цамблак був обраний Київським митрополитом. Константинополь не затвердив його обрання, бо митрополитом Київським вважався Фотій, який постійно перебував на півночі в Москві та приїжджав до Києва й Литви лише час від часу для того, щоб зібрати цінності [13, с. 83–85]. Собор обрав на митрополита «Церкви Київської і всієї Русі» Григорія Цамблака. В окружній грамоті собор мотивував його обрання прикладами Кліма Смолятича 1147 р., а також подібними прецедентами в Болгарії і Сербії. У соборі взяли участь такі єпископи: Полоцький, Чернігівський, Луцький, Володимирський, Смоленський і Туровський єпископи з Литви; Перемиський та Холмський – з Галичини. Також була присутня велика кількість духовенства, князі, бояри та українська шляхта. Це поставлення зустріло шалений опір Московського митрополита Фотія та московських князів. Саме митрополит Григорій у 1416 р., після зруйнування Києва кримськими татарами хана Єдигея, змушений був перенести кафедру до Вільни, де вона розмістилася при Успенському соборі. Під тиском Константинополя митрополит Григорій змушений був покинути кафедру й виїхати до Молдови, де й

упокоївся. Митрополит Григорій – автор понад 50 творів та проповідей, зокрема «Слова надгробного митрополиту Кипріяну», «Слова похвального Євфимію Тирновському», «Життя Стефана Дечанського» та ін.

За твердженням дослідників, після падіння Константинополя (у 1453 р.) Київська Митрополія стала незалежною, а звернення до патріархів носило, швидше, формальний характер [17, с. 18]. Із 1467 р. першоієрархи Української Православної Церкви вже мали титул «митрополит Київський і всієї Русі архієпископ». Останнє слово, закріплене патріархом Діонісієм, вказувало на автокефальний статус Литовсько-Руської Церкви [16, с. 29].

Митрополит Київський Макарій жив і здійснював свою архіпастирську діяльність у Великому князівстві Литовському, Руському і Жемайтійському – спільній державі литовців та русинів. За життя священномученика Макарія, між Московським і Литовсько-Руським князівствами велися майже безперервні війни (II пол. XV ст. – I пол. XVI ст.). Московія намагалася захопити литовські та руські землі, особливо ставлячись у цьому питанні до древнього Києва. У час поставлення сщмч. Макарія на митрополита Київського у 1495 р. Московська і Київська Церкви не були єдиними, оскільки у грудні 1448 р. відбувся остаточний поділ єдиної Київської Митрополії внаслідок самовільного обрання за наказом великого князя Московського Василя Васильовича в Москві на соборі єпископів, архімандритів, ігуменів і всього православного священства Золотої Орди, якій підпорядковувалось у той час Велике князівство Московське, єпископа Рязанського Іони митрополитом «Київським і всієї Русі». Все це, зрозуміло, відбулося без благословення Константинопольського патріарха. Внаслідок таких дій Московська Церква перебувала під анафемою Константинопольського Патріархату 141 рік (до 1589 р.) [9, с. 247–248].

Після смерті митрополита Київського і всієї Русі Іоана Глезни († 1494 р.) розпочалися заходи щодо обрання нового митрополита. У 1495 р. митрополитом Київським було обрано, без будь-яких попередніх погоджень з Константинополем, архімандрита Віленського Троїцького монастиря Макарія. Супрасльський літопис досить коротко згадує про це так: «Зібралися тоді єпископи: Володимирський Вассіан, Полоцький Лука, Туровський Вассіан, Луцький Іона і поставили Троїцького архімандрита Макарія, на прізвисько Чорт, митрополитом

Києва і всієї Русі; а до патріарха по благословення послали старця Діонісія і Германа, диякона-ченця» [12, с. 82]. Посланці повернулися з Константинополя тільки восени 1496 р. Хоч патріарх Никифор надіслав благословенні грамоти з великою олов'яною печаткою, але патріарший посол старець Іоасаф висловив зауваження щодо порушення процедури обрання із попередженням не ставити надалі митрополитів без благословення з Царгороду, лише за великої потреби. На це йому сказали, що така потреба якраз і виникла, згадуючи при цьому прецедент обрання собором руських єпископів митрополита Київського при князі Вітовті, завершуючи таким обґрунтуванням: «Та й у правилах св. апостолів і св. отців написано: два чи три єпископи без усякого сумніву нехай ставлять єпископа». Старець Іоасаф цілком погодився з наведеними словами.

Ставши митрополитом Київським, Макарій вирішив переїхати зі столиці Литовської держави Вільна на історичну кафедру в Софію Київську, яка залишалась діючим храмом навіть за часів Золотої (Волзької) Орди. При соборі був митрополичий двір із житлом для першоієрарха [14, с. 19]. Звичайно, дорога до Києва в ті часи була небезпечною, оскільки впродовж 1491–1496 років Україна потерпала від постійних набігів кримських татар. Проїжджаючи вздовж річки Прип'яті, було вирішено зупинитися на відпочинок у селі Скриголов (Стриголов). У сільській церкві 1 (14) травня 1497 р. святитель мав відслужити Божественну літургію. Під час богослужіння прийшло повідомлення про наближення татар, і митрополиту запропонували сховатися у лісі, але подвижник благочестя звернувся до людей та свого оточення: «Рятуйтеся, діти, а мені не можна. Я віддаю себе волі Божій!». Татари не пощадили святителя Макарія. Хоч не відомо деталей мученицької кончини, але нетлінні мощі й сьогодні до нас промовляють про його великий подвиг. Волинський короткий літопис про те, що сталося з митрополитом Макарієм, розповідає таке: «Року 1497, травня 1-го, на шостій седмиці після Великодня, у понеділок безбожні перекопські татари вбили Преосвященного митрополита Київського і всієї Русі архієпископа Макарія, на прізвисько Чорта. Вони увірвалися в нашу землю крадькома й наздогнали його в селі Скриголови, на річці Бчичі, за п'ять миль від Мозиря, і людей, які були з ним, одних повбивали, а інших узяли в полон. І, пограбувавши й спаливши багато інших волостей і міст, і людей безліч полонивши, пішли в свою землю. Але я сподіваюся на Господа Бога, що така смерть

призначена була архієреєві Божому для більшої йому нагороди; а нам (це) для покарання, бо їхав він до Києва, бажаючи допомогти церкві Божій Софії, розграбованій раніше тими ж агарянами. І тому Бог таке попустив йому, бо знає долі Свої, і долі Його – безодня велика. Перед кончиною, за вісім днів, хтось відкрив йому близьке розлучення душі його з тілом; але він, як людина, дещо сумнівався... Жахливо, браття, коли таке трапляється з архієреєм Божим, за попущенням Божим: як же ми уникнемо гніву Божого за наші діла? Але Господи, Господи, потерпи ще нас, не вчини нам, як Єрусалиму, що відступив від Тебе й не ходив шляхами Твоїми...» [2].

Велика любов святителя Макарія до Києва навіки поєднала його з цим містом – другим Єрусалимом, хоч і при житті своєму він так і не зміг побувати тут і попрацювати для зміцнення та розбудови Київської Митрополії. Нетлінні останки священномученика були привезені до Києва й покладені в дерев'яному гробі біля південної (правої) стіни Софійського собору перед іконостасом вівтаря архістратига Божого Михаїла. Наступного року виповнюється 520 років з часу мученицької кончини священномученика Макарія, митрополита Київського, мощі якого зараз зберігаються у Свято-Володимирському патріаршому соборі Києва (з 1947 р.).

Багато чудес сталося за молитвами перед мощами священномученика Макарія, який і сьогодні є великим захисником не тільки Києва та митрополичої кафедри, але й усієї нашої землі. Ми не будемо наводити всі відомі церковній історії свідчення, що торкаються чудотворної благодатної дії нетлінних останків святителя, а зупинимось тільки на декількох, на нашу думку, знакових для сьогодення випадках. Так, 6 вересня 1625 р., в час жорстоких переслідувань православних з боку уніатів та католиків за правління польського короля Сигізмунда III, при Київському митрополиті Іові Борецькому, пани Андрій Борецький і Степан Шимонович, що їхали перший із Глевахи, другий з Юрівки, прибувши до сходу сонця до воріт міста, званих Золотими, побачили в Софії Київській велике освітлення у вікнах і почули приємний спів. Вони здивувалися, що в порожній церкві так рано звершується служба Божа. Коли ж вони захотіли увійти крізь двері, то не змогли цього зробити, тому що двері було завалено камінням і сміттям. Крізь проломи в стінах, що залишилися після ворожого руйнування, вони побачили на хорах співців, одягнених у білі ризи, і злякані побігли повідомити про це митрополита.

Як відомо, в той час Софійський собор після володіння ним уніатами занепав і стояв довгі роки пустою. Святитель Іов розповів їм, що й сам таке не раз бачив, сказавши прибудим: «Запам'ятайте, діти, слова мої, – я вже старий і, напевно, не дочекаюся, але при моїх наступниках повернеться до вас церква з рук її загарбників». Сталося це 2 червня 1633 р., за нового польського короля Владислава IV, зусиллями св. Петра Могили, який відреставрував собор та багато храмів міста, особливим чином вшановуючи священномученика Макарія. Крім того, богомольці неодноразово в цей час у Софійському соборі бачили видіння чудесного вогню й світла, які виходили від мощей святителя [7, с. 45–61].

У XVII столітті завдяки плідній діяльності святителів Іова Борецького та Петра Могили Київська Митрополія розгорнула широку просвітницьку та видавничу працю. Підтвердженням виборності вищої ієрархії в Київській Митрополії є події 1620-х років, коли Єрусалимський патріарх Феофан віродив православну ієрархію в Україні. Для того, щоб переконати святителя у правочинності такого кроку, йому показали сеймові конституції, які надавали свободу православному віросповіданню та вказали на приклад попередніх Константинопольських патріархів, які присилали в Київ поставлених та вибраних ними ж митрополитів. У серпні 1620 р. патріарх Феофан розіслав грамоти з пропозицією вибрати достойних кандидатів, що й було зроблено. У грамоті від 13 серпня 1620 р. архіпастир закликав православний люд «твердо триматися православної віри, мужньо переносити всі переслідування та вибрати собі єпископів, не боячись наслідків цього з боку польського уряду, як колись і батьки Мойсея не побоялися наказів фараона...», а також і «св. апостоли не злякалися синагоги жидівської та суворих пилатів та іродів». Згідно з грамотою патріарха Феофана, виданою в Києві і датованою роком 1620, індікта 3, всі хіротонії відбулися не пізніше кінця вересня цього року. Тут двічі згадуються архієреї, які брали участь у хіротонії єпископів, і двічі самі висвячені єпископи. Хіротонії звершили: патріарх Єрусалимський Феофан, митрополит Софійський Неофіт і єпископ Страгонський Авраамій. А висвячені були ігумен Михайлівського монастиря в Києві Іов Борецький на кафедрі митрополита Київського і Галицького, ієромонах Мелетій Смотрицький – на архієпископію Полоцьку та єпископію Вітебську і Мстиславську, ігумен Межигірського монастиря Св. Спаса Ісайя Копинський – на

кафедру єпископії Перемиської й Самбірської, архімандрит Терехтемирівського монастиря Єзекиїл-Йосиф Курцевич – на кафедрі єпископії Володимирської й Берестейської, ігумен Черчицького (під Луцьком) монастиря Ісаак Борискович – на кафедрі єпископії Луцької й Острозької, чесний і преподобний муж Паїсій Іполитович – на кафедрі єпископії Холмської й Більської. Таким чином було висвячено шість єпископів.

Великим чудом було й те, що у складні комуністичні часи переслідування всього не тільки українського, але й того, що було пов'язано із Церквою, в день пам'яті священномученика Макарія у 1966 р., вперше за 160 років, на Київську митрополичу кафедру був призначений син шахтаря з с. Благодатного, що на Донеччині, етнічний українець архієпископ Філарет (Денисенко). За ці п'ятдесят років служіння на Київській кафедрі багато зробив владика Філарет як у час атеїстичної влади, коли зупинилася хвиля закриття храмів та монастирів, почав виходити друком українською мовою журнал «Православний вісник», була відроджена велика українська святиня – Свято-Успенська Києво-Печерська лавра, так і в час буремних 1990-х, коли всупереч переслідуванням та тиску з Москви святитель не зрадив наміченому на Помісному соборі 1–3 листопада 1991 р. курсу на здобуття автокефалії, незважаючи на відхід всіх тих архієреїв та пастирів, хто спочатку наполягав на незалежному розвитку Української Церкви; все ж зумів побудувати на міцному фундаменті Українську Православну Церкву Київського Патріархату, яка має духовні навчальні заклади, монастирі, тисячі храмів та мільйони віруючих, і не тільки в Україні, що неодноразово підтверджують різні соціологічні опитування.

Святійший Патріарх Київський і всієї Руси-України Філарет двічі був обраний собором на Київську кафедру. Спочатку – 22–23 листопада 1990 р. Всеукраїнським собором УПЦ, що відбувався у Києво-Печерській лаврі, а пізніше, у жовтні 1995 р., Всеукраїнським Помісним собором УПЦ Київського Патріархату.

Так склалося історично, що Українська держава впродовж багатьох віків, починаючи із занепаду Київської Русі внаслідок князівських міжусобиць, була залежна від тих чи інших загарбників та поділена територіально. Все це негативно відбивалося в житті Православної Церкви, яка зазнавала переслідувань та утисків, особливо в час католицької експансії. Не заглиблюючись у детальний розгляд питання щодо історичного процесу формування та еволюції ідеї автокефалії Української

Православної Церкви, варто зазначити, що всі ці прагнення стали реальністю у ХХ столітті, коли склалися відповідні обставини. Питання про автокефалію Української Православної Церкви було поставлене вже на Всеукраїнському соборі 1918 року, а 1 січня 1919 року Директорія Української Народної Республіки видала «Закон про автокефалію Української Православної Церкви», оскільки на території України, на відміну від більшовицької Росії, Православна Церква й надалі отримувала належне фінансування та мала статус державної. Однак найбільш знаковими подіями в минулому сторіччі, на нашу думку, були собори, на яких вирішувалося питання автокефалії Української Православної Церкви.

Ідея незалежності Української Православної Церкви, що була проголошена на вищезгаданих соборах, сьогодні стала незаперечною реальністю нашого сьогодення, а з Божою допомогою ця ідея приведе всіх в Україні до об'єднання в одну Православну Церкву. Спільним на цих соборах було прагнення українців мати автокефальну Православну Церкву, подібно як і інші народи, молитися Богові на рідній, зрозумілій мові разом зі своїми пастирями та архіпастирями, читати Святе Писання та іншу богословську літературу також українською мовою. Все це ми зараз маємо завдяки невтомній праці багатьох подвижників благочестя, які втілюють у своєму житті Євангельську заповідь любові до Бога та ближніх та своїм жертвним служінням показують приклад багатьом, не тільки в Україні, але й далеко за її межами. Найбільшим подвижником та прикладом для багатьох молодих пастирів та архіпастирів є сьогодні Святійший Патріарх Київський і всієї Руси-України Філарет, який невтомно щоденно служить та працює впродовж багатьох десятиліть для розбудови та утвердження Української Православної Церкви, яка є міцним фундаментом для незалежної Української держави.

1. Власовський І., проф. Нарис історії Української Православної Церкви: у 4 т., 5 кн. – К.: Вид. Української Православної Церкви Київського Патріархату, 1998. – Т. 1. – 296, I – XLVIII с.
2. Волинський короткий літопис // Ізборник. Литовсько-білоруські літописи (ПСРЛ Т. XXXII; Т. XXXV). – Режим доступу: <http://litopys.org.ua/psrl3235/lytov22.htm>
3. Годубинский Е. История канонизации святых в Русской Церкви. – М.: Крутицкое патриаршее подворье, О-во любителей церковной истории, 1998. – 597 с.
4. Димитрій (Рудюк), митр., Клаос В., прот. Києво-Михайлівський Золотоверхий монастир. – К.: [Видавничий відділ Української Православної Церкви Київського Патріархату], 2013. – 416 с.
5. Доповідь Патріарха Київського і всієї Руси-України Філарета на Помісному Соборі Української Православної Церкви Київського Патріархату з нагоди

- 1025-ліття Хрещення Руси-України 27 червня 2013 р. – Режим доступу: <http://www.cerkva.info/uk/stattiadoporovidi/3601-dopovid-patriarkha.html>
6. Епіфаній (Думенко), архієп. Подвижники благочестя Українського Православ'я: доповідь на парламентських слуханнях «Українці в світі» 8 грудня 2010 року // Епіфаній (Думенко), архієп. На шляху до спасіння: [проповіді, слова, послання, промови, доповіді, інтерв'ю]. – К., 2012. – С. 657–667.
 7. Життя святих (вибрані) українською мовою, викладені за повчанням Четьх-Міней св. Димитрія Ростовського: у 7 т. – К.: Видання Київської Патріархії Української Православної Церкви Київського Патріархату, 2008. – Т. 3: Травень–червень. – 848 с.
 8. Златоструй. Древняя Русь X–XIII веков. – М.: Молодая гвардия, 1990. – 304 с.
 9. Карташев А. В. Очерки по истории Русской Церкви. – М.: Эксмо, 2006. – Т. I. – 912 с.
 10. Київський Патріархат – Помісна Українська Православна Церква: історико-канонічна декларація Архієрейського собору Української Православної Церкви Київського Патріархату від 19 квітня 2007 року. – К.: Видавничий відділ УПЦ Київського Патріархату, 2009. – 176 с.
 11. Лотоцький О., проф. Автокефалія: у 2 т. – К.: Видавничий відділ УПЦ Київського Патріархату, 1999. – Т. I. – 208 с.
 12. Макарий (Булгаков), митр. История Русской Церкви. – М., 1994–1996. – Т. IX. – 831 с.
 13. Мацелюх І. А. Джерела церковного права за доби українського Середньовіччя: монографія / І. А. Мацелюх. – К.: Талком, 2015. – 291 с.
 14. Нікітенко Н., Нікітенко М. Перші руські митрополити – будівничі Київської Православної держави // Людина і світ. – К., 1996. – № 9. – С. 19.
 15. Пам'яті святого Михаїла, митрополита Київського і всієї Русі чудотворця // Православний вісник. – К.: Вид. Екзарха всієї України Митрополита Київського і Галицького, 1990. – № 10. – С. 20.
 16. Троїцька А. Священномученик Макарій, митрополит Київський, – святий України, Білорусі та Литви. – К.: [Видавничий відділ Київської Патріархії УПЦ Київського Патріархату], 2012. – 128 с.
 17. Ульяновський В. І. Митрополит Київський Спиридон: образ крізь епоху, епоха крізь образ. – К.: Либідь, 2004. – 374 с.

РОЗДІЛЕННЯ СВЯТА ВТІЛЕННЯ ХРИСТОВОГО НА ДВА ОКРЕМИХ СВЯТА

протоієрей
Петро БОЙКО

Мета статті – проаналізувати крізь призму наявних джерел еволюцію свята Епіфанії та його розділення і конституювання у два святкові дні – Богоявлення та Різдво Христове.

Постановка проблеми. Феофанія – явлення Бога на землі. У перші три століття це свято носило абсолютно інший сенс, ніж зараз, і ніякого стосунку до Хрещення Христа не мало. Це свято відносилось взагалі до факту пришествя Христа на землю, охоплюючи власне втілення (народження) і подію Хрещення в річці Йордан. Розділення цих двох свят сталося пізніше, до речі, навіть дату святкування в різних Церквах відзначали по-різному.

Виклад основного матеріалу дослідження. Ми не можемо точно визначити рік виникнення цих свят, але тільки приблизно, на основі свідчень священномуч. Іринія Ліонського, Климента Олександрійського і Орігена, можемо з упевненістю сказати, що в кінці II і на початку III ст. ці свята вже існували. На основі свідчень Григорія Богослова нам відкривається той факт, що спершу два свята – Різдво Христове і Хрещення – не розділялись між собою, а відзначалися в

У статті висвітлюється питання історії виникнення та розділення свята Богоявлення на два окремих: Різдва Христового та події Його Хрещення.

Ключові слова: Богоявлення, Різдво Христове, Феофанія, Епіфанія, Римська імперія, Східна Церква, свт. Іоан Золотоустий, Західна Церква, Вірменська Церква.

archpriest
Peter BOYKO

*DIVISION OF LORD'S
INCARNATION FEAST
INTO TWO SEPARATE FEASTS*

The article explores history, origin and division of Epiphany into two separate religious feasts, such as Christmas and Event of Lord's Baptism.

Key words: Epiphany, Christmas, Feofaniya, the Roman Empire, the Eastern Church, St. John Chrysostom, the Western Church, the Armenian Church.

один день – 6 січня, під загальною назвою «Богоявлення». На основі ж пам'ятки III ст., відомої під назвою «Апостольські постанови», ми можемо зробити висновок, що в деяких місцях свята Різдва Христового і Хрещення вшановувались у III ст. окремо, і в ті дні (числа), в які і ми тепер їх святкуємо, тобто Різдво Христове – 25 грудня, а Хрещення – 6 січня (тут і далі за старим стилем). Врешті, на основі свідчень Іоана Золотоустого і деяких інших отців, вчителів та істориків Церкви, ми визнаємо час розділення описуваних свят у Східних Церквах [8, с. 4].

Перш за все, беручи до уваги те, що священномученик Іриней Ліонський, який жив у кінці II ст., в основу святкування Різдва Христового 6 січня поклав не історичне співвіднесення цього числа з днем народження Христа, а таємниче розуміння співвідношення між першим і другим Адамом, між винуватцем гріха і смерті, і начальником життя і спасіння; тобто другий Адам, за таємничим спогляданням учителя Древньої Церкви, народився і помер у той самий день, в який був створений і помер перший Адам – у шостий першого місяця року, якому відповідало 6 січня [7, с. 61]. Ми можемо припустити, що 6 січня вже святкувалось у його час і вважалось днем народження Спасителя. Шостий день, про який священномуч. Іриней говорить як про загальновідому річ, ймовірно, є шостим днем року, тобто 6 січня [14, с. 36].

На користь цього припущення про походження в той давній час свята Різдва Христового і Богоявлення говорить та обставина, що в ті часи (II–III ст.) існували в усій своїй силі ересі докетів, Кердона, Маркіона, маніхеїв та ін., з якими потрібно було боротися Православній Церкві. Зазначені ересі заперечували дійсне втілення Слова і перетворювали людську природу Ісуса Христа в уявну духовну примаару [15, с. 157]. Вважаючи людське тіло вмістилищем зла, еретики відкидали людське ество, думаючи, що Його втілення було тільки видиме, уявне. Вже послання апостола Іоанна було спрямоване проти тих, хто заперечував пришестя у плоті Сина Божого: «Всякий дух, який не сповідує Христа, що прийшов у плоті, – не від Бога» (1 Ін. 4, 2–3). Якщо Ісус Христос прийшов у плоті, значить Він був народжений як людина, а якщо Він так народжений, то повинен бути і день народження. Цей силогізм виникав у християнській свідомості в міру розвитку докетизму. У християнському православному суспільстві з'явилась потреба на протипагу докетизму знайти і фактично закріпити день народження Христа. Ця потреба знайшла місце в установленні дня свята Різдва Христового [8, с. 6]. Святкуючи день народження, Церква фактично визнає, що Він народився як людина.

У той самий час – у II ст. – на протигагу іншим єретикам – евіонітам (які вчили, що Ісус Христос був простою людиною до тих пір, поки під час хрещення через повне і цілковите сповіщення Йому дарів Святого Духа став Сином Божим) – треба було стверджувати, що Ісус Христос народжений, а не створений. Треба було з особливою наполегливістю стверджувати, що Христос народився як людина, але не як *звичайна* людина [3, с. 12]. Він був зачатий від Святого Духа, а тому і в самому народженні, ставши сином людським, він одночасно був і Сином Божим: Божественна природа відкрилася в людській природі. На основі цього Церква стосовно народження Ісуса Христа вживала назву «Епіфанія», щоб у народженні показати Його Божественну природу, а стосовно Богоявлення – «Феофанія». Святитель Іоан Золотоустий та Ієронім справедливо цю назву виводять від явлення світу Христа як улюбленого Сина Божого.

Свято відоме під назвою Феофанії, чи Епіфанії (Богоявлення), походить із сивої давнини. Про нього згадується в апостольських заповідях, де говориться про місталогію – таємниче вчення, що містить у собі глибоке вчення важливих істин віри: місталогія не завжди викладається, а тільки на Пасху, день суботній, день Господній, і в дні Богоявлення і П'ятидесятниці.

Відповідно до назви «Епіфанія», і день, у який святкувалось Різдво Христове, називався Богоявленням. До спомину Різдва Христового природно приєднувалося і святкування Хрещення Господнього, оскільки обидва ці свята мали й мають між собою багато спільного. В обох подіях, які згадували християни, Христос відкрито з'явився світу.

На основі цих міркувань можна з великою імовірністю вважати, що до часу священномуч. Іринія свято Богоявлення, яке містило в собі два свята – Різдво Христове і Хрещення, вже існувало в Церкві, і тому він, зіставляючи народження Ісуса Христа зі створенням Адама в шостий день, мав на увазі саме наше свято – 6 січня [8, с. 8].

Більш ясне свідчення, хоч і не зовсім визначене, ми отримуємо від Климента Олександрійського, який жив пізніше священномуч. Іринія – в кін. II і на поч. III ст. У цьому свідченні для нас особлива та обставина, що питання про день народження Ісуса Христа порушується тут у зв'язку зі святкуванням Хрещення Христового, і цей зв'язок не випадковий, бо має свою основу у фактичному життєвому зв'язку двох подій і відповідних їм святкувань.

Про свято Хрещення вперше згадує у своїх «Строматах» Климент Олександрійський: «Є люди, які з надмірною заповзятіс-

тю намагаються визначити не тільки рік, але й день народження Спасителя нашого, що воно було в роки Августа, в 25-й день Пахона; послідовники ж Василіда святкують і день Хрещення Його, проводячи всю попередню ніч у читаннях; вони говорять, що воно було в 15-й рік Тиверія, 15 Тібі (Tibi) (січня); інші – що воно було 11-го числа того ж місяця» [16, с. 154]. При читанні цього місця відчувається, що Климент мав на увазі відомий, прийнятий і шанований у Церкві день Народження Спасителя, до якого додаються всі його три положення. Спробу вказати з точністю такий день Климент вважав зайвою, перш за все тому, звичайно, що день Народження існував і святкувався Церквою; суть справи учитель бачив не у хронологічній точності, а в думках і почуттях, втіленням яких було свято [8, с. 9]. Оскільки василідади, які відхилилися від Церкви в догматичному сенсі стосовно Народження Ісуса Христа, відхилилися й у святкуванні дня Народження, вважаючи таким днем, згідно з їхньою доктриною, день Хрещення (15 Тібі, тобто 10 січня), то вчитель Церкви і говорив, що вони святкують і день Хрещення. У кінці Климент додає: «Інші ж святкують 11 день того ж місяця». Значення наведеного місця цілком зрозуміле. Тільки останнє припущення викликає деяке ускладнення, проте тут і полягає ключ до розгадки, стосовно прийнятого Церквою і припущеного Климентом дня Народження Христа. Цікаво, що святкували ці «інші» в 11-й день Тібі, Народження чи Хрещення, і хто ті, які святкували? Оскільки це положення стоїть у безпосередньому зв'язку з попереднім, у якому говориться про святкування Хрещення, то слід визнати, що ці «інші» знали 11 Тібі саме як Хрещення; в іншому випадку Климент повторив би «день Народження». Щоб ці інші були василідадами, то цього не можна припустити, бо Климент, за зауваженнями філологів, через формули: «*a men i tines*» позначав речі цілком різні. Значить, під «*tines*» у цьому випадку слід розуміти декого із православних, які святкували 11 Тібі як день Хрещення. Оскільки 11 Тібі єгипетського календаря відповідало 6 січня, то 6 січня і є той самий день народження Ісуса Христа, який святкувався Східною Церквою у часи Климента, котрий тому і вважав зайвим навіть згадувати про нього, і від якого ухилилися василідади, основа і значення якого стали предметом непорозумінь і суперечок у середині самої Церкви, в середовищі православного суспільства, з котрого дехто, приймаючи 6 січня за день Хрещення, ймовірно, протиставляв йому іншу дату народження Христа, яка дійсно існувала паралельно [14, с. 11–13].

Нарешті вже чітко, проте більш пізніше, свідчення про існування свята 6 січня дає нам учень Климента Оріген (185–254 рр.), який стверджував, що в його час святкували 6 січня, проте сперечалися стосовно основи дня і його значення. У своїх поглядах Оріген намагався довести, що це свято має бути днем Хрещення і порівнював з цією метою два місця: Євангеліє від Матфея, про розкриття небес, з подібним місцем у пророка Єзекиїля [8, с. 11].

Отже, ясно видно, що свята Хрещення і Різдва Христового існували ще в кін. II і не пізніше поч. III ст. спільно і нерозривно, під загальною назвою «Богоявлення».

Проте слід зауважити, що недовго тривало спільне існування таких великих Господніх свят. Як видно з книги «Апостольські постанови», вже у III ст. в деяких місцях свята Різдва Христового і Богоявлення існували окремо, а саме: Різдво святкувалося 25 грудня, а Богоявлення – 6 січня.

Перш ніж наводити це видання, слід зазначити, що сам збірник, у якому міститься це свідчення, хоч і відомий під назвою «Апостольські постанови», насправді до апостольських часів не належить. За свідченням істориків Церкви, ця важлива збірка з'явилась приблизно у III ст. Дійсно, усім своїм змістом «Апостольські постанови» цілком належать до III ст. і зображають церковне життя, особливо богослужбове. Зразки богослужіння, представлені у цій збірці, такі ж, які наводять отці II і III ст. Іустин та Іринеї, а в основному – Тертуліан і Кипріан. В усіх частинах змісту ця книга є узагальненням літургічної практики III ст.

У цій збірці в циклі річних свят перше місце посідає свято Різдва Христового: «Днів святкових дотримуйтесь, – пишеться у 5 книзі, – і, передусім, день Різдва Господнього, здійснюючи його в 25-й день дев'ятого місяця», тобто грудня, бо лік місяців у «Апостольських постановках» починається з квітня [11, с. 150]. У 8-й книзі цього збірника говориться: «У свято Різдва Христового нехай не працюють, тому що в цей день дана людині нечувана благодать – Народження Слова Божого Ісуса Христа від Діви Марії на спасіння світу» [11, с. 294].

Після свята Різдва Христового в «Апостольських постановках» вказується святкувати Богоявлення: «Після нього, – говориться в 5 книзі, – нехай буде для вас досить шанованим день Явлення, в який Господь показав нам Божество Своє, і святкуйте його в 6-й день десятого місяця», тобто січня [11, с. 150]. У 8-й книзі говориться: «В свято Богоявлення нехай не працюють, тому що в цей день було Явлення Божества Христового, коли при

хрещенні свідчив про Нього Отець і Учитель, і у вигляді голуба показав присутнім Освідчуваного» [11, с. 294].

У III ст. під час гоніння на християн, розпочатого за поведінням нечестивого імператора Діоклетіана (десяте гоніння) у 286 р., значна кількість християн у Нікомідійському храмі святкували Різдво Христове [4, с. 161]. Вони були закриті у храмі і спалені (дві тьми – двадцять тисяч народу). Пам'ять цих мучеників Церква святкує 28 грудня [18, с. 2].

Із III ст. свято, відоме як Феофанія, набуває загального поширення і вводиться у Фракії в 304 році, в Галії – у 361 році, в Іспанії – у 380 році [5, с. 297]. Санкцію з боку світської влади свято почало отримувати близько 400 року (коли були заборонені циркові вистави), а потім, при Юстиніані (VI ст.), було звільненим від судочинства (з опису аквітанських паломників IV ст., очевидно, що це свято було на честь Різдва Христового).

Вперше свято Різдва Христового почало відзначатися 25 грудня і відокремилось від Богоявлення у Римській імперії. Це видно із двох історичних джерел: а) зведеної календарної хронологічної пам'ятки, доведеної до 354 року, яка мала різні назви: «Anonymus Cuspiniani» та ін. – в частині коментарів св. Іполита на книгу пророка Даниїла. У відділі «Depositionmartyrum» у 8 календі січня, що дорівнює 25 грудня, показано «день Народження Христа у Вифлеємі», а у відділі «Annomales» – замітка «в консульство Цезаря Августа і Емілія Павла народився Христос у 8 календі січня, в п'ятницю, в 15-й день молодого місяця» [13, с. 299]; б) у нещодавно (на поч. XX ст.) відкритій Георгіадесом частині коментарів св. Іполита на книгу пророка Даниїла є такі замітки: «Перше явлення Господа у плоті, при якому Він народився у Вифлеємі, відбулося 25 грудня, в середу, в 42-й рік Августа, від Адама – 5500-й рік, а постраждав Він 25 березня, в п'ятницю, у 18-й рік Тиверія, в консульство Рифа і Рібелія [6, с. 85]. Таким чином, Різдво Христове в Римі стало святкуватися 25 грудня задовго до 354 р., до якого доведена перша пам'ятка. Звідси свідчення Іоана, єпископа Нікейського (IX ст.), що Римська Церква почала святкувати Різдво Христове 25 грудня, при папі Юлії (337–352 рр.), отримує набагато більше довіри [13, с. 299].

Встановлюючи дату святкування, Церква нерідко керувалася особливими повчальними і місіонерськими міркуваннями. Особливо відзначаючи той чи інший день, Церква мала на увазі й пересилення деяких місцевих традицій, залишків язичницьких звичаїв. Відомий історик, авторитет у питаннях історії календаря, свят і літочислення професор В. Болотов говорить:

«Язичництво, з яким бореться Церква, є не тільки релігією, але й певною мірою усталений побут. Довести язичнику неспроможність його уявлень про богів і переконати його вірити в Єдиного християнського Бога означає зробити багато, проте ще не все. Розірвати свої життєві стосунки із сусідами-язичниками новонавернений не мав змоги. Потрібно було берегти його від рецидиву, і свята займали чи не найважливіше місце посеред тих засобів, якими відкинута язичництво могло вести партизанську боротьбу з перемагаючим християнством... Встановлюючи у дні язичницьких свят свої свята, Церква вибивала з рук політеїзму один з останніх засобів оборони. Встановити християнське свято в день свята язичницького означало скликати християн до церкви і поставити їх під вплив таких спогадів, що для багатьох потім ставало психологічно неможливим брати участь у таких святах» [2, с. 622].

25 грудня було свято східного культу Митри. Римські воїни зі Сходу поширили культ Митри по всьому світу, зокрема й у самому Римі. Крім того, у Римі з 17 по 23 грудня відзначалися Сатурналії, тобто свято на честь язичницького бога Сатурна, або Хроноса. Таке свято супроводжувалося гладіаторськими боями і носило досить похмурий і сумний характер. За цим сумним святом «бога часу» йшло веселе святкування «бога сонця», яке називалося «днем непереможного сонця» і здійснювалося з особливою урочистістю при імператорі Юліані Відступнику, на честь народжуваного сонця і в очікуванні нового року, тобто в той час, коли повернення сонця ставало помітним.

На противагу такому язичницькому торжеству Церква перенесла з 6 січня на 11 днів назад день згадування Різдва Христового – день Народження «Незаходимого Сонця Правди». На думку святого Григорія Ниського, як із цього дня починає зменшуватися темрява і збільшується час сонячного світла, і таким чином відбувається поворот у природі, так і з Різдрвом Спасителя відбувається поворот у світовому житті. А святий Амвросій Медіоланський порівнює Христа Спасителя з Новим Сонцем і попередній день сонця називає Днем Господа.

У III ст. свята Різдва Христового і Богоявлення існували в деяких Церквах уже окремо. Проте, беручи до уваги свідчення Іоана Золотоустого, Григорія Богослова, Косми Індикоплова і деяких інших вчителів, які говорили про спільне святкування двох описуваних нами свят навіть у IV ст. в Церквах Антіохійській, Константинопольській, Олександрійській і Єрусалимській, ми можемо зробити висновки, що «Апостольські поста-

нови» говорять про богослужбову практику Західних Церков. У цьому нас переконує, по-перше, те, що зразки богослужіння, представлені у книзі «Апостольські постанови», такі ж, які ми знаходимо у західних отців II і III ст.: Іустина, Іриней, Тертуліана, Кипріяна; по-друге, в цьому нас переконують слова святителя Іоана Золотоустого, який говорить про давнє святкування Різдва Христового на Заході, від Фракії до Іспанії [8, с. 16]. В Антіохії святитель Іоан Золотоустий у 386 чи 388 році говорив, що в наступне 25 грудня вперше буде тут, на Сході, святкуватися Різдво Христове, що на Заході це свято давно відоме, а в Антіохію відомості про нього проникли десять років тому [13, с. 300].

«Я добре знаю, – говорить святитель Іоан Золотоустий, – в Антіохії у переддень свята Різдва Христового, у день пам'яті мученика Хрисогона, 20 грудня 386 року, – що багато хто і тепер сперечаються між собою. Одні – засуджуючи, інші – виправдовуючи, і багато скрізь говорять про день. Одні – проти нього, доводячи, що він новий і недавній, а інші – за нього, стверджуючи, що він давній, оскільки ще пророки передрекли про Його Різдво і здавна цей день був відомий і славний у жителів від Фракії до Кадикса... Вислухай і не сумнівайся, тому що ми прийняли цей день від тих, котрі точно знають це і живуть у тому місті (Римі), святкуючи його здавна і за стародавнім переданням, тепер переслали відомості про нього і нам» [17, с. 388–389].

Як видно, святий Іоан Золотоустий ясно говорить, що здавна цей день, день Різдва Христового, відомий і шанований у жителів Заходу. Звідти воно (свято) перейшло в Антіохійську Церкву і, ймовірно, у всі Східні. Зіставляючи це свідчення Золотоустого зі свідченнями «Апостольських постанов» і святителя Іриней, можна з упевненістю зробити висновок, що на Заході вже в кін. II ст. – не пізніше початку III ст. свята Різдва Христового і Богоявлення існували окремо, незалежно одне від одного святкувалися у визначені числа, а саме: Різдво Христове – 25 грудня, а Богоявлення – 6 січня.

Іншу картину ми бачимо у Східних Церквах. У Східній Церкві аж до самого IV ст. відзначалися обидва описувані нами свята в один день – 6 січня під назвою «Богоявлення»; тільки у IV ст. на протипагу аріанству і під впливом Заходу свято Різдва Христового почало поступово відзначатися, спершу в Антіохійській Церкві, а потім і в інших.

У IV ст. потреба святкувати окремо Різдво Христове на Сході стала ясно про себе заявляти. У це століття з'являється ересь аріан, які відкидали Божество Ісуса Христа, вважаючи Його за

просту людину, яка лише при Хрещенні була наділена деякими Божественними дарами. Ця невіра аріан у Божество Христове знаходила сильне підґрунтя у самому церковному житті, оскільки в Церкві звершувалося свято, присвячене головним чином Хрещенню, тоді як подія Народження Ісуса Христа здавалась малопомітною. Це було наче фактичним запереченням віри Церкви у Божество Ісуса Христа. Вчення про народження Бога здавалось ніби новим вченням. Таким, дійсно, і вважали його єретики, і слово «Епіфанія» тлумачили як хотіли. У зв'язку з цим у IV ст. увага Церкви почала зосереджуватися переважно на Народженні Господа, а не на Хрещенні Його. У Нікейському Символі згадується про народження Спасителя, але немає жодного слова про Хрещення [14, с. 81]. Отці Церкви того часу: Василій Великий, Григорій Ниський, Єфрем Сирін, Ісидор Пелусіот та Епіфаній – свідчать, що свято «Епіфанії» переважно було святом Народження, а не Хрещення [8, с. 17]. Для того, щоб спонукати народ відчути Народження Христа у всій його славі, отці Церкви IV ст. запроваджують особливе самостійне свято Різдва Христового. Це свято було фактичним вираженням догмату «єдності в Трійці і Трійці в єдності» і само собою відкидало те положення аріан, що Ісус Христос у Хрещенні отримав Божественну мудрість. Нове свято Різдва Христового, таким чином, було цілком у дусі всіх прихильників нікейського сповідання віри і служило зброєю проти аріан [14, с. 81].

Тому поступово із другої половини IV ст. у Східних Церквах, за зразком Західних, почали впроваджувати незалежне від свята Богоявлення свято Різдва Христового.

Стосовно першого випадку святкування Різдва Христового 25 грудня у Східній Церкві існує кілька версій.

Уперше в такому вигляді в Константинопольській Церкві свято було введене близько 377 р. за вказівкою імператора Аркадія (359–408) (коли імператор Гонорій, відвідавши свою матір і брата, переконав їх до встановлення тут, за зразком Риму, святкування Різдва Христового 25 грудня) за звичаєм Римської Церкви, і завдяки енергії і силі святого Іоана Золотоустого звідси воно поширилося на весь православний світ [8, с. 62].

М. Скабалланович вважав, що святкування Різдва Христового вперше почало впроваджуватися у Каппадокії. Свт. Василю Великому належить «Слово на Різдво Христове», і М. Скабалланович приписує йому встановлення там цього свята [13, с. 300].

Існує припущення, автором якого також виступає М. Скабалланович, що святкування Різдва Христового у Константино-

полі увів св. Григорій Богослов. Зі слів Григорія Богослова видно (Св. Григорій Богослов, Слово 38), що він вперше служив на Константинопольській кафедрі в епоху аріанства – у приватній церкві під назвою «Анастасія» – 25 грудня 379 р., на свято Різдва Христового [18, с. 6].

Отож, коли святкування Різдва Христового було перенесене на Схід – також достовірно невідомо, як і його початок на Заході.

Час приблизної появи свята Різдва Христового в Антіохійській Церкві відноситься до 376 року. В той час пресвітером в Антіохії був відомий Іоан Золотоустий. Він був гарячим прихильником запровадженого 25 грудня свята Різдва Христового, бо добре знав, якого противника мала в народі віра в Божественне народження Ісуса Христа. Проти сумніву стосовно цього пункту віровчення і проти еретичних оман святий Іоан Золотоустий часто спрямовував своє красномовство. Поширення цього свята, яке не зустрічало перепон навіть там, де доти свято Епіфанії вважалося святом Різдва Христового, очевидним чином доводило нагальну потребу Церкви у цьому торжестві [14, с. 81]. Це ясно виражається у таких словах Іоана Золотоустого, виголошених ним на день Різдва Христового в Антіохії: «Хоча немає ще десяти років, як цей день став відомим і знайомим нам, проте наче здавна і за багато років переданий нам, так він прославився від ваших старань. Тому не погрішив би той, хто назвав би його новим і водночас древнім: новим тому, що він недавно став відомим, а древнім і давнім тому, що він швидко зрівнявся з древнішими і зріс до рівної з ними міри...» [17, с. 388–389].

Ці слова свт. Іоан Золотоустий промовив у Антіохії в 386 році. Значить, за свідченням Золотоустого, відкривається, що десять років тому, приблизно в 376 році, це свято було запроваджене в Антіохійській Церкві, перенесене сюди із Заходу, де воно здавна, з глибокої давнини святкувалося.

Але в той самий час у сусідній Константинопольській Церкві свято Різдва Христового відзначалося в один день разом зі святом Богоявлення (6 січня), як це видно з 38-го Слова Григорія Богослова. З наступного свідчення Григорія Богослова нам відкривається, що спершу обидва описувані свята відзначалися в один день: «Нині, – говорить святий Григорій Богослов у своїй проповіді на день Богоявлення, 6 січня, – ми святкуємо Богоявлення (Феофанію), чи свято Різдва (Епіфанію); воно називається подвійним тому, що дві назви даються одній події, бо Бог явився через своє народження людям, і Феофанією називаємо

тому, що Він *явився* (тобто чудовим чином); святом Народження (Різдва) – тому, що Він народився» [14, с. 17]. Із цих слів ми можемо цілком впевнено вивести той факт, що в часи Григорія Богослова (379–382 рр.) у Константинопольській Церкві було ще подвійне свято 6 січня.

Коли ж там відділилося свято Різдва Христового? Точних відомостей стосовно цього немає. Але можна з упевненістю припустити, що це сталося тоді, коли архієпископом там був св. Іоанн Золотоустий. Він, перейшовши з Антіохії, де так багато зробив для поширення свята Різдва Христового 25 грудня, і в Константинополі намагався запровадити це свято, враховуючи надзвичайно сильний розвиток аріанства. Чітке підтвердження такої думки ми знаходимо у Якова Едеського, який перенесення 25 грудня із Заходу на Схід пов'язує із днями правління імператорів Аркадія та Іоана, в час яких був архієпископом Іоанн Золотоустий.

Після цього часу свято Різдва Христового, як самостійне свято 25 грудня, було запроваджене і в Олександрійській Церкві. Час введення цього свята там визначається не раніше кін. IV ст., або поч. V ст., і не пізніше 432 р. Про те, що не раніше вказаного часу свято Різдва Христового було запроваджене в Олександрії, вказують слова місцевих істориків Ісидора Пелусіота («Богоявлення, або народження Спасителя у плоті») та Іоана Касіана, який стверджував, що в Єгипті з давніх часів 6 січня вважалося подвійним святом. Що свято Різдва Христового з'явилося не пізніше 432 р., на користь цього переконливо говорить та обставина, що вже в 432 р. в Олександрії виголошувалася проповідь на Різдво Христове 25 грудня. Патріархом Олександрійським тоді був свт. Кирило; йому, безсумнівно, і повинно бути приписане перенесення свята Різдва з 6 січня на 25 грудня [14, с. 84].

Найпізніше свято Різдва Христового відділилося від Богоявлення у Єрусалимській Церкві. Німецький учений Узенер у своїй ґрунтовній праці «Weihnachtfest» писав, що в Єрусалимі окреме святкування Різдва Христового, ймовірно, було запроваджене патріархом Ювеналієм (425–458 рр.), як на Заході, так і на Сході окреме святкування було спільним вже близько середини V ст. [12, с. 522].

На користь такої думки Узенера свідчить така обставина. Василій Селевківський у проповіді на день Стефана говорить, що єпископ Ювеналій, що займав тоді славну кафедру Якова, почав святкувати день Народження Господа [4, с. 151].

Не зовсім погоджуючись із думкою Узенера, Іван Левитський вважає, що вказана проповідь Василя Селевкійського

говорить тільки про те, що свято Різдва Христового починає проникати в Єрусалим у дні сучасника Василя Селевкійського єпископа Ювеналія, який жив у 50-х роках V ст. Але тоді окреме святкування Різдва Христового незалежно від Хрещення ще не встановилося в Єрусалимській Церкві. Звичай святкувати Різдво Христове разом із Хрещенням 6 січня в Єрусалимі продовжував існувати навіть у VI ст. У цьому нас переконує відкрите у грузинському рукописі (Тіфліського церковно-археологічного музею № 19) послання імператора Юстиніана до єрусалимських християн про святкування Різдва Христового, Хрещення і Благовіщення. Це послання надписується так: «Читання про свята Благовіщення і Різдва, Стрітєння і Хрещення, написане в Єрусалимі православним царем Юстиніаном». У цьому посланні вказується, що Різдво Христове потрібно святкувати 25 грудня, а докази беруться зі Св. Писання, вчення отців і вчителів Церкви (Григорія Ниського, Григорія Назіанзіна, Іоана Золотоустого, блаж. Августина). З цього погляду послання – компілятивне, і нічого нового стосовно названих отців з обговорюваного питання не дає. Довівши, що Різдво Христове потрібно святкувати 25 грудня, автор послання визначає час святкування деяких інших свят. Ясне і визначене вживання назви Богородиці у застосуванні до Пресвятої Діви Марії говорить про те, що це послання з'явилося після III Вселенського собору (431 р.), що засудив ересь Несторія, і, наскільки можна судити на основі надпису, саме в VI ст., хоча у належності рукопису особисто імператору Юстиніану можна сумніватися, бо про його авторську діяльність в історії свідчень немає. Звідси ми бачимо, що в Єрусалимі, у цій колісці Христа, в VI ст. прихильність до старої практики була ще настільки сильною, що було потрібне особливе послання, санкціоноване іменем імператора Юстиніана, щоб примусити єрусалимлян прийняти нове свято 25 грудня [4, с. 152].

На користь нашої думки про час святкування Різдва Христового в Єрусалимі говорить й інший документ, а саме «Послання до вірмен із Єрусалима Григорія, єпископа Арцрушієвого». Це послання, написане вірменською мовою, говорячи про тривалу прихильність Єрусалимської Церкви до старовини у питанні про час святкування Різдва Христового свідчить, що поворот на користь нового свята 25 грудня у ній почався під впливом імператора Юстиніана у 560 р., зокрема у 38 рік його царювання [10, с. 21].

Хоча у вказаному вірменському документі не простежується ознайомленості автора з посланням імператора Юстиніана,

але в ньому ми бачимо пряме підтвердження факту дійсного переконання середовища єрусалимських християн VI ст.

На користь тієї думки, що в Єрусалимській Церкві святкування Різдва Христового окремо від Хрещення почалось не раніше VI ст., говорить також свідчення Косми Індикоплова, який свідчив, що в його час свято Різдва 25 грудня здійснювалося скрізь на Сході, і тільки у Єрусалимі його відзначали за старим звичаєм – 6 січня [5, с. 522].

Не поділяючи цього звичаю, як такого, що оснований не на правильному міркуванні, а на сумнівних здогадах, Косма приєднує до цього свого повідомлення такий цікавий факт, що в день Різдва Христового єрусалимляни «здійснювали пам'ять Давида і апостола Якова, не тому, між іншим, що це був день їхньої кончини, а для того, щоб не залишитися без святкування, і вони святкували разом з іншими сродниками Христа» [9, с. 240].

На основі всього цього ми вважаємо, що лише близько середини VI ст. у Єрусалимській Церкві відділилося свято Різдва Христового від Богоявлення і було перенесене на 25 грудня.

До початку VII ст. усі Східні Церкви святкували вже окремо описані нами свята. Тільки вірмени, за властивістю їхнього віровчення, міцно дотримувалися подвійного свята 6 січня. У відомості Іоана Нікейського, який хотів представити загальне визнання свята 25 грудня, це ухилення вірмен замовчано [14, с. 84].

Сучасники Нерсеса Благодатного, греки, докоряли Вірменській Церкві в тому, що вона свою відмінність від Грецької Церкви стосовно Різдва Христового доводить до того, що на одну добу переносить святкування трьох свят: Благовіщення, Різдва і Хрещення в такому порядку: 5 січня зранку здійснюється святкування Благовіщення, ввечері того ж числа – Різдва Христового, а на ранок 6 січня – Хрещення. На це Нерсес відповідав, що святкування Різдва Христового і Хрещення Господнього здійснюється у вірмен в один і той самий день – 6 січня, як вони прийняли це передання від перших святих отців. Але щоб вірмени святкували вранці 5 січня Благовіщення, то зовсім неправда, бо святкування Благовіщення завжди здійснюється у вірмен 7 квітня, а Різдво – в шостий день січня, тобто на дванадцять днів пізніше після святкування іншими православними. У перші століття усі Церкви, починаючи з часів апостольських, відзначали це свято так само, як і вірмени. Але пізніше деякі Церкви розділили ці свята у зв'язку з відстанню Віфлеєму від Йордану, оскільки неможливо було в один день святкувати їх в обох місцях, віддалених одне від

одного. З плином часу прийняли це правило й інші Церкви, але вірмени свято дотримувалися передання св. Григорія і залишили древній звичай [19, с. 199].

Але Яків Едеський висловлювався досить чітко і навіть різко з цього приводу: «Запровадження свята 25 грудня знаходили самим безпечним встановленням всі північні народи, весь Схід, за винятком вірмен, які є “тупоумні і жорстокі”». Никифор Константинопольський говорить: «У них (вірмен) не було правої віри в Народження Христа у плоті», чим і пояснюється їхня впертість. Відсутність правильної віри в народження Христа було причиною того, що люди відомих поглядів повставали проти особливого свята Різдва Христового, як це добре виражено в Євдоксія: «Всі, хто сумнівається в Народженні Христа і відкидає таїнство істинного втілення, святкують в один і той же день Різдво, Хрещення і Благовіщення» [8, с. 28]. Вірмени й до сьогодні поєднують обидва свята – Різдво Христове і Хрещення, відзначаючи їх 6 січня під спільною назвою свята Богоявлення.

Усе вищесказане нами про час походження свята Різдва Христового і Богоявлення приводить до таких **висновків**. Ці свята, які спочатку існували разом під загальною назвою свята «Богоявлення», котре звершувалось 6 січня, стають відомими в історії Церкви в кінці II ст. Починаючи з III ст., ці два свята відокремлюються одне від одного і святкуються самостійно – спочатку в Церквах Західних, а з IV ст. поступово і в Церквах Східних: Антіохійській, Константинопольській, Олександрійській та Єрусалимській. До кінця VI ст. уже не залишилося жодної Церкви, де б описані нами свята відзначалися в один день.

1. Біблія: книги Священного Писання Старого та Нового Завіту в українському перекладі з паралельними місцями та додатками / [пер. Патріарха Філарета (Денисенка)]. – К.: Видання Київської Патріархії Української Православної Церкви Київського Патріархату, 2007. – 1415 с.
2. Болотов В. В. Михайлов день // Христианское чтение. – 1892. – XI–XII. – С. 621–622.
3. Дис. 183. Гагарина В. О празднике Богоявления Господня. – К., 1853.
4. Кекелидзе Корнилий, свящ. К вопросу о времени празднования Рождества Христова в древней Церкви // Труды КДА. – 1905. – № 1.
5. Красносельцев Н. Богослужение Иерусалимской Церкви в конце IV века. – Казань, 1888.
6. Лебедев П. День Рождества Христова по хронологи св. Ипполита Римского // Христианское чтение. – 1910.
7. Лебедев П. Наука о богослужении Православной Церкви. – М., 1881. – Ч. 1.
8. Дис. 1857. Левитский И. Служба Рождества Христова и Богоявления. Историко-археологический очерк. – К., 1905. – 377 с.
9. Мансветов Н. Церковный устав (Типик), его образование и судьба в греческой и русской Церкви. – М., 1885.

10. Марр Н. Тексты и разыскания по армяно-грузинской филологии. – Спб., 1900. – Кн. 1.
11. Апостольські постанови / Київська православна богословська академія УПЦ Київського Патріархату; пер. укр. мовою еп. Епіфанія (Думенка). – К.: Видавничий відділ УПЦ Київського Патріархату, 2011. – 282, [2] с.
12. Сергий (Спасский), архиеп. Полный месяцеслов Востока / по благ. Святейшего патриарха Московского и Всея Руси Алексия II. – М.: Православная энциклопедия, 1997. – Т. II. Святой Восток. Ч. 1. – XXX, 398 с.
13. Скабалланович М. Толковый Типикон: объяснительное изложение типикона с историческим введением. – М.: Издание Стретинского монастыря, 2004. – 815 с.
14. Смирнов Ф. Происхождение и значение праздника Рождества Христова. – К., 1883.
15. Смолодович Д., прот. Литургика, или наука о богослужении Православной Восточной Кафолической Церкви. – К., 1861.
16. Строматы. Творения учителя Церкви Климента Александрийского (пер. Н. Корсунского). – Ярославль, 1892. – 944 + 6 с.
17. Повне зібрання творінь святителя Іоана Золотоустого. – К.: Видання Київської Патріархії Української Православної Церкви Київського Патріархату, 2009. – Том 2. Книга 1. – 592 с.
18. Дис. 2350. Нектарий, иеродьякон (Трезвинский). Службы дванадесятих праздников у нас и в римской бреварии. – К., 1915. – 937 с.
19. Троицкий И. Изложение веры Церкви Армянския, начертанное Нерсесом, католикосом армянским, по требованию боголюбивого государя греков Маинула. – СПб.: Тип. Ф. Г. Елеонского и А. И. Поповицкого, 1875. – 358 с.

ПОНЯТТЯ ЛЮБОВІ У ТВОРАХ СЯТИТЕЛЯ ЮАНА ЗОЛОТОУСТОГО

М. М. ГУНЬКО

У статті коротко висвітлені основні думки та погляди сятителя Юана Золотоустого на справжню християнську любов. Вказано, на основі слів сятото, на її особливе місце і провідну роль у справі спасіння кожного християнина.

Ключові слова: Юан Золотоустий, любов, жертва, чеснота, ближній, заповіді.

М. М. GUNKO

THE NOTION OF LOVE BASED ON JOHN CHRYSOSTOM WORKS

The article considers the main John Chrysostom's ideas of true Christian love. It points out to special place and vital part of any human in the process of salvation.

Key words: John Chrysostom, love, sacrifice, virtue, nearby, commandments.

У всьому світі немає, мабуть, людини, яка не хотіла б, щоб її любили. Кожен шукає любові, кожен по-своєму прагне її. Це особливе почуття багатьох надихає на подвиги в її ім'я, вселяє в душі людей відчуття чогось доброго, світлого і прекрасного. Але зовсім особливе значення, особливе звучання набуває любов у християнстві. Це – чеснота, яка вмщає в собі саму суть життя християнського. Адже саме у ній відкривається нам велика священна таємниця: *Бог є Любов* (1 Ін. 4: 16). За словами відомого сучасного богослова Христоса Яннараса, «мова йде не про те, що Бог “володіє” любов'ю, що любов є певною якістю, атрибутом Бога, а про те, що Бог – сама Любов, що образ Божественного буття є любов» [7, с. 53]. Увесь світ створений любов'ю Божою. І з самого першого свого подиху людина починає відчувати цю величну, безмежну до неї любов Бога.

Актуальність теми. Сучасність ставить перед християнським способом мислення серйозні виклики у сенсі розуміння любові, оскільки на всіх рівнях пропагується спотворене поняття цієї фундаментальної чесноти. На противагу богонатхненному вченню, яке сповістили у своїх

творах святі отці Церкви, серед яких чільне місце саме в цьому питанні займає святий Іоан Золотоустий, висувається примарне бачення любові як пристрасно-чуттєвого стану, що зовсім необов'язково пов'язаний із жертовністю, чистотою, стриманістю, готовністю до самопожертви, а лише спрямований на задоволення власних, часто егоїстичних потреб та амбіцій.

Мета статті полягає у правдивому висвітленні поняття любові на основі вчення Церкви. Для цього проведено аналіз творів із богословської спадщини святого Іоана Золотоустого, славного богослова-мораліста, що був і є одним із провідних церковних учителів стосовно поняття любові.

Аналіз досліджень та публікацій. Тема любові у творчості святого Іоана Золотоустого, як і взагалі у православному богослів'ї, – невичерпна. Тому багато дослідників праць святого розглядають його думки і вчення про любов. Серед них слід згадати архім. Агапіта (Беловидова), М. Бажанова, Р. Брендлера, предметом дослідження яких була пастирська діяльність святого і його повчання, основою яких є поняття любові. Н. Гроссу, В. Лебедев, О. Лопухін у своїх працях розкривають основний характер проповідей і повчань Іоана Золотоустого. О. Орлова у праці, присвяченій життю і діяльності святого на основі його слів, проповідей і повчань, вказує на те, як слова і роздуми про любов Іоана Золотоустого були підтверджені і запечатані його особистим життєвим прикладом.

Усе досконале, що вміщується у понятті чесноти, виростає з кореня любові; тому той, хто має її, і в інших чеснотах не відчуває нестачі. І хоча вона остання із чеснот, але за достоїнством перша з усіх і позаду залишає всі інші чесноти, що народилися раніше від неї. Цю думку цілком і повністю підтверджує Священне Писання Нового Завіту. Зокрема в посланні до християн Коринфської Церкви святий апостол Павло наголошує: «Нині перебувають ці три: віра, надія, любов; але більша з них любов» (1 Кор. 13: 13).

Мабуть, усі святі отці, залишаючи свою духовну спадщину для майбутніх поколінь, обов'язково говорять про любов. І говорять вони про неї не з простих міркувань, а від власного великого досвіду переживання любові, перебування у ній. Недаремно апостол Павло закликає ефеських християн, а з ними і всіх нас: «Отже, наслідуйте Бога, як діти улюблені, і живіть у любові, як і Христос полюбив нас» (Еф. 5: 2).

У преподобного Максима Сповідника є подібне повчання, яке висвітлює суть християнської любові, звертаючи особливу увагу на рівне ставлення до ближнього з огляду на те, що всі

ми однаковою мірою творіння Божі, а отже і однаково цінні для Творця. Звідси – наслідок, що й між людьми повинні панувати рівні стосунки: «Досконала любов не розділяє людей за їхніми звичаями, а завжди бачить єдину природу всіх людей і однаково любить їх: добрих – як друзів, а недобрих – як ворогів, благодіючи їм, довго терплячи, переносячи завдані ними прикрощі і зовсім не віддаючи їм злом, але навіть страждаючи за них, якщо доведеться, щоб якщо можливо, то і їх зробити своїми друзями. Якщо ж це і неможливо, вона все-таки не відступає від свого налаштування до них, завжди однаково являючи плоди любові до всіх людей» [6, с. 20–21].

А тому всі святі, стяжаючи благодать Святого Духа, переповнюючись даром любові Божої, закликають до неї і нас, «від повноти бо серця говорять уста» (Мф. 12: 34). Сповнені любов'ю, вони і нас повчають про неї, говорять, як жити нею, жити з Самим Богом, щоб і Бог жив у нас. Серед них, безперечно, почесне місце посідає святий Іоан, архієпископ Константинопольський. В історію християнства Іоан Золотоустий увійшов як один з основних вчителів моральності, тому говорити про любов було його святим обов'язком. Але він від самого початку нас попереджає, що «істинною любов'ю володіють ті, які православно мислять про Отця, Сина і Святого Духа і відчувають взаємну любов один до одного. Любов сповідує Отця, поклоняється Синові і славословить Духа Святого. Любов не розділяє єдності Тройці» [2, т. 9, кн. 2, с. 593]. Таким чином, залишаючись моралістом, Золотоустий подає розуміння догматичних істин і робить це, звичайно, в контексті поняття любові. Святий у своєму слові «Про любов» розкриває помилку тих, що неправильно вчать про Божественну Тройцю, а, відповідно до цього, не знають справжньої любові. «Не мають цієї любові і ті, які кажуть, що Син Божий є створінням, хоч би й мали вони любов один до одного. Справді, як той, хто любить Отця, може назвати Його Творцем Христа, а не Отцем? Або як може говорити, що любить Сина той, хто стверджує, що Він є створінням? Хоч би людина, яка не любить Сина, і говорила, що любить Отця, насправді вона не має любові до Отця, як свідчить Апостол: “Кожен, хто зрікається Сина, не має і Отця” (1 Ін. 2: 23). Не мають цієї любові і ті, які називають створінням Духа Святого, хоча вони вочевидь сповідують і люблять Отця, бо коли хто не має Духа Христового, той не Його» [2, т. 9, кн. 2, с. 592].

Святий Іоан Золотоустий володіє надзвичайним талантом високе богословське вчення подавати за допомогою реальних

подій, доводячи, що вчення Церкви для нього особисто не суха теорія, а життя. У викладенні поняття про любов святий Іоан показує найперше ту могутню силу любові, яка перетворює пристрасні чуттєві враження в образ Небесного Царства: «Роздавати своє вочевидь сумно, але любов робить це приємним; брати чуже вочевидь приємно, але любов не дозволяє вважати це приємним, а примушує уникати, як злочинного; погано говорити про інших для всіх здається приємним, але любов називає це низьким, а добре говорити – приємним, бо ніщо настільки не приємне, як хвалити того, кого ми любимо. А ще: гнів має в собі деяку приємність, але коли є любов, його не може бути, вона вповні знищує його. Хоча улюблений образить люблячого, то гніву не буде, а будуть сльози, умовляння, прохання, – настільки далека (любов) від роздратування! Коли вона бачить того, хто грішить, то плаче і тужить, і ця скорбота приносить їй задоволення. Сльози і скорбота любові приємніші за всякий сміх і за всяку радість. Не настільки відчують насолоду ті, що сміються, як ті, що плачуть над улюбленим» [2, т. 10, кн. 1, с. 388].

Євангеліє чітко проголошує дві найголовніші заповіді – два основних принципи християнського життя: любити Бога і любити ближнього, як самого себе. На противагу спробам звести любов до Бога до якогось слабо відчутного в душі почуття, святий Іоан вказує на суть цієї заповіді, стверджуючи, що любити Бога, хоча ми Його не бачимо, можливо, як і любити людину, котра перебуває поруч із нами: «Нехай ніхто не говорить мені: як я можу любити Бога, Якого не бачу? Ми багатьох любимо, хоч їх не бачимо, як наприклад: відсутніх друзів, дітей, батьків, родичів і домашніх, однак те, що ми їх не бачимо, ніскільки не стає на заваді, а саме це і запалює особливу любов, підсилює прихильність» [2, т. 5, кн. 1, с. 171].

У спілкуванні між людьми, на думку святого, має панувати не просто мир, не просто терпимість один до одного, а справжня любов, бо лише так ми виявляємося послідовниками Христа. У бесіді на послання апостола Павла до Тита Іоан Золотоустий зауважує про стосунки між чоловіком та жінкою таке: «Не просто сказав (Апостол): повинні бути в мирі, але “любити чоловіків”, бо коли між ними буде любов, тоді між ними не будуть виникати ніякі розбіжності, а крім того, від любові народжуються й інші блага» [2, т. 11, кн. 2, с. 460].

Досить глибоко цей видатний церковний ритор з'ясує ознаки істинної любові. Для кожного, хто хоч раз перечитував Новий Завіт, найбільш повним у з'ясуванні християнського ро-

зуміння любові видається уривок із першого послання апостола Павла до коринф'ян, який уже традиційно називають «гімном любові». Святитель Іоан присвячує кілька бесід саме цьому місцю Писання Нового Завіту і повчає своїх слухачів не лише бачити й розуміти суть любові у християнстві, а жити, приймаючи любов основою свого життєвого шляху.

Як і в апостола Павла, так і в творах константинопольського святителя, поняття любові насамперед асоціюється із величною справою, яку заради спасіння людства звершує Христос. Святитель Іоан Золотоустий, на прикладі благовісницьких трудів апостола Павла, вказує, якою могутньою і всеохоплюючою є любов Господа до людини. Живучи нею, апостол щоденно і постійно піклується про різні Церкви і християнські громади, про духовний стан коринф'ян, македон'ян, галатів, і взагалі всіх людей. Вказуючи на цю Павлову ревність, святитель підкреслює, що апостол піклується не лише загалом про всю землю і цілі народи, а про кожну людину зокрема. Він, до речі, пише окремі послання до Тимофія, до Тита, до Филимона, піклується щодо вирішення справи Онисима, дає настанови щодо коринфського перелюбника. Причому апостол не звертав увагу на те, що хтось був грішником і потребував заступництва, а зважав на те, що це була людина – найцінніша істота для Бога, за яку Отець не пощадив навіть Свого Єдинородного. Тому Золотоустий наголошує: «Такою є любов у Бозі: вона, маючи коріння і відплату вгорі, на небесах, не припиняється нічим людським... Не говори мені, що такий-то є втікачем, розбійником, злодієм, сповненим безліччю зла або що він злидений і нещасний, нічого не вартий, не заслуговує будь-якого слова. Ти подумай, що і за нього помер Христос, і це для тебе буде достатньою основою всіляко подбати про нього. Подумай, яким має бути той, кого Христос так ушанував, що не пожалів навіть Своєї Крові» [2, т. 3, кн. 1, с. 380–381].

З огляду на це, виявляється надзвичайно важливим вміння відрізнити істинну любов від чуттєвої пристрасті. У формуванні та вдосконаленні цього вміння добру допомогу подає вищезгадане послання апостола Павла до коринф'ян, а саме уривок з нього – гімн любові. Святитель Іоан присвятив цьому місцю Нового Завіту дві поширені бесіди, в яких зі скрупульозністю науковця-дослідника поступово аргументовано доводить, користуючись Павловими словами, суттєві ознаки любові.

Повторюючи апостола Павла, святитель ставить на перше місце таку ознаку, як довготерпіння. Чому для Іоана Золотоус-

того ця риса є настільки важливою? Відповідь на це запитання святитель висловлює за допомогою такого влучного порівняння: «Довготерпіння... корінь усякої мудрості... Як іскра, що впала в море, не заподіює йому жодної шкоди, а ще й сама негайно гасне, так усе несподіване, уражаючи довготерпеливу душу, швидко зникає, а її не зачіпає» [2, т. 10, кн. 1, с. 393]. Але все ж таки, надаючи тривалому терпінню такого великого значення, святитель, як і апостол Павло, вказує на генетичний зв'язок, що існує між цією чеснотою та любов'ю: «Однак ця чеснота народжується від любові і тим, які придбали її та користуються нею, приносить велику користь» [2, т. 10, кн. 1, с. 393].

Взаємний зв'язок чеснот саме через любов виявляє бесіда святителя далі. Говорячи про те, що саме по собі терпіння має мало цінності й може легко перетворитися з позитивної риси у протилежну їй негативну – злопам'ятність – святитель показує, що любов подає ліки проти цього небажаного перетворення: «Поглянь: довготерпеливий не завжди милосердний, а коли він не буде милосердним, то його добра якість стає вадою і може перетворитися на злопам'ятність. А любов, подаючи ліки, тобто милосердя, зберігає чесноту чистою» [2, т. 10, кн. 1, с. 394].

Наступна характеристика справжньої любові, про яку говорить апостол Павло, – милосердя. Так, сучасній людині властиво спотворено, неправильно трактувати милосердя. Часто це важливе поняття ототожнюють із простою поблажливістю, лібералізмом. Але ж найпростіші так звані «школярські» визначення милосердя пов'язують поняття милосердя із правдою, що в корені відмінне від звичного попущення на гріх, до якого часто вдається людина. За думкою святителя (і це одностайно підтримують усі святі отці), правильною реакцією на гріх ближнього буде не заплющувати очі на це, стаючи мовчазним співучасником, а вживати заходів, щоб викрити гріх для самого суб'єкта дії і допомогти йому, усвідомивши відступлення, подолати викривлене прикладення своєї волі. Ця думка знаходить своє продовження у творах богословів близького нам часу. Наприклад, святитель Ігнатій (Брянчанінов) показує, наскільки сучасна людина далека від істинного образу любові євангельської, оскільки те, що видимо може бути названим милосердям, насправді являє собою дію, спричинену суто плотськими, тілесними спонуканнями: «Милосердствує в мені марнославно; милосердствує в мені пристрастність; милосердствує в мені кров; але щоб спонукала мене до милосердя заповідь Христова, чиста, свята – цього я не знаходжу в собі. Коли ж я, похмурий

грішник, схаменуся на короткий час і забажаю бути милосердним згідно заповіді Христової, то бачу, що повинен вчинити серцю моему жахливе насильство. Викривається сердечна недуга моя святою заповіддю! Переконуваний нею, визнаю себе за еством милосердного – жорстокосердим, людиноненависником по відношенню до Євангелія. Моє серце згідне бути милосердним за порухами крові, але бути милосердним за заповіддю – це для нього розп'яття... Я зобов'язаний примушувати себе бути милосердним» [5, с. 321–322].

Своєрідне примушування до милосердя в житті впалої людини святий Іоан Золотоустий порівнює із поводженням жадібної людини з матеріальними цінностями: «Як жадібні до грошей не наважуються витратити їх, а згідні краще залишатися у скрутному становищі, ніж бачити їхнє зменшення, так і той, хто має до іншого любов, погодиться краще терпіти тисячі прикрощів, ніж бачити, що його улюблений терпить шкоду» [2, т. 10, кн. 1, с. 388].

Святий Іоан Золотоустий дуже точно зауважує, що любов не тільки виправляє негативні порухи душі, але й навіть не дає їм виникнути із самого початку. «Зверни увагу, – написано у вказаній бесіді святителя, – як (Апостол) ставить їй похвалою не тільки те, що вона має, але й те, чого не має: вона, каже, з одного боку, виявляє благочестя, а з іншого знищує гріхи або, краще сказати, не дає їм навіть зародитися» [2, т. 10, кн. 1, с. 394–395].

Очевидним є той факт, що людські страждання часто пов'язані з нестачею, дефіцитом любові у повсякденному житті. За всю історію існування світу бачимо велику трагедію людського буття, що сталася через втрату живого зв'язку з Богом. Людина перестала любити по-справжньому, тобто жертвовно, до самозречення, і, разом з тим, перестала сама відчувати Божу любов до неї. Тут з'являються нові почуття, заражені гріхом, відбувається підміна понять, на місце жертвовності приходять егоїзм. Усе це призводить до того, що людина відчуває себе самотньою, всіма залишеною і нікому не потрібною. І часто це приводить її до такого безумства, що дехто зважається покінчити життя самогубством. Цієї проблеми не може вирішити жодна наука. А на питання, як допомогти таким людям, гарну відповідь і формулу дає психіатр із двадцятирічним стажем: «Любов. Тільки любов'ю можна допомогти таким людям» [3, с. 3].

Людина створила ілюзорний світ і почала жити в ньому. Після гріхопадіння вона втратила розум, і Бог-Любов став для неї тираном. Уже в раю Адам почав ховатися, як безумний, від

Бога, бо злякався Того, Кого до гріха знав тільки як Любов. І цей світ стає для нас школою любові. Справді, любити треба навчитися, а для цього слід докласти чимало зусиль. Любити може тільки християнин, бо лише він може навчитися цієї чесноти, лише він знає, що у ній вся суть людського життя.

Усе це добре усвідомлюючи, святий Іоан Золотоустий дуже багато уваги приділяє поняттю любові. Досліджуючи Священне Писання і тлумачачи апостола Павла, він говорить: «Павло називає любов матір'ю всіх благ і віддає перевагу їй перед чудотворіннями та іншими даруваннями... Коли є діадема любові, то вона достатньо виділяє істинного Христового учня не тільки для нас, але й для невіруючих» [2, т. 10, кн. 1, с. 390–391]. Для підтвердження правильності цієї думки святий наводить слова Господа Ісуса Христа, Який говорить: «З того знатимуть усі, що ви Мої ученики, якщо будете мати любов між собою» (Ін. 13: 35).

Саме за цією ознакою пізнається кожен Христовий ученик, і тому вона важливіша за всі чудеса і знамення. Уважно слідуючи за вченням апостола Павла, святий доводить, що без любові взагалі немає ніякої користі ані від віри, ані від знань, ані від пророцтва, ані від дару мов і зцілень. Навіть досконале життя і мучеництво не принесуть ніякого плоду, якщо не мають за матір для себе любов, якщо вона не стоїть в їхній основі: «Любов змінює саму сутність речей і неодмінно приносить із собою всі блага. Важке вона робить легким і зручним, благочестя представляє привабливим, а гріх огидним» [2, т. 10, кн. 1, с. 387].

Таким чином, християнське розуміння любові не припускає ані тіні егоїстичних прагнень, а, навпаки, звеличує готовність самопожертви заради ближнього (не обов'язково жертва життя, а й прості буденні речі: допомогти, поспівчувати, вислухати, просто бути поруч) як головну ознаку любові істинної: «Не може бути закладена основа радості доти, поки ми не будемо вважати щастя інших своїм власним і блага ближнього сприймати як власні. А це може відбуватися не інакше, як тільки за умови, що в нас візьме гору сила любові. Любов – це корінь, джерело і мати усього доброго... любов не робить ближньому зла, де панує любов, там не буває Каїна, котрий убиває брата» [2, т. 2, кн. 1, с. 582]. Навіть вигнання не відвернуло святого Іоана Золотоустого від турботи про паству: «Його втома, пригнічення, сам смуток заслання в містечко на окраїні імперії – все зникало при першій згадці про обов'язок, що вимагав виконання своїх зобов'язань» [4, с. 230].

Отже, кожен християнин, як заповідає Син Божий, повинен любити своїх ближніх так, як Христос Спаситель полюбив усіх

нас. Тому сповідання віри в Христа, Сина Божого немислиме без діяльного виявлення любові до своїх ближніх. Та не тільки за- для виконання заповідей Господніх той, хто вірує в Нього, повинен любити свого ближнього, а ще й тому, що всі християни, як члени Церкви Христової, «яка є тіло Його» (Еф. 1: 23), становлять «одне тіло у Христі, а окремо один одному є члени» (Рим. 12: 5). Тому не може християнин, як член тіла Христового, не боліти душею, коли терпить інший член того ж тіла, не може він, з тієї ж причини, не радіти з тими, хто радіє, і не плакати з тими, хто плаче (Рим. 12: 15), своїми братами по вірі. І що більше християнин зростає у вірі, то чуйнішим стає він до потреб своїх ближніх, то яскравіше виявляється в його житті діяльна любов до ближніх.

Кожне богословське поняття втрачає своє значення, коли ми оперуємо ним лише як терміном, а не сприймаємо як вказівку та спонування до діяльності. В питанні висвітлення поняття любові ця позиція є особливо вагомою, бо любов – основа християнського життя. Та досягнути будь-якої мети можна з легкістю тоді, коли ми маємо перед собою приклад успішного виконання поставленого завдання. Саме в такому значенні ми сприймаємо повчання святителя Іоана Золотоустого, адже його твори були наслідком його власного життєвого досвіду, тобто були написані під впливом глибокого переживання богоспівкування.

На основі творів святителя з'ясовано головні характеристики любові. Показано, що вчення Іоана Золотоустого повністю то- тожне загальноцерковному вченню, оскільки святитель користується положеннями Священного Писання та інших святих отців, а його власні міркування стали матеріалом для богословських праць наступних поколінь представників християнської науки.

1. Біблія: Книги Священного Писання Старого та Нового Завіту. – К.: Видання Київської Патріархії Української Православної Церкви Київського Патріархату, 2004. – 1407 [8] с.
2. Іоан Золотоустий, свт. Повне зібрання творінь / під ред. Святійшого Патріарха Київського і всієї Руси-України Філарета (Денисенка); [пер. прот. Михайла Марусяка]. – К.: Видавничий відділ УПЦ Київського Патріархату, 2010. – Т. I–XII.
3. Живи! Разговор с самоубийцей / сост. Д. Семеник. – М.: Приход храма Святаго Духа сошествия, 2010. – 252 с.
4. Крестный путь Иоанна Златоуста / сост. Орлова О. В. – М.: Адрес-Пресс, 2002. – 400 с.
5. Лазар, архим. Грех и покаяние последних времен. О тайных недугах души. – М.: Изд. Сретенского монастыря, 2003. – 415 с.
6. Максим (Исповедник), преп. Главы о любви. – К.: Издание Свято-Михайловского храма памяти жертв Чернобыля, 1997. – 96 с.
7. Яннарас Христос, проф. Вера Церкви. Введение в православное богословие. – М., 1992. – 232 с.

МОВНИЙ ФЕНОМЕН АТТИКІЗМУ І КОЙНЕ НОВОГО ЗАВІТУ

Л. Л. ЗВОНСЬКА

Дослідження унікальних етнолінгвістичних явищ аттикізму та койне, зокрема койне Нового Завіту, безпосередньо пов'язане з вирішенням багатьох проблем розвитку грецької мови, важливими з яких є визначення статусу літературної та розмовної норми давньогрецької мови періоду еллінізму. Проблема взаємодії аттикізму та літературної норми, характеру койне в контексті розвитку грецької мови та особливостей диглосії в діяхронії активно дискутувалися в науковій літературі, починаючи з кінця позаминого століття. Це – ґрунтовні різноаспектні дослідження В. Шміда [16], С. І. Соболецького [8], Р. Бровнінга [12], І. Фрьозена [15], А. О. Білецького [1], М. Тріандафілідіса [18], К. Тріпаніса [19]. Явище аттикізму і мовні характеристики койне детально розглядалися в історичних ґраматиках давньогрецької мови Р. Бровнінга [13], П. Шантрена [9], Ф. Р. Адрадоса [10], Л. Л. Звонської [3] та мовно-культурологічних розвідках М. М. Славятинської [6; 7], Н. Андріотіса [11]. Окремі дослідження присвячено й розгляду койне Нового Завіту [2; 4; 6; 8], проте при цьому поза увагою науков-

У статті розглядається явище диглосії в контексті розвитку грецької мови елліністичної доби, простежується співвідношення мовної норми аттикізму та койне в діяхронії від започаткування теорії аттикістичного мімесису до часів другої софістики; визначається специфіка койне Нового Завіту та його відношення, з одного боку, до аттикістичного канону й літературного койне, а з іншого – до мови ранньопатристичної літератури.

Ключові слова: грецька мова, аттикізм, койне, диглосія, Новий Завіт.

L. L. ZVONSKA

*THE LINGUISTIC PHENOMEN
OF ATTICISM AND KOINE GREEK
OF THE NEW TESTAMENT*

The article deals with the phenomenon of diglossia in the context of development of Greek language in the Hellenistic period, observes in diachrony the correlation between the linguistic norm of Atticism and Koine Greek – from the beginning of theory of Atticist mimesis to the times of second sophistry; determines the specificity of Koine Greek of the New Testament and

its relation to, on the one hand, Atticism canon and literary Koine Greek, and on the other hand, – to the language of the early Patristic literature.

Key words: *Greek language, Atticism, Koine Greek, diglossia, the New Testament.*

ців залишалися питання діахронного співвідношення літературного койне, койне Нового Завіту та аттикізму. Показавши явище аттикізму на різних етапах мовної еволюції койне, ми маємо намір зіставити риси цього феномену та суміжного з ним процесу формування потенційно характерних ознак літератур-

ного койне як світської, так і ранньопатристичної літератури з лексико-граматичними особливостями койне Нового Завіту.

На матеріалі грецької мови аттикізм є явищем функціональним і пов'язаним з такими феноменами грецької мови, як зникнення діалектів і койнезація мови, співіснування літературної й розмовної норми, мовна інтерференція у греко-римському та язичницько-християнському світі тощо. Закономірним наслідком активного культурного обміну між Грецією, Римом та східними цивілізаціями та певної «відкритості» грецької мови з III ст. до н.е. був активний процес мовної інтерференції, який найбільш чітко відображається в змінах у лексиці, що неминуче призводило до змін і в більш консервативній граматичній системі. Аттикізм постає як явище певного етнічного спротиву зовнішнім мовним впливам на засадах мовної самодостатності, з одного боку, та новаціям, які приніс із собою процес койнезації грецької мови, з іншого. Аттикізм для всього розвитку грецької цивілізації, з одного боку, є ознакою глибокого соціального розшарування суспільства, з іншого – активним намаганням його подолання, що одночасно і є соціолінгвістичним феноменом, певним широкомасштабним соціолектом [5, с. 305].

Мовна ситуація елліністичного світу I–II ст. н.е. характеризується протиставленням літературної грецької мови різним койнезованим формам і суперечливістю внутрішнього розвитку самої літературної мови, що отримала вираження у створенні літературного койне та аттикізму. Елліністичне койне можна вважати мовою відмінною від класичної давньогрецької, а розбіжності у граматичній будові грецького епосу і койне останніх століть I тис. до н. е. більш помітні, ніж відмінності в будові цього діалекту та новогрецької мови, наскільки їх можна виявити в текстах раннього середньовіччя [1, с. 192].

У процесі історичного розвитку мови окремі особливості класичних діалектів, як і окремих говірок у Малій Азії, Си-

рії, Єгипті, на початку нашої ери були практично нівельовані. Спочатку койне запанувало в полісах, а потім почало поширюватися на периферії, витіснивши поступово іонійський, еолійський, беотійський діалекти; найдовше свою специфіку зберігав дорійський діалект, особливо на Пелопоннесі та в Кірені. Головну роль у розвитку койне відіграли Мала Азія та Єгипет, куди з часів Александра Македонського змістився центр грецької культури. В цьому регіоні не існувало перешкод для поширення спільної мови, проте новий діалект, койне, не був абсолютно однорідним для всіх територій. Дослідники цілком слушно ставлять під сумнів його єдність, зважаючи на швидке поширення ненормованої і некодифікованої грецької мови на великих територіях носіями різних грецьких діалектів [7, с. 174].

Переформування грецьких територіальних діалектів з утратою чіткого розмежування діалектних зон призводить до того, що поняття мовної норми стає доволі розмитим, а поняття *ἑλληνισμός* *еллінізм* вже не ідентифікується з її носіями. Звуження цього поняття конкретизується в понятті *ἄττικισμός* *аттикізм* як наслідування мовної норми аттичного діалекту класичної доби (що виражається в аттикістив поняттями *ἄττικιστί*, *Ἄττικῶς*, *ὤς Ἀθηναίῳ* [11, с. 38]). Однією з причин виникнення аттикізму стала поширена серед освіченого прошарку суспільства думка, що великий ступінь відхилення койне від аттичного діалекту є псуванням мови [19, с. 25]. Аттикізм домінував насамперед у прозових зразках літературної мови, в художній літературі та ораторських творах, тоді як у діловодстві панувало койне. Згодом аттикізм поширився на всі різновиди писемної мови і почав активно відтворюватися також і в розмовній мові освіченої частини населення.

Автором аттикістичної теорії мімесису став видатний ритор і історик Діонісій Галікарнаський, котрий близько 30 р. н. е. приїхав до Риму. Його послідовники й апологети аттикізму, ритори I ст. н. е., прагнули не архаїзувати грецьку мову; їхнім бажанням було культурне відродження античних традицій, відновлення всіх елементів аттичного діалекту, яке мало на меті витіснити сучасну мовну форму. Для періоду другої софістики (II–III ст.) характерна поява численних послідовників аттикістичної теорії, аттикістів-лексикографів та письменників, які практично втілювали цей канон у своїх творах (Діон Христом, Герод Аттик, Елій Аристид, Філострат, Лукіан, Гален, Плутарх та інші). Серед лексикографічних праць, що обстою-

вали і теоретично обґрунтовували аттикістичний канон, найавторитетнішими були словники Фрініха «Οἱ ἐκλόγεσ ρημάτων καὶ ὀνομάτων Ἀττικῶν», Поллукса «Ὀνομαστικόν» і Мойріда «Ἀττικαὶ λέξεις».

Проте, окрім продуктивних елементів відродження класичних зразків, аттикісти періоду другої софістики відійшли від багатьох засад, сформульованих Діонісієм, вони скеровували теорію в русло пуристичної ультраконсервативності. У мові цього періоду зустрічаються і псевдоттикізуючі тенденції, надмірний, навіть гіперболізований пуризм. Тексти переповнені медіальними формами (на фоні їх реального зникнення в живій мові) навіть у тих випадках, де в класичному діалекті вживаними були форми активного стану. В системі імені процесу зникнення датива протиставляється його широке залучення навіть там, де аттичний діалект не надавав перевагу формам давального відмінка (напр., *dativus temporis*). У системі гіпотаксису штучно поновлюється ригористичне слідування правила послідовності способів, особливо що стосується відмираючого оптатива як граматикалізованої форми.

У лексико-морфологічній системі з'являються форми, утворені за квазі-аналогією до аттичних; напр., *συνεωρτάζομεν* за зразком форми з подвійною авґментацією *ἑώρακα*, форми аориста другого пасивного *ἀγγέλῃναι* протиставляються звичним формам аориста першого *ἀγγέλθῃναι* як незграбно-розмовним, у дієслів восьмого класу суплетивізм утворення форм набуває розмаху: *ἔλω* як футурум до *αἰρέω*, *οἰσάμενος* як дієприкметник аориста *φέρω* (за аналогією до футурума *οἴσομαι*) [3, с. 177].

З іншого боку, пошук аттикістами мовного ідеалу задіював й екстралінгвістичні фактори: аттикісти ідеалізували славне минуле Еллади, намагалися відродити реалії класичного періоду, пов'язані з культурою та релігією. Їхнє прагнення відродити старі культури призвели до конфронтації з раннім християнством. Додатковим чинником цієї опозиції стає мова ранньої християнської літератури, зокрема тексту Нового Завіту.

При зіставленні текстів ранньохристиянської літератури з текстами античних авторів, які писали койне, помітно, що лексика та стиль, синтаксис і фразеологія Нового Завіту відчутно відрізняються від класичних зразків. Це дозволяє розглядати мову Нового Завіту як наближену до розмовного варіанту койне, що суттєво впливає на сприйняття і відтворення новозавітного ідіостилю. Окрім того, койне Нового Завіту – це продукт поєднання і впливу двох мовних середовищ у ран-

ньюхристиянському світі: адже апостоли були юдеями за походженням, розмовляли і думали єврейською мовою, а свої твори написали грецькою [2].

Поширення Нового Завіту грецькою мовою відбувалося в епоху аттикізму, коли в освічених колах культивувався чутливість до мови й стилю. Це була свого роду реакція на зростання варіативності літературної мови, яка все більше набирала рис розмовної мови і не лише в грецьких, а й східних та єгипетських полісах. Варіативність цієї страти і швидко зміна мовної норми дещо стримувалися аттикізуючою освітою та прагненням освічених людей писати, керуючись класичними граматичними правилами.

Тому аттикістичні автори вважали нелітературними чимало новозавітних форм. Фрініх коментує лексико-граматичні явища тексту Нового Завіту, які не відповідають нормам аттичного діалекту. Піддається критиці процес уніфікації суплетивних основ неправильних дієслів: *μακάριος ὅστις φάγεται ἄριστον* (Лк. 14: 15) – *φάγομαι βάρβαρον, λέγε οὖν ἔδομαι καὶ κατέδομαι, τοῦτο γὰρ Ἀττικόν* (Екл. 300) *φάγομαι по-варварському, кажи ἔδομαι або κατέδομαι, – це аттична форма. У давніх авторів, починаючи з Гомера, від кореня φαγ- утворювався лише суплетивний аорист ἔφαγον. У койне від аористної основи утворюється регулярний презенс. Але це не завше є правилом, бо зустрічаються регулярні форми (напр., ἦσθιον – Лк. 17: 27). Аттикістичний вплив у даному випадку стає більш відчутним у порівнянні зі синоптичним фрагментом Мф. 24: 38: τρώγοντες утворене від τρώγω, що в елліністичну добу означало їсти, а в аттичному діалекті їсти десерт.*

У праці Фрініха зазнають нападок процеси уніфікації та спрощення парадигми: *ἐπὶ ὀλίγα ἦς πιστός* (Мф. 25: 21) – *ἦς ἐν ἀγορᾷ σόλοικον. Λέγε οὖν ἦσθα* (Екл. 118) *ἦς – це базарний вислів, кажи ἦσθα. Зяяння, яке в койне під впливом іонійського діалекту стає поширеним явищем, вважається неприйнятним: ἐδέετο δὲ αὐτοῦ ὁ ἀνὴρ* (Лк. 8: 38) – *ἐδέετο, ἐπλέετο. Ἰακὰ ταῦτα. Ἦ δὲ Ἀττικὴ συνήθεια συναίρει· ἐδείτο, ἐπλείτο, ἐρρείτο* (Екл. 340) *ἐδέετο, ἐπλέετο – це іонійська форма, звичною аттичною є форма ἐδείτο, ἐπλείτο, ἐρρείτο. Численні закиди Фрініха стосуються також і лексики; напр., σίναπι οὐ λεκτέον, νᾶπυ δε* (Екл. 252) *казати слід не σίναπι, а νᾶπυ; σκίμπους λέγε, ἀλλὰ μὴ κράββατος* (Екл. 41) *кажи σκίμπους, а не κράββατος.*

Можна завважити коливання аттикізуючої норми та літературної норми новозавітного койне і в граматичній системі. У

фонетичній системі аттичний діалект послідовно притримується вживання гемінанта ττ. Після кількох століть орфографічних коливань у Новому Завіті та койнезованій мові елліністичних авторів домінує σσ. Аттикісти (Філострат, Еліан, Герод Аттик) відновлюють старий ужиток ττ [18, с. 74].

В аттичних текстах уживання рухомого ν кероване правилами уникнення зяяння. Переважна більшість аттикістів, серед них Діонісій Галікарнаський, Плутарх, вживають його лише з метою запобігти гіату. У папірусах із III ст. до н. е. розширюється сфера його вживання з огляду на побутовість, спрощення і, зрозуміло ж, евфонічність вимови. У Новому Завіті притримуються тенденції радше вживаності кінцевого ν, ніж його відсутності.

Активним був процес проникнення ознак першого активного аориста в другий: εἶπα, ἦλθαν.. Найбільш показовим у цьому відношенні є текст Нового Завіту, але форми на кшталт ἦλθα, ἔλαβα зустрічаються в папірусах з I ст. до н.е. [17, с. 153].

Уже в аттичному діалекті V ст. до н.е. існувала дистрибуція форм θέλω та ἐθέλω з протетичним ε, якій і надавалась перевага, тому історичні часи мали авгмент η-. Однак у Новому Завіті послідовно ἐθέλω витісняється формами θέλω, проте традиція залишає старий авгмент для історичних часів. Аттикісти, зрозуміло, відновлюють вжиток ἐθέλω в усіх позиціях, але Еліан та Філострат інколи вживають θέλω.

Проте в деяких випадках власна норма, вироблена християнськими письменниками, вплинула на аттикістичних авторів. Так, темпоральний авгмент при початковому дифтонзі (крім ευ) опускається; в Лукіана авгментування зберігається лише в εὐχομαι, це при тому, що аттикісти ретельно дотримуються авгментування. Так само, слідуючи за новозавітним койне, деякі аттикісти допускають відсутність авгменту в композитах.

З іншого боку, навіть аттикісти не змогли чітко розмежувати форми літературного та народно-розмовного койне. Так, форми імператива на -τωσαν, -σθωσαν, які вважаються елліністичними, зустрічаються вже у Фукідіда та Еврипіда, а також у написах 300 р. до н.е. [9, с. 230]. Такий тип утворення наказового способу поширений в папірусах та Новому Завіті, бо автори літературного койне не розмежовують обидва типи. Аттикісти є теж непослідовними: Еліан вживає тільки довгі форми, Філострат лише короткі, інші схильні до обох форм [18, с. 77].

Аналогічно, закінчення плюсквамперфекта історично мали тенденцію до двох напрямків розвитку, які обумовлені дво-

ма типами розширення основи, з яких перше було прийняте епічною мовою для форм однини [9, с. 169] і скорочувалося у формах множини, але вже в іонійсько-аттичному діалекті спостерігається тенденція до вирівнювання парадигми за рахунок подовження закінчення третьої особи множини -εσσαί. Літературне койне і мова Нового Завіту також вибирають цей варіант, аттикісти намагаються протистояти цим процесам, але вже у Філострата вживаються обидва закінчення.

Цілий пласт змін спостерігається в синтаксисі. Функціональна семантика відмінкових форм зазнає значних змін у сторону заміни класичних моделей препозитивно-субстантивними конструкціями [4, с. 201–221]. Так, спостерігається витіснення *genetivus partitivus* применниковою конструкцією: εἷς ἐκ τῶν δύο ἀκουσάντων (Ін. 1: 40) *один з тих двох, що почули*. Коливання в ужитку безприменникової моделі *dativus instrumenti* та препозитивно-субстантивної конструкції з ἐν привело до різнотлумачень, що мало своїми наслідками доктринальне міжконфесійне протистояння – хрещення *водою* (ὑδατι) чи хрещення *у воді* (ἐν ὑδατι) (див. Діян. 1: 5).

Поширене явище пролепсису призводить до руйнації інфінітивних конструкцій: οὐκ οἶδα ὑμᾶς πόθεν ἐστέ (Лк. 13: 25) *досл. не знаю вас, звідки ви*. В окремих сполучників спостерігається розширення семантики, надзвичайно полісемантичним стає сполучник ἵνα *щоб*, який може набувати навіть наслідкового значення, наприклад: ποιεῖ σημεῖα μεγάλα, ἵνα πῦρ ποιῆ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβαίνειν εἰς τὴν γῆν ἐνώπιον τῶν ἀνθρώπων (Об. 13: 13) *і творить вона великі чуда, що й вогонь зводить з неба на землю перед людьми*.

Таким чином, аттикісти, з одного боку, не приймають багатьох змін, що вже відбулися чи відбувалися в народно-розмовній мові через побоювання втратити багато традиційних мовних ознак унаслідок койнезації, але, з іншого, розуміючи необхідність реформування багатьох парадигм з метою стабілізації процесу мовної еволюції, переорієнтовують свій узус, допускаючи в ньому деякі показові інновації.

Християнська література I ст. н.е., зокрема численні апокрифи та перші життєписи святих, написана, як і зразок для наслідування – Новий Завіт – розмовною мовою того часу. Але з плином часу і поширенням ідей християнства, письменники, які мали на меті залучити до цих ідей усе більше прозелітів, мусили рахуватися з настроями і мовними уподобаннями суспільства. Саме з II ст. н.е. зростає кількість носіїв

літературної мови, негреків за походженням, стосовно яких можна казати про мовну інтерференцію на лексичному рівні. Проте рівень освіти і різні ідеологічні установки християнських та язичницьких авторів зумовили різні прояви мовної норми койне. Тому вже з II ст. н.е. християнські автори починають писати, схилившись до аттикістичних вимог, визнаючи і приймаючи тим самим диглосію літературної норми й ужиткової розмовної мови. Климент Александрійський (III ст.) писав свої твори мовою за аттикістичними взірцями, пояснюючи це тим, що звертається він як до християн, так і широкого язичницького загалу, вихованого на кращих взірцях класичної художньої літератури й філософії [14, с. IX].

З часів другої софістики аттичний канон стає беззаперечним взірцем, і аттикізм утверджується як офіційна літературна норма. Грецька мова у школах вивчається за класичними взірцями та аттикістичними вимогами. Різницю поміж визнаною літературною нормою й мовою, якою написаний Новий Завіт, підкреслює і такий промовистий факт: християнський історик Сократ (V ст.), розповідаючи про переслідування християн за Юліана та імператорську заборону навчатися їм у школах, із сумом констатує, що Святе Письмо може навчити своїх читачів істини, але не літературної мови [15, с. 68].

Отці Церкви IV ст. (Василій Великий, Григорій Богослов, Іоан Золотоустий) уже без щонайменшого сумніву відкидають розмовну мову як засіб для написання своїх проповідей, повчань та гомілій і надають перевагу аттикістичній нормі. З утвердженням християнства мовна норма творів визначних церковних авторитетів на тисячоліття стала зразком для всієї пізнішої християнської літератури і граматичним канонем у цілому. Проте для адекватного сприйняття та створення перекладів Нового Завіту залишається актуальною проблема комплексного врахування факторів співіснування аттикістичної норми, літературного койне, тенденцій розмовного узусу койне та морфо-синтаксичних особливостей койне Нового Завіту.

1. Белецкий А. А. Проблемы греческого языка Византийской эпохи // *Античная культура и современная наука*. – М.: Наука, 1985. – С. 189–193.

2. Звонська Л. Л. Алогенні синтаксичні конструкції в грецькому тексті Нового Завіту // *Studia linguistica*. – К., 2010. – Vol. IV. – С. 172–180.

3. Звонська Л. Л. Історія грецької мови / Л. Л. Звонська. – К.: ВПЦ «Київський університет», 2011. – 384 с.

4. Звонская-Денисюк Л. Л. Греческий язык Нового Завета / Л. Л. Звонская-Денисюк. – СПб.: Библейская кафедра, 2002. – 358 с.

5. Кочерган М. П. Загальне мовознавство / М. П. Кочерган. – К.: Академія, 2003. – 464 с.

6. Славятинская М. Н. Древнегреческий язык как функциональная система // Живое наследие античности. – М.: Изд-во МГУ, 1987. – С. 74–136.
7. Славятинская М. Н. Учебное пособие по древнегреческому языку: культурно-исторический аспект / М. Н. Славятинская. – М.: Изд-во МГУ, 1988. – 578 с.
8. Соболевский С. И. KOINH “общий” греческий язык (по связи с библейским) // Православная богословская энциклопедия. – Т. IX. – СПб., 1908. – С. 601–648.
9. Шантрен П. Историческая морфология греческого языка / П. Шантрен. – М.: Наука, 1955.
10. Adrados F. R. Geschichte der griechischen Sprache: Von den Angangen bis heute / F. R. Adrados. – Tübingen und Basel: Francke, 2002. – 338 S.
11. Ανδριώτης Ν. Η Ελληνική γλώσσα στους μετακλασικούς χρόνους στην ιστορία του Ελληνικού έθνους / Ν. Ανδριώτης. – Αθήνα: Εκδ. Παπαδήμα, 1982. – 170 σ.
12. Browning R. Greek diglossia yesterday and today // International Journal of the Sociology of Language. – 1982. – № 35. – P. 49–68.
13. Browning R. Η Ελληνική γλώσσα μεσαιωνική και νέα / R. Browning. – Αθήνα: Εκδ. Παπαδήμα, 1995. – 300 σ.
14. Die griechischen christlichen Schriftsteller der drei Jahrhunderte. Clemens Alexandrinus. – Zw. Band. – Stromata. – Buch I–VI. – Leipzig: Otto Stahlin, 1908. – XV, 506 S.
15. Frösen I. The Problem of Koine and Atticism / I. Frösen. – Helsinki: BSL, 1974. – 216 p.
16. Schmid W. Der Atticismus in seinen Hauptvertreten von Dionisius von Halikarnassos bis auf den zweiten Philostratus / W. Schmid. – 4 T. – Stuttgart: Mauer und Mueller, 1887–1897. – XXV, 804 S.
17. Threatte L. The Grammar of Attic Inscriptions / L. Threatte. – 2 vols. Berlin: Mouton de Gruyter, 1980–1996.
18. Τριανταφυλλίδης Μ. Σταθμοί της γλωσσικής μας ιστορίας. Ο αττικισμός και η αρχή της διγλωσσίας / Μ. Τριανταφυλλίδης. – Θεσσαλονίκη: Εκδ. Κοκόλη, 1982. – 234 σ.
19. Τρυπάνης Κ. Ο αττικισμός και το γλωσσικό μας ζήτημα / Κ. Τρυπάνης. – Αθήνα: Εκδ. Παπαδήμα, 1984. – 160 σ.

ПРЕОСВЯЩЕННИЙШИЙ ЗАХАРІЯ
КОРНИЛОВИЧ, ЄПИСКОП
ПЕРЕЯСЛАВСЬКИЙ, ВІКАРІЙ
МИТРОПОЛИТА КИЇВСЬКОГО ТА
НАСТОЯТЕЛЬ СВЯТО-МИХАЙЛІВСЬКОГО
ЗОЛОТОВЕРХОГО МОНАСТИРЯ (1697 – 1715)

протоіерей
Віталій КЛОС

Стаття присвячена 300-літньому ювілею з часу упокоєння єпископа Переяславського і Бориспільського Захарії Корниловича, вікарія Київської єпархії, сподвижника гетьмана Івана Мазепи (28 серпня 1715), випускника Києво-Могилянської академії. Висвітлено діяльність та служіння владики Захарії, як у Свято-Михайлівському Золотоверхому монастирі, так і праця з розбудови храмів та монастирів єпархії, а особливо Свято-Онуфріївського Липового скиту і однойменної дерев'яної церкви в ньому. Подано відомості про визначну постать нашої історії гетьмана Івана Степановича Мазепу.

Ключові слова: єпископ Захарія Корнилович, Свято-Михайлівський Золотоверхий монастир, Свято-Онуфріївський Липовий скиток, храм, обитель, фундатор.

archpriest
Vitaly KLOS

EMINENCE ZECHARIAH
KORNILOVICH,
BISHOP OF PEREYASLAV, VICAR
OF THE METROPOLIS OF KIEV
AND ABBOT OF ST. MICHAEL'S
MONASTERY (1697–1715)

Актуальність і постановка проблеми. Українська церковна історія багата на визначних постатей та культурних діячів, які, звершуючи свій життєвий подвиг, повсякчасно пам'ятали не тільки про свою власну користь, але перш за все думали про благо всього українського народу. Серед таких подвижників благочестя слід назвати єпископа Захарію Корниловича, сподвижника гетьмана Івана Мазепи. Будучи випускником Києво-Могилянської академії, єпископ Захарія виявив себе справжнім патріотом своєї землі у складний історичний час. Коли всі анафематували свого добродія та благодійника, великого фундатора та будівничого храмів та монастирів не тільки в Україні, але й далеко за її межами, гетьмана Івана Степановича Мазепу, владику Захарія один із небагатьох, який, незважаючи ні на що, не виконував нерозумних наказів російського самодержця Петра. Враховуючи сучасні реалії тривалої агресії Росії щодо України, для її осмислення потрібно звертатися до історичної ретроспективи та причин цього явища. Актуалізація подій XVII – початку XVIII століть, а надто ж козацької боротьби під проводом гетьмана

І. Мазепи за звільнення від московського панування на сучасному етапі українського державотворення зумовлена багатьма чинниками і передусім збереженням незалежності та цілісності України.

Суверенність та соборність Української держави потребує чіткого осмислення нашої історії та обґрунтування на теоретичному рівні ідей і принципів її майбуття. Багато питань церковної історії та й загалом історії України сьогодні залишаються не тільки не висвітленими на належному джерельному масиві науковцями через ряд об'єктивних причин, але й ті, які знаходять свого дослідника, не завжди стають доступними й відомими для широкого кола осіб.

Аналіз досліджень і публікацій. Дослідженням постаті єпископа Захарії (Корниловича) у свій час займалися безпосередньо або ж торкалися побіжно, в контексті інших питань, зокрема й історії Свято-Михайлівського Золотоверхого монастиря, такі науковці: ієромонах Євстратій (Голованський), протоіерей Петро Лебединцев, священник Сергій Петровський, В. Аскоченський, М. Дегтяров та А. Реутов, Д. Юзефович, В. Пархоменко, Л. Похилевич тощо. Величезна кількість досі не опрацьованих джерел та архівних матеріалів зберігається у фондах Центрального державного історичного архіву України в місті Києві (найціннішим тут є фонд Михайлівського Золотоверхого монастиря № 169) та в багатьох інших історичних архівах не тільки України, але й сусідніх із нами держав.

Із сучасних авторів звернулися у своїх працях до відомостей з життя та служіння владики Захарія В. Ластовський та С. Кагамлик. Короткі відомості подано в енциклопедичному виданні «Києво-Могилянська академія в іменах». Окремо варто згадати дослідження, здійснені митрополитом Львівським і Сокальським Димитрієм, який, будучи ректором Київської православної богословської академії, з особливим зацікавленням та ентузіазмом опрацював увесь масив доступних джерел з цього питання. Владиці Димитрію вдалося віднайти в архіві О. Оглоблина рукописну працю історика О. Оглоблина про єпископа

The article is devoted to the 300 anniversary since the repose of Bishop of Pereyaslav and Boryspil Zechariah Kornilovich, Vicar of the metropolis of Kyiv, Ivan Mazepa's associate (28 August 1715), a graduate of Kyiv-Mohyla Academy. It discusses the activity and serving of Bishop Zacharias at St. Michael's Monastery, including his work in respect of building temples and monasteries. The article contains some information about Hetman Mazepa – an outstanding figure of our history.

Key words: Bishop Zachariah Kornilovich, St. Michael's Monastery, temple, monastery founder.

Захарію. Сам О. Оглоблин згадує про неї у примітках до одного з розділів уже багато разів перевиданої його капітальної праці «Гетьман Іван Мазепа та його доба».

Мета дослідження полягає в тому, щоби на підставі комплексного аналізу джерел і наукової літератури показати церковну та націєтворчу діяльність єпископа Захарії та розкрити його визначну роль у розбудові як Свято-Михайлівського Золотоверхого монастиря, так і всієї Переяславської єпархії за підтримки гетьмана Івана Мазепи.

Виклад основного матеріалу. Про час і місце народження єпископа Захарії (Корниловича) нічого не відомо. Освіту ж здобув у Києво-Могилянській колегії [1, с. 215–216]. Чернечий постриг прийняв у Києво-Печерській лаврі і, добре себе зарекомендувавши, був узятий із насельників на посаду намісника Києво-Софійського монастиря [9, с. 284; 8, с. 345, 346]. 21 грудня 1697 року Київським митрополитом Варлаамом (Ясинським) поставлений ігуменом Києво-Михайлівського Золотоверхого монастиря. За ігуменства Захарії (Корниловича) монастир отримав грамоту Петра I від 1 квітня 1700 р., якою підтверджувалося право на монастирські маєтності [22, арк. 2]. У 1706 р. імператор Петро I для приділу св. Катерини пожертвував трьохярусний дерев'яний іконостас, що неодноразово поновлювався. Покритий іконостас був синьою фарбою, а в певних місцях позолочений. Чотири намісних ікони мали срібні оклади, а в другому та третьому ярусі зображені образи різних святих.

У монастирських документах згадується ім'я будівничого І. Матвієвича з придворної будівельної групи. Зведені ним приділи були трохи ширші за середню наву собору й займали всю ширину фасадів. Широкі арки, влаштовані у північній та південній стінах XII ст., з'єднували приділи з внутрішнім простором храму [4, с. 21].

У 1701 році, ймовірно на прохання ігумена Захарії (Корниловича), гетьман Іван Мазепа влаштував пишну, срібну, в деяких місцях позолочену раку для покладення святих мощей великомучениці Варвари. Видатний витвір українського золотарства мав вагу бл. 32 кг [7, с. 63]. Відомо, що спочатку тіло св. Варвари спочивало в кипарисовій раці, яка пізніше була поставлена для збереження в ризницю монастиря [10, с. 18]. У ній з часом збирали усю смальту, що із тих чи інших причин облітала зі стін собору. А на початку XX ст. в ризниці монастиря зберігалась уже рака із соснового дерева, оскільки попередня кипарисова, про що свідчать дослідники, з плином часу зітліла і була перероблена [14, с. 76]. Через постійні чудотворіння, які відбува-

лися від мощей святої великомучениці, монастир отримував щедрі пожертви від тих, хто зцілювався, паломників і великих меценатів. Особливо прикрашалася рака, в якій лежали мощі святої великомучениці. Мартирій неодноразово поновлювався, зокрема в 1740 і 1797 рр. [15, с. 29]. Також було зроблене спеціальне підвищення, обкладене срібними позолоченими дошками для цієї раки, яка мала вигляд труни. По боках цього підвищення рельєфно зображалися страждання великомучениці. Сама ж рака, пожертвувана І. Мазепою, була теж прикрашена рельєфно зображеними квітами та «арабесками» [7, с. 63].

Єпископи Переяславські, коли були вікаріями Київськими, завжди мали місцем свого перебування Золотоверхо-Михайлівський монастир. Але й до того, в середині XVII ст., намісники митрополити Іосиф Кононович і Феодосій Василевич, вважаючись єпископами Могилевськими, жили в цьому ж монастирі [7, с. 129].

У цій ситуації, коли разом з переходом Київської митрополії під юрисдикцію Московської патріархії (1686 р.) на правах автономії почалось відокремлення від останньої з її єпархій, виникла думка про відновлення давньої Переяславської кафедри, єпископ якої підлягав би Київському митрополиту, аби митрополит не залишився врешті єдиним єпископом на цілу митрополію. Про це до Москви писав митрополит Варлаам (Ясинський), колишній ігумен Свято-Михайлівського монастиря, а також гетьман І. Мазепа, що цілком поділяв думку архіпастиря. Очевидно, що тут і митрополит Варлаам (Ясинський), і гетьман Іван Мазепа переслідували певну церковно-політичну мету – намагання якнайбільше обмежити вплив Москви на церковне життя в Україні [11, с. 20].

Але ця справа затягнулась, і тільки в 1700 р. митрополит Варлаам (Ясинський) прислав до Москви для поставлення на Переяславську кафедру двох кандидатів на вибір патріарха: ігумена Миколо-Пустинського монастиря Стефана (Яворського) й ігумена Свято-Михайлівського Золотоверхого монастиря Захарію (Корниловича) [3, с. 18].

Ігумена Стефана (Яворського) залишили в Москві. Після свята (7 квітня) він отримав кафедру митрополита Рязанського. А Захарія (Корнилович), згідно з універсалом гетьмана І. Мазепи від 1 вересня 1700 р., в якому викладалась і воля царя й патріарха, був призначений на кафедру Переяславську. Одначе хіротонія Захарії Корниловича на єпископа Переяславського відбулась тільки через рік – 1 жовтня 1701 р. При цьому він був підпорядкований Київському митрополиту не як обласному, а як єпархіальному, в якості єпископа-вікарія. Згідно з універсалом гетьмана та ставле-

ницькою грамотою від 4 березня 1702 р., Переяславські єпископи мали висвячуватися з благословення патріархів Московських Київським митрополитом і бути в підпорядкуванні останнього.

18 листопада 1701 року Київський митрополит Варлаам (Ясинський) надіслав до Петра I листа, в якому сповіщав про поставлення нового єпископа і просив видати жалувану грамоту Захарію (Корниловичу) «на маєтності, на села і млини, на поля і ліси, на ґрунти і всякі угіддя і на пусті селища». Ще раніше гетьман Іван Мазепа видав кілька універсалів, якими подбав про відновлення Переяславської кафедри і про надання маєтків та земель для новоутвореного єпископства. Так, 30 вересня 1700 року гетьман із Печерського містечка видав універсал про відновлення Переяславської єпископської кафедри, для якої гетьманським коштом збудовано було опшатний і витончений у стилі бароко Вознесенський собор і закріплено маєтності, що належали Трахтемирівському монастирю.

Згодом при Переяславській Свято-Вознесенській кафедрі засновується монастир. 4 лютого 1701 року вже з Батурина Мазепа видає універсал новоутвореному Переяславському Вознесенському монастирю про володіння селом Маньківка з належними до нього угіддями. 27 серпня 1701 року з'являється черговий гетьманський універсал, яким Переяславській кафедрі підтверджуються раніше видані привілеї і підпорядковуються Терехтемирівський і Канівський монастирі. Вже наприкінці 1701 року І. Мазепа своїм універсалом з Батурина надає право Переяславському Свято-Вознесенському монастирю володіти селом Сошники [17, с. 360–362, 367–368, 374–376, 380–381].

Уся ця справа із поставленням єпископа Переяславського є досить показовою стосовно втручань Москви у справи Української Церкви, яка мала свої «давні права та привілеї». Церковні відносини поміж Києвом і Москвою явно йшли в бік посилення церковно-адміністративної влади Москви над Україною [3, с. 19].

На ґрунтах Данилівка і Забор'є в 1708 р. ігуменом Свято-Михайлівської обителі єпископом Переяславським Захарією Корниловичем був заснований Онуфріївський скит, і коли після невдалого Прутського походу імператор Петро I «обязався очистити всю западню частъ Малороссіи», то єпископ Захарія поселився в цьому скиті неподалік границі, де рукопокладав священнослужителів для православних парафій, що залишилися у Польщі. Єпископом Переяславським Захарією Корниловичем, «за соизволением велебных отцев братіи монастыря святого архістратиґа Михаїла киевского Золотоверхо-

го», неподалік старої і зруйнованої татарами чернечої обителі було «новофундовано» його ж таки коштом (коштом єп. Захарії Корниловича. – Прот. В. К.) скиток, і збудована тут була «в имя преподобного Онуфрия церков в грунтах помененного Святомихайловского монастыра», на місці, де в майбутньому з'явилося поселення під назвою Липовий Скиток. Обитель було засновано, як на це вказує ієромонах Євстратій (Голованський), «для высших иноческих подвигов более духовно созревших братий» [7, с. 180]. Свято-Онуфріївський Липнянський (Данилевський) скит, який знаходився за двадцять верст від Києва, належав Свято-Михайлівському монастирю [21, арк. 1].

Згідно з переданням, у давні часи в урочищі Кладово розміщувався монастир, який підпорядковувався Золотоверхій обителі. Під час татарської навали монастир був зруйнований, а монахи жили в печерах, які зберігалися досить довгий час. У кінці XVII ст., неподалік від Кладово, Михайлівський монастир заснував свій скиток, який почали називати Онуфріївським. Він призначався для вищого вдосконалення братії та трудів духовних.

За універсалом гетьмана Івана Мазепи від 22 серпня 1699 року, йому було надано селища Данилівка і Краковщина, а за універсалом гетьмана Івана Скоропадського (1709) – село Княжичі [11, с. 126]. Зокрема в універсалі Івана Мазепи від 25 серпня 1699 року, де мова йде про підтвердження прав Свято-Михайлівському Золотоверхому монастирю на село Данилівку, в описі меж ми знаходимо між іншим такі відомості: «От Гниловоди к горе до Новоселок, до речки Кладовой, где людей мертвых погребено. От Кладовой до Лисовки. От Лисовки бором до плесецкой границы в долинке. От плесецкой границы до Ирпеня; Ирпенем наниз до Княжич мимо селища Лисовки, где некогда над Ирпенем монастырь был...» [15, с. 68]. Такі ж відомості можна прочитати ще в одному стверджувальному універсалі гетьмана Івана Мазепи Свято-Михайлівському монастирю від 10 квітня 1708 року: «...а от Кладковой вершины за Стугни біскупскою границею до Кладковой річки, а од Кладковой річки до Ирпеня и Ирпенем низ мимо селище Лисовку, где нікогда над Ирпенем монастыр бил...» [6, с. 118]. Ці ж самі свідчення є в універсалі гетьмана Івана Скоропадського від 20 вересня 1709 року [5, с. 42–48].

У листі гетьмана І. Скоропадського до митрополита Іоасафа Кроковського від 20 вересня 1709 р. скит називався «новофундаментованным»: «Самую уваживши слушность, – пише гетьман І. Скоропадський, – и последуючи высоце поважной Вашей пастырской святыни, въ листе чрезъ превелебнаго

отца іеромонаха Захарію, строителя Скита святаго Онуфрія, присланнымъ, изображенной интерцизіи на добро (именія) новофундаментованному Скиту, яко въ монаршихъ грамотахъ и королевскихъ привиллегіяхъ описуетъ, отъ монастыря святаго Архангела Михаила определенные, подтверждающій нашъ, выданысь мы універсаль, и вновь с. Княжичи до тогожъ Скита надались мы» [7, с. 180, 181].

У «Сказании о населенныхъ местностяхъ Киевской губернии 1864 г.» Л. Похилевича знаходимо відомості про те, що с. Липовий Скиток отримало свою назву від того, що тут росла велика кількість лип й існував монастирський скиток. Частина цього села носить назву Данилівка. Передання вказує на те, що тут, на місці цього села, колись існувало місто Данилово, засноване в домонгольській період. Власністю Золотоверхого монастиря с. Данилівка стала за часів гетьмана Б. Хмельницького.

Іеромонах Євстратій (Голованський) у своїй книзі так пише про це місце: «На возвышенномъ месте, по правую сторону реки Бобрицы, стоялъ кляштор или Литинскій монастырь, а невдалеке, пониже православная церковь, где и теперь место называется Церковищемъ. Но уже въ 1667 году не существовало ни церкви, ни кляштора, и люди деревни Даниловки причислены были къ Заборской Николаевской церкви. Въ полуверсте отъ Даниловки къ востоку находится холмъ, за которымъ по надъ болотомъ построено несколько насыпей на подобіе бастионовъ. О времени строенія ихъ и назначеніи жители ничего не знаютъ, но предполагають, что они построены поляками противъ непріятелей, наступавшихъ со стороны Киева. Въ 1636 году Даниловка вместе съ малою Степановкою были проданы Яномъ Солтаномъ за 9000 польскихъ злотыхъ Стефану Аксаку – судьи кievскому» [7, с. 182, 183].

Також Л. Похилевич зазначає: «...судя по некоторымъ оставшимся отъ него иконамъ и по другимъ соображениямъ можно полагать, что во время польского владычества онъ состоялъ некоторое время во власти Базилянъ, тобто уніатів [15, с. 68].

Отож, села «Краковещина» (Краковщина), Данилівка і Забор'є були пожертвовані грамотою царя Петра Олексійовича у 1700 р. внаслідок прохання ігумена Захарії Корниловича «во вниманіе скудости и убожества Михайловскаго монастыря». Однак ще до отримання царської грамоти на ці села гетьман І. Мазепа дозволив ігумену Свято-Михайлівському володіти ними й доходи використовувати на користь новоствореного Онуфрїївського скиту. Про це говорить в геть-

манському універсалі за 1708 р., який також повідомляє, що ці землі між річками Стутною та Ірпінем, прозвані Аксаковськими (бо були присвоєні Аксаком), належали монастирю згідно з давніми грамотами і привілеями польських королів. А неподалік від заснованого Онуфріївського скиту, в урочищі Кладове, знаходився раніше монастир. До цих земель гетьман І. Скоропадський, відповідно до свого універсалу від 20 вересня 1709 р., і приєднав село Княжичі за Ірпенем, що перебувало в білоцерківському полку [7, с. 91].

У рукописі, що зберігався у Софійському соборі під № 372, було написано: «А Даниловка съ такимъ ограниченіемъ въ 1761 году: почавши отъ гребли Кожуховской на реке Бобрице, тою же Бобрицею въ гору ажъ до верховины: вправо Даниловка, а влево Кожуховское. Отъ верховины Бобрицы мимо леска Багарина Даниловскаго, мимо Солтановскаго поля до озера, из котораго виходить речка Хлебча, впадающая въ Стутну. Въ право отъ речки Солтановское, до Даниловки належачое, а на лево Васильковское. Отъ речки Хлебчи втутною въ гору до шивку изъ Мотовиловки идущаго въ Даниловку. Темъ шляхомъ идучи до Даниловки, вправо Солтановскіе поля, до Данилови належачія въ лево Плесецкіе. Темъ же шляхомъ до Даниловскаго леска Круглика; отъ Круглика шляхомъ до Княжичъ: въ право Даниловское, а въ лево Плесецкое до долины названной Глиноводъ. Отъ Глиноводи къ горе до Новоселокъ, до речки Кладовой, где людей мертвыхъ погребено. Отъ Кладовой до Лисовки. Отъ Лисовки берегомъ до Плесецкой границы въ долинке. Отъ Плесецкой долины до Ресня; Реснемъ на низъ до Княжичъ, мимо Княжичъ Реснемъ до того места, где впадаетъ Бобрица въ Реснь. Бобрицею въ гору къ гребле и Мытнице. Отъ гребли тою же Бобрицею въ гору ажъ до селиска Заборья: въ право Даниловское, а въ лево Белогородское. Тою же дале Бобрицею ажъ до села Даниловки и гребли Даниловской. Отъ гребли Даниловской до гребли снова Кожуховской» [7, с. 183, 184].

Це було улюблене місце перебування вікарія Київської єпархії єпископа Переяславського Захарії Корниловича. Водночас відомо, що єпископ Захарія (Корнилович) зберігав за собою до 1713 року настоятельство у Свято-Михайлівському Золотоверхому монастирі. Дуже шанував святу великомученицю Варвару і творив багато пожертв зі свого власного добра [2, с. 12].

У 1705 р. він збудував у скиту «собственнымъ именіемъ» церкву Святого Онуфрія, де й був похований 15 серпня 1715 р. Також єпископ Захарія спорудив і трапезний храм Святого За-

харії, який розібрали у 1804 р. Як свідчить пам'ятна книга Свято-Михайлівського Золотоверхого монастиря, святий був «весел взором, в разглагольстві утешен, преступником снисходителен, всем удобопреступен, мирен, к Богу благочестив, учен добре в книгах, в словесах красен». Цей великий святий був сподвижником гетьмана І. Мазепи, який своїм універсалом від 22 серпня 1699 р. письмово закріпив за Свято-Михайлівським монастирем означені землі. 10 квітня 1708 року з Білої Церкви гетьман Мазепа видав уже згадуваний стверджувальний універсал Свято-Михайлівському Золотоверхому монастирю на маєтності [6, с. 118]. Відповідно, всі ці монастирські угіддя, села і землі були у повному розпорядженні за єпископом Переяславським Захарією (Корниловичем). Це дало змогу святителю влаштувати на власні кошти у Переяславській гарнізонній фортеці, на місці стародавнього домонгольського Свято-Михайлівського кафедрального собору 1089 року, церкву Святого архістратига Михаїла і заснувати при ній ще один монастир.

Єпископ Захарія (Корнилович) дуже шанував преподобного Макарія Овруцького, написав йому житіє і переніс його мощі до заснованого Свято-Михайлівського монастиря 1713 року. Щоправда, архієпископ Філарет (Гумілевський) зазначає, що Захарія (Корнилович) «описал “житие преподобн. Макария Овручскаго” не без ошибок против хронологии и истории» [19, с. 213].

Події Північної війни і поразка І. Мазепи принесли Україні незліченні біди. Російські війська поводили себе як у завойованій ворожій країні, руйнуючи міста й села, розправляючись із мирним населенням. Досить важко сказати, наскільки київське духовенство та монастирі підтримували гетьмана І. Мазепу. Звичайно, були прихильники й противники, як і у кожній справі. Київський губернатор князь Д. Голіцин на запитання царя Петра І на початку 1709 р., чи нема якихось підозр щодо ченців київських монастирів, відповідав: «Пізнати, чи нема в кому з ченців підозріння, тяжко, бо всі вони від нас відчужуються; у всьому Києві знайшов я тільки одного чоловіка, саме з братського монастиря префекта, який до нас доброзичливий» [20, с. 463]. Цим префектом Київської академії у Братському монастирі був тоді знаменитий потім помічник Петра І архімандрит Феофан (Прокопович) [3, с. 22].

Так, 1710 року в околицях Полтави, немов перегукуючись із Полтавською катастрофою 1709 року, почала поширюватися морова язва. Перелякані жителі бігли хто куди міг, і Київ був переповнений нещасними біженцями. У цю неспокійну годи-

ну Київ був свідченням чуда, яке явив Бог, дивний у святих Своїх. Тільки у Свято-Михайлівській Золотоверхій обителі «честно в себе нетленныя мощи святыя великомученицы Варвары хранящия, чудесне молитвами ея отъ тоя сохранися казни, яко всем жившимъ въ ней и въ другомъ приписномъ къ ней скитку, недалеча от града отстоящемъ, изволеніем Божіимъ здоровымъ и живымъ устроися быти» [1, с. 13].

Ось як описує це анонімний свідок однієї з таких епідемій: «Въ 1710 году открылась сильная смертная болезнь въ окрестностяхъ Кіева и въ немъ самомъ; началась она съ марта, продолжалась до января. Рука Господня до того отяготела, что не только дома мірянъ и монастыри опустели, но и по селамъ и деревнямъ совершенно не стало жителей. Одной только Михайловской Златоверхой обители, где почиваютъ цельбоносныя мощи св. Варвары, не коснулась губительная язва, и никто изъ жившихъ въ ней иноковъ не умеръ, не смотря на то, что святая обитель была открыта для всехъ, приходившихъ на поклоненіе св. мощамъ Великомученицы» [14, с. 83]. Подібне свідчення подає також анонімний дослідник історії цієї обителі та очевидець пізнішого нещастя: «Даже въ недавнее время когда свирепствующая повсюду холера, смертоноснымъ дыханіемъ своимъ поражала не только людей, но и самихъ безсловесныхъ животныхъ, живущіе въ Михайловскомъ монастыре, по обнесеніи вокругъ его святыхъ Мощей, не подвергались ни малейшимъ припадкамъ ея» [10, с. 15].

Після Полтавської трагедії 1709 р. єпископ Захарія був одним із тих, хто не сприйняв анафеми на гетьмана І. Мазепу й, напевно, назавжди покинув офіційний Київ та Переяслав. Владика належав до числа духовних побратимів українського гетьмана, тому, прибувши до Глухова разом з Київським митрополитом Іоасафом Кроковським та Чернігівським архієпископом Іоанном Максимовичем, він не взяв участі у так званій, інсценованій Петром І, комедії проклятті гетьмана Івана Мазепи [5, с. 42–48].

Оселившись у скиті, він ще багато, як свідчать джерела, рукопокладав священиків для православних парафій Правобережної України, що була під Польщею. Так, між іншим, Л. Похилевич пише, що 1701 року в Переяславі святитель рукопоکлав у село Деренковець на Черкащині до Свято-Миколаївської церкви Антонія Григоровича, якого Смілянський уніатський декан звинувачував у дотриманні православних обрядів у богослужінні [15, с. 495]. Упокоївся преосвященний владика Захарія у скиті на саме Успіння Божої Матері 15 (28) серпня 1715 року.

У відомостях про те, скільки ченців було по монастирях Київської єпархії у 1757 році, ми знаходимо, що в Онуфріївському Липнянському скиті було всього лише 3 ченці. За описом Київського намісництва 70–80-х років XVIII століття в ньому подвизалося 4 ченці, 1 будівничий та 3 послушники. Також звідси дізнаємось про те, що Свято-Онуфріївський скит продовжує належати Києво-Михайлівському Золотоверхому монастирю [23, с. 227]. Л. Похилевич у своєму краєзнавчому дослідженні з історії Київської губернії подає нам відомості про чисельність монахів у скиті, які розходяться з цими офіційними даними: «Монастырь закрыт в половине прошлого века (тобто 1750–60 рр. – Прот. В. К.) и при закрытии в нем было 30 монахов, размещенных в разных монастырях» [13, с. 51].

Тож скит був остаточно ліквідований у 1786 році після горезвісної секуляризації монастирських земель. При закритті в ньому знаходилося тридцять ченців і діяло дві церкви: Захаріївська (розібрана 1804 року) та Онуфріївська – збереглася. Належні до нього села Забор'є, Княжичі, Данилівка та інші забрали в державну скарбницю. Поселення, яке там утворилося, складало прихід п'ятого класу, де скитська церква служила приходською [12, с. 68].

Після закриття скиту деякі цінні речі, зокрема портрет фундатора єпископа Захарія (Корниловича), Синодик (Пом'яник), заведений ще 1667 року, були взяті до бібліотеки Києво-Михайлівського Золотоверхого монастиря. Звертає на себе увагу й те, що Синодик є дуже давній. Серед давніх речей заслуговували уваги і ще два шиферних камінці, які і тепер лежать біля входу до церкви, а колись знаходились перед царськими вратами соборної і трапезної церков скиту [5, с. 42–48].

Зараз урочище «Кладове» розташовується на землях Данилівської сільської ради Васильківського району Київської області, за 7 верст на захід від нинішнього села Липовий Скиток [21, арк. 1]. Дерев'яний храм преподобного Онуфрія Великого вистояв до наших днів. Свято-Онуфріївська дерев'яна церква (збудована у 1705 р. єпископом Захарією) – це висока струнка, кораблеподібна, триверха церква. Стіни храму мають помітний ухил усередину, що робить його ще вищим і стрункішим. За загальною українською традицією дерев'яного храмобудівництва, верхи повністю відкриті всередині, освітлені за рахунок вікон. Вочевидь, на церкві помітно вплив мазепинського бароко, хоча вона і дерев'яна. В екстер'єрі храму відразу видно її стрункість, легкість і злет, недарма такі церкви називали подібними до струнких українських тополь. Мало таких церков

залишилося на Київщині та й взагалі на всій Наддніпрянщині. Збереглася і могила його фундатора. Знаходиться вона зовні біля вівтарної частини збудованого ним головного дерев'яного храму Свято-Онуфріївського скиту.

Висновки. Сам скит перестав діяти в кінці XVIII ст., а соборна дерев'яна церква стала парафіяльною. Поряд із храмом за його вівтарною частиною знаходиться могила єпископа Захарії (Корниловича), колишнього настоятеля Михайлівського Золотоверхого монастиря і коад'ютора Київського митрополита, який заповідав його поховати без особливих почесностей. Парафія у селі Липовий Скиток ніколи не припиняла свого існування. Віруючі свято оберігають пам'ять про свого фундатора єпископа Захарію (Корниловича). Кожного року на престольне свято – день пам'яті преподобного Онуфрія Великого 25 червня – тут відправляється урочисте богослужіння, після чого відбувається хресний хід навколо храму. Неподалік знаходиться давня скитська криниця на березі р. Бобриці. У Данилівській загальноосвітній школі є краєзнавчий музей, в якому розгорнута експозиція, присвячена пам'яті святителя.

Дерев'яний скитський храм, вистоявши не одне сторіччя, зараз є діючою церквою Української Православної Церкви Київського Патріархату. На його зовнішній стіні прикріплено дошку про те, що це пам'ятка архітектури 1706 р. Але фактично храм завжди утримувався коштом громади, яка відстояла його ще тоді, коли над ним висіла загроза закриття і руйнації у радянський період.

1. Асконченский В. Киевъ съ древнейшимъ его училищемъ академією: В 2 ч. – К.: Въ университетской типографіи, 1856. – Ч. 1. – 370 с.
2. Въ память 800-летія Києво-Михайловскаго Златоверхого монастиря 11 іюля 1108 г. – 11 іюля 1908 г. – К.: Типогр. Києво-Печерской Успенской Лавры, 1909. – 230 с.
3. Власовський І., проф. Нарис історії Української Православної Церкви: У 4 т., 5 кн. – К.: Вид. Української Православної Церкви Київського Патріархату, 1998. – Т. 3. – 360 с.
4. Дегтярьов М., Реутов А. Михайлівський Золотоверхий монастир. Вид 2-е, стереотипне. – К.: Техніка, 1997. – 159 с.
5. Димитрій (Рудюк), архієп. Свято-Онуфріївський Данилівський скит Києво-Михайлівського монастиря та його фундатор Захарія Корнилович // Науковий збірник, присвячений 900-літтю Свято-Михайлівського Золотоверхого монастиря. Матеріали науково-практичної конференції «Свято-Михайлівський Золотоверхий монастир: історія крізь століття». – К.: Свято-Михайлівський Золотоверхий монастир, 2008. – С. 42–48.
6. Доба гетьмана Івана Мазепи в документах / Упорядник Сергій Павленко. – К.: Видавничий дім «Києво-Могилянська академія», 2008. – 1142 с.
7. Євстратій (Голованській), ієром. Києво-Златоверхо-Михайловській першокласний монастирь и его скитъ Феофанія. Монастырь сей современень

- св. равноапостольному князю Владимиру. Сочинение сіе на пользу означеннаго монастыря. Того же монастыря іеромонахъ Евстратій Голованскій. – К.: Тип. В. П. Давиденко, Михайловская улица, собств. дом, 1878. – 215 с. + IX с.: іл.
8. Кагамлик С. Киево-Печерська Лавра: світ православної духовності і культури (XVII – XVIII ст.). – К., 2005. – 550 с.
 9. Киево-Могилянська академія в іменах, XVI–XVIII ст.: Енцикл. вид. / Упоряд. З. І. Хижняк; за ред. В. С. Брюховецького. – К.: Видавничий дім «КМ Академія», 2001. – 736 с.: 290 іл.
 10. Краткое описание Киево-Златоверхо-Михайловскаго первокласнаго монастыря: Составленое въ 1835 году. – К.: Въ Киево-Печерской Типографіи, 1835. – 53 с. доп.
 11. Ластовський В. Православна Церква у суспільно-політичному житті України XVII ст. (Переяславсько-Бориспільська єпархія). – Черкаси: [б.в.], 2002. – 138 с.
 12. Лебединцев П., прот. Киево-Михайловскій Золотоверхій монастырь въ его прошедшемъ и настоящемъ состояніи. – К.: Тип. С. В. Кульженко, Ново-Елисаветовская ул., соб. дом, 1884. – 35 с. + 1 карт.
 13. Описи Київського намісництва 70–80-х років XVIII ст. – К.: Наукова думка, 1989. – 389 с.
 14. Петровскій С., свящ. Златоверхій Михайловскій монастырь въ Києве: Историческій очеркъ и современное состояніе Обители. – Одесса: Типогр. и Хромо-литографія Е. И. Фесенко, Ришельевская улица, собст. д. № 47-й, 1902. – 96 с.
 15. Похилевич А. Сказание о населенных местностях Киевской губернии. – К.: Типогр. Киево-Печерской Лавры, 1864. – 763 с.
 16. Преловська І. Джерелознавчий аналіз документальних матеріалів Свято-Михайлівського Золотоверхого монастиря за 1919 рік (на матеріалах Ф. № 4215 ЦДАВО України м. Київ та Ф. № Р-1 ДАМК) // Український Археографічний щорічник / НАН України; Археографічна комісія; Інститут української історіографії та джерелознавства ім. М. С. Грушевського. – К., 2001. – Вип. 5–6. – Т. 8–9. – С. 218–229.
 17. Універсали Івана Мазепи (1687–1709). – Київ-Львів: НТШ, 2002. – Частина 1. – 800 с.
 18. Урочиста хресна хода з мощами святої великомучениці Варвари // Голос Православ'я. – К.: Вид. Української Православної Церкви Київського Патріархату. – 2006. – № 21. – С. 4.
 19. Филарет (Гумилевскій), архиеп. Обзор русской духовной литературы. Книги первая и вторая (862–1863). – Издание третье. – СПб.: Изданіе книгопродавца И. А. Тузова, 1884. – 511 с.
 20. Харламповичъ К. Малороссійское вліяніе на Великоорусскую церковную жизнь: В 3 т. – Казань: Изд. Книжнаго магазина М. А. Голубева, 1914. – Т. 1. – Предисловіе XXIVс. + 878 с. + Указатели LXVI с.
 21. ЦДІА України в м. Києві. Ф. 169. – Оп. 1. – Спр. 12. – Арк. 1.
 22. ЦДІАК України в м. Києві. Ф. 63. – Оп. 1. – Спр. 47. – Арк. 2.
 23. Шпачинскій Н., свящ. Киевскій митрополит Арсеній Могилянскій и состояние Киевской митрополии в его правление (1757–1770). – К.: тип. т-ва Н. А. Гирич, 1907. – XII, 667, 16, V с., 1 л. портр.

**ІСАГОГІЧНА ПРОБЛЕМАТИКА
В ПРАЦЯХ ВИДАТНОГО
БІБЛЕЇСТА КИЇВСЬКОЇ
ДУХОВНОЇ АКАДЕМІЇ
ПРОФЕСОРА ЯКИМА
ОЛЕСНИЦЬКОГО (1842 – 1907 рр.)**

УДК 27-277:271.222(477)

священик
Сергій КОЛОТ

Сучасне відновлення і легалізація в Україні богослів'я як науки об'єктивно спонукає порушити питання гострої необхідності теоретичного осмислення напрацювань і здобутків представників вітчизняної богословської думки ХІХ – першої чверті ХХ століть. Відродження сучасної православної богословської науки і її фундаментальної дисципліни біблеїстики неможливо здійснити без вивчення напрацювань попередників, виходячи не тільки з обов'язкової необхідності знання історіографії, вже існуючих наукових ідей, а й з точки зору нагальної потреби відновлення перерваної традиції академічного дослідження Священного Писання. Особливо актуальним у цій царині є вивчення малодослідженої ісагогічної проблематики у творчій спадщині київського біблеїста Якіма Олесницького. У науковий обіг досі не введено вступні передмови і коментарі до перекладів Книг великих пророків, здійснених Я. Олесницьким.

Тематиці розвитку вітчизняної православної біблеїстики, у працях головних її представників, додає актуальності відзначення славного 400-річного ювілею Київської духовної академії (1615–2015 рр.).

У статті вперше проаналізовано та введено в науковий обіг критичний огляд вступних передмов до перекладів Книг великих пророків Я. О. Олесницького. Здійснено та викладено біблійно-богословський аналіз ісагогічних творів професора Київської духовної академії Я. О. Олесницького.

Ключові слова: Священне Писання, Київська духовна академія, біблійна ісагогіка.

priest
Sergiy KOLOT

ISAGOGIC PROBLEMATIC IN THE WORKS OF OUTSTANDING BIBLE SCHOLAR, PROFESSOR OF KYIV THEOLOGICAL ACADEMY – JOACHIM OLESNYTSKIY (1842–1907)

This article contains the first attempt to analyze and put into scientific circulation the critical review of introductory preface to the translation of the Great Prophets made by J. O. Olesnytskiy. It also contains biblical and theological analysis of isagogical works by professor of Kyiv Theological Academy – J. O. Olesnytskiy.

Key words: Holy Scripture, Kyiv Theological Academy, biblical isagogics.

Становлення і розвиток окремих напрямків біблеїстики в Київській духовній академії, а також творчий доробок професора Я. О. Олесницького досліджували: прот. Г. Флоровський, прот. О. Мень, свящ. О. Глаголев, В. Войтков, Н. Маккавейський, В. Рибінський, С. Головащенко.

Виходячи з порушеної проблематики, необхідно дослідити праці професора Я. Олесницького, присвячені вступним та критичним відомостям про книги Священного Писання. Для досягнення вищезазначеної мети необхідно виконати такі завдання: виокремити та вказати на основні причини покращення рівня дослідження Священного Писання в духовних академіях у другій половині XIX століття; підкреслити особисті, наукові та професійні якості проф. Я. Олесницького як дослідника Біблії; здійснити біблійно-богословський аналіз ісагогічних концептів Якіма Олесницького.

Упродовж другої половини XIX – на початку XX століть Київська духовна академія являла собою потужний центр біблійних досліджень. Якісну зміну біблійних викладів та наукових праць у цей період, порівняно з першою половиною XIX ст., стимулювали щонайменше декілька чинників.

Зовнішнім чинником став стрімкий розвиток раціоналістичної та негативної біблійної критики у протестантській та «просвіченій» Західній Європі. Це, у свою чергу, стимулювало наукову рефлексію київської біблійної професури. Шляхом вивчення і використання передових західноєвропейських методик (вивчення оригінальних біблійних мов, врахування історико-культурного контексту, юдейських тлумачень священного тексту, текстологічних особливостей перекладів, свідчень археологічних, палеографічних, епіграфічних пам'яток тощо) київським вченим-біблеїстам вдалося «зодягнути» святоотцівську православну ісагогіку та екзегезу в нову, досконалішу науково-апологетичну форму [7, с. 634–635].

Внутрішнім стимулюючим чинником розвитку біблеїстики КДА стала поява (у першій половині XIX ст. окремих книг, а у 1876 р. видання повного тексту) Синодального перекладу книг Священного Писання Старого і Нового Завітів. Для біблійної науки поява нового перекладу прислужилася тим, що викликала зацікавленість до біблійних дисциплін, розширила коло читачів Слова Божого. Збільшення кількості охочих серйозно займатися вивченням Священного Писання відбувалося ще й завдяки тому, що під час порівняння двох перекладів (Слов'янського і Синодального) неодмінно виявлялися числен-

ні різночитання. Це стимулювало виникнення запитань щодо генези таких невідповідностей і способів їхнього пояснення. Безумовно, вирішення таких складних питань можливе через заглиблення у зміст Біблії та дослідження оригінальних текстів.

Позитивний вплив на розвиток київської біблеїстики здійснив новий академічний устав 1869 р. Цей документ значно розширив програму вивчення Священного Писання шляхом вимоги обов'язкового функціонування в духовних академіях двох, замість одної, самостійних кафедр, створення окремої кафедри біблійної історії і запровадження предмета «Біблійна археологія».

Важливою умовою для покращення рівня викладання біблійних дисциплін та написання наукових праць було підвищення вимог до професорсько-викладацького складу академій. Ординарні професори, а також ректори вищих духовних навчальних закладів мали мати ступінь доктора наук з необхідної спеціальності. Вченим радам духовних академій надавалося право схвалювати для друку та публічного захисту наукові праці студентів і викладачів [29].

Розвитку академічної богословської і біблійної науки сприяло встановлення премій, гонорарів та стипендій за написання та видання окремих богословських праць, багатотомних проєктів монографій [7, с. 637–638].

Завдяки таким обставинам і сприятливим умовам у другій половині XIX ст. київська академічна біблеїстика розвинулася і принесла багато корисних плодів. Починаючи від загальних ісагогічних праць, закінчуючи текстологічними, екзегетичними, герменевтичними розвідками, з'являлись переклади окремих книг Священного Писання з оригінальних мов та ісагогіко-екзегетичні коментарі.

Сучасний дослідник історії становлення і розвитку біблеїстики у Київській духовній академії релігієзнавець Сергій Головащенко узагальнює цей процес як «міцну традицію ідейно-методологічної наступності за лінією учительства-учнівства... поколінь київської академічної професури, які систематично протягом кількох десятиліть співпрацювали у викладанні бібліологічних дисциплін у КДА і фактично вибудували його структуру» [5, с. 79–80]. Одним з таких сумлінних «учнів» і видатних «вчителів» був професор Київської духовної академії Я. Олесницький.

Яким Олексійович Олесницький народився у 1842 році на Волині у священничій сім'ї. У 1857–1863 роках навчався у Волинській духовній семінарії. У 1867 році закінчив Київську духовну академію

і в цьому ж році за визначенням Святійшого Урядуючого Синоду був призначений на кафедру єврейської мови і біблійної археології [17, с. 304]. Широка ерудиція, знання арабської, сирійської і давньоєврейської мов поєднувалися в ньому з тонкою критичною науковою інтуїцією [26, с. 360]. Наукова діяльність Якіма Олексійовича почалася ще зі студентських років, а саме перекладів Книг великих пророків, які друкувалися в журналі «Труды Киевской Духовной Академии» в період між 1865–1873 роками [28, с. 447–448]. 1868 року за наукову роботу про Канта здобув ступінь магістра богослів'я. Із запровадженням у КДА уставу 1869 року Я. Олесницький отримав вчене звання доцента, а у 1873 році був удостоєний вченого звання екстраординарного професора [2, с. 341].

1874 року проф. Я. Олесницький відбув у відрядження в Палестину для дослідження давніх пам'яток. У подальшому він бував на Святій Землі неодноразово (1886, 1889, 1891 рр.) і фактично став першим фахівцем із біблійної археології в тодішньому її розумінні. Результатом його першої наукової експедиції стала двотомна праця «Святая Земля»: т. 1 «Иерусалим и его древние памятники», т. 2 «Другие замечательные по древним памятникам места Иудеи» (К., 1875–1878 рр.), за яку йому було присвоєно науковий ступінь доктора богослів'я. У 1881 р. Я. Олесницького було обрано інспектором КДА. У 1899 р. він вийшов у відставку [4, с. 11].

Я. Олесницький був одним з активних прибічників створення Церковно-археологічного товариства і Церковно-археологічного музею при Київській духовній академії. Упродовж багатьох років він був одним із дійсних членів цих наукових підрозділів, надаючи в повній мірі свою науково-консультативну допомогу. Він також був одним із засновників і почесних членів Православного палестинського товариства [16, с. 335–336].

27 серпня 1907 р. проф. Я. Олесницький упокоївся в м. Алупці під час чергової поїздки на лікування до Криму. Похований біля храму на нижньому кладовищі Флорівського монастиря в місті Києві [3, с. 323].

Першими ісагогічними працями Я. Олесницького стали опубліковані в журналі «Труды Киевской Духовной Академии» переклади Книг великих пророків, оснащені вступними передмовами з посиланнями на джерела та історіографію. В текстах багато філологічних пояснень, коментарів.

Порушуючи ісагогічну проблематику Книги пророка Ісаї, Яким Олесницький звертає увагу на авторство, відомості про життя пророка. Час служіння Ісаї розглядається критично з огляду на свідчення книги та юдейського передання, яке, на

думку автора передмови, заслуговує на довіру. Розглянувши зміст Книги пророка Ісаї і здійснивши умовний тематичний поділ за розділами, професор переходить до чіткого виокремлення адресатів пророчих промов. Проаналізовано та пояснено взаємозв'язок між тривалим пророчим служінням і особливостями викладу Книги Ісаї в контексті апології авторства. Тривале пророче служіння Ісаї і сам зміст книги приводять Я. Олесницького до висновків, що в книзі «вміщені не всі натхненні промови великого пророка. В усій книзі немає жодної вказівки, на те, що він сам записував свої пророцтва. Це дає справедливий привід припускати, що його промови зібрані різними особами, частково по-пам'яті, частково з сучасних записів. Це не підтверджено ніякими безсумнівними доказами, але інакше не можна пояснити недолік повноти і непослідовності в порядку часу багатьох промов» [15, с. I–VI]. Обґрунтовано особливу гідність Книги пророка Ісаї як в юдейській, так і християнській традиціях. Численністю і важливістю месіанських пророцтв Я. Олесницький пояснює перше місце Ісаї серед пророчих книг у християнському каноні [15, с. I–VI].

У заувагах до перекладу Книги пророка Єремії одразу порушується проблема хронологічної невідповідності промов та пророцтв. Я. Олесницький пояснює це питання змістовими критеріями, якими керувалися наступні редактори і переписувачі книги. Також зроблено припущення щодо існування записів промов Єремії на окремих сувоях, які в міру знайдення формували у книгу, без врахування часу походження. Пояснено причини розбіжностей у розміщенні розділів в єврейському тексті і Септуагінті [9, с. I–VIII]. Здійснюючи переклад Книги пророка Єремії, Я. Олесницький розміщує фрагменти тексту за порядком виголошення пророчих промов і за хронологією юдейських царів, історичних подій, топонімів. Відзначено особливості мови масоретського тексту та причини появи вставок у Перекладі семидесяти [13, с. 1–16].

Книга Плач Єремії розглядається Я. Олесницьким як цілісний поетичний твір, чим і пояснюються особливості оригінальної мови. Висвітлюючи питання походження книги, професор КДА аргументує авторство Єремії свідченнями юдейської (Талмуд, Йосиф Флавій) і християнської (Мелітон Сардикійський, Оріген, Євсевій Кесарійський) традицій, надписів у таргумах, перекладах, порівнює ряд слів, зворотів і думок, які зустрічаються у пророчій книзі, вказує на спільний для двох книг пророка елегантний жанр, пояснює походження варіантів назви і розміщення книги в масоретському тексті, грецькому і латин-

ському перекладах. Акростих книги Плач Єремії розглядається як ще один аргумент на користь оригінальності, а саме в контексті архаїчності цього літературного прийому, властивого багатьом поетам давніх народів [14, с. 11–16].

У передмові до перекладу Книги пророка Єзекиїля проф. Я. Олесницький одразу торкається проблеми протиріч свідчень Талмуду щодо авторства Єзекиїля, традицій тлумачень та пророчої гідності книги. На думку професора, розбіжності в юдейській традиції стали причиною заперечення авторства пророка Єзекиїля в новий час. Автор передмови спростовує запропоновану дату походження книги (Період другого храму 516 р. до Р. Х. – 70 р. після Р. Х.), виключає її взаємозв'язок з містичними тлумаченнями кабалістів; обґрунтовує появу книги під час Вавилонського полону наступними тезами: «письменнику, на відміну від усіх інших пророків, властивий детальний аналіз і порівняння життя язичницьких народів і давньоєврейського релігійного життя; промови проти Єгипту і Тиру, на думку Євальда, дають певні наукові відомості про тодішнє становище цих держав; більше ніж усі інші пророки Єзекиїль говорить про святилище, відносини священиків, левітів і народу; на відміну від інших пророків, які реагували на сучасність, аналіз минулого і пережитого єврейським народом міг відповідати тільки тому часу, коли історія народу Божого тимчасово “зупинилась” з початком Вавилонського полону; те ж саме підтверджує велика кількість таємничих видінь і одкровень, які не мали безпосереднього відношення до тодішнього часу і відбувалися в житті пророків у моменти неволі, самотнього життя, подібно до того, як самотнє життя на засланні євангеліста Івана Богослова було часом написання Апокаліпсису» [10, с. 1–14]. Вказуючи на особливості упорядкування Книги пророка Єзекиїля мужами Великої синагоги, професор Я. Олесницький реконструює хронологію пророчих промов.

До перекладу Книги пророка Даниїла передмова відсутня, текст перекладу з єврейсько-арамейської мови містить змістовні історичні поправки, уточнення, коментарі, філологічні зауваги порівняно з перекладом Септуагінти, іншими грецькими перекладами і Слов'янською Біблією [12, с. 359–372].

22 грудня 1876 р. Я. Олесницький, за дорученням Вченої ради Академії, уклав правила для керівництва при формуванні пояснювальних коментарів для Синодального тексту Біблії (повчальних книг). Це завдання було покладене на Київську духовну академію указом Святійшого урядуючого Синоду від

20 листопада 1876 р. за № 3723. Для розгляду укладених правил було призначено відповідну комісію [23, с. 174–176].

Комісія з перегляду правил при укладенні коментарів і пояснень для Синодального перекладу Біблії від 23 лютого 1877 року висловила таке судження: «Розглянувши і обговоривши укладені проф. Олесницьким правила, комісія прийшла до наступних висновків: 1) Правила ці сповна і в повній мірі відповідають завданням, поставленим Святійшим Синодом для укладення академіями коментарів Синодального перекладу і виданню Біблії... 2) Комісія вважає за необхідне рекомендувати раді одразу подбати про виконання вимог, запропонованих проф. Олесницьким у 19-му і 20-му правилах, щодо пристосування при укладенні коментарів до одного визначеного керівництва і погодження з іншими академіями для виконання покладеного на всіх завдання» [23, с. 231–235]. На думку сучасного дослідника біблеїстики Київської духовної академії у ХІХ–ХХ століттях С. Головаценка, «Вчена рада КДА, таким чином, продемонструвала високий ступінь довіри до рівня освіченості та практичної підготовки Олесницького як біблеїста – викладача та дослідника» [5, с. 168]. Згодом укладені в Київській духовній академії правила зіграють свою роль у процесі формування вимог до тлумачень «Толковой Библии» А. П. Лопухіна, а учні, підготовані Я. О. Олесницьким, виявилися авторами коментарів нової тлумачної Біблії.

У своїх дослідницьких пошуках Яким Олексійович не уникав вирішень спірних питань і наукових проблем. Такі якості характеризують його діяльність як знакову тим, що саме йому належить багато оригінальних гіпотез, теорій і припущень. Іноді це стосувалося на перший погляд вже достатньо вивчених на той час біблійних питань. У статті «Государственная летопись царей иудейских, или книги забытые Паралипоменон» професор приходить до висновку, що книги Параліпоменон являють собою оригінальні державні літописи Юдейського царства [22]. По аналогії з Південним царством дослідник припускає наявність державного літопису Ізраїльського царства. У статті «Государственная израильская летопись, или книги царей херема» автор здійснив спробу відтворити згаданий у Священному Писанні, але не збережений літопис ізраїльських царів [21].

Викладаючи власні погляди і гіпотези, Я. Олесницький здійснював ретельний огляд як традиційних, так і нових поглядів щодо порушеного питання. Це пояснює, чому окремі роботи професора практично не втратили своєї актуальності. Яскравим прикладом є праця, в якій він пропонує повне зібрання критич-

ної інформації про авторство, походження і екзегезу книги Пісня Пісень. Матеріал та фактаж детально проаналізовані, а на завершення автор запропонував своє, досить незвичне, розуміння образів. «Зацікавившись на самому високому рівні загадкою Пісні Пісень і не бачачи можливостей прийти до якогось рішення на основі західної науки, ми наважились звернутися за допомогою до східної науки, східного світосприйняття і світогляду, східного мистецтва у вирішенні загадок, тим паче, що Пісня Пісень своєю появою в будь-якому випадку належить Сходу» [20, с. 6–7].

Перебуваючи в Палестині, Я. Олесницький познайомився з юдеєм-прозелітом із персів Самуїлом Тайяром. Місцевий мешканець запропонував вченому свою розгадку таємничого змісту книги Пісня Пісень. Згідно з гіпотезою Тайяра-Олесницького, під образами нареченого і нареченої в цій книзі зображені сонце і природа Палестини [27, с. 75]. У пошуках підтвердження цієї ідеї Я. Олесницький звернув увагу на анатомічні особливості фігури головної героїні і на те, що в описах невісти щедро використано образи природи: «О, ти прекрасна, люба моя, ти прекрасна! очі твої блакитні під кучерями твоїми; волосся твоє – як стадо кіз, які сходять із гори Галаадської; зуби твої – як отара вистрижених овець, які виходять із купальні, у кожної з яких пара ягнят, і неплідної немає між ними» (Пісн. 4: 1–2). Він прийшов до переконання, що природні образи і картини домінують у повноті і силі передачі образів над суто людськими описами невісти. Проте через цей оригінальний опис палестинської природи, на його думку, звучить урочиста пісня богообраного народу, яка оспівує ставлення Бога до свого народу і проголошує, що «серед усієї мінливості Палестини, серед строкатих і різних картин її природи, для єврейського народу є тільки одна тверда і незмінна основа життя – це обіцяна йому вища і найдосконаліша любов Ягве» [20, с. 11].

Говорячи про цю гіпотезу, слід зазначити, що вона стоїть не в ряді святоотцівських тлумачень, а у ряді людських думок про Пісню Пісень. Як пише протоієрей Геннадій Фаст, «гіпотеза ця дуже “приземлена”. Пісня Пісень не західна, а східна (книга). До такого висновку приходять, коли, зневірившись знайти ключ до розуміння книги за допомогою західної науки, звертаються за допомогою до східної науки, східного світогляду і мистецтва. Не наука і мистецтво, а благодать Божа відкриває богопросвіченим мужам таємниці Священного Писання. Не високоповажні мужі науки і мистецтва, а святі подвижники є істинними тлумачами Писання. Наука і мистецтво не відкидаються, як допомога для розкриття буквального значення тексту, але сакральний сенс

розкривається тільки Духом Божим» [27, с. 77]. Протоієрей Геннадій Фаст відрізняє буквальне прочитання книги Пісня Пісень від концепції буквального розуміння цієї книги, згідно з якою Пісня Пісень – це за своїм змістом інтимна поезія. Як зауважує Г. Фаст, «буквальне прочитання пояснює точне значення слів і термінів, використаних у книзі, розкриває значення понять, а також історичний, географічний, побутовий фон книги. Без чіткого буквального розуміння слів і понять книги неможливо прийти до її правильного прообразного значення і пояснення. Перед тим як тлумачити, слід знати, що тлумачити!» [27, с. 77–78].

У 1884 р. з'являється праця «Книга Притчей Соломоновых (Мишле) и ее новейшие критики». Монографія являє собою науково-критичний виклад і складається з трьох розділів. Перший розділ присвячено змісту книги, її формі, поділу і значенню у складі старозавітного канону. У зв'язку з тим, що Книга Притч складається з окремих висловів, які стосуються різних понять, предметів і тем, професор коментує її зміст не за порядком розділів, а за тематикою [18, с. 1–17].

У другому розділі викладено і розглянуто критичні погляди на Книгу Притч. Я. Олесницький переслідує апологетичну мету: підтвердити авторство царя Соломона і обґрунтовано заперечити раціоналістичні теорії німецьких біблеїстів, які у Книзі Притч вбачають збірку народних приказок, відредагованих після вавилонського полону. Автор монографії вважає, що головним мотивом заперечення оригінальності Книги Притч є намагання створити історію притчі в євреїв. Бажання пояснити походження старозавітної віри шляхом поступового розвитку від нижчих до вищих форм. Тому новітньою критикою час появи Книги Притч значно переноситься. Я. Олесницький доводить, що притчі проникнуті духом Закону Мойсеевого і містять беззаперечні вказівки на появу в часи царя Соломона [18, с. 64–124].

Останній розділ знайомить читача з різночитаннями масоретського і грецького текстів. Автор дає пояснення причин цих різночитань, вказуючи на помилки переписувачів і перекладачів. На думку автора, «оригінальним текстом притч є текст, який гармонійно і згідно передається сімдесятьма перекладачами і масоретами. А там, де ці тексти незгідні між собою, ми вважаємо за необхідне визнати існування двох паралельних редакцій Книги Притч, палестинську і єгипетську, до тих пір, поки наукою не буде твердо вирішено питання про їх співвідношення» [18, с. 125–144].

Незважаючи на те, що низка запропонованих Я. Олесницьким гіпотез можуть бути визнані як дискусійні і спірні, «свої

головні тези Яким Олексійович аргументував настільки солідно, що наука не має права з ними не рахуватися» [25, с. 310]. Крім того, в якості відправної точки він намагається притримуватися святоотцівського церковного підходу у вивченні Біблії.

Свідченням поваги Якіма Олесницького до церковного і святоотцівського поглядів на ісагогічні питання Священного Передання Церкви служить його короткий ісагогічний курс «Руководственные о Священном Писании сведения, из творений святых отцов и учителей Церкви извлеченные» [19]. Ця праця побудована у формі своєрідного компендіуму святоотцівських поглядів на час, авторство і обставини написання Священних книг. Згідно з назвою, книжка являє собою зібрання відомостей про книги Священного Писання, які вважали за необхідне повідомити своїм читачам або слухачам святі Отці і Вчителі Церкви. Критичні відомості викладено за порядком розміщення священних книг у Синодальному перекладі разом з деякими коментарями і поясненнями автора.

У вступі, після обґрунтування важливості критичних відомостей про книги Священого Писання, подається поняття про Біблію, про богонатхненність, про поділ на канонічні і неканонічні книги [19, с. 1–14]. Далі послідовно словами Отців і Вчителів Церкви викладено відомості про назви, зміст і авторів священних книг. Я. Олесницький посилається на Синописи святителя Афанасія Александрійського та Івана Золотоустого [19, с. 1–14]. У змісті вказуються святоотцівські погляди на походження біблійних книг, тлумачення на важливі фрагменти та їхнє прообразне значення. Відомості з святоотцівської спадщини автор місцями доповнює своїми зауваженнями, наприклад: слов'янський текст Втор. 34: 10, Другої книги Ездри, віршованої форми повчальних книг Старого Завіту, єврейський і грецький текст перекладу 70-ти тлумачів, висловлено святоотцівський погляд на Септуагінту як переклад догматичного значення, але водночас з багатьма різночитаннями і змінами [19].

У кінці книги Я. Олесницький подає історію появи Слов'янської Біблії [19, с. 206–212].

Як додаток до праці автор подав невеличку хрестоматійну збірку «Изречения Иоанна Златоустаго и иных отцовъ и учителей Церкви о чтении и разумении Священного Писания» [19, с. 213–224].

Відомий біблеїст і пізній сучасник Я. Олесницького М. Глубоковський позитивно оцінює і схвалює ісагогічний курс «Руководственные о Священном Писании сведения, из творений святых отцов и учителей Церкви извлеченные». Для М. Глубоковського це приклад цілком задовільного і корисного засто-

сування принципу впорядкування святоотцівської ісагогічної хрестоматії, укладеної і виданої Я. Олесницьким [24, с. 102–104].

Здійснивши біблійно-богословський аналіз ісагогічної проблематики у працях Я. Олесницького, ми прийшли до таких висновків. У дослідженнях вступних і критичних відомостей, а також тексту Священного Писання київським професором використовується методологія залучення джерельної бази юдейської і християнської традиції, праці представників негативної критики, культурологічний і філологічний матеріал, біблійна текстологія, висновки досліджень монументальних пам'яток, здобутих під час археологічних експедицій у Палестину. Я. Олесницький не боїться порушувати проблемні наукові питання, не уникає їх, а навпаки, шукає оригінальні рішення, формулює обґрунтовані гіпотези, даючи відчутти евристичний потенціал порушених ісагогічних проблем. Це був учений з дуже широким світоглядним ореолом: археолог, гебраїст і богослов. За довгі роки своєї педагогічної і наукової діяльності в Київській духовній академії він зумів започаткувати традицію підготовки висококваліфікованих кадрів і написання якісних наукових робіт.

У цілому педагогічна і наукова діяльність професора Я. О. Олесницького в царині розвитку досліджень Священного Писання у Київській духовній академії, зокрема біблійної ісагогіки, у другій половині XIX – початку XX століть дає можливість переконатися, що саме цей вчений започаткував справжній науковий підхід у вітчизняній біблійній ісагогіці. Творчі здобутки вражають динамікою випередження часу, наукових вимог і тенденцій як тодішньої мережі вищих духовних навчальних закладів, так і західноєвропейської науки.

1. Біблія: книги Священного Писання Старого та Нового Завіту / пер. Патріарха Філарета (Денисенка). – К.: Видання Київської Патріархії Української Православної Церкви Київського Патріархату, 2004. – 1416 с.
2. Войтков В. А. Памяти проф. А. А. Олесницкого // Тр. Киев. Духов. Акад. – 1907. – № 10. – С. 340–346.
3. Глаголев А. А. Слово на заупокойной литургии при погребении заслуженного проф. Киевской Духовной Академии А. А. Олесницкого // Тр. Киев. Духов. Акад. – 1907. – № 10. – С. 323–329.
4. Глаголев А. Профессор Аким Алексеевич Олесницкий: Некролог. – Киев: Тип. Имп. ун-та св. Владимира, 1907. – 15 с.
5. 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., іл.
6. Головащенко С. І. Предыстория русской Толковой Библии в Киевской Духовной Академии («Правила для руководства при составлении объяснительных примечаний к русскому тексту Библии» А. А. Олесницкого) / Головащенко С. І. // Труды Київської Духовної Академії. – 2010. – № 12. – С. 79–91.
7. Елеонский Ф. Г. Отечественные труды по изучению Библии в течении второй половины XIX века // Христианское чтение. – 1901. – № 5. – С. 633–660.

8. Елеонский Ф. Г. Труды по изучению книг Ветхого Завета. Труды по исагогике. Труды по введению в учительные книги Ветхого Завета // Христианское чтение. – 1902. – № 4. – С. 504–524.
9. Замечания к переводу книги пророка Иеремии // Труды Киевской духовной академии. – Киев: В типографии Киевопечерской Лавры, 1870. – Январь. – С. I–VIII. [Ос. паг.]
10. Замечания к переводу книги пророка Иезекииля // Труды Киевской духовной академии. – Киев: В типографии Киевопечерской Лавры, 1871. – Декабрь. – С. 1–14.
11. Замечания к переводу книги «Плачь» // Труды Киевской духовной академии. – Киев: В типографии Киевопечерской Лавры, 1871. – Сентябрь. – С. 3–10.
12. Книга пророка Даниила (Даніель). Перевод с арамейско-еврейского. I–III гл. // Труды Киевской духовной академии. – Киев: В Типографии Губернского Управления, 1873. – Май – С. 359–372.
13. Книга пророка Иеремии. I–II гл. (Перевод с еврейского) // Труды Киевской духовной академии. – Киев: В типографии Киевопечерской Лавры, 1870. – Январь. – С. 1–16.
14. Книга «Плачь» // Труды Киевской Духовной Академии. – Киев: В типографии Киевского Губернского Управления, 1871. – Сентябрь. – С. 11–16; Октябрь. – С. 17–32; Ноябрь. – С. 33–36.
15. Книга Пророка Исаи (Ешаія) // Труды Киевской духовной академии. – Киев: В типографии Киевопечерской Лавры, 1865. – Томъ III. – С. I–VI. [Ос. паг.]
16. Маккавейский Н. Речь у гроба почившего профессора Киевской Духовной Академии Акима Алексеевича Олесницкого // Труды Киевской Духовной Академии. – 1907. – № 10. – С. 334–339.
17. Мень А., прот. Олесницкий Аким Алексеевич // Библиологический словарь, в 3 т. – М.: Фонд имени Александра Меня, 2002. – Т. 2: К–П. – С. 304–306.
18. Олесницкий А. Книга Притчей Соломоновых и ее новейшие критики. – К.: Тип. Корчак-Новицкого, 1884. – 144 с.
19. Олесницкий А. Руководственные о Священном Писании Ветхого и Нового Завета сведения из Творений св. Отцев и Учителей Церкви. – СПб.: Синод, тип., 1894. – 11, 224 с.
20. Олесницкий А. Книга Песнь Песней и ее новейшие критики. – К.: Тип. Корчак-Новицкого, 1882. – 388 с.
21. Олесницкий А. А. Государственная израильская летопись, или книги царей херема // Труды КДА. – 1880. – Май. – С. 3–83.
22. Олесницкий А. А. Государственная летопись царей иудейских, или книги забытые Паралипоменон // Труды КДА. – 1879. – Т. 2. – С. 393–479.
23. Протоколы заседаний Совета Киевской Духовной Академии за 1876/77 уч. год // Труды КДА. – К.: Тип. Губ прав., 1877. – Май. – С. 174–176; Июль. – 177–208; Август. – 177–320.
24. Протоколы заседаний Совета Киевской Духовной Академии за 1895/96 уч. год // Труды КДА. – 1896. – Т. 2. – Приложение. – С. 102–104.
25. Рыбинский В. П. Профессор Аким Алексеевич Олесницкий // Труды КДА. – 1907. – № 10. – С. 308–322.
26. Русские писатели-богословы: Историки Церкви; Исследователи и толкователи Священного Писания; Библиографический указатель / сост.: А. С. Чистякова; РГБ. Новоспасский монастырь. – 2-е изд. – М.: Пашков дом, 2001. – 460 с.
27. Фаст Г. прот. Толкование на книгу Песнь Песней Соломона. – Красноярск: Енисейский благовест, 2000. – 757 с., ил.
28. Флоровский Г. В. Пути русского богословия / ред. О. А. Платонов. – М.: Институт русской цивилизации, 2009. – 848 с.
29. Устав православных духовных академий, Высочайше утвержденный 30 мая 1869 г. // ПСЗ. – Собрание второе. – Т. XLIV. – № 47154.

**ОСОБЛИВОСТІ
УКРАЇНСЬКОГО БОГОСЛІВ'Я
У ТВОРІ «ТРЕНОС»
ПРЕОСВЯЩЕНОГО
АРХІЄПІСКОПА МЕЛЕТІЯ
СМОТРИЦЬКОГО**

УДК 271.2-1:271.222(477)

ієромонах
ЯКІВ (Костріков)

У годину трагічних подій українська нація так впевнено демонструє власну адміністративну та політичну незалежність, відстоює свій суверенітет, тим паче наш волелюбний народ не може не піклуватися про те, що лежить в основі кожної незалежної держави – про Церкву. Сама історія України є дуже багатою на різні події та перипетії, але не менш цікавим і складним є шлях Української Церкви. Історія людства демонструє нам, що коли одна країна захоплювала території і народ іншої, то завжди намагалася якнайшвидше позбавити цей народ власної релігії. Тому, напевно, і зараз ми бачимо активне протистояння Російської Церкви, яка усіма зусиллями намагається поглинути українське православ'я. Але росіяни не є у цьому піонерами, за більш як тисячолітню історію існування православної віри на берегах Дніпра, таких спроб чинилося немало. Варто лише згадати те протистояння, яке розпочалося між Католицькою та Православною Церквами на теренах України після Берестейської унії. Конфлікт був настільки грандіозним, що його поодинокі відголоски «докотилися» аж до ХХ століття. Відомо, що премудрий промисел Божий будь-яке зло

У пропонованій статті зроблено спробу проаналізувати та виявити характерні риси ведення богословської полеміки преосвященим архієпископом Мелетієм Смотрицьким, відзначити новизну висловлених ідей та простежити їхній вплив на українське богослів'я. Аналіз зроблений на матеріалі «Трактату про сходження Святого Духа».

Ключові слова: «Тренос», метод, *filioque*, схоластика.

*celibate priest
JACOB (Kostrikov)*

*PECULIARITIES OF UKRAINIAN
THEOLOGY IN THE TREATISE
"TRENOS" BY THE RIGHT
REVEREND ARCHBISHOP
MELETIUS SMOTRYTSKY*

This article attempts to analyze and identify the characteristics of theological controversy made by the right reverend archbishop Meletiy Smotrytsky. The article makes note of the novelty of the expressed ideas and track their impact on Ukrainian theology. The analysis is made on the basis of "The Treatise about the ascent of the Holy Spirit".

Key words: *Trenos*, method, *filioque*, scholasticism.

навертає до добра, так і цей період паралельно з усіма незгодами подарував українському богослів'ю пласт оригінальної полемічної літератури. Якщо в Російській імперії та в Радянському Союзі «монополію» на дослідження богословських питань намагалася утримувати за собою Російська Православна Церква, то якраз українська полемічна література слугує переконливим доказом високого рівня розвитку нашого вітчизняного богослів'я, а сама методика та форма проведення цієї полеміки вказує на високу, справді європейську культуру, притаманну українцям.

Безсумнівно, «Тренос» преосвященного архієпископа Мелетія Смотрицького є неповторною і безцінною пам'яткою української полемічної літератури. Попри те, що твір був написаний більше чотирьохсот років тому, аргументація, використана у ньому, залишається релевантною і сьогодні. Думки та позиції преосвященного архієпископа Мелетія можуть сміливо бути використані сучасними представниками Православної Церкви. Але, незважаючи на всю значущість твору «Тренос» для української культури та богослів'я, залишається відкритим питання про те, чи є богослів'я твору чимось оригінальним, чи навпаки – лише одним із зразків традиційних тогочасних дискусій. Що нового приносить до традицій української апологетики преосвящений архієпископ Мелетій Смотрицький?

Актуальність теми. Сьогодні, в годину трагічних подій та гострих випробувань, які спіткали Україну, суспільство особливо потребує ствердження у власній національній ідеї. Кожному громадянину необхідно відчувати впевненість у тому, що його держава є абсолютно самобутньою, що майже у всіх сферах людської діяльності є українські представники, які створювали щось нове, оригінальне. Тим більше потрібне це українському богослів'ю, яке постійно намагаються сховати під «тінню» російського.

Стан дослідження проблеми. «Тренос» неодноразово ставав об'єктом зацікавленості дослідників. Можна назвати П. К. Яременка [8], В. Г. Короткого [4], які використовують його як одне із джерел при дослідженні життєвого шляху та діяльності його автора, але ці дослідники не приділяють достатньої уваги аналізу самого твору. Як зразок літератури раннього бароко «Тренос» став об'єктом дослідження С. В. Бабич [3]; його місце та значення для західної філософії визначив П. М. Кралюк [5, 6], але необхідно зазначити, що богословський метод «Треносу» не ставав об'єктом системного вивчення, що створює певний простір для пропонованого дослідження.

Мета дослідження – проаналізувати характерні риси ведення полеміки та богословської методики, притаманної преосвя-

щенному Мелетію, визначити оригінальні моменти дискусії, простежити вплив висловлених думок на українське богослів'я. Задля кращої реалізації поставленої мети пропонується розгляд полеміки про сходження Святого Духа.

Предметом дослідження є полеміка з приводу *filioque*, викладена у «Треносі», а **об'єктом** – богословський метод, використаний автором.

«Трактат про сходження Святого Духа» мав просту й чітку мету. Автор спробував розглянути обґрунтованість доктрини *filioque*, сутність якої полягала у вченні про сходження Святого Духа від Сина (а не лише від Отця згідно з православним віросповіданням). Дискусії навколо цієї доктрини, прийнятої Католицькою Церквою в XI столітті, актуалізувалися після Ферраро-Флорентійського собору (1438–1445 рр.) та Берестейської унії (1569). Безумовно, пресвященний Мелетій Смотрицький не був першим українським автором, який звернувся до цієї теми. Критику цієї доктрини зустрічаємо у «Книзі про єдину істинну православну віру» Василя Суразького (Острог, 1588). Завдання, яке ставить перед собою автор «Треносу», полягало у доведенні, що ні Священне Писання, ні Отці Церкви, ні «західні доктори», особливо Фома Аквінський, не підтримували доктрини *filioque* й дотримувалися канонічного тлумачення вчення про сходження Святого Духа. Чітко визначивши мету, М. Смотрицький розглядає чимало супутніх проблем: питання співвідношення божественної сутності та іпостасей, властивостей сутності та іпостасей, можливостей раціонального осмислення Святої Трійці. Спостерігається своєрідне зміщення акцентів із суто теологічної до філософської проблематики. Недаремно М. Смотрицький вводить поняття «метатеологія» [1, с. 157], означуючи ним своєрідну філософізацію теологічного дискурсу. З одного боку, ідеться про традиційний ідеал схоластики, прикладом чого можуть бути твори «В який спосіб Трійця є одним Богом, а не трьома?» Северина Боеція (480–525 рр.), написаний з позиції дослідження відповідних категорій, або «Про таємницю Святої Трійці» Бонавентури, вершину схоластичної філософії. До речі, з твором Бонавентури був знайомий і сам М. Смотрицький. З іншого боку, це – спроба відійти від класичних формулювань, знайти спрощене тлумачення, чітко та доступно викласти важливу проблему. Так, виявляються ренесансні віяння у творі, адже недаремно М. Смотрицький згадує Еразма Роттердамського, із творчістю якого він був прекрасно знайомий [6, с. 71–72].

Доречно порівнювати «Тренос» із тогочасними зразками так званої «другої схоластики» – традиції, яка розвивалася поряд із

гуманізмом та апелювала до релігійного консерватизму. Одним із представників цієї школи був єзуїтський мислитель Франсиско Суарес (1548–1617), один із найвідоміших неосхоластів та коментаторів спадщини Фоми Аквінського. Цікаво, що погляди Суареса були відомі на теренах України, зокрема представлені у творах київського богослова Інокентія Гізеля (1600–1683) [7, с. 38]. Але «Тренос» преосвященного Мелетія Смотрицького не можна назвати суто «схоластичним» твором. На відміну від представників схоластики (як класичної, так і «другої»), преосвященний Мелетій першочергово орієнтувався на власний авторський світ, не уникав суб'єктивного, емоційного, навіть ірраціонального. Достовірний метод схоластики, який акцентував увагу на об'єктивному знанні, не знайшов схвального відгуку в преосвященного Мелетія. Автор «Треносу» намагається вибудувати логічно довершений дискурс філософського знання. Такий метод загалом відповідає парадигмі української філософської думки – прагнення використання популярного жанру, синкретизму різних (часто навіть поєднаних) підходів, акцент на етичних складових філософських запитів. Необхідно зазначити, що твір побудовано як плач Церкви-матері над своїми синами [4, с. 101].

Не менш важливим і цікавим питанням є питання про те, чи мають погляди преосвященного Мелетія Смотрицького абсолютну самостійність та оригінальність. На початку «Треносу» автор згадує понад сотню авторів, до творів яких він звертався. У розділі про сходження Святого Духа можна знайти посилання на декілька десятків джерел. У першу чергу – це твори Отців Церкви: Григорія Назіанзина, Іоана Золотоустого, Діонісія Ареопажита, Василя Великого, Іоана Дамаскіна, Максима Сповідника, Афанасія Великого, Кирила Александрійського та багатьох інших. Згадуються також Фома Аквінський та Еразм Роттердамський. Використовував автор і чимало інших творів (зокрема присвячених церковній історії). «Тренос» вирізняється високими науковими стандартами, поширеними в наукових колах XVII ст.: чіткими посиланнями на джерела, перекладами латиномовних та грекомовних цитат, поділом на відповідні розділи [5, с. 89].

Зауважимо, що спадщину Отців Церкви М. Смотрицький переважно цитує саме за латинськими (а не слов'янськими) перекладами, вдаючись до оригінального грецького тексту лише під час дослідження найважливіших понять. Значну частину в тексті «Треносу» займає латиномовна термінологія. Мелетій Смотрицький вживає без перекладу поняття *essentia* (сутність), *proprietas* (властивість, якість), *causa* (причина), *effectus* (наслідок), *Persona*

(Особа), Hypostasys (Іпостась), existentia (буття), substantia (субстанція), realatio (відношення), natura (природа), illatio (висновок) та чимало інших. Цікаво те, що вживає він і польський термін – istota. Поняття istota у Смотрицького вживається найчастіше. Ним він позначає і концепт сутності, і буття, і субстанцію [6, с. 73].

Перебуваючи під впливом західноєвропейської філософської та богословської традиції, М. Смотрицький актуалізує проблему сприйняття доктринальної спадщини релігійних авторитетів минулого. Для нього проблема філіюкве виявляється одразу в кількох площинах: в історичній, у суто богословській і в семантичній (логіко-герменевтичній) [2, с. 45]. Автор «Треносу» розумів, що питання сходження Святого Духа від Отця й від Сина повинно вирішуватися не тільки у логічній площині, не з позицій доведення істинності доктрини, а з позиції доступного тлумачення суті. Яскраво цю думку відображають слова автора: «Адже тайни цієї велич, її незрівнянна незрівнянність у єдності й незбагненна незбагненність у різноманітності всякий розум людський перевищує» [1, с. 247]. У цих словах преосвященного Мелетія можна відчути навіть деякий відтінок агностицизму, але не абсолютного, не того, що відкидає можливість пізнання Бога взагалі, а напрямку, який говорить про неможливість раціонального розуміння Бога, пропонуючи натомість досвідний метод – шлях віри. Тому й висновки М. Смотрицького неоднозначні. Чимало Отців Церкви, яких він цитує, формулювали відповідь не зовсім чітко, а тому їхні твори ще необхідно розтлумачити. Складність догмату про Святу Трійцю, на думку апологета, полягає в обмеженості людського мислення, тобто складності знаходження відповідних форм висловлення, адже важко передати реалії вічного божественного буття категоріями земного світу.

Що ж нового для української богословської думки можна віднайти в одній з найголовніших праць преосвященного Мелетія Смотрицького?

Таким чином, преосвященний Мелетій Смотрицький вводить в українську православну традицію елементи аристотелізму. Особливо відчутний цей вплив у розділі «Аналогія», де автор «Треносу» розглядає паралелі між трьома силами душі та особами Святої Трійці. Ця ідея вперше з'являється у трактаті «Про душу» Арістотеля, де в четвертій главі грецький філософ говорить, що душа має сили пізнавати, прагнути (як нижчий прояв бажання – розмножуватись) та відчувати [3, с. 247]. Цю ідею автор «Треносу» використовує для пояснення догмату про Трійцю: «Отже, другою подібністю є душа. Адже людська душа в кожній людині є

однина і множинна. Одна щодо ества, а множинна щодо сил, які в естві відрізняються між собою. А яка між вегетативною, чуттєвою та інтелектуальною душею відмінність, хто цього не знає? Адже кожна з цих сил різна, але душа кожної з них стосується» [1, с. 255]. Саме це порівняння М. Смотрицький вважає не абсолютним, але доречним, застерігаючи далі, що «немає ні на небі, ні на землі того, що б виразило сутність Бога» [1, с. 255].

Необхідно зауважити, що чи не вперше в історії української богословської думки преосвященний Мелетій чітко формулює проблему віри й розуму (у західноєвропейському розумінні): «Тут віра першість має, а не розум» [1, с. 249]. Саме в цьому контексті він робить спробу своєрідного синтезу, який він позначає терміном «метатеологія».

Характерним є те, що автор застосовує метод логічного аналізу, що є досить виразною ознакою схоластики, аналізуючи зовнішнє та внутрішнє розділення божественних властивостей. М. Смотрицький дуже чітко обґрунтовує розділення між особами, не як між речами, а як між особливими способами буття, виокремлюючи внутрішнє розділення (між сутністю та іпостасями) та зовнішнє (між самими іпостасями). Автор «Треноса» звертає увагу на те, що це розділення існує лише в нашому мисленні, адже в дійсності Бог єдиний у Своїх іпостасях.

Насамкінець преосвященний архієпископ Мелетій Смотрицький позитивно оцінює західну богословську традицію, звертаючись, зокрема, до спадщини Фоми Аквінського. Учителі Західної Церкви для нього – це «благословенні доктори», які мають таке ж саме значення для християнства, як і східні. Хоча «Тренос» був написаний у душі традиційного православного богослів'я і безумовно в антикатолицькому душі, але помітна певна різниця між ортодоксальним традиціоналізмом і прагненням автора до істини. Можливо, вже після повернення в 1608 році до Вільно (де навчався з 1594 по 1600 рік) у преосвященного Мелетія Смотрицького почали визрівати ідеї загальної християнської єдності, виявом яких, зокрема, й була спроба певного синтезу [8, с. 97]. Складно говорити про усвідомленість авторської позиції, проте викладені вище ідеї могли стати поштовхом до подальшого прийняття унії.

З наведених вище тез можна зрозуміти, яке значення «Треноса» для українського православного богослів'я. У творі немає оригінальної богословської системи (що можна пояснити особливостями православних суперечок з догматичних питань, вчення про які вже висловлені й усталені), немає оригінальної чіткої логічної структури чи спроби критичної оцінки популярних на той

час наукових поглядів. Але автор робить нову актуальну спробу максимально обґрунтувати правильність позицій Православної Церкви з такого складного питання. Чи не вперше в українському богослів'ї преосвященний Мелетій Смотрицький стверджує перевагу віри над розумом, протиставляючи методам католицьких схоластів шлях досвіду. Характерним є і те, що автор «Треносу» відзначає неспівмірність реалій Божественного буття та використовуваних людьми для його пояснення категорій, вносячи в українську православну традицію елементи здорового агностицизму.

У кожній конфесійній традиції існують певні межі, вийшовши за які, значення цієї традиції одразу втрачається. «Тренос» преосвященного архієпископа Мелетія Смотрицького майстерно балансує на межі такої традиції. Всі спростування полеміст подає в історичному контексті, щоб ширше зобразити аспект порушеної проблеми, що не властиво православній традиції того часу, богослів'я якої було більше абстрактним, пов'язаним з недоступними реаліями божественного буття, аніж із конкретними подіями у матеріальному світі, такий раціоналізм більше притаманний західній думці. А майстерне використання силогізмів та інших прийомів логіки, у свою чергу, підкреслює тяжіння автора до схоластики. Насамкінець треба відзначити, що «Тренос» преосвященного Мелетія Смотрицького являє собою яскравий зразок українського апологетичного богослів'я, який є абсолютно конкурентоспроможним порівняно з католицькою та протестантською традиціями.

1. ТРННОЗ то ієст lament ієдыней s. powszecheney apostolskiej wschodney cerkwie, z obiesnieniem dogmat wiary. Pierwiesz z graeckiego na slowiensi, a teraz z slowienskigo na polski przelozony przez Theophila Orthologa, teyze swietey wschodniej cerkwie syna. – Wilno, 1610. [Переклади В. І. Крєкотня та Р. П. Радишевського].
2. Аристотель. Сочинения [Текст]: в 4-х томах / Аристотель; ред. В. Ф. Асмус; АН СССР, Ин-т Философии. – Т. 1. – Москва: Мысль, 1975. – 550 с.
3. Бабич С. В. Творчість Мелетія Смотрицького в контексті раннього українського бароко. – Львів, 2009. – 84 с.
4. Короткий В. Г. Творческий путь Мелетия Смотрицкого / В. Короткий. – Минск: Наука и техника, 1987. – 192 с.
5. Кралюк П. М. Духовні пошуки Мелетія Смотрицького. – К.: Український центр духовної культури, 2002. – 345 с.
6. Кралюк П. М., Щепанський В. В., Якубович М. М. «Тренос» Мелетія Смотрицького в дискурсі західної філософської думки / П. М. Кралюк, В. В. Щепанський, М. М. Якубович. – Острого: Видавництво Національного університету «Острозька академія», 2012. – 220 с.
7. Стратій Я. М. Інтерпретація проблеми сутності душі та її здатностей у «Трактаті про душу» Інокентія Гізеля // Інокентій Гізель: вибрані твори у трьох томах. – Київ-Львів: Свічадо, 2011. – Т. 3. – С. 31–51.
8. Яременко П. К. Мелетій Смотрицький. Життя і творчість / П. К. Яременко. – К.: Наукова думка, 1986. – 160 с.

протоієрей
Михаїл ЛЕСЮК

Це історичний екскурс церковної діяльності імператора Юстиніана II. На початку свого правління Юстиніан II вирішив остаточно ліквідувати всі церковні протиріччя, пов'язані з монофелітством. Але з огляду на те, що в Церкві посилювався занепад дисципліни і благочестя, було прийнято рішення скликати додатковий до попередніх собор, який би уніфікував і доповнив церковні норми. В роботі подано історію Трульського собору, прийняття ним 102 правил, які регулювали внутрішнє життя Церкви. Тут також розкривається значення цього собору в житті Церкви: прийняття чи неприйняття його канонів Західною Церквою. Акцентується увага щодо юрисдикції Равенського екзархату.

Ключові слова: собор, ересь, канони, монофелітство, Равенна, екзархати, патріарх, архієпископ, папа, імператор.

archpriest
Mykhajlo LESIUK

QUINISEXT COUNCIL AND ITS
IMPORTANCE
IN THE HISTORY OF CHRISTIANITY

This article is about emperor Justinian's II church policy. At the beginning of his rule Justinian II

ТРУЛЬСЬКИЙ СОБОР ТА ЙОГО ЗНАЧЕННЯ В ІСТОРІЇ ХРИСТІЯНСТВА

Предмет і об'єкт дослідження. Предметом дослідження є завершальна фаза розвитку, розкриття і формулювання христологічних догматів в епоху Вселенських соборів.

Завдання і мета роботи полягає в тому, щоб дослідити історію Трульського собору і на прикладі проведення його відтворити засади церковно-державних відносин у роки правління імператора Юстиніана II, та висвітлити процес надання постановам цього собору вселенського значення.

Найбільший приклад взаємозв'язку між Церквою і державою подає нам історичне минуле, тому **актуальність** обраної теми полягає в тому, щоб ми також могли наслідувати православну систему симфонії відносин між Церквою і державою в боротьбі з негативними явищами у суспільстві, в боротьбі зі злом у світі і у справі людського спасіння.

Огляд літератури. Найбільше послуговуємося монографією з історії Вселенських соборів А. Карташова та книгами із загальної історії Церкви професорів В. Болотова, А. Спаського, М. Поснова, прот. І. Мейендорфа, О. Дворкіна, а також магістерською роботою випускника КПБА В. Остапенка. Залучаємо книги з історії Ві-

зантійської імперії Ф. Успенського та З. Удальцова.

Виклад основного змісту. Трульський собор, або П'ято-шостий собор (грец. Πενθέκτη Σύνοδος) – це собор Церкви, скликаний у 691 році в Константинополі імператором Юстиніаном II. Його документи мають дуже важливе значення як джерело внутрішнього церковного права для православних Церков, що розглядають їх як документи VI Вселенського собору.

V і VI Вселенські собори не вносили жодних визначень, зосередившись лише на догматичних потребах Церкви та боротьбі з ересями. Але, зважаючи на те, що в Церкві все більше занепадали дисципліна і благочестя, було прийнято рішення скликати додатковий до попередніх собор, який би уніфікував і доповнив церковні норми. Собор засідав у тому самому приміщенні, що й VI Вселенський, у залі палацу зі склепінням – так званими трулі, тому офіційно в документах його назвали Трульським.

Прийняті Трульським собором 102 канони іноді у Православній Церкві вважають рішеннями VI Вселенського собору, оскільки він сам себе розглядав його продовженням.

На початку свого правління Юстиніан II вирішив остаточно ліквідувати всі церковні суперечки, пов'язані з монофелітством. Залишається невідомим, чому імператор вирішив зробити повторну ревізію актів. Можливо, тому, що після смерті патріарха Георгія, який брав участь у VI Вселенському соборі 686 р., його наступником став Феодор, який був монофелітом, і за рік до діяльності собору в 680 р. його усунули від виконання єпископських обов'язків [11, с. 280].

Слід вважати, що в церковній політиці імператор твердо став на захист позиції VI Вселенського собору. Дізнавшись, що акти собору знаходяться у приватному користуванні, Юстиніан вилучив їх з обігу, щоб не допустити нових фальсифікацій [5, с. 327].

17 лютого 687 р. Юстиніан скликає до столиці членів синоду та інших державних посадовців, чиновників різного адміністративного рівня, можливо, державних службовців, які на той час перебували у столиці. У стенограмі та документах, що зберегли-

decided to liquidate finally all church contradictions connected with monotheletism. There was a decision made to assemble an additional Council that would unify and complement church canons. The History of the Quinisext Council, its adoption of 102 rules that regulated the internal life of the Church is given in this work. There is also a discussion of the Council's importance for the life of the Church.

Key words: Council, heresy, canons, monotheletism, Ravenna, Exarchate, Patriarch, Archbishop, Papa, emperor.

ся, перерахуюються ті, хто був у столиці: патріарх та апокрисіарій папи, члени синкліту та представники вищого дворянства й уряду, митрополити і єпископи, представники військового апарату, схоли – командувачі придворної гвардії, діми – представники населення столиці, екскувіти і представники від усіх фем, командувач імператорською армією опсікій, військові командири із Фракії, Італії, тобто від Равенського екзархату, карабінси – командувачі флотом та сентенсіанси (посада чиновників у Африці та Сардинії). Отже, зібрання, на якому була підписана резолюція соборних актів, мало характер всенародного. Юстиніан II зібрав усіх представників духовної та світської влади, які втілювали ідею державності в територіальній та духовній цілісності [6, с. 225].

Після обговорення соборні акти VI Вселенського собору скріпили підписами всі присутні й сам імператор. Для римського папи, який в тогочасній ситуації асоціювався із головою та вважався хранителем істинного церковного вчення, був передбачений спеціальний протокол, що підтверджував особистий намір імператора в тому, щоб папа закріпив своїм підписом обов'язковість цього документа. Ймовірно, що зазначеним документом Юстиніан намагався заручитися прихильністю в Римі, як це зробив його батько, коли надіслав папі для його особистого підпису постанови VI Вселенського собору.

Є також ще одна версія. 27 грудня 687 р. раптово помирає Константинопольський патріарх Феодор, і його наступником стає Павло, висвячений в єпископи із мирян, а до цього він обіймав посаду аскріта. Користуючись моментом, Юстиніан споряджає до Риму дипломатичну місію, яка мала передати документи для підпису, а також містила два протоколи. У них імператор надавав пільги римському духовенству щодо сплати податків на територіальних володіннях. Ватиканські джерела, а саме «Хроніка римських пап» та два документи схожого значення, свідчать про те, що в першому документі для папського престолу зменшувалася сума податків на території італійських областей – Лукані і Брутаї, у другому – папа ставав повноправним власником маєтків у Равенні, які до цього мали статус оренди і перебували під наглядом військових командирів Равенни [6, с. 226].

Щоб відновити церковний мир, імператор намагається надати попереднім двом Вселенським соборам авторитетного значення в питаннях дисципліни та адміністративного порядку. Ймовірно, що ідея нового Вселенського собору визрівала в імператора відразу після смерті батька. Для того, щоб його ініціатива набрала загального визнання, він намагається поліп-

шити стосунки з Римом. Імператор надсилає римському папі Іоану V лист, у якому висловлює думку про те, щоб зберегти та закріпити церковне значення VI Вселенського собору, оскільки акти та документація, яка велася на соборі, не містили положень адміністративного змісту. Він у листі переконує папу, що діяльність цього собору потрібно продовжити і на знак своєї відданості та сумлінності свого наміру, називає себе сторожем правдивої віри, яким призначав його Бог [1, с. 560].

Не можна сказати, що перемир'я між Римом та Константинополем в епоху Юстиніана II було тривалим. Ситуація різко загострилася після собору. Бажаючи доповнити рішення VI Вселенського собору, Юстиніан II скликає на початку 690 р. синод, який розглядає справу доповнення соборних рішень, прийнятих на соборі в 680–681 рр.

Собор вирішили провести за межами столиці, щоб не викликати реакції з боку політичних опонентів. Ймовірно, що імператор сподівався не допустити жодних сторонніх впливів на хід соборних рішень, оскільки він намагався максимально контролювати ситуацію. За Юстиніана II, який став імператором в обхід братів свого батька, використавши значне незадоволення народу, Трульський палац був невеликою, але міцною резиденцією. У зв'язку з цим імператор уникав різних конфліктів. Проведення собору в Трульському палаці створювало сприятливу атмосферу для дій і давало можливість контролювати та уникати суперечок. На соборі були присутні понад 200 єпископів. Місцем їхнього зібрання стала прибудована до головної будівлі приймальна зала імператора. Очевидно, ще до зібрання собору імператор провів низку заходів, під час яких висловився надати цьому зібранню вселенського значення. Наприклад, історик Васильєв вважає, що собор сам надав собі вселенського статусу і цим викликав незадоволення Заходу [2, с. 257].

VII ст. – це період духовного занепаду Візантійської імперії, який співпав із часом політичної нестабільності. Втрата територіальних володінь у Сирії, Єгипті та Палестині, нестабільність у Балканському регіоні послаблює духовну цілісність держави. В суспільстві, що перебуває під тиском зовнішніх обставин, у якому панує неблагополуччя внутрішнього життя, втрачається цікавість до релігійного подвигу. Занепадає духовний ідеал. Образ Візантії уже не є аскетичним символом; до неї ставляться не як до країни з вічними традиціями, а більш раціонально. Візантійське суспільство деградує, стає аморальним, тому причиною скликання Трульського собору було намагання повернути або

відновити попередній стан Візантії. Трульський собор фіксує у своїх постановах глибокий моральний занепад країни, занепад культурних традицій, повернення до язичництва та поширення під дією фізичних потреб облудних речей у суспільстві. Причин такого життя у Візантії є багато, але всі вони руйнують поняття свободи і ставлять людину в залежність від держави, цим порушується римський універсалізм. З'явилося іконоборство, що свідчить про духовну деградацію суспільства [8, с. 34].

Канонічні правила Трульського собору свідчать про те, що візантійське суспільство перебувало у глибокому занепаді, у духовній кризі, яка руйнувала церковну дисципліну. Зменшення територіальних обсягів імперії спричинило велику імміграцію в райони Малої Азії, Балканського півострова та Егейського півострова. Відбувалося масове переселення людей, які не хотіли жити під ярмом мусульманським, вони осідали у великих містах і на церковній землі. У свою чергу це викликало економічну неспроможність держави забезпечити соціальну стабільність життя, оскільки були втрачені важливі економічні райони Єгипту, Сирії. В окремих провінціях не вистачало продовольчої сировини, занепадали ремісничі виробництва, держава перебувала на межі фінансового банкрутства. Такі внутрішні обставини призвели до зловживання державними обов'язками, що особливо стало помітним на церковних володіннях. У Візантії під контролем Церкви перебувала значна частина території, якою особисто розпоряджалося духовенство. В часи зовнішньополітичних невдач та війн на церковній землі почастишали випадки заселення її емігрантами зі східних провінцій. Духовенство, контролюючи свою власність, а саме земельні наділи, вільно розпоряджалося людьми, які проживали на цій території, що спричинило масову духовну деградацію населення. Історичні джерела повідомляють, що в цей час при монастирях та церковних маєтках часто перебували жінки, ченці почали вести порочний спосіб життя, духовенство різко втрачає свою моральність [10, с. 73].

У Візантії Церква виконувала різні соціальні функції, зокрема доглядала за хворими, убогими. Коли при єпархіальних маєтках проживало багато людей, місця для знедолених стали розсадником розпусти. Аморальність духовенства підривала внутрішню основу візантійської державності. Діяльність собору мала це зупинити, відновити внутрішню консолідацію держави і сприяти оновленню духовної сторони суспільного розвитку. Правила Трульського собору були спрямовані саме на ліквідацію дисциплі-

лінарної проблематики, яка становила загрозу не тільки для нормального життя народу, але і для існування Церкви.

Постанови Трульського собору є вираженням стану, в якому опинилося візантійське суспільство. Найперше законодавчі норми, прийняті на соборі, були спрямовані на відновлення морального стану духовенства. В деяких єпархіях, де проживали емігранти зі східних провінцій, єпископи дозволяли собі жити подружнім життям; у середовищі рядового духовенства був допустимий другий шлюб; крім того, священники одружувалися навіть після висвячення і женилися на вдовах, блудницях та актрисах. Єпископи часто практикували симонію і висвячували в сан людей, які не досягли канонічного віку. Монастирі втратили свій чернечий ідеал і перестали бути організаціями закритого типу, в ряди чернецтва вступали особи, які перед постригом не проходили випробувального терміну. Ченці загалом відвідували громадські місця, ринки, корчми, театри, ходили на іподром дивитися кінні перегони [7, с. 124].

У деяких єпархіях стали помітними ознаки узурпації духовної влади, священниками могли стати особи, які походили з числа кліру. Собор засудить цю негативну практику і назве її звичаєм юдейським. Митрополити та єпископи, а також деякі члени кліру займалися торговельними справами, відкривали при єпархіях та храмах магазини, на територіях монастиря різні промислові виробництва. Монахи нерідко залишали свої обителі, із довгим волоссям бродили містами, жебракували та ночували в непристойних місцях. Були випадки, коли ченці оселялися в будинках вдів та одружувалися з ними, і притому не були позбавлені обов'язків монахів. Під час постригу в черниці монахині одягали розкішний і пишний одяг, зображаючи наречених Христових [7, с. 125].

Численні порушення виявляли при богослужінні; були випадки, коли священники уникали можливості звершувати літургію у недільні дні, єпископи не відвідували парафій, підвищували податки і вимагали від народу платню за звершену службу. Богослужіння почали звершуватися без проповіді, яку взагалі вилучили із богослужіння, а якщо проповідували, то на низькому рівні. Замість священників нерідко навчали в церкві звичайні миряни та жінки [7, с. 125].

Таїнство причастя стало частиною торгівлі, при храмах Тіло та Кров Господню продавали за гроші, заможні верстви населення могли замовляти причастя собі додому, де причащалися власноручно. З'явилися випадки, коли причастя давали людям

в уста, які вже були мертвими. В деяких місцях священники продавали вино, а до безкровної жертви домішували виноград або виноградний сік, яким причащали народ [7, с. 126].

У зв'язку з політичними конфліктами в державі, очевидно, що рішення VI Вселенського собору дотримувалися не всі церковні округи. Можливо через масове переселення народу на центральні території серед населення почали з'являтися ознаки відродження єретичних рухів. У деяких церквах вживали піснеспіви монофізитського походження. Так, наприклад, до Трисвятого при богослужінні додавали слова, що виражали монофізитське вчення: «Розп'явся за нас». Не дотримувалися традиції церковного співу. Оскільки у візантійській імперії представникам церковного хору видавали спеціальну зарплату від держави, то до співців залучали людей, які не мали музичних здібностей [7, с. 126].

Серед міського населення в період Великого посту в суботу та неділю відкривали ринки, на яких продавали сир та яйця. У Великий піст відкривали театри, стадіони, іподроми, ще й миряни приходили подивитися на виступи, які закінчувалися пияцтвом, розбоєм та порушенням моральних норм. Населення займалося різними гульбищами, азартними іграми, у великі свята народ напивався і робив безчинства на міських площах, вулицях. У державі підвищився рівень злочинності, населення часто грабували, викрадали людей та дітей, народ почав відроджувати язичницькі звичаї, з'явилися окультні рухи, які пропонували гадання, ворожіння та містичні вчення. Під час святкування великих свят (як Різдво Христове) урочисті дійства супроводжувалися новими обрядами, які відтворювали епізод із життя Богородиці, Яка породила звичайну людину [8, с. 35].

У фінансових та торговельних справах у Візантії всі домовленості скріплювали юридичними документами, в особливо-му випадку служили спільний молебень. У тогочасний період такі операції скріплювали язичницькою клятвою у формі заклинань та різних виголошень. Народ почав одружуватися зі своїми найближчими родичами, що призводило до кровозмішення та виродження суспільства. У Візантії на внутрішніх стінах будинків робили різні фрески та зображення, що надавало ошатності кімнатам, але в цей час на стінах зображують порочні сцени, всякі непристойні речі. Така ж ситуація склалася в мистецтві, на замовлення малювали картини із зображеннями сцен із античних міфів, розпусних історій та оргій [7, с. 128].

У культурному житті народу почалося відродження язичницьких звичаїв. Відновлювалося святкування старих язич-

ницьких свят, наприклад, відзначали календу, воту, брумали, які пов'язували з початком нового року, із днем сонцестояння та ін. Велика роль відводилася святкуванню 1 березня, що ознаменувало початок весни. Під час цих святкувань народ влаштовував гульбища, танці, маскаради та різні вистави й ігрові змагання, які нерідко мали летальні наслідки. Традиційно в такі дні опівночі на майданах міст розпалювали вогнище в центрі вулиць, люди перескакували через такі багаття, вважаючи це ознакою очищення або перейняття духу свята. В час зібрання винограду народ влаштовував заходи для вшанування античного бога Діоніса. Такі дійства завжди супроводжувалися пияцтвом. Великого поширення набули ворожіння, гороскопи, різні талісмани та амулети [6, с. 228].

Також вагомою причиною скликання собору було впорядкування церковного законодавства, яке не реформували за часів імператора Юстиніана Великого. Юстиніан Великий надавав законодавчого характеру церковним актам у вигляді наказів від себе особисто на ім'я патріарха, видаючи такі закони за адміністративні розпорядження, але вони не мали характеру канонічних вселенських правил. Патріарх Іоан Схоластик (555–567) звів церковні розпорядження Юстиніана в особливий збірник, який доповнювали за часів Іраклія, але не редагували. Подальші імператори уникали можливості робити якісь зміни в церковному законодавстві, з одного боку, намагаючись уникнути зайвих витрат зі скарбниці, а з другого – через неспроможність політичного дисбалансу в державі [6, с. 229]. Отже, собор був начасі. Досі все законодавство у Візантії наслідувало принцип уніфікації за римським взірцем. Оскільки Візантія історично вийшла далеко за межі римської правової системи, то ця форма стала застарілою. В римському праві релігійне законодавство належало до цивільного кодексу, тобто громадського права. На Трульському соборі було розмежовано церковне та державне законодавство: наприклад, стосовно порушення церковних законів накладалася епітимія чи анафема, а стосовно державних – кримінальна відповідальність.

Юстиніан II на початку свого правління добре зрозумів ситуацію, в якій перебувала держава. Внутрішня опозиція, яку нажив його батько, могла позначитися на правлінні Юстиніана II; очевидно, він зважив на ці обставини. Як свідчать історичні документи, у цю добу імператор не міг розвивати політичний курс держави, не владнавши внутрішні суперечки. Ймовірно, Юстиніан вирішує перший взяти ініціативу у свої руки і, маю-

чи владу, підтримує виступ прихильників проведення церковних реформ у дисциплінарному плані. Отже, Юстиніан примирювався з опозицією, ліквідував внутрішню проблематику в державі. Однак, щоб такі події набули повноправного статусу в галузі законодавства, Юстиніан вирішує скликати собор, який має переглянути дисциплінарні норми від епохи імператора Юстиніана Великого. Щоб постанови собору були дійсними на рівні загальноцерковного значення для подальших часів, імператор вирішує надати їм вселенського характеру [5, с. 728].

Постанови Трульського собору прирівнюють до постанов Вселенських соборів лише у Православній Церкві, або, висловлюючись тогочасною мовою, у Східних Християнських Церквах. Собор не прийняв ніякого догматичного положення, тому вважається доповненням до догматичних визначень V і VI Вселенських соборів, на яких не було прийнято ніяких правових постанов.

В історичній літературі та історіографії діяльність собору практично не висвітлювалася, оскільки більшість вважає його рішення доповненням до попередніх соборів. Однак період діяльності собору свідчить про те, що він був не лише практичним доповненням, а й виражав історичну роль Церкви в дану епоху [8, с. 35].

Приблизно до X ст. у правових джерелах Візантії діяльність собору розглядали лише як продовження VI Вселенського собору. В пізніших візантійських збірниках права цей собор називають не доповненням до VI Вселенського собору, а таким, що бере свій відлік від діяльності V Вселенського собору. Лише в церковних збірниках правових джерел болгарського та руського походження цей собор називають Трульським і вже характеризують як незалежне соборне зібрання, де були прийняті рішення про доповнення до двох попередніх соборів.

Точна дата проведення собору є невідомою до сьогодні, тривають гострі суперечки про час його діяльності. Відомо, що зібрання відбувалися між 1 серпня 691 р. по 1 серпня 692 р. У 17 каноні Трульського собору 1 січня 691 р. належить до минулого 4-го індікту, тому вважають що собор міг відбуватися протягом 5-го індікту, тобто з 1 вересня 691 р. по 31 серпня 692 р. [8, с. 36].

Головував на соборі Константинопольський патріарх Павло. На ньому були присутні патріархи Олександрійський, Антіохійський та Єрусалимський. Римського папу представляв митрополит Гортинський із острова Крит Василій, якому папа надав повноваження від усієї Римської Церкви.

Кількість присутніх на соборі єпископів невідома. У Діяннях VI Вселенського собору йдеться про те, що на Трульському соборі

були присутні 211 «церковних ієрархів». Проте в деяких документах вказується, що постанови мали підписати 213 архієреїв. Історики вважають, що під постановами собору підписалися 211 єпископів, інші два підписи мали поставити папа римський та його представник, які, як відомо, відмовилися це зробити. Етнічний склад собору був переважно із греків та вірмен [3, с. 738].

Мета скликання собору чітко представлена у прийнятих та затверджених на соборі канонічних актах. Оскільки ніяких віроповчальних положень собор не затвердив, його діяльність мала лише практичний характер.

Час діяльності собору – цілий рік. Враховуючи тогочасні політичні обставини, він проходив під особистим наглядом імператора, на що вказує місце діяльності. Тривалість собору залишається невідомою; якщо взяти до уваги термін в один рік, то сам факт його існування є сумнівним. Можливо, собор включав декілька етапів, на які збиралися єпископи: спочатку вирішували питання, які розглядатиме собор, потім вивчали шляхи виходу із даної ситуації і далі ухвалювали об'єктивні рішення, які потім затверджували всі присутні. Рішення собору, як повідомляли в Діяннях Вселенських соборів, відразу доставили імператору для ознайомлення, після чого він їх підписав. Це свідчить про те, що сам імператор не брав постійної участі в соборних засіданнях, а лише споглядав або контролював хід його діяльності. Зважаючи на запальний та жорстокий характер Юстиніана II, він не міг прийняти від учасників собору іншого результату. Звичайно, собор був необхідністю, мав забезпечити та нормалізувати життя суспільства. Але факт його проведення та невідображення в документах цієї історичної доби свідчить про закритість собору, можливо навіть про консервативну таємничість зібрання, про що достеменно сказати важко [9, с. 534].

Собор урочисто відкрив сам імператор Юстиніан II, у вітальному слові до учасників він висловив позицію, що собор – дуже важливий для держави і потребою його скликання є: «відвернути народ від поганого і порочного і навести до кращого та чистого життя, тому що народ роздертий та виснажений стражданнями, які відбуваються від безчинств, помалу відходять від божественного стада, блукають в невіданні і забутті успіхів у добродієчності, говорячи словами апостолів: “зневажає Сина Божого і не шанує як святиню Кров завіту, якою освячений, і Духа благодаті ображає” (Євр. 10: 29); в зрілу пшеницю істини замішалися залишки язичницької та юдейської незрілості» [5, с. 328]. З приводу цих недоліків імператор, продовжуючи, ска-

зав, що собор має розглянути та «обговорити всі засоби навернення народу на шлях спасіння». І, ставлячи у приклад Христа, собор має наслідувати Його: «за подобою пастиря Христа розшукати заблукану вівцю і повернути до дому Його і переконати зберігати заповіді і божественні повеління» [5, с. 328].

Із документів або актів собору збереглися лише листи-послання єпископів до імператора разом із прийнятими 102 канонами. Не відомо, чи був на соборі імператор, із документації собору, в момент завершення його діяльності, дізнаємося, що імператор перебував за межами столиці.

Прийняті на соборі постанови, тобто канони, були доставлені імператору із листом від делегатів собору, в якому вони просили імператора підписати канонічні рішення. Отримавши від єпископів послання собору із прийнятими канонами, імператор ставить підпис під постановами собору та намагається надати їм вселенського значення. І для цього надсилає до Риму копію документів із підписами єпископів, які брали участь у соборі для підпису папи Сергія [5, с. 330].

Спочатку під постановами собору стояв підпис імператора, відводилося місце для римського папи із такими словами: «місце для святійшого папи Риму», а потім ставили підпис всі інші патріархи: Павло Константинопольський, Петро Олександрійський, Георгій Антіохійський, Анастасій Єрусалимський. Далі підписувалися Кіріак, єпископ Кесарії Каппадокійської, Стефан, єпископ провінції Асійської, потому відводилося місце для підписів єпископам іраклійському, сардинському, равенському, коринфському. Після них підписувався єпископ Василій, «митрополит гортинський на христорубивому острові Крит, що займає місце всього собору від святої церкви римської». Далі підписувалися 205 єпископів, із яких 43 входили лише до складу VI Вселенського собору [3, с. 781].

Католицькі історики свідчили про те, що східні кафедри в цей час були завойовані арабами, тому більшість цих підписів є незаконними, а отже, і постанови собору не мають правочинності. Підписали постанови собору й папські апокрисарії, на основі цього західні історики вважають, що на них був вчинений фізичний тиск, тому їхні підписи були вимушеними [3, с. 782].

На папському престолі тоді був Сергій, за походженням антіохієць, але народився він на острові Сицилія в місті Панорма (зараз Палермо). Хоча папські апокрисарії брали участь у соборі і поставили свої підписи під його визначеннями, однак папа розцінив постанови собору інакше. Папа Сергій відмовив-

ся їх підписати і навіть заборонив публічно читати в присутності довіреного кліру і на підвладних йому територіях, сказавши, що «помре, але не підпише східних ересей» [1, с. 573]. Можливо, як вважає більшість істориків (Лебедев, Кулаковський, Карташов та ін.), приводом для незадоволення було те, що Римська Церква на той час визнавала тільки 50 «апостольських канонів», а на соборі їх було затверджено 85, що відкрито суперечило цій традиції. Крім цього, Римська Церква дотримувалася законів, виданих іще при Юстиніані Великому, в яких ішлося про розірвання шлюбу при посвяченні у клір, тоді як Трульський собор піддав цю практику анафемі і визнав одруження духовенства нормальним явищем. І кінцевою образою Римської Церкви була заборона дотримуватися посту в суботу.

У 692 р. рішення Трульського собору подали папі Сергію для підпису. Він відмовився їх затвердити, тоді Юстиніан видає наказ про арешт папи та доставку його в Константинополь. На захист папи стає військо Равенни і Пентаполя, які не пустили імператорський флот у гавань. Тоді імператорський посланець Захарія, висадившись на берег, намагався викрасти папу. Коли спроба не вдалася, воїни намагалися вбити Захарію, і лише прохання папи про його помилування відвернуло їхній намір. Цими діями населення Равенни активно продемонструвало своє невдоволення правлінням Юстиніана II [8, с. 47].

Взаємовідносини Римської Церкви із Візантійською після Трульського собору мають дуже невизначену історію. Відомо, що римський папа не визнав постанов цього собору, і через деякий час в Італії зазнали утисків усі володіння Візантійської імперії. Можливо, невизнання папою цих постанов мало глибоке коріння змови проти політики Юстиніана II. Постанови собору суперечили традиціям Римської Церкви, і Рим, не приймаючи їх в особі папи Сергія, відкрито кидав виклик візантійському пануванню в Європі. На той час зовнішня політика Візантії зазнала різких змін у гірший бік, проти імператора почала формуватися змова. Папа Сергій, не підписуючи постанов, не визнавав рішення Трульського собору, але й не вступав у суперечку з Юстиніаном II, про це свідчить його відновлення на апостольському престолі після другого правління Юстиніана II. Папа Сергій обіймав кафедру з 687 по 701 рр.; через бунт, викликаний незадоволенням правління Юстиніана, він покидає кафедру, але 700 року повертається на неї знову. Це свідчить про те, що між Юстиніаном та Сергієм була тісна співпраця, і папа визнавав законність постанов Трульського собору, але

змінити римську практику вже не міг. Можливо, в середовищі Римської Церкви були незадоволені тим, що папа не виконує постанов Трульського собору, і вони використали цей факт для боротьби проти Юстиніана II [7, с. 730].

Коли в Константинополі стало відомо про відмову папи затвердити постанови собору, Юстиніан направляє до Риму свого довіреного магістра Сергія з дорученням заарештувати і доставити в столицю єпископа міста Порта Іоана, учасника VI Вселенського собору, і консіліарія папської курії Боніфація. Сергій виконав доручення і відправив обох цих осіб до Константинополя. Потім Юстиніан вирішує запросити до Константинополя папу і для цього відправляє до Риму свого протоспафарія Захарію. Захарія, прибувши до Риму, передав наказ імператора і вимагав негайно вирушати до Константинополя. В цей час на захист папи піднялася армія Равенського екзархату і вирушила походом на Рим. Захарія намагався зупинити просування армії і наказав зачинити всі міські ворота та перекрити підступи до міста, але, не маючи підтримки в римському війську, він вирішив шукати захисту в папи. Армія равенців, увійшовши до міста, без опору відразу оточила Латеранський палац і, здійнявши галас, вимагала побачити папу. Переляканий Захарія, боячись за своє життя, просив порятунку в папи. З цього часу Равенський екзархат почав відкрито виступати на боці папського престолу. Цією подією історично засвідчується перемога папи над імператором [6, с. 230].

Єдиним історичним джерелом у цієї історії є «Хроніка пап», яка викладає лише історію з життя папи Сергія, свідчаючи, що на захист папи став Равенський екзархат. Не зрозуміло, чому оплот візантійської політики в Італії Равенна стала на бік римського єпископа. Але подальші події розгорталися не на користь Юстиніана. Програючи справу з папою, проти Юстиніана, вичікуючи вдалого моменту, піднялася внутрішня опозиція. Бунт проти Юстиніана в Константинополі розгорівся дуже швидко, літописець Феофан подає це як раптову та неочікувану подію [4, с. 311].

Юстиніан часто проводив несправедливу політику щодо осіб, які не погоджувалися з його рішеннями, тому вчинки Юстиніана були непередбачуваними. Не вирішивши справи в Римі, Юстиніан споряджає каральну експедицію до Італії, аби покарати самовільність равенців. Не маючи достатньо сил в резерві, оскільки більша частина його армії була задіяною на Сході та Балканах, він наказує звільнити з-під варті полководця Леонтія та доручи-

ти йому командування військом Еллади. Відновлений у своєму становищі Леонтій уже хотів покинути столицю та вирушити до місця свого служіння, але його не полишала думка помститися Юстиніану за несправедливе покарання. Коли Леонтій перебував у в'язниці, то познайомився із двома ченцями; одним із них був Павло, який займався різними науками, особливо астрономією. Саме вони іще в тюрмі переконали Леонтія захопити владу та скинути Юстиніана II. У ніч, коли він мав відплисти до Еллади, вони зібрали інших змовників і спонукали Леонтія виступити проти імператора. Леонтій під виглядом імператорського наказу проник до преторію і звільнив політичних в'язнів, серед яких було багато військових. За наказом Леонтія в місті почалося повстання, бунтівники, зібравшись на площі біля Св. Софії, залучили на свій бік патріарха Килика. Останній вийшов на площу і переконав народ у правильності усунення Юстиніана від влади. Схвильований натовп людей рушив у бік імператорського палацу. Під ранок Юстиніана без значного опору захопили та засудили. За особистим розпорядженням Леонтія, як пише Феофан, із поваги до імператора Константина, він наказав відрізати Юстиніану ніс та відправити його у заслання. Після цього у храмі Св. Софії урочисто проголосив Леонтія імператором патріарх Килик [11, с. 231].

Повстання проти Юстиніана справді було дуже неочікуваним, виступ Сергія проти імператора лише прискорив розв'язку, яка поступово назривала в цьому середовищі. Юстиніан розумів, що опозиція проти нього глибоко закладена в бюрократичному апараті імперії, оскільки в Равенні, через не підписання Сергієм постанов, почалися перші бунти проти імператора. Він вважав, що равенська знать винна в його усуненні від влади. Оскільки Юстиніан боровся з муніципальними привілеями знаті, грецьке населення Італії не було зацікавленим у політиці імператора і підтримало лангобардів, які пообіцяли свободу внутрішнього життя. Тому втрата візантійських володінь імперії, з одного боку, була закладена політикою самого імператора, а з другого – візантійська знать була зацікавлена не підтримувати деспотичні наміри Юстиніана [11, с. 232].

Між лангобардами та Візантією в Італії була тісна економічна співпраця. На думку історика Л. Гартмана, 860 р. Равенський екзарх підписав мирний договір із лангобардами, який доповнювався вигідною для обох сторін торговельною угодою. Через Равенну на територію лангобардів постачали багато різної продукції, стратегічною сировиною вважалася сіль та прянощі.

Враховуючи таку залежність, лангобарди не могли виступати війною проти Равенського екзархату, це означало б втрату продовольчого забезпечення. Юстиніан розумів загрозу лангобардів для Равенни, економічна залежність спричинювала бажання звільнитися від обмежень. Імператор, сподіваючись придушити самоуправління равенської знаті, намагався закріпити ці володіння за Візантією, використовуючи як засіб для політичних інтриг у Європі. Залишається лише здогадуватися про хід подій, які почалися в період другого правління Юстиніана II (705–710 рр.) [11, с. 232].

Ставши знову імператором, Юстиніан II в душі минулого правління знову вдається до терористичних заходів. Знищуючи своїх ворогів, він наказує осліпити патріарха Килиника і відсилає його в Рим до папи. Замість Килиника патріархом стає монах-затворник із Амастріди Кір, який у часи заслання Юстиніана II передбачив йому відновлення імператорства. Римську кафедру тоді обіймав папа Іоан VII, який 1 березня 705 р. став понтифіком. За походженням він був греком, і тому Юстиніан сподівався, що етнічні інтереси допоможуть їм знайти спільну мову. Імператор відправляє до Риму посольство із двох митрополитів для того, щоб папа на соборі переглянув і затвердив рішення Трульського собору. Папа Іоан VII був людиною м'якою, він знав про долю патріарха Килиника. Відповідно до «Хроніки пап», Іоан відмовився робити ревізію канонів Трульського собору на Заході, але визнав постанови собору на особистому рівні. Та надати вселенського значення їм на Заході він не міг. Папа Іоан VII відіслав імператору той самий текст без будь-яких змін, тобто проявив нейтралітет. 18 жовтня 707 р. він помирає, і питання про Трульський собор знову залишається невирішеним. 25 березня 708 р. папою стає Константин, і Юстиніан II, користуючись заколотом проти дій попередніх пап у Равенні, запрошує Константина до Константинополя [5, с. 731].

Конфлікт між Равенським екзархатом та Візантією розгорівся в 705 р. і був пов'язаний із діяльністю архієпископа Равенни Фелікса (705–723). Обраний на Равенську кафедру, він приїхав до Риму на затвердження. За умовами затвердження на кафедрі Фелікс змушений був визнати всі постанови латеранських соборів, які забороняли виступати проти єдності Церкви і держави. Дії Фелікса підтримали візантійські чиновники Равенни та міська знать.

Проте час був невдалим для бунту. Папа Константин виявляє прихильність до імператора Юстиніана II і визнає постанови

Трульського собору 708 р. Причини конфлікту між Заходом і Сходом самоліквідовуються, тому імператор шукає компроміс із римською курією і надає папі право опіки над деякими важливими грецькими містами на півдні Італії, розцінюючи це як нівеляцію в майбутньому Равенських вольностей. У таких умовах опозицію Равенни розцінювали не як виступ проти Риму, а проти імперії, що фактично означало сепаратизм проти Візантії. Упродовж цілого року Фелікс був автокефальним архієпископом в Італії. На цій підставі деякі історики зараховують його до зрадників, які руйнували імперію. Фелікс був багатогранним ієрархом: при імператорі Вардані він повернувся до монофелітства, при Анастасії – до православ'я. І за цей час Фелікс не виступав проти єдності імперії. Вважається, що причиною його конфлікту з Юстиніаном II була особиста неприязнь останнього до Фелікса. Протидія папським посяганням – типове явище в Італії, і це вміло використав Юстиніан II [7, с. 131]. Візантійський історик Агнел свідчить, що знатні равенці особисто брали участь в усуненні та членуванні імператора, тому він із ненавистю ставився до населення Равенни: «Цей народ (равенці) мої вороги, тому що вони підступно відрізали мені ніс і вуха». При дворі та на службі в імператора Леонтія було багато осіб равенського походження, тому відразу стає очевидною ненависть Юстиніана II. У канцелярії Юстиніана працювало багато равенців, одним із яких був його секретар Іоанікій, що походив зі знаменитого та знатного равенського роду. Зрозумівши намір Юстиніана покарати равенців, він стає на бік змовників проти імператора, бажаючи зупинити цей наказ.

Існує також думка, що равенці давно намагалися відокремитися від Візантії і шукали для цього різні приводи в державі. Одні прихильники равенської незалежності діяли при дворі імператора, розпалюючи інтриги, а інші – в Італії вичікували влучного моменту стати незалежними. Звичайно, така версія має право на існування, однак її і досі не доведено, це лише припущення [7, с. 132].

Імператор Леонтій, який у 695 р. скинув Юстиніана II, щоб зупинити папу Сергія, який не визнавав постанови Трульського собору, надав Равенському архієпископу Даміану (688–705) відібрані земельні та територіальні округи на півночі Італії. У цей час Фелікс уже був настоятелем одного монастиря на честь св. Варфоломія в Равенні. І, можливо, брав участь у прийомах імператора та виконував дипломатичні місії. Звичайно, контакти з узурпатором Леонтієм важили для кар'єри Фелікса, але

не вирішували його долі. Залишається версія, що коли Юстиніан II намагався відновити мир із Римом, то віддав ці землі знову папі, вже Константину. Фелікс відмовився визнати розпорядження, які, можливо, видавали або посиляли як постанови латеранських соборів [7, с. 133].

За наказом Юстиніана, патрицій і стратиг Сицилії Феодор навесні 710 р. вирушає до Равенни із каральною експедицією. За історичним переказом, Юстиніан, почувши про можливість помститися равенцям, вигукнув: «Нехай потопить мене Бог на цьому місці, якщо я не покараю моїх ворогів» [8, с. 36].

Щоб провести езекуцію місцевого населення Равенни, Феодор подає свій візит як військову перевірку боєздатності, оскільки для відкритого нападу в нього було недостатньо військових сил. За звичаями того часу, на тому місці, де сходив на берег і стояв корабель сановника, військовим посадовця влаштували спеціальний прийом. Враховуючи це, Феодор під виглядом мирних переговорів, вміло замаскував частину своїх людей для раптового нападу. Коли равенців після прийому запросили для продовження урочистостей на корабель, їх підступно схопили і ув'язнили в трюм. Операцію провели настільки чітко, що оборона міста не здогадувалася про намір Феодора, а коли кораблі з ув'язненими відійшли в море, охорона не помітила відсутності дипломатів. У цей час воїни Феодора, які перебували в засідці, непомітно атакували мури міста і підпалили будівлі. В паніці вони пограбували та винищили населення. Захопивши велику здобич та ув'язнивши архієпископа Фелікса і секретаря Іоанікія, Феодор доставив їх морем у Константинополь, де цих людей катували й допитували за підозрою у зраді. Архієпископа Фелікса відправили на заслання, а Іоанікія та інших звинувачених, за наказом Юстиніана II, роздавили між двома жорнами [8, с. 37].

Грецьке населення Італії, відчуваючи знову небезпеку від каральних заходів у 695 р., стало шукати захисту і звернулося за підтримкою до лангобардів, які на той час уже прийняли західну форму християнства. Імператор, відчуваючи незадоволення візантійців в Італії, звертається за підтримкою до папи Константина I (708–715), який був східного походження. В цей час у Римі вже знали про покарання Фелікса та розправу над равенцями, але, враховуючи відносини Фелікса із Римом, тут це розцінили як кару від Бога за неповагу до папи. Лангобарди хоч і заселили частину Італії, але вирішити проблему автономності Равенни не могли. Отже, така ситуація влаштувала обидві сторони, і між папою та імператором почалися переговори [2, с. 245].

Для приїзду папи Юстиніан виділив найкращий корабель, на якому папу обслуговували як імператора. 5 жовтня 710 р. папа вирушив до Константинополя. В його свиті були члени кліру та вчений диякон Григорій, який у подальшому боротиметься з іконоборством. Так він подорожував морем, у великих портах йому влаштовували прийоми. Перша зустріч зі священниками та мирянами відбулася в Неаполі, де папу вітав призначений екзарх Равенни Іоан Різокоп. У подальшому він зупинявся в Панормі або Міссіні. Тут папі влаштував прийом військовий командувач Феодор. Після коротких зупинок в Реліті і Калліполі він зупинився на зимову негоду в Гідранті (Отранто) і навесні продовжив своє плавання. На острові Кеосі папу зустрів стратег каравісіан Феофіл і супроводжував до самої столиці. Корабель папи зупинився в гавані Евдома, тут його зустрічав август Тиверій, син Юстиніана II, патріарх Кір, синкліт (сенат) та місцевий клір. Процесія тріумфально увійшла до міста через Золоті Ворота і головною вулицею вирушила до палацу. В Константинополі папа оселився у спеціальному палаці для римських єпископів, який називався «Плацидія». Тут часто проживали апокрисарії папи. На той час Юстиніан перебував у Нікеї і надіслав папі листа з проханням приїхати до Никомидії для зустрічі [2, с. 246].

Це був останній папа, який відвідав із пастирським візитом столицю Східної Римської імперії. За свідченням католицьких історичних хронік, імператор влаштував папі пишний та величний прийом і постійно супроводжував його. Як свідчать римські джерела, він упав до ніг папи і поцілував його ноги, скинувши із себе корону. Правдивість цього повідомлення і досі є сумнівною, оскільки візантійські джерела замовчують цей факт. Про нього йдеться лише в історичній оповіді «Хроніка пап» [8, с. 38].

Слід вважати, що папа перебував у Візантії недовго. Відомо, що тут обговорювали канони, прийняті на Трульському соборі. Імператор мав бесіду з дияконом Григорієм. У «Хроніці пап» йдеться про те, що Григорій усе пояснив та усунув усі суперечності. Візантійські джерела не свідчать про цей візит папи, і взагалі, на думку істориків, цю подію спеціально замовчували, оскільки в будь-якому випадку сторони не отримали очікуваних результатів [4, с. 446].

У «Хроніці пап» згадується лише те, що папа 24 жовтня 711 р. повернувся до Риму, і зустрічається згадка про те, що папа високо цінував цей візит, оскільки імператор підтвердив усі попе-

редні права папи. Через три місяці після повернення папи до Риму, стало відомо, що імператора Юстиніана знову скинули з престолу та засудили до страти.

Вважається, що візит папи був дипломатичною домовленістю, на якій Юстиніан намагався підкупити його і надав папі значні привілеї, а саме – дозволи папі мати духовну опіку над візантійськими кафедрами в Італії.

У час візиту папи до Візантії події в Італії розгорталися неоднозначно. Користуючись відсутністю папи, із Риму до Равенни прибуває екзарх і починає арештовувати знатних осіб та представників кліру. Обурене населення виявило своє невдоволення і на площі напало на екзарха, та вбило його. Причини цих дій і досі залишаються невідомими. Але візит папи мав історичне значення, оскільки Юстиніан і папа Константин змогли досягнути значного компромісу. Про перемир'я, в результаті чого виникло спільне узгодження, не йдеться, оскільки точної інформації про те, чим завершився візит, немає. Німецький історик і католицький єпископ Гефеле Карл Йозеф (1809–1893 рр.) у праці «Історія Соборів» зазначає, що папа й імператор досягнули «золотої середини», яку потім наслідував папа Іоан (872–882 рр.), заявляючи, що «він готовий прийняти всі канони, які не суперечать істинній вірі, добрим намірам та декретам Риму» [8, с. 37].

Аналізуючи подібну інформацію, помічаємо, що спільного рішення на користь чистоти християнського віровчення та традицій папа та імператор не прийняли, хоча результатом їхньої зустрічі став мир між Візантією і Римом. Такий поворот подій був вигідним Риму, оскільки візантійське панування на Сході фактично припинилося і не загрожувало існуванню папства. Тому в цій ситуації імперія не могла відстоювати свої права в Італії, а влада римського папи не мала впливу на події за межами Італії, тому обидві сторони, не вирішивши своїх зазіхань, на деякий час уклали мир.

Слід припускати, що Юстиніан II і надалі став проводити свою політику руйнування незалежності муніципального управління. На той час у Візантії вже склався суспільний устрій, за якого екзархати користувалися більшими правами, тобто були автономними округами на правах місцевого самоврядування. З одного боку, це було ознакою демократичності, а з другого – ставило під загрозу володіння імперії, право самоврядування давало підстави у критичній ситуації вибрати між противниками. Юстиніан II сподівався усунути таку

форму самостійності, користуючись свободою, але населення протистояло намірам імператора.

Юстиніан рішуче намагався завершити централізовану політику держави, використовуючи терористичні методи. Після від'їзду папи екзарх Різокоп відразу вирушив до Риму і став ліквідувати окремих кліриків, які протестували проти поїздки папи. У Равенні дізналися про це, підняли повстання і вбили Різокопа. Незадоволені равенці на чолі з офіцером Георгієм, сином Іоаникія, у жовтні 710 р. підняли в місті повстання. Незадоволені правлінням Юстиніана II, вони скликали загальні міські збори (*Ravennae coetus*), на яких прийняли програму спільних дій і через посередництво духовенства отримали підтримку в інших районах Італії [8, с. 38]. Юстиніан II знову споряджає військову кампанію, але державний переворот взимку 711 р. припиняє його політичну активність. Новий імператор Вардан-Філіппік, намагаючись укріпитися на престолі, повертає равенцям награбоване майно та звільняє архієпископа Фелікса. Історики припускають, що новий імператор дотримувався монофелітства і, щоб не викликати негативної реакції в курії, відновив автокефальний статус равенської архієпископії. Філіппік для втихомирення постання відправляє для зневаги голову Юстиніана II, і в такій ситуації равенське повстання самоліквідується, а в 713 р. Равенна знову стає екзархатом [8, с. 38].

1. Болотов В. В., проф. Лекции по Истории Древней Церкви: В 4 т. – Т. 4. – М., 1994. – 767 с.
2. Бородин О. Равеннский экзархат. Византийцы в Италии. – СПб.: Алетейя, 2001. – 474 с.
3. Деяние Вселенских Соборов. – Т. 1–2. – СПб.: Свято-Троицкая Сергеева Лавра, 2008. – 597 с.
4. Дворкин А. Очерки по истории Вселенской Православной Церкви. – Нижний Новгород: Христианская библиотека, 2005. – 925 с.
5. Карташев А. В. Вселенские Соборы. – М.: Эскимо, 2006. – 801 с.
6. Кулаковский Ю. История Византии: В 5 т. – СПб.: Алетейя, 1996. – Т. 3: 602–717 годы. – 352 с.
7. Лебедев А. Вселенские соборы VI, VII и VIII веков: С приложениями к «Истории Вселенских соборов». – СПб.: Издательство Олега Абышко, 2004. – 320 с.
8. Остапенко В. Юстиніан II і П'ято-шостий Трульський Собор. – К., 2010. – 65 с.
9. Спасский А. А. История догматических движений в эпоху Вселенских соборов. – М.: Новая книга, 1995. – 648 с.
10. Удальцова З. Византийская культура. – М.: Наука, 1988. – 287 с.
11. Успенский Ф. История Византийской империи: В 5 т. Период III (до 610–716). Иконоборческий период (717–867) – М.: Астрель, 2005. – Т. 2. – 624 с.

протоієрей
Костянтин
ЛОЗІНСЬКИЙ

У статті йде мова про причини скликання V Вселенського собору, в'яснення богословської термінології отцями в ході соборних засідань, що відкривало можливість до примирення православних і монофізитів у межах Візантійської імперії. Також говориться і про богословський внесок св. імп. Юстиніана в рішення собору.

Ключові слова: Вселенський собор, монофізити, святий Юстиніан, отці, «три глави», природа, іпостась.

archpriest
Kostyantyn LOZINSKY

5th ECUMENICAL COUNCIL 553 y. IN THE LIGHT OF ATTEMPTS OF RECONCILIATION BETWEEN THE ORTHODOX AND MONOPHYSITES

The article deals with the reasons for convening 5 Ecumenical Council, clarification of theological terminology that conciliar fathers used during the session, which opened the possibility for reconciliation of Orthodox and Monophysites within the Byzantine Empire. It also talks of the theological contribution of St. imp. Justinian to the decision of the cathedral.

Key words: Ecumenical Council, monophysites, St. Justinian, fathers, "three heads" nature, hypostasis.

V ВСЕЛЕНСЬКИЙ СОБОР 553 РОКУ В СВІТЛІ СПРОБ ПРИМИРЕННЯ ПРАВОСЛАВНИХ З МОНОФІЗИТАМИ

У традиційних підручниках з історії Древньої Церкви розгляду діянь V Вселенського собору приділяється не так багато уваги. Вона в основному концентрується навколо легітимності засудження «трьох глав», уявному цезарепапізмі Юстиніана та невдалій спробі єднання православних з монофізитами через використання сумнівних формул «теопасхізму». І це незважаючи на той багатющий матеріал, який дає в руки досліднику збірка документів Вселенських соборів [5]. Утім, цілком слушно укладачі курсів лекцій зауважують, що основним богословським питанням 6 ст. була проблема єднання з монофізитами [1, с. 423; 7, с. 573–574; 9, с. 256–257]. Саме тому, спираючись на основу основ (у даному випадку на діяння Вселенських соборів), на сьогодні є **актуальним** доповнити цей пробіл в історії Древньої Церкви для правильного розуміння цілого комплексу богословських проблем 6 ст. та тієї ініціативи, яку проявив у цьому питанні один з найвідоміших візантійських імператорів.

Звідси **метою** статті є вказати на важливість рішень, прийнятих V Вселенським собором 553 р., для

поглиблення православного вчення про дві природи Господа Ісуса Христа, через пошук шляхів об'єднання Православної Церкви з монофізитами в 6 ст. **Завданням** публікації є огляд рішень отців собору, який стосується суперечливих з монофізитами питань – передусім т. зв. «трьох глав».

Питання об'єднання православних з монофізитами могло вирішити зібрання єпископів рівне за своїм авторитетом лише Вселенському собору. Тільки таке зібрання могло винести авторитетне визначення щодо всього комплексу полеміки між православними та тими, хто не визнавав рішення IV Вселенського собору. Рим, який незадовго до воцаріння св. Юстиніана примирився з Константинополем, ліквідувавши «акакіанську схизму», погоджувався розвивати подальший діалог з Константинопольською кафедрою за умови, що головну роль у процесі відновлення церковної єдності відіграють саме західні єпископи та їхнє розуміння основ загальноцерковного богословського підходу, який базувався на беззаперечній вірності халкідонському оросу. На думку папи, соборні засідання повинні були пройти в Італії чи на Сицилії, оскільки західні, незадоволені богословськими ініціативами імператора, т. зв. засудженням «трьох глав», бажали ознайомитися з цим питанням докладніше і відповідно вирішити все по-своєму. Святий Юстиніан для того, щоб не ставити папу Віглія у глухий кут, як альтернативний варіант запропонував йому скликати третейський суд: у пропозиції імператора йшлося про пропорційне представництво всіх патріархів – кожен повинен був прибути до Константинополя в супроводі рівної кількості єпископів свого патріархату, а не просто Сходу і Заходу [1, с. 408]. Так було покладено початок засіданням майбутнього Вселенського собору.

Навесні 553 р. до Константинополя стали з'їжджатися єпископи. Собор у Святій Софії не був тривалим: перше його засідання відбулося 5 травня, а восьме і останнє – 2 червня. На ньому були присутніми здебільшого східні єпископи, в тому числі патріархи Константинопольський, Олександрійський і Антіохійський та легати Єрусалимського патріарха Євстохія, який не міг відлучитися зі свого міста через проблеми, створені орігеністами. Не бажаючи давати приводу для чуток про імператорський тиск на єпископів, святий Юстиніан жодного разу не з'явився на соборних засіданнях. Навіть його представники з числа вищих сановників не прибули на собор, і діалог царя з отцями вівся за допомогою гінців, які передавали послання від однієї сторони іншій. Голоували на соборі спільно патріархи

Євтихій Константинопольський, Аполлінарій Олександрійський і Домн Антіохійський. Імператор спілкувався із собором виключно за допомогою чиновників, які приносили його послання собору і після прочитання відразу ж віддалялися.

Папа Вігліій відмовився прибути на собор особисто, заявивши, що там немає достатнього числа західних єпископів. В історії Церкви це був другий собор (після собору 381 р.), визнаний Вселенським, на якому не тільки не було представників римського престолу, але який зібрався всупереч побажанням пап. У роботі собору взяли участь 153 єпископи, що представляли Константинопольський (83), Олександрійський (10), Антіохійський (39) та Єрусалимський (5) патріархати. Від Заходу брали участь іллірійські (9) та африканські (7) єпископи.

На першому засіданні, яке проходило під головуванням Євтихія Константинопольського, диякон Стефан зачитав лист імператора отцям, у якому Юстиніан писав, що всі його попередні дії – едикти, імперське сповідання віри тощо – були не більше ніж консультацією з єпископатом, що він провів переговори з усіма патріархами, включаючи папу, і що всі вони погодилися засудити «три глави», і тепер лише залишається офіційно затвердити це загальне рішення на соборі. Імператор у своїх посланнях отцям собору детально з'ясовує богословське підґрунтя питання про «три глави», пояснюючи, чим небезпечні думки, висловлені Феодором Мопсуетським, Феодоритом Кирським й Івою Едеським. У документі він спочатку виклав свої думки про цих письменників і їхні твори, а потім запитував думку єпископів, намагаючись обійти увагою ті розбіжності, які виникли між ним та папою у процесі засудження «трьох глав». Відсутність понтифіка на соборі імператор змалював достатньо сильними фарбами, вказавши на його попередню обіцянку засудити «глави» і на те, що він добровільно відмовився від участі в соборі, за що його належало викреслити з диптихів Церкви, що, зрештою, не має порушити єдності між Римом старим і новим, і в Церкві взагалі. А втім частина єпископів за рішенням собору все одно вирушила до Вігліія, але, повернувшись, пояснила, що понтифік ніби через «тілесну неміч» не може з'явитися на засідання, але обіцяв висловити свою думку про «три глави» завтра. З цієї причини отці вирішили відкласти засідання на інший день [5, с. 294–310].

Друге засідання розпочалося із заслуховування звіту посольства, відрядженого до папи. Посланці довели до відома отців собору, що папа заявив про своє небажання прибути на

засідання через непропорційність учасників. Про все це було повідомлено імператору, який надіслав 7 травня до папи нову делегацію, що складалася з 4 вищих сановників і 12 єпископів. Їхнє повідомлення про переговори також було заслухане собором. Папа і цього разу відмовлявся з'явитися і просив відстрочку на 20 днів для оголошення свого рішення щодо «трьох глав». У м'якій формі єпископи, присутні на засіданнях, зауважили, що за велінням імператора в такому разі вони будуть змушені самі розглянути питання, «відповідь на яке наполовину готова», щоб не вводити народ у спокусу, – але і це не переконало Вігілія. Присутні на засіданні імператорські сановники повідомили, що вони також були у папи, але той повторив своє бажання самостійно, поза стінами собору, дати відповідь на поставлені питання. Сановники передали відповідь святому Юстиніану, який рекомендував єпископам не бентежитися відсутністю папи і нагадав їм, що він завжди захищав і захищає всі чотири Вселенські собори, звелівши внести їх до диптихів, чого не наважувалися зробити інші імператори, які були до нього [5, с. 310–311].

Слідом за понтифіком спробували ігнорувати Вселенський собор і деякі західні єпископи. Посилаючись на те, що папа відсутній на соборі, вони також відмовилися брати участь у його роботі. Так, наприкінці засідання було поставлено питання про відсутність єпископів Примасія (з провінції Бізантина в північній Африці), Сабініана, Проекта і Павла (з Іллірика). До них були направлені делегації, які повідомили про їхню відмову брати участь у соборі: Примасій посилався на відсутність папи, а іллірійські єпископи – їхнього предстоятеля Бенената. Собор ухвалив відкласти на час розгляд справи єпископа Примасія «на підставі церковного передання», а іллірійським єпископам вказати, що Бененат перебуває у спілкуванні та єдності з учасниками собору. Таким чином розгляд питання про «глави» відкладався вже двічі. Витративши так багато часу, отці вирішили обговорити питання «трьох глав» без папи. Звичайно, це був прецедент, але адекватний поведінці понтифіка. Цікаво, що в перших католицьких виданнях соборних діянь лист Юстиніана отцям собору відсутній. Спочатку святий Юстиніан направив собору усну рекомендацію, і тільки потім, під час редагування діянь, було складено письмове розпорядження, датоване 14 липня 553 р. Саме тому ми можемо розглядати цей Вселенський собор як судовий орган щодо папи Вігілія, де обвинувачувачем виступив сам імпера-

тор, а обвинуваченим – понтифік. Це було дуже образливим для Римської кафедри, адже собор визнав папу, по суті, винним у ересі. Таке рішення наочно свідчило про те, що єпископство Вігілія «наблизилося до свого не зовсім природного завершення» [3, с. 207–208]. Скажемо більше, святий Юстиніан, від самого початку йдучи на примирення з Римом, втрачав симпатії східних провінцій, підтримка яких була важливою для функціонування імперії. Простягаючи руку дружби старому Риму, імператор ризикував залишити Константинополь і європейську частину своєї держави без достатньої кількості хліба, що могло призвести до повстання, аналогічного 532 р. Розрахунки царя придушити незадоволення за допомогою грубої сили в даному ракурсі були б не виправданими, Юстиніан вважав, що визнання папою як незаперечним авторитетом у питаннях віри постанов собору змусить опозиціонерів переглянути свої позиції і прислухатися до голосу Вселенської Церкви. У цьому питанні святий імператор проявив себе як справжній римський цезар, на відміну від папи, який оберігав вузькоконфесійні інтереси «вітхого» Риму і не дивився в майбутнє.

9 травня учасники собору, зібравшись на третє засідання, перш ніж почати дослідження справи про «три глави», визначили, дотримуючись в усьому зачитаного на першому засіданні листа святого Юстиніана, основні принципи своєї роботи – дотримуватися рішень чотирьох Вселенських соборів і вчення Святих Отців: Афанасія Великого, Василя Великого, Григорія Богослова, Григорія Ниського, Амвросія Медіоланського, Іоана Золотоустого, Кирила Олександрійського, Прокла Константинопольського, Лева Великого, блаж. Августина, Іларія Пиктавійського та Феофіла Олександрійського, приймаючи все, що «вони виклали про праву віру і про засудження єретиків» [5, с. 314].

13 травня собор безпосередньо перейшов до розгляду вчення «трьох глав». Насамперед був прочитаний 71 фрагмент з різних робіт Феодора Мопсуетського (цю добірку задалегідь передав учасникам собору святий Юстиніан) і складений ним Символ віри, який обговорювався без згадки імені автора ще на 6-му діянні III Вселенського собору (431) і був визнаний єретичним. Відзначивши, що прочитаного цілком достатньо для засудження Феодора Мопсуестійського, думки якого «належало б піддати анафемі», отці собору вирішили вивчити те, «що висловили проти нього Святі Отці, закони імператорські та історики» [5, с. 340]. 17 травня були прочитані різні свідчення, які викривали

еретичне вчення Феодора Мопсуетського, а саме: твори святого Кирила Олександрійського і святого Прокла Константинопольського, листування святого Кирила з преподобним Акакієм, єпископом Мелітинським, Раввулою Едеським та ін., витяг про Феодора Мопсуестійського з «Церковної історії» Ісихія, пресвітера Єрусалимського, два закони імператорів Феодосія II і Валентиніана III проти тих, хто «мудрує», подібно до Несторія і Феодора, а також відгуки про вчення «про двох синів», висловлені Феофілом, архієпископом Олександрійським, і святим Григорієм Ниським. Диякон Діодор зазначив, що про Феодора відгукувався з похвалою святий Кирило, а святий Григорій Богослов перебував з ним у листуванні. Прочитання фрагменту з твору «Про те, що Христос є єдиним» [5, с. 362–363] показало, що ця праця святого Кирила написана скоріше для викриття Феодора та його нечестивих творів і тому не є позитивним відгуком про нього. Адресатом листів святого Григорія Богослова був інший Феодор – митрополит Тіанський, в єпархії якого перебувала кафедра святого Григорія, місто Назіанз, і його рідне місто Аріанз, згадані в листуванні [5, с. 363–366]. Отці собору пояснили, що добрий відгук шанованою Церквою святого про того, хто виявився еретиком, не звільняє останнього від засудження. Так, схвальний відгук святого Василя Великого про Аполлінарія не позбавив його від звинувачень у ересі, а папа Лев, який хвалив у своєму посланні Євтихія, згодом анафематствував його як еретика. Такі відгуки іноді робилися задля досягнення церковного миру, тому святий Кирило добре відгукнувся про Феодора для того, щоб не посилювати ворожнечу несторіан до православних [9, с. 421]. Потім собор повернувся до питання про можливість засудження еретиків після смерті. Для спростування думок захисників «трьох глав» були прочитані уривки з робіт отців Церкви, які виправдовували подібне засудження, а також заслухані акти Мопсуестійського собору 550 р. про час припинення поминання Феодора в Мопсуестії. Інша частина діяння стосувалася Феодорита, єпископа Кирського: були прочитані фрагменти його творів, проповідей і листування зі «східними» єпископами Андрієм Самосатським та Іоаном Антіохійським, спрямоване як проти 12 анафематизмів святого Кирила, так і проти III Вселенського собору [5, с. 368–401].

Мабуть, отцям набридло виступати в ролі безмовних прохачів перед Римським папою, тому на цьому ж засіданні вони надіслали Вігілію подання, в якому зазначили, що якщо він отримав жереб священства, то йому належить сповістити свою

думку про те, що стосується спокою святої Церкви [5, с. 394]. Зрозуміло, що для Сходу було зовсім незрозуміло, як Римський папа, авторитет якого так високо підняли III і IV Вселенські собори, міг настільки безсоромно ігнорувати новий Вселенський собор і питання, що порушують мир Церкви. Це було не тільки зневажанням обов'язків єпископа, тим більше архієрея однієї з чільних церковних кафедр, але й безсоромним порушенням старовинних традицій та відкритим нехтуванням імператора і Вселенського собору. 19 травня собор займався посланням Іви Едеського до Мара Перса, прочитаним на початку засідання [5, с. 404–404]. Далі було заслухано послання святого Прокла Константинопольського до Іоана Антіохійського, в якому Іва звинувачувався в несторіанстві та розповсюдженні праць Феодора Мопсуетського в перекладі сирійською мовою. Прочитавши для спростування звинувачень Іви проти святого Кирила витяги з 1-го діяння III Вселенського і 2-го і 4-го діянь IV Вселенського соборів, отці собору, дослідивши пункт за пунктом вчення, що містилося в посланні Іви, порівнюючи його з ученням, проголошеним IV Вселенським собором, дійшли висновку, що воно «в усьому суперечить» визначенню цього собору про віру, підкресливши, що саме тому всі халкидонські отці зажадали від Іви анафематствувати Несторія і його «нечестиві догмати» і підписати православне віровизначення. Собор оголосив послання Іви еретичним, засудив його, вказавши, що «хто приймає послання, той відкидає святих халкидонських отців», і, визнавши задовільним дослідження щодо «трьох глав», відклав складання і підписання остаточного рішення до наступного засідання [5, с. 447].

Перш ніж Вселенський собор ухвалив останні постанови, папа Вігільй відправив 25 травня імператору лист – «*Constitutum de tribus capitulis*», підписаний шістьнадцятьма єпископами і трьома римськими кліриками, в тому числі вченим-дияконом Пелагієм. У цьому документі засуджувалося шістьдесят пунктів із праць Феодора Мопсуетського, але не виражалася готовність папи анафематствувати померлого, оскільки той вже предстоїть перед Богом в очікуванні Страшного суду. Далі папа розвинув думку, що, власне кажучи, піддавати анафемі Феодора як несторіанина було б неправильно, оскільки у Халкидоні той публічно засудив Несторія; таким чином, прийняття пропозиції імператора підірвало б авторитет Халкидону.

Далі – більше: на закінчення папа у листі зобов'язував усі Церкви вчити про «три глави» тільки так, як наказує він сам,

а все, зроблене інакше, анафематствується владою Апостольського престолу. 26 травня розпочалося 7 засідання собору. На початку засідання прибув за наказом імператора його радник, квестор Константин, просячи отців дозволити йому зробити повідомлення про події, що мали місце напередодні, а також представити 7 документів, переданих для оприлюднення на соборі. З'ясувалося, що 25 травня папа Вігільй через свого іподиякона Сервусдеї запросив патрициїв Велізарія і Цетега, консулярів Юстина і Константина, а також єпископів Феодора, Бенігна і Фоку, щоб передати їм відповідь про «три глави», відому під назвою «Constitutum I». Вона була написана 14 травня 553 р. й адресована святому Юстиніану. У своїй конституції папа пропонував компромісне рішення щодо суперечки, відображаючи точку зору Заходу. Розбираючи зібрані 60 уривків з праць Феодора Мопсуетського, папа критикує вчення, засуджуючи його своєю «апостольською владою» як єретичне. Щодо особистості самого Феодора папа говорить, що не тільки він сам не в змозі засудити його, але забороняє так чинити й іншим; оскільки багато хто зі Святих Отців висловлювалися проти вчення Феодора, але і вони не засуджували його особисто. Стосовно ж Іви і Феодорита папа Вігільй піддав анафемі несторіанські та монофізитські ідеї, що містилися в їхніх писаннях, однак висловився проти їхнього особистого засудження, оскільки перший піддав анафемі Несторія, прийняв вчення святого Кирила і обидва вони підписали рішення III Вселенського собору. На думку папи Вігілья, будь-які нападки на них лише йдуть на шкоду IV Вселенському собору. Папа, підкреслюючи свій авторитет в опублікованій конституції поставив себе не тільки вище єпископів, а й над Вселенським собором; його судження про «три глави» було покликане здобути обов'язкову для всієї Церкви силу [1, с. 425–426]. Запрошені папою сановники та єпископи, пославшись на відсутність повноважень, запропонували йому передати відповідь безпосередньо імператору. Папа спробував повідомити їм зміст, але вони не захотіли його слухати і запропонували йому взяти участь у соборі. Тоді папа надіслав свого представника безпосередньо до святого Юстиніана. Імператор відмовився прийняти від папи нове рішення про «три глави», зауваживши через посланого папою клірика, що «якщо ти (папа) засудив їх згідно з тим, що було зроблено раніше, то ми маємо чимало таких писань від тебе і в новому не маємо потреби; якщо ж те, що ти зробив тепер, суперечить попередньому, то ти сам себе засуджуєш цим документом» [4, р. 324]. Потім

на соборі були оголошені документи, представлені квестором Константином. Папа піддав анафемі лист Іви, окремі пункти вчення Феодорита, твори Феодора Мопсуетського і його самого. Також були прочитані послання Вігілія до дияконів Рустика і Севастіана з інформацією про позбавлення їх влади за опозицію до його «Judicatum'a», а також два його послання до Валентиніана, єпископа Томітанського і Авреліана, єпископа Арелатського, в яких він запевняв, що, засуджуючи «три глави», він залишається прихильником Халкидонського православ'я і сповіщає про дисциплінарні рішення щодо своїх кліриків [5, с. 457–461]. Потім була оголошена клятва, дана папою 15 серпня 550 р., про його згоду засудити «три глави» навіть після скасування «Judicatum'a». Поява цієї грамоти, яка таємно зберігалася в архіві імператора, відкривала очі західним єпископам на роль папи в суперечці, проливши світло на непослідовність його дій. На закінчення було зачитане послання імператора Юстина I до головнокомандувача військами Сходу Іпатія про несторіан, які влаштували в 20-х роках 6-го ст. ходу до міста Кир на честь Феодорита, Діодора, Феодора і Несторія [5, с. 461–462].

Після закінчення слухань, коли учасники собору вирішили відкласти винесення вироку на наступний день, знову з'явився квестор Константин, повідомивши, що має ще один документ, який він повинен довести до відома отців. Диякон Стефан зачитав лист імператора щодо дій папи Вігілія. Його суть була такою: оскільки папа багаторазово протягом семи років письмово й усно засуджував «три глави», а тепер відмовляється брати участь у соборному дослідженні цього питання і захищає нечестиві глави, він став чужим Кафолічній Церкві, відокремивши себе від спілкування з єпископами, тому імператор наказує викреслити ім'я Вігілія зі священних диптихів, зберігаючи у всьому єдність з апостольським престолом стародавнього Риму.

Відмова Вігілія від участі в соборі підривала його вселенський авторитет, тому святий Юстиніан різними способами пробував пов'язати його з рішеннями V собору. Примітно й те, що, заслухавши документи, отці не залишилися в незнанні щодо істинної ролі святого Юстиніана і Вігілія, почавши славослів'я на адресу царя. Досить навести хрестоматійний уривок з послання імператору від єпископів Другої Кілікії, в якому вони пишуть: «Завжди ми дивуємося праці Вашого христоловства для благочестя, яке спрямовується до Бога, і віримо, що нагорода за старанність, якою Ви володієте, як найкращою із справ людських, подасть Вам частку в Царстві Небесному» [5, с. 393].

На останньому, 8-му засіданні собору (2 червня) було прийнято підсумковий документ, який завершується 14-ма анафемами. У документі схвалювався напрям політики Юстиніана впродовж останніх років: чотири собори були знову проголошені Вселенськими; було затверджене кирилівське розуміння Халкидону через використання теопасхитських формул; прийнято 12 анафем проти Несторія і навіть, разом з халкидонським оросом про «дві природи», вживалася знаменита кирилівська формула «одна природа Бога Слова втілена», визнана допустимою і законною, якщо приймати її у світлі халкидонського визначення. Також спеціально говорилося, що тут святий Кирило вжив слово «природа» в значенні «іпостась». Відтак, халкидонська формула була витлумачена у прийнятному для всіх значенні, відкриваючи дорогу для примирення православних з монофізитами. Засудження «трьох глав» набрало форми, якої надав їй Юстиніан: Феодор Мопсуетський був засуджений особисто; у Феодорита й Іви була засуджена лише частина їхніх писань – листи Феодорита, спрямовані проти Ефеського собору і святого Кирила, а також лист Іви до Мара Перса [5, с. 469–474].

Такому рішенню, як ми бачимо, передував детальний розбір єретичних творів і звірення їх з безперечними зразками православної віри. Небезпечна неточність антиохійських думок відкривалася з повною очевидністю. У певному значенні це був перегляд питання Ефеського, а не Халкидонського собору. Можна було сперечатися про своєчасність такого перегляду, і багатьом здавалося, що в цьому немає потреби, що психологічно це може бути вигідне тільки монофізітам, що непотрібно боротися з несторіанською небезпекою, коли небезпека загрожує з протилежного боку. Проте всі ці докази мали практичний характер і далі формальних заперечень не йшли, адже собор засудив не тільки несторіанство і несторіанську тенденцію, а й монофізитство. Анафематствуючи тих, хто вживає вислів «у двох природах» у несторіанському значенні, він також анафематствує і тих, хто говорить «з двох природ» у значенні монофізитському [5, с. 472]. Вираз «з двох природ» протиставляли халкидонському визначенню помірні монофізити кола Севіра Антиохійського. Одним словом, собор анафематствує не тільки крайнє монофізитство архімандрита Євтихія, але також і помірковане монофізитство – остільки, оскільки воно суперечить халкидонським постановам.

Отже, стараннями імператора, отці собору однаковою мірою заперечили дві протилежні ересі: монофізитство та нес-

торіанство, довівши, що терміни «природа», «особа» та «іпостась» для еретиків обох напрямків мають одне і те ж значення. V Вселенський собор формально не зазіхнув на авторитет IV-го: прийняття Феодорита й Іви в спілкування не було поставлене під сумнів, засуджені були тільки їхні твори проти святого Кирила. Один лише Феодор Мопсуетський став об'єктом особистого посмертного засудження. Повторне засудження несторіанства «трьох глав» у тому вигляді, в якому воно міститься в постановах собору, виражається в неодноразовому утвердженні єдності суб'єкта втіленого слова (анафеми 2, 3, 4 і 5), крім того, в урочистому проголошенні теопасхизму (10 анафема) і в 13-му анафематизмі, направленому проти полеміки Феодорита з Кирилом, забороняється будь-яка протидія 12-ти анафематизмам Кирила проти Несторія, схваленим Ефеським і Халкидонським соборами. Остання перешкода для прийняття богослів'я святого Кирила усувалася восьмою анафемою собору, де « $\mu\alpha\ \phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$ » святого Кирила розумілося як « $\mu\alpha\ \upsilon\lambda\omicron\omicron\sigma\tau\alpha\iota\varsigma$ ». Таким чином, вчення святого Кирила проголошувалося православним, але це православ'я слід було розуміти у світлі халкидонського визначення, і, навпаки, Халкидон не повинен був сприйматися як відмова від богослів'я святого Кирила [8, с. 93–94]. Крім засудження «трьох глав», соборні рішення формально підтвердили основні тези святого Кирила Олександрійського про єдність Христа, іпостасну тотожність історичного Христа і передвічного Логоса, виражені в його «теопасхизмі». Це підтвердження богослів'я святого Кирила передбачало визнання богословської термінології святителя. Таким чином, собор формально допускає, що можна користуватися такими формулами, як «з двох природ» і «одна природа Бога Слова втілена», розуміючи все це в контексті святоотецького вчення, «що з божественної і людської природ, через іпостасне їх єднання постав єдиний Христос» [5, с. 472].

Отже, згідно з п'ятим собором, можна говорити і про «одну природу Бога Слова втіленого», і вживати Халкидонську термінологію. Цей підхід був справді кафоличним і собор дійсно вселенським, оскільки заради відпалих отці погодилися на плюралістичне використання термінів, визнавши, що жоден з них не в змозі повністю висловити єдину Істину. Це найголовніше з того, що зробив у догматичній царині V Вселенський собор. Він не вніс, порівняно з двома попередніми, нічого суттєво нового, але зате гармонізував їхнє вчення, і тому христологія V Вселенського собору – це христологія, так би мовити, цілком

рівноважена, де халкидонське віровизначення розуміється у світлі вчення святого Кирила і узгоджується з ним. Значення цього рішення величезне: собор фактично звільняє богослів'я від слів і формул, підтверджуючи, що важливим є тільки їхній зміст. Від монофізитів не вимагалось відразу відмовитися від богословської термінології, на якій вони виростили, а просто зрозуміти і прийняти халкидонське прагнення зберегти у Христі повноту діяльного і справжнього людства. Папа Вігільй через 6 місяців здався: написавши покайного листа патріархові Євтихію, він приєднався до рішень собору. Пославшись на приклад блаж. Августина, який, як відомо, написав «Зречення», та інших отців, які «переглядали та виправляли власні твори», він заявив, що такий приклад і безперестанне дослідження питання єретичності «трьох глав», переконало його в їхньому неправослав'ї, і тепер він також їх анафематствує [3, с. 119–125]. Після всіх цих подій ім'я Вігілья було відновлене в диптихах, і він відбув назад у Рим, який у 552 р. був знову зайнятий візантійськими військами під командуванням славнозвісного імператорського полководця – Нерсеса, але по дорозі додому папа помер у Сіракузах в 555 р. Історик Гефеле пише, що така згода папи та духовенства, яке підтримувало його, була здобута погрозами відправити їх усіх на заслання до Нижнього Єгипту і в проконеські кар'єри. Папу врятувала лише петиція римського духовенства, подана після звільнення «вічного міста» Нерсесом. Проте заради об'єктивності він додає, що «папа прийняв таке рішення, визнавши, що халкидонські постанови залишилися незмінними» [4, р. 345].

Такий підхід у вирішенні надзвичайно складного богословського питання – пояснення рішень Халкидонського собору в сенсі можливого єднання православних з монофізитами доводить, що богослів'я Юстиніана не виникло на порожньому місці і не було натхнене монофізитами, як люблять стверджувати ліберальні протестантські історики. Отже, ми можемо виділити такі фундаментальні принципи богословських поглядів Юстиніана:

- вірність оросу Халкидонського собору;
- вірність христології святого Кирила Олександрійського та Святих Отців;
- творчий синтез вчення Халкидонського собору і христології святого Кирила Олександрійського.

Юстиніан був переконаний, що православна христологія може бути повноцінно виражена тільки через синтез хрис-

тології Халкидонського оросу і христології святого Кирила. На Сході V собор був легко прийнятий всіма, крім монофізитів, вони так і не змогли повірити, що прийняття Халкидону не стане відступленням від святого Кирила – розкол вже був звичним, а необхідна взаємна довіра між «офіційною» Церквою і монофізитськими громадами після всіх урядових втручань в єпископські призначення й усунення, після кривавих зіткнень на вулицях Олександрії та інших міст була безповоротно втрачена.

На Заході спротив собору походив з табору халкидонців. Але західний халкидонізм відрізнявся від східного. Латинські богослови краще розуміли мову «Томосу» Лева, ніж думки святого Кирила. Тому в тих провінціях, які були звільнені від варварів його арміями, Юстиніан використовував усі доступні йому засоби для визнання собору. Проте низка африканських й іллірійських єпископів продовжувала активно протестувати проти собору, за що їх було вислано, як, наприклад, архієпископа африканського Репарата [2, col. 958–959].

У самому Римі на престол зійшов новий папа – диякон Пеллагій (556–561), який разом з Вігілієм був у Константинополі і постійно радив йому опиратися засудженню «трьох глав». У 555 р. Пеллагій визнав необхідність засудження «глав» і, ставши папою, без вагань прийняв соборні рішення. Пояснюючи те, що папа Вігілій не відразу засудив «три глави», він у своєму посланні до єпископа Іллі Аквілейського та інших єпископів Істрії писав, що той не прийняв V Вселенський собор, бо не знав грецької мови. Звичайно, це було грубою натяжкою, але сталося: Рим визнав правоту імператора [5, с. 945].

В історичній літературі іноді зустрічаються спроби применшити гідність V Вселенського собору, а, отже, імператора Юстиніана Великого, через що собор оцінюється скоріше негативно, але така оцінка ґрунтується не на внутрішньому достоїнстві собору, а на історичних обставинах його проведення і наслідках, що робить актуальним подальше вивчення богословської спадщини Древньої Церкви. Для католиків собор являє невідповідність догмату папської «непогіршеності» і взагалі уявленням про канонічну роль папи на соборах. Наслідки собору не були у всьому такі, якими їх хотіли побачити його ініціатори. Великі маси периферійного населення, іноді цілі народи, так і ніколи не прийняли Халкидон. Але, думається, в галузі богослів'я цей собор виявився вирішальною перемогою православних, яка поклала межу сторічному творчому розкві-

ту «монофізитського» богослів'я. З тих пір монофізитство консервується в елементарних формулах-гаслах і остаточно стає прапором периферійного антиімперського націоналізму. Відтепер у грецькому богослів'ї перегляд Халкидону був неможливий. Монофелітство, яке з'явилося пізніше, було спробою компромісу з антихалкидонітами без зречення від Халкидону. Саме тому значення діянь V Вселенського собору полягало у тому, щоб надати інтерпретації Халкидону авторитет, рівний авторитету самого Халкидонського собору.

Втім, це робить необхідним дослідження власне монофізитського богослів'я в писаннях його найвідоміших представників – Севіра Антіохійського, Юліана Галікарнаського та Іоана Філопона, а також усвідомлення внеску святого правовірного імператора Юстиніана у скарбницю православного віровчення.

1. Болотов В. В. Лекции по истории древней Церкви. – СПб., 2006. – Т. 4.
2. Victor Tunonensis. Chronicon // Migne PL. – Vol. 68.
3. Геростергиос А. Юстиниан Великий – император и святой. – М., 2003.
4. Hefele C. J. A history of the Councils of the Church. From the original documents. – Edinburgh, 1895. – Vol. IV.
5. Деяния Вселенских соборов. – СПб., 2008. – Т. 1, 2.
6. Задворный В. История римских пап. – М., 1997. – Т. 2.
7. Лесюк М., прот. Історія Древної Церкви. – К., 2013.
8. Мейендорф И., прот. Иисус Христос в восточном православном богословии / Пер. с англ. свящ. Олега Давыденкова, при уч. Л. А. Успенской, примеч. А. И. Сидорова. – М., 2000.
9. Поснов М. История христ. церкви. (до разделения церквей – 1054 г.). – Брюссель, 1964.

протоієрей
Олег МАЛАНЯК

У статті розкриваються в короткому викладі догмати православного віровчення щодо Господа нашого Ісуса Христа, Його двох природ і про незмінність Триіпостасного Бога після втілення. Також ідеться про те, як Вселенські собори вирішили ці спірні питання і сформувалося правильне вчення про Другу Іпостась, і як сучасні православні християни сповідують Триєдиного Бога.

Ключові слова: Бог-Слово, Тройця, Божество, Єдинородний, Іпостась, догмат, таємниця, Вселенський собор.

archpriest
Oleg MALANYAK

*HYPOSTATIC UNION OF TWO
NATURES IN JESUS CHRIST*

This article describes briefly the dogmas of the Orthodox Faith, Lord Jesus Christ's two natures and immutability of Word God after incarnation. The article discusses the way the Ecumenical Councils approached the aforesaid contentious issues and posed right concept of the Second hypostasis as well as the way modern Orthodox Christians profess God.

Key words: God-Word, Trinity, Godhead, incarnation, dogma, mystery Ecumenical Council.

ІПОСТАСНЕ З'ЄДНАННЯ ДВОХ ПРИРОД В ІСУСІ ХРИСТІ

Мета статті – розкрити догмати православного віровчення щодо Господа нашого Ісуса Христа; подати святоотцівське вчення щодо двох природ і незмінність Христа, Його втілення і Воскресіння; висвітлити постанови Вселенських соборів щодо догматів віросповідання православного, християнського вчення.

Постановка проблеми. На сьогодні трапляються випадки, коли сучасні християни плутаються у розумінні природи та іпостасному перебуванні у Пресвятій Тройці Господа нашого Ісуса Христа. Чимало людей вважають, що Ісус Христос просто людина чи пророк або є меншою від Отця Іпостассю. Це свідчить про недостатнє розуміння Священного Писання як Нового, так і Старого Завіту. У статті особливу увагу звернено саме на Святе Письмо як найважливіший дороговказ на шляху до розуміння природи Бога-Слова.

Аналіз історіографії. Для розуміння догматів православної віри, а також обґрунтування тез, присвячених загальним та окремим питанням християнського православного віровчення, залучені наукові праці видатних істориків та церковних діячів. Найвідоміші з них це – праця Василя Болотова «История Церкви

в період Вселенських Соборів» та «Собрание церковно-исторических трудов» [9, 13], що присвячені історії розвитку богословської думки Древньої Церкви періоду Вселенських соборів і є найважливішою частиною розлогого курсу лекцій, прочитаних професором у Санкт-Петербурзькій духовній академії. Ці книги призначені всім, хто цікавиться богослів'ям, патрологією та історією Православної Церкви. Також спираємося на книгу провідного церковного історика Антона Карташова «Вселенські собори», що вважається класичною в церковній історіографії, фундаментальною працею з історії Вселенських соборів періоду, коли складалася догматика Церкви, визначалося її історичне обличчя. «Вселенські собори» А. Карташова – це не тільки виклад подій, але і спроба їхнього богословського аналізу [8].

Опираємось на не менш важливі праці таких церковних діячів, як архімандрит Іустин (Попович), ієрей Олег Давиденков, прот. Ліверій Воронов, В. Лоський, Яннарас, Лена Карфікова, Л. Карсавін, Іоан Мейендорф, ієромонах Феодор (Юлаєв) та митрополит Макарій (Булгаков) [2, 3, 7, 8, 12, 4, 16, 17, 18, 20], твори яких до цього часу залишаються скарбами для християн. Безсмертними джерелами православного, християнського віровчення завжди були, є і будуть: Біблія: Книги Священного Писання Старого та Нового Завіту; Апостольські мужі – збірка писань мужів апостольських; Творіння святителя Іринія Ліонського, Життя Святих, Точний виклад православної віри преподобного Іоана Дамаскіна [1, 5, 6, 11, 13].

Виклад основного матеріалу. Апостол Павло каже, що поява Бога у плоті є таємницею. Сам по собі цей образ поєднання недоступний для нашого сприйняття. І виразити цю таємницю ми можемо лише в заперечних термінах, тобто апофатично. Існує чотири терміни, за допомогою яких описується з'єднання двох природ. Ці чотири терміни зберігаються в томосі IV Вселенського собору, хоча, звичайно, вони не були винайдені отцями цього Собору. Ці терміни зустрічаються у свт. Кирила Олександрійського.

Незлитно (грец. ἀσυχύτως) – це значить, що в результаті з'єднання природи не змішалися між собою так, щоб склалося з них нове єство, відмінне від них, обоє перебувають в Особі Спасителя, як дві окремі істоти.

Незмінно або неприложно (грец. ἀτρέπτως) – це значить, що в результаті з'єднання ні божественне єство не змінилося в людське, ні людське не приложилось до божественного, а і те й інше залишається цілим в Особі Спасителя. Кожне з єства зберігає тотожність своїх якісних визначень.

Нероздільно (грец. *αδιαίρετως*) означає, що, хоча два ества у Христі перебувають абсолютно цілими і відмінними за своїми властивостями, вони тим не менші, не існують окремо, не складають двох окремих істот, з'єднаних тільки морально, а з'єднані в Єдину Іпостась Бога-Слова.

Нерозлучно (грец. *ἀχωρίστως*), з'єднавшись в єдину Іпостась з моменту зачаття Спасителя в утробі Пресвятої Діви, два ества ніколи не розлучались і не розлучаться, тобто має місце безперервне з'єднання [2, с. 178].

Цього розділення двох природ не було навіть під час страждань і смерті Спасителя. Священне Писання, кажучи про страждання Христа, відносить ці страждання не до людства, як до якогось особливої, окремої від Христа особи, а до Особи Самого Бога-Слова, тобто суб'єктом страждань і смерті являвся Сам Бог-Слово. Наприклад, у Посланні до римлян апостола Павла (5: 10) говориться про смерть Сина Божого, а в Першому посланні до коринфян (2: 8) сказано: «Розіп'яли Господа слави». Коли після смерті Душа Спасителя зійшла в пекло, а Його тіло покоїлось у гробі, Божество не було відокремлене ні від душі, ні від тіла. І тіло і душа в цей період не переставали бути «включені» в єдину Іпостась Бога-Слова. Ця думка виражена у відомому тропарі: «У гробі тілом, у пеклі душею...». Одна і та ж Особа Бога-Слова може іменуватись як Богом, так і людиною. При цьому людські властивості приписуються Христу як Богу. З цього приводу існує кілька цитат, наприклад: «Розіп'яли Господа Слави» (1 Кор. 2: 8), або: «Отже, пильнуйте себе і всю отару, в якій Дух Святий настановив вас бути єпископами, пасти Церкву Господа і Бога, яку Він надбав Кров'ю Своєю» (Діян. 20: 28); «Перший чоловік – із землі, земний; другий чоловік – Господь з неба» (1 Кор. 15: 47); «Бо коли, будвши ворогами, ми примирилися з Богом смертю Сина Його, то тим більше, примирившись, спасемося життям Його» (Рим. 5: 10). Існує зворотня сторона, коли Божі властивості відносяться до Христа як до людини, наприклад: «Ніхто не сходив на небо, тільки Той, Хто зійшов з небес, Син Людський, Суций на небесах» (Ін. 3: 13). У богослів'ї це вчення отримало назву «відносини властивостей». Часто в богословській літературі зустрічається латинська назва «*communicatio idiomatum*» або грецький термін «*αυττεθίστασις των ιδιωμάτων*» (буквально – взаємозв'язок властивостей) [3, с. 425]. Свт. Григорій Нисський пише (лист до Феофіла Олександрійського): «З причини абсолютного єднання плоті і Божества назви взаємно замінюються. Так що і людське називається Божим, і Боже називається людським іменем. Тому і Розіп'ятий у Павла називається Господом

слави, і поклоняються Йому всі істоти небесні, земні і підземні, називають його Ісусом» [4, с. 218]. Після Халкідонського собору багато православних (у Константинополі це були «несплячі» монахи – акіміти), на словах заперечуючи крайності несторіанства, тлумачили томос Халкідонського собору в близькому до несторіанства значенні. Вони відмовлялись визнавати теопасхистські вислови «Бог» (грец. Θεός) і «страждаю» (грец. πάσχω), в яких мовиться про Бога як про суб'єкт страждання і смерті. Наприклад: «Бог був розіп'ятий» або «Бог помер на Хресті» та ін. у суворому богословському значенні. У 20-ті роки VI ст. з вимогою визнання теопасхистських висловів, як критерій правдивої віри, виступали скіфські монахи Іоан Максенцій, Леонтій Єрусалимський, та інші. Їх підтримав імператор Юстиніан. Їхні думки вели до того, що тільки визнання теопасхистських формул здатне відвести від Халкідонського собору звинувачення в несторіанстві і виразити думку іпостасного єднання природ у Хресті. Не треба думати, що тільки в VI ст. з'являються вимоги теопасхистських висловів. У Переданні Церкви ці вислови зустрічаються фактично з I століття, і у Священному Писанні є такі вислови, ними і користувались отці Церкви. Наприклад, Ігнатій Антіохійський, один із найбільш ранніх християнських авторів, пише: «Дайте мені бути наслідувачем страждань Бога мого» [5, с. 120]. Святий Іриней Ліонський у своїй праці «Проти ересей» зазначає: «Що Саме Слово Боже, що втілюлося, було повішане на дереві, це я не раз показував» [6, с. 137]. У Нікео-Царгородському Символі віри теж були теопасхистські вислови: «Вірую в Єдиного Господа Ісуса Христа Сина Божого, Єдинородного... Єдиносущного Отцю... І страждав, і був похованим...». Страждання і погребіння в Символі віри присвоюється Сину Божому як суб'єкту цих складових людської природи Спасителя. Православне богослів'я ніколи не допускало думки про страждання у Хресті Божественного ества. Однією з властивостей Божественної природи є те, що вона не страждає, тому стражденний стан Господа Ісуса Христа не може відноситись до Його Божественної природи. Введення у православне богослів'я теопасхистських висловів потребує суворого і недвозначного розрізнення між термінами «природа» та «іпостась» [7, с. 112].

Теопасхистські суперечки тісно пов'язані з рішеннями V Вселенського собору. Основне догматичне значення цього Собору полягає в тому, що цей Собор ясно показав, що томос IV Вселенського собору повинен розумітися і тлумачитися в дусі вчення свт. Кирила Олександрійського. Гімнографічною пам'яткою теопасхистських суперечок є всім добре відомий гімн імператора Юстиніана,

ввійшовши в чин звершення візантійської літургії: «Єдинородний Сину і Слово Боже, ти безсмертний еси». Людська природа Господа нашого Ісуса Христа через з'єднання з Божеством набула Божественних властивостей і збагатилася ними, тобто перейшла в Божественний стан. Людська плоть, з'єдналась у Христі з вогнем Божества, перебуває віднині таємничо божественною. З якого моменту плоть Христа стала божественною? Преподобний Максим Сповідник вирізняє два присвоєння людства Словом – природне і домобудівниче, або відносне. Перше нібито є співставленням другого і до Воскресіння проявляється лише один раз – під час Преображення. В. Лоський пише: «Пронизане Божественними енергіями людство Слова не може після Воскресіння і П'ятидесятниці являтися синам Церкви, ніяк інакше, як тільки в цьому прославленому вигляді». Це людство являє собою Божество, яке є сяйво, притаманне Особам Пресвятої Тройці. Слід мати на увазі, що коли ми привласнюємо Христу різноманітні Божественні властивості – такі, як всевідання, всемогутність, всюдисущість та ін., то надаємо їх Христу як єдиній особі. Не можна окремо їх відносити до його людської природи, навіть після Воскресіння і Вознесіння. Як Боголюдина Христос дійсно всюдисущий, всемогутній і всевідаючий, але це не стосується Його людської природи окремо. Сама людська природа сприйняла стільки вдосконалень, скільки вона могла вмістити, при цьому людська природа не перетворилася у Божество, тому саме по собі воно не може бути названим всевідаючим, всемогутнім і всюдисущим [8, с. 379].

Дев'ятий анафематизм V Вселенського собору наголошує: «Якщо хто каже, що повинні поклонитися кожній природі, яка є в Ісусі Христі, то цим вводить два поклоніння, особливе Богу-Слову і особливе людині, і не поклоняється єдиному поклонінню Слову, втіленому в людській природі, що стала Йому власною, як завжди вірила і признавала це Церква на основі безперервного передання, тому хай буде анафема». Також дізнаємось: «Бо Отець не судить нікого, а весь суд віддав Синові, щоб усі шанували Сина, як шанують Отця; а хто не шанує Сина, той не шанує і Отця, Який послав Його» (Ін. 5: 22–23); Сам Господь говорить, що необхідно шанувати Сина, так, як шанують Отця, тобто «Син» є назвою не природи, а Особистості, Іпостасі. Поклоніння завжди відноситься до осіб, а не до безликої природи. Оскільки у Христі одна Особа, то Їй належить і поклоніння, а не кожній з природ окремо. Слід додати з приводу римо-католицької практики, наприклад, про культ «Серця Ісуса», що, з точки зору Православ'я, вважається досить сумнівним, адже поклоніння Христу повинно

бути повністю звернене до Його Особи, а не до якихось частин Його істоти. Навіть якщо прийняти католицьке визначення, згідно з яким культ «Серця Ісуса» не є поклонінням анатомічному органу, оскільки під серцем повинна розумітися любов Христа, слід зазначити, що ніде ні в Старому Завіті, ні в Новому ми не бачимо ніяких слідів практики поклоніння Божественним якостям – любові, премудрості, творчим здібностям, промислу та ін. Завжди поклоніння звернене до осіб Пресвятої Тройці.

Вчення про дві волі і дві дії у Христі було вироблено у православній богослів'ї в VII столітті в контексті боротьби з монофелітською ересю (грец. *μόνος* – один і *θέλημα* – воля). На відміну від попередніх ересей – таких, як несторіанство або монофізитство, монофелітство, по суті є різновидом монофізитства, було не стільки результатом омани, скільки штучно створеною ересю, розробленою в політичних цілях. Ставши на початку VII ст. імператором, Іраклій мусив протистояти навалі персів, а пізніше і арабів, він мав потребу в консолідації імперії, яку роздирали внутрішні протиріччя, йшла боротьба між православними і монофізитами. Монофізитство до того часу стало національною релігією народів, які населяли околиці імперії – коптів у Єгипті, сирійців і вірменів на сході. Необхідно було шукати компроміс, який дозволив би цим двом релігійним партіям досягти згоди [9, с. 135].

Прийняти Халкідонський томос монофізітам було дуже складно. Складність полягала не стільки доктринального, скільки психологічного характеру, оскільки у монофізитів був інший релігійний ідеал, який протоієрей Георгій Флорівський охарактеризував як «антропологічний мінімалізм», тобто погляд на людину як на істоту незмінну і порочну. Звідси і походить своєрідна практика, ціль християнського діяння – аскези, не в тому, щоб переформувати і зцілити людство, а в тому, щоб подолати «людське» як таке, замінити людське на Божественне.

На VII Вселенському соборі головний захисник монофелітської ересі патріарх Анастасій Антіохійський прямо заявив, що Адам до гріхопадіння не мав людської волі, що людська воля – наслідок гріхопадіння. Халкідонський томос підкреслює активність людської природи у Христі. Монофізітам це здавалося неблагочестивим і викликало підозру в несторіанстві. Як компроміс патріарх Константинопольський Сергій запропонував вчення про єдину волю і єдину енергію. Патріарх Сергій – видатна особистість, друг і сподвижник імператора Іраклія, сам походив з монофізитської сім'ї, перейшов у Православ'я у зрілому віці, і його зацікавленість у проблемі з'єднання монофізитів

із Православ'ям була дуже гострою. Згідно із запропонованим вченням, у Христі дві різні природи, але при цьому присутні єдина дія і єдина воля. Літера Халкідонського томосу при цьому зберігається, в нього не потрібно вносити ніяких змін, авторитет Собору зберігається. Таким чином підкреслюється єдність у Христі й усувається підозра у несторіанстві [10, с. 615].

З точки зору монофелітів, воля і дія – атрибути особи. У Христі дві природи, але одна Особа і одна воля. Природи дві, Особа одна і одна воля, відповідно, волю треба віднести до єдиної Особи, тому що не може одна воля походити від двох різних природ. Це вчення, по-перше, протирічить традиційній християнській антропології. Попередні отці – такі, як блаженний Августин, – підкреслювали, що воля є атрибут природи. По-друге, протирічить вченню про Пресвяту Тройцю, оскільки в Бозі ми відрізняємо три Особи, проте визнаємо єдину волю як атрибут єдиної Божественної природи. Саме на ці відповідності і вказували православні полемісти проти монофелітства – перш за все патріарх Єрусалимський Софроній, Римський папа Мартин Сповідник і преподобний Максим Сповідник, які показували, що визнання єдиної волі у Христі логічно приводить до трибожжя, тобто різниці в Тройці трьох різних богів. У контексті цих суперечок преподобний Максим розробив учення про дві волі – природну і фізичну. За словами преподобного Максима, «якщо ви говорите про дві дії, що вони стали єдиною дією внаслідок з'єднання природ в одній Особі, то це означає, що крім двох дій ви визнаєте ще нову, третю дію, злитну, або Боголюдську» [11, с. 458], тобто дія, воля беруть свій початок у природі. Кожна людина діє саме людськи, а не по-павловськи або по-петровськи, так само і ангели діють по-ангельськи, а не по-михаїлівськи або по-гавріїлівськи.

Дія і воля відносяться до ества, а до особи належить прийняти рішення, вільне самовизначення стосовно того чи іншого бажання природи. Патріарх Сергій і його однодумці висунули вчення про так звану богомужню дію або богомужню енергію у Христі, в якій навіть риторично неможливо відрізнити двох складових, вона абсолютно проста. Яка ж це енергія – Божественна, людська або складова з двох? Єдину відповідь, яку могли дати монофеліти, полягала в тому, що ця енергія є Божественною. Складність її проявляється лише в діях, вчинених енергією, або в результатах, які можна віднести до двох понять: Божественного і людського. Можна відрізнити у Христі Божественні і людські дії, але і ті й інші вчиняються єдиною Божественною енергією. Божественна енергія переломлюється в людстві подібно до світла, проходячи

крізь скляну призму і породжуючи людські дії, але вчиняються вони не людською енергією Христа, а Божественною енергією Слова. Таким чином людство в Христі виявилось позбавленим власної активності, воно не є саморухливим, являє собою пасивну зброю Божества. У цьому спорідненні монофелітства в усіх його формах із вченням Аполінарія – нерозуміння того, що дві абсолютні і самобутні природи можуть з'єднатися в одне. Очевидно, що істоту, яка не володіє людською волею і енергією неможливо назвати абсолютною людиною. Якщо Христос за Своєю людською природою не досконалий, то, дійсно, Він не може зробити досконалими інших. Х. Яннарас пише: «Природа поза енергією є просто абстрактною, просто відреченою сутністю, що не існує реально. Якщо у Христі діє тільки Божественна воля і енергія, значить, його людська природа насправді не іпостасна, тоді Він всього лише привид людини, не володіючи реальним буттям. Тоді людська природа не може вважатися не сприйнятою, не зціленою божеством» [12, с. 128].

VI Вселенський собор таким чином сформував вчення про дві волі і дії у Христі: «Проповідуємо також за вченням святих отців, що в Ньому є дві волі, чи прагнення, і дві дії, нероздільно, незмінно, нерозлучно, незлитно, і два прагнення, що не суперечать один одному, як говорили нечестиві еретики – хай не буде. Але Його людські прагнення не протирічать, а відповідають чи, краще сказати, підкоряються Його Божественному і всемогутньому прагненню».

Священне Писання вказує на дві волі і дві дії у Христі. Наприклад: «Бо Я зійшов з небес не для того, щоб творити волю Мою, а волю Отця, Який послав Мене» (Ін. 6: 38). Яка може бути у Христі воля, відмінна від волі Отця? По божеству в Отця і Сина одна і та ж спільна воля, відповідно, мова йде про людську волю. «Отче Мій! Якщо можливо, нехай обійде Мене чаша ця; втім, не як Я хочу, а як Ти» (Мф. 26: 39). По Божеству в Отця і Сина одне прагнення, оскільки в Тройці Єдина воля, значить, тут говориться про людське прагнення. «Отче, о коли б Ти благоволив пронести чашу цю мимо Мене, а втім, не Моя воля, а Твоя нехай буде!» (Лк. 22: 42). Святитель Афанасій Олександрійський так коментує ці слова: «Тут являє Господь дві волі – людську, властиву плоті, і Божественну – властиву Богу. Людська по немочі плоті молить відвернути страждання, а Божественна бажає страждань».

Про втілення Другої Особи Тройці святий апостол і євангеліст Іоан Богослов говорить: «Слово стало плотю» (Ін. 1: 14). Не Божество, а саме Слово. Словом богословською мовою святого Іоана є одне з імен саме Другої Особи Пресвятої Тройці.

Як відомо, не існує неіпостасної природи, і Божественна природа також не існує поза іпостасю. Не існує Божественного ества взагалі як такого. «Таким чином, ми сповідуємо, що вся Божественна природа досконалим чином перебуває в кожній з Осіб Божества: уся – в Отці, уся – в Сині, уся – у Святому Дусі». Тому, говорячи про Втілення, ми не маємо на увазі, що Божество з'єдналося з еством людським, а Боже ество в одній зі своїх Іпостасей, все і «цілковито з'єдналося зі всією людською природою» [13, с. 24]. Отець і Святий Дух, продовжує Дамаскін, ні в якому іншому відношенні не брали участі у Втіленні Бога-Слова, лише тільки благоволінням і прагненням. З догматичної точки зору, найцінніше в питанні, яке ми розглядаємо, – це відношення Другої Особи Пресвятої Тройці до інших Осіб після Втілення. Ці властивості є вічними, як властивості Божі вони не можуть змінюватися. Тому догматично важливо показати, що після Втілення відношення між Особами Тройці не змінилися. Втілився саме Той, Хто є Сином Божим, саме істинний, а не усиновлений (κατά θεῖον), і людство в Ньому не має власної особи, власної іпостасі, а оскільки так, значить, Втілення, по-перше, не вводить у Тройцю четвертої особи, а по-друге, не ділить єдиної Особи Сина Божого. Святий Іоан Дамаскін пише: «Не вношу четвертої особи в Тройцю, і не буде, а сповідую єдину Особу Бога-Слова і плоть Його. Тройця перебувала Тройцею і після Втілення Слова. Плоть Бога-Слова не отримала самостійної іпостасі, і не стала іпостасю, відмінною від Іпостасі Бога-Слова, але в ній отримала іпостась, стала, краще сказати, прийнятою в Іпостась Бога-Слова, ніж окремою іпостасю. Тому вона і не залишається безіпостасною і не вводить у Тройцю іншої іпостасі». Фактично це виклад вчення про надання іпостасних властивостей людській природі, людське ество не має у Христі власної іпостасі та особистості, а єдиною особистістю, єдиним «Я» Ісуса Христа є Друга Особа Пресвятої Тройці, Яка усвідомлює Себе, діє, живе та воліє у двох ествах – Божественному і людському. Священне Писання і після Втілення Бога-Слова називає Його Єдинородним Сином Божим. «І Слово стало плоттю, і вселилося між нами, повне благодаті й істини; і ми бачили славу Його, славу, як Єдинородного від Отця» (Ін. 1: 14), або: «Бо так полюбив Бог світ, що віддав і Сина Свого Єдинородного, щоб усякий, хто вірує в Нього, не загинув, а мав життя вічне» (Ін. 3: 16). Іменують Його Сином Божим у прямому значенні цього слова, а не всиновленим: «Той, Який Сина Свого не пощадив, а видав Його за всіх нас...» (Рим. 8: 32). Слово «свого» в синодальному перекладі грецького тексту відпо-

відає «δῖος», що буквально значить «власного». Святитель Іларій Пиктавійський («Про Тройцю» – IV ст.) писав, вказуючи на розбіжності у використанні терміна «Син Божий» стосовно Христа і стосовно всіх інших людей: «Багато з нас тут сини Божі, але не такий цей Син, бо він є істинний і власний Син по народженню, а не по всиновленню. По істині, а не по імені тільки, по Божественному народженню, а не створенню». Вірування всієї Церкви, що у Христі Спасителі, при двох ествах, єдина іпостась, і іпостась Божественна, насамперед можна бачити у всіх її древніх Символах, починаючи з апостольського. Тут один і той же Господь наш Ісус Христос іменується Сином Божим Єдинородним: Бога істинного від Бога істинного, рожденного, несотвореного, єдиносущного з Отцем, що через Нього все сталося. Він задля нас, людей, і нашого ради спасіння зійшов з небес, і тіло прийняв від Духа Святого і Марії Діви, і став чоловіком [14, с. 183].

А потім з особливою ясністю це вірування своєї Церква розкрила на двох Вселенських соборах – Ефеському і Халкідонському. Ефеський собор, між іншим, схвалив і прийняв у підставу свого вчення про іпостасі Христові висловлене в посланні св. Кирила Олександрійського до Несторія: «Ми вчимо, що Слово, іпостасно з'єднавши з собою плоть, з живою душею розумною, яке незреченно і незбагненно зробилося людиною, стало іменуватися Сином людським». Ми говоримо, що, хоча ества, поєднані в істинне з'єднання, різні, але єдиний Христос, єдиний Син з обох природ, і не так, ніби відмінність природ зникла внаслідок цього з'єднання; навпаки, стверджуємо, що Божество і людство склали єдину іпостась Господа Ісуса Христа, через невимовне поєднання цих різних природ в єдине [15, с. 87]. Зокрема Ефеський собор прийняв і схвалив дванадцять догматичних глав, або анафемств, святителя Кирила Олександрійського, посланих до еретика Несторія. Так, у другому розділі читаємо: «Хто не сповідує, що Слово, суще з Богом-Отцем, іпостасно з'єдналося з плоттю, і є разом з плоттю один Христос, тобто один і той же Бог і людина, той нехай буде проклятий». У третьому розділі міститься: «Хто в єдиному Христі розділяє іпостасі по з'єднанні, поєднуючи їх союзом (συναφεία) тільки достоїнства, важливості і влади, а не союзом природного з'єднання (κατ' ἐνωσιν φύσικῆν), той нехай буде проклятий». У четвертому розділі: «Хто слова, що знаходяться в писаннях євангельських і апостольських і сказані про Христа... розрізняє так, що одні з них приписує людині, окремо від Слова Божого... а інші, як богоугодні, одному тільки слову, сущому від Бога-Отця, той нехай буде проклятий». У п'ятому

розділі: «Хто дерзає називати Христа богоносною людиною, а не Богом істинним, як Сина єдиного і природного; по лику Слово Стало плоттю і подібно до нас набралось крові і плоті, – той нехай буде проклятий». Собор Халкідонський, як ми побачили, у своєму віровизначенні навчає сповідувати «Єдиного і того ж Христа, Сина, Господа, єдинородного... пізнаного... що не на дві особи розсікається або розділяється, а єдиного і того ж Сина і єдинородного Бога-Слова» [16, с. 194].

До нас дійшли свідчення св. Ігнатія Богоносця: «Єдиний лікар плотський і духовний, народжений і ненароджений, у плоті явився Бог, у смерті істинне життя, і від Марії і від Бога. Спершу причетний стражданню, а потім непричетний стражданню, Ісус Христос, Господь наш»; Тертуліана: «Ми бачимо двояке ество не змішане, а поєднане в єдиній особі Бога і людини Ісуса»; святого Афанасія Великого: «(Христос) досконалий Бог і досконала людина, єдиний до єдиної Іпостасі, і з двох і в двох ествах»; Єфрема Сиріна: «Одного і того ж сповідую досконалим Богом і досконалою людиною, у двох ествах, іпостасно або особисто з'єднаних, пізнаних нероздільно, незлитно і незмінно, обернутий в плоть, одушевлену словесною і розумною душею, що стала подібною до нас у всьому, крім одного – гріха; один і той же є Бог і людина, в тому й іншому досконалий, Один в два ества, і в двох Один»; Григорія Богослова: «Ми не відокремлюємо в Ньому (в Христі) людини від Божества, але вчимо, що один і той же спершу не людина, а Бог і Син єдинородний, предвічний, що не має ні тіла, ні чогось тілесного, а нарешті, і людина... що підлягає стражданню по плоті, безпристрасний по Божеству, обмежений по тілу, необмежений по духу; один і той же – земний і небесний, видимий і розумопізнаний, містимий і невмістимий, щоб цілковитою людиною і Богом відтворений був повністю»; блаженного Августина: «Ісус Христос Син Божий є і Бог і людина; Бог: бо є Слово Боже, а Бог було Слово (Ін. 1: 1); людина: бо в єдність особи Словом, сприйнята душа розумна і плоть», і далі: «Єдиний Син Божий і той же син людський; єдиний син людський, той же Син Божий; не два Сини Божі, Бог і людина, а єдиний Син Божий; Бог без початку, а людина з відомого початку, Господь наш Ісус Христос» [17, с. 161].

Єресь Несторія, що розділяла Ісуса Христа на дві особи, абсолютно руйнувала таїнство втілення і таїнство спокутування. Якщо Божество і людство у Христі пов'язані в єдину іпостась, а складають дві окремі Особи, якщо Син Божий з'єднувався з Христом – людиною тільки морально, а не фізично, і перебував у Ньому,

як колись у Мойсеї і пророках, – то втілення зовсім і не було... З іншого боку, якщо за нас постраждав і помер на хресті не Син Божий своєю плоттю, а проста людина – Христос, що мав тільки моральне спілкування з Сином Божим, тоді не могло відбутися і наше відкуплення, бо людина, якою б святою не була, за самою своєю обмеженістю не в змозі викупити гріхи всього людства. А підриваючи таїнство втілення і таїнство відкуплення ересь Несторія підривала тим самим і всю будівлю християнської віри.

Одноголосно проповідували святі отці і вчителі Церкви. Святий Афанасій Олександрійський говорить: «Хоча плоть сама по собі є частиною з творінь, але вона зробилась плоттю Бога, і ми, коли поклоняємося цій плоті, не відділяємо її від Слова, так само, як, поклоняючись Слову, не відділяємо Його від плоті»; святий Епіфаній Кіпрський: «Отже, хай ніхто з вас не говорить Єдинородному: зблизь плоть, щоб я поклонився Тобі, але хай поклоняється Єдинородному разом з плоттю Його, яку прийняв Він, прийшовши в світ». Святитель Іоан Золотоустий про наше тіло каже так: «Воістину, велике, диво і дивовижно те, що наша плоть несеться на небесах, і сприймає поклоніння від ангелів, архангелів, серафимів і херувимів»; блаженний Феодорит навчає: «Сповідуючи дві природи, ми поклоняємось єдиному Христу і приносимо Йому єдине поклоніння» – і в іншому місці: «Ми і по втіленні поклоняємось єдиному Сину Божому, Господу нашому Ісусу Христу»; Кирил Олександрійський, а разом з ним і всі Отці Ефеського собору, що схвалили анафему проти Несторія: «Хто дерзає говорити, що Втілений Людині (тобто Людському еству в особі Христа) потрібно вклонятись разом з Богом-Словом і разом з Ним Його славити, і разом називати Богом, як іншого з іншим (бо доданий прийменник *σύν* – «з» – завжди змушує про це думати, тобто розрізняти іншого від іншого), а не шанує Еммануїла єдиним поклонінням і відплачує йому єдине славослів'я, бо Слово стало плоттю, той нехай буде проклятий»; Іоан Дамаскін: «Один є Христос, досконалий Бог і досконала людина. Йому поклоняємося, так само як і Отцю і Духу, єдиним поклонінням з Пречистою плоттю Його. Чи не відкидаємо поклоніння плоті, бо їй віддається поклоніння в єдиній Іпостасі Слова, яке зробилося іпостассю для плоті, але не служимо створінню, – бо поклоняємося плоті, не як простій плоті, але як плоті, з'єднаної з Божеством; бо два ества з'єдналися в Одну Особу і одну Іпостась Бога-Слова. Я боюся торкатися палаючого вугілля, бо з деревом з'єднаний вогонь. Поклоняюся обом ествам Христовим вкупі, бо з плоттю з'єднане Божество» [18, с. 155].

В Ісусі Христі – дві волі і дві дії – догмат, який природно випливає з вчення про незлитне і непорушне з'єднання двох природ у Христі, але прийнятий, з точки зору монофелітів, на VII Вселенському соборі і урочисто виражений в таких словах: «І дві природні волі або хотіння в Ньому, і дві природні дії, нерозлучно, незмінно, нероздільно, незлитно, за вченням святих отців наших». Істотність двох воль і двох дій у Христі або того, що в Ньому, всупереч лжевченню монофелітів, не одна тільки воля Божественна, але залишається цілою і воля людська, присутня у Святому Писанні. Сам Спаситель говорив про Себе: «Бо Я зійшов з небес не для того, щоб творити волю Мою, а волю Отця, Який послав Мене» (Ін. 6: 38), і в Гефсиманському саду молився до Отця: «Отче Мій! Якщо можливо, нехай обійде Мене чаша ця; втім, не як Я хочу, а як Ти» (Мф. 26: 39); «А втім, не Моя воля, а Твоя нехай буде!» (Лк. 22: 42). Розрізняючи в обох цих випадках волю «людську» від волі Отця і підпорядковуючи першу останній, Господь Ісус вказував, без сумніву, на свою волю людську, бо Божественна Його воля не відрізняється від волі Отця, а одна і та ж. Апостол Павло свідчить про Спасителя: «Він... принизив Себе Самого, прийнявши образ раба, зробившись подібним до людей, і з вигляду став як чоловік, упокорив Себе, був слухняним аж до смерті, і смерті хресної» (Флп. 2: 6–8).

Євангелісти неодноразово згадують про виявлення Його людської волі, наприклад: «Дали Йому пити оцет, змішаний з жовчю; і, покуштувавши, не схотів пити» (Мф. 27: 34); «Першого ж дня опрісноків ученики приступили до Ісуса і сказали Йому: де хочеш, щоб ми приготували Тобі їсти паску?» (Мф. 26: 17); «Наступного дня Ісус захотів йти до Галілеї, і знаходить Филипа, і каже йому: йди за Мною» (Ін. 1: 43). Глумачить святих отців з приводу думки про дві волі і дві дії святий Іполит: «Через двоюку дію, Божественного і людського, Він (Господь Ісус) явив Себе тим і іншим, і безмежним Богом і обмеженою людиною, цілком зберігає в собі те й інше ество, що належить кожному еству». Будучи істинним Богом, Бог-Слово є Творець світу: всестворене сталося через Нього. Син жодним чином не діє якимсь відсторонено чи відокремлено від Отця; Творча діяльність Сина є разом з тим і діяльність Отця, і воля Отця є одночасно і воля Сина» [19, с. 335]. Афанасій Олександрійський так пояснює слова Спасителя (Мф. 26: 39): «Тут являє Господь дві волі, людську, властиву плоті, і Божественну, властиву Богу; людська, по немочі плоті, молить відхилити страждання, а Божественна бажає страждання». Ось пояснення тих же слів Григорієм Ниським: «Отже інша в Ньому

воля людська і інша Божественна»; Северіяном: «Показує дві волі, одну Божественну, а іншу людську». Подібні ж зауваження при поясненні зазначеного місця знаходимо у св. Амвросія і св. Іоана Золотоустого. Не можна не визнати такі міркування, висловлені ще святими захисниками православного догмату проти монофелітів: «Христос має два хотіння, або дві природні волі... Якщо у Христі дві природи, то необхідно визнати в Ньому і дві дії. Бо якщо ества різні, то різні і дії; і якщо різні дії, то різні і ества. І навпаки, якщо ество одне, в тому і дія одна; і в кому дія одна, в тому і сутність одна, за вченням Богоносних Отців. Отже, необхідно одне з двох: або, визнаючи у Христі одну дію, визнавати в Ньому і одну сутність, або, тримаючись істини і сповідуючи в Ньому, за вченням Євангелія і отців, дві сутності, за тим же вченням сповідувати також і дві дії. Христос, як єдиносущний Богу і Отцю за Божеством, повинен бути рівний Йому і по дії, а також як єдиносущний нам по людству повинен бути нам і по дії» [20, с. 298].

Якщо скажемо, що в Господі одна тільки дія, то вона буде або Божественна, або людська, або ні те, ні інше. Якщо Божественна, то змушені будемо визнати Його тільки Богом, який не має нашого людського ества. Якщо людська, то визнаємо Його тільки людиною, що богохульно. Якщо ж дія Його ні Божественна, ні людська, то Він ні Бог, ні людина, не єдиносущний ні Отцю, ні нам. Якщо дія Владики Христа одна, то вона буде або створена або не створена. Середньої між ними дії немає, як немає і середнього ества. Якщо воно створене, то покаже у Христі одне створене ество. Якщо не створене, то буде ознакою однієї нествореної сутності. Бо все природне повинно бути відповідним в усьому зі своїм еством. Дія, співобразна з еством, не є щось назовні привідне, і очевидно, що ество без згідної з ним дії не може ні існувати, ні бути пізнаним. Кожна істота тим, що діє, висловлює своє ество – і це є неодмінний закон.

Якщо одна дія у Христі, то однією і тою ж дією виконані будуть і Божественні, і людські справи. Але ніщо існуюче у природному своєму стані не може робити протилежних дій. Так, наприклад, вогонь не може разом зігрівати і охолоджувати, вода – робити вологим і сушити. Як же Той, хто по еству Бог і по еству став людиною, творив чудеса і терпів страждання одним діянням? Слід додати, що, не маючи волі людської, Христос не міг би зробитися, заради нас, слухняним Богу навіть до смерті, смерті ж хресної; не міг би добровільно потерпіти за нас страждання своїм людським еством. Отже, ересь монофелітська підривала саму можливість нашого відкуплення.

Постулат про дві волі і дві дії в Ісусі Христі пояснюється із загального вчення Православної Церкви про образ з'єднання в Ньому двох природ в єдину Іпостась, з одного боку, незлитно і незмінно, а з другого – нероздільно і нерозлучно. Щоб ясно і безпомилково представляти цю істину, ось кілька найголовніших положень щодо неї, висловлених Святими Отцями Церкви, і викладених святим Іоаном Дамаскіним в його Богослів'ї:

Перше: «Як дві природи Його (Ісуса Христа) складають одну Іпостась, то говоримо, що один і той же і бажає, і діє природно – по обох ествах, і в яких, і які – Христос Бог наш».

Друге: «Оскільки Христос є один, і хоча по обох ествах один і той же: то ми повинні сказати, що предмет Його хотіння (θελητον) є один, не тому, що Він хотів тільки того, чого хотів природно, як Бог (бо Божеству не властиво хотіти – їсти і пити та ін.), а тому, що хотів і того, що притаманно людській природі, без протиріччя свавілля і згідно з властивістю обох природ».

Третє: «Як визнаємо в Ньому дві природи з'єднані і одна в одну проникаючі, і разом не відкидаємо їх відмінності, але і обчислюємо їх, і визнаємо нероздільними; так точно визнаємо з'єднання і відмінність воля і дій і обчислюємо їх, і не вводимо поділу. Як плоть і обожнюючи, і не зазнала зміни у своєму естві: так воля і дія не виступили зі своїх меж... У Христі Його Божеству властива Божественна і всесильна дія, а Його людству – людська. Витвором людської дії було, наприклад, те, що Він взяв її за руку і підняв, а Божественним – те, що повернув їй життя».

Четверте: «Не говоримо, що у Христі дії роздільні, і ества діють окремо одне від одного, а стверджуємо, що кожне з них разом з іншим... робить те, що йому властиво. Бо Ісус Христос і людські справи здійснював не тільки як людина, бо був не просто людиною, і Божественні справи не як тільки Бог, бо був не просто Богом, а разом Бог і людина... Божественні знамення творило Божество, але не без плоті; і людське робила плоть, але не окремо від Божества. Бо і зі стражданнями плоті було з'єднане Божество, яке саме не страждало, але робило страждання рятівними: і з чинним Божеством Слова був з'єднаний святий розум, який розумів і знав, що відбувалося».

П'яте: «Він природно мав хотіння і як Бог, і як людина; втім, людська воля слідувала і підпорядковувалася (Божій) Його волі, не діючи на власний розсуд, а бажаючи тільки того, чого хотіла Божественна Його воля. Коли ж Божественна воля допускала, тоді людська воля природно піддавалася до того, що властиво їй. Так, коли вона заперечувала проти смерті, а Божественна Його

воля зволила на це, і допускає, тоді природно заперечувала від смерті, і перебувала у смертельній тривозі і страху. Коли ж Божественна Його воля захотіла, щоб людська Його воля обрала смерть, тоді страждання Його стали довільними, бо Він добровільно віддав Себе на смерть не тільки як Бог, але і як людина».

1. Біблія: Книги Священного Писання Старого та Нового Завіту. Видання Української Православної Церкви Київського Патріархату. – Київ, 2004. – 1408 с.
2. Иерей Олег Давыденков. Догматическое богословие: курс лекций. – Ч. III. – М., 1997. – 292 с.
3. Собрания творений преподобного Иустина (Поповича) / Под общ. ред. проф. Моск. духовн. акад., д-ра церк. истор. А. И. Сидорова, пер. С. П. Фонова. – Т. 2. – М.: Паломник, 2006. – 602 с.
4. Ленка Карфикова. Святитель Григорий Нисский. Бесконечность Бога и бесконечный путь к Нему человека / пер. с чешского. – К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2012. – 336 с.
5. Апостольські мужі: збірка писань мужів апостольських у перекладі українською мовою викладачів та аспірантів Київської православної богословської академії / під ред. Святейшого Патріарха Київського і всієї Руси-України Філарета; [автор вступу та передмов до книг прот. Олександр Трофимлюк]. – К.: Видавничий відділ УПЦ Київського Патріархату, 2010. – 304 с.
6. Св. Ириней Лионский. Творения. – М.: Паломник, Благовест, 1996. – С. 316.
7. Прот. Ливерий Воронов. Догматическое богословие. – М.: Благовест, 1999. – 167 с.
8. Лосский В. Н. Догматическое богословие. – СПб.: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2013. – 586 с.
9. Карташов А. В. Вселенские соборы. – М., 1994.
10. Болотов В.В. История церкви в период вселенских соборов. – М.: Поколение, 2007. – 720 с.
11. Життя святих (вибрані) українською мовою, викладені за повчанням Четъх-Міней св. Димитрія Ростовського: у 7-ми т. – К.: Видання Київської Патріархії Української Православної Церкви Київського Патріархату, 2008. – Т. 1: Січень–лютий. – 712 с.
12. Яннарас Х. Вера Церкви. – М.: Центр по изучению религий, 1992.
13. Преподобный Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. – М.: Сибирская Благовонница, 2010. – 476 с.
14. Болотов В. В. Собрание церковно-исторических трудов. – Т. 2: Лекции по истории древней церкви. Введение в церковную историю. / Под ред. А. В. Храпова, прим. А. И. Бриллиантова, А. И. Сидорова. – М.: Мартис, 2000. – XIV, 306. – С. 30–48, 88–100.
15. Восточные отцы и учителя Церкви V века. – М.: Издательство МФТИ, 2000. – С. 135.
16. Карсавин А.П. Святые отцы и учителя Церкви: (Раскрытие Православия в их творениях). – М.: Издательство МГУ, 1994. – С. 278.
17. Мейендорф Иоанн, прот. Иисус Христос в восточном православном богословии / Пер. с англ. свящ. Олега Давыденкова, при уч. Л. А. Успенской, примеч. А. И. Сидорова. – М.: ПСТБИ, 2000. – С. 246.
18. Феодор (Юлаев), иером. Защита свт. Кириллом Александрийским выражения «Одна природа Бога Слова воплощенная» с точки зрения православных полемистов V–VIII веков. – СПб., 2010. – С. 237.
19. Благовістя Господа нашого Ісуса Христа. Четвероєвангеліє (коментарі) / Київська православна богословська академія Української Православної Церкви Київського Патріархату; прот. Олег Маланяк. – К.: Видавничий відділ УПЦ Київського Патріархату, 2013. – 579, [1]: іл.
20. Макарий (Булгаков), митр. Введение в православное богословие. – Репринтное издание ЛР№ 030847. – СПб.: АКСИОН ЭСТИН, 1998. – 456 с.

протоієрей
Роман МАЛАНЯК

У статті розповідається про наслідки гріхопадіння прабатьків для всього людства, описується періодичність світового буття, аналізується вчення Священного Писання та святих отців про друге пришестя Господа Ісуса Христа у славі та суд над народами.

Ключові слова: гріхопадіння, порушення, гармонія, віддалення, молитва, всезагальний суд.

archpriest
Roman MALANYAK

ORTHODOX DOCTRINE
OF UNIVERSAL COURT

The article talks of the results of the fall of the ancestors for all the mankind, analyzes teaching of Holy Scripture and of the Holy Fathers about the second coming of the Lord Jesus Christ.

Key words: violation, harmony, distancing, prayer, universal judgment.

ПРАВОСЛАВНЕ ВЧЕННЯ ПРО ВСЕЗАГАЛЬНИЙ СУД

Мета статті – розкрити православне вчення про всезагальний суд всього людства на основі Священного Писання та святоотцівської спадщини. Показати, що після гріхопадіння відбулося пошкодження в духовно-матеріальній природі і, як наслідок, це відобразилося у всьому творінні, у всій видимій фізичній природі.

Постановка проблеми. Питання вчення про всезагальний суд має надзвичайно глибоку основу, торкаючись питання існування душі після смерті. Ставиться завдання передати істинне вчення, яке базується на Святому Письмі і творах святих отців і вчителів Церкви, думки якого часто перекручують або спотворюють правильне його сприйняття.

Аналіз історіографії. Важливе значення для розуміння догматів православної віри, а також для обґрунтування вчення про майбутнє життя людської душі, яке є важливим для православної спільноти і не тільки, викладене у працях святих отців та вчителів Церкви, видатних істориків та церковних діячів.

У своїх творах святі отці, зокрема свт. Василій Великий, свт. Єфрем Сирін, св. Кирило Єрусалимський, відкривають руйнування

гармонії при гріхопадінні людини та промисел Божий щодо спасіння людини.

Важливими працями в цьому напрямку є труди єпископа Ігнатія (Брянчанінова), св. Феофана Затворника, архієпископа Іоана (Максимовича), які висвітлювали вчення про загробне життя та суд Божий над людьми.

Також і більш сучасні богослови – такі, як: М. Успенський, Є. Тихомиров, Ф. Фаррар, М. Помазанський та низка інших – систематизовували та проводили аналіз православного вчення про загробне буття людської душі.

Та безсмертним джерелом православного, християнського віровчення завжди була, є і буде Біблія: Книги Священного Писання Старого та Нового Завіту.

Виклад основного матеріалу. При гріхопадінні одностайність порушилася, гармонія розпалася, усе перейшло в чужий стан, усе повстало на винуватця нещастя – людину, від якої гріховна отрута розлилася по всьому світу, змінивши блаженний стан. Слово Боже відкриває нам три періоди буття світу: до падіння, після падіння та після відновлення. Первинний стан світу, або перший період його буття, носить характер, названий Самим Богом, що все – добре. У виконанні закону, як призначенні усякого творіння, полягало його блаженство. Порушення ж закону ставило творіння у стан неприродний йому, а отже – протилежний блаженству. З волі Бога Творця все служило одне одному, все залежало одне від одного і у взаємному відношенні полягало блаженство і цілого, і частин. Окрім любові й виконання законів нічого не було. Все прагнуло виконати своє призначення, і в цьому прагненні полягало життя і блаженство.

Отже, призначення людини, яка є вінцем творіння, – блаженство, прагнення до досконалості, вічне життя. У Царстві Бога, Ісуса Христа, життя у всьому Його творінні: життя в первісному земному раю, де все дихає блаженством, де все служить з любов'ю і радістю, де небо і земля перебувають у союзі та гармонії з духовно-моральним світом, або фізична природа в союзі з духовною природою, як в людині тіло з душею. Це – перший період буття світу в його безневинному, безгрішному, блаженному стані, з характером і його властивістю.

Але чи довго продовжувався перший період буття світу, тобто його блаженний стан, і якою була міра і ступінь блаженства? Слово Боже цього не відкрило. За порушення Закону Божого як наслідок послідувало не знищення винних, а покарання. Покарання є не знищенням, припиненням буття, а зміною форми існування.

З характеру ж другого періоду відкривається тільки те, що блаженство першого періоду втрачене, і зло, якого абсолютно не було в першому періоді, тепер у світі панує вже так, що й саме добро не залишається без домішки зла. Ось, за словами Орігена, характерна або відмінна властивість другого періоду буття світу, який протилежний першому і теж висловлений у Писанні: «весь світ у злі лежить». З падінням праотців негайно ж змінилися властивості усієї видимої природи: тіло повстало на дух, земля змінила свою родючість, а зі зміною властивостей землі змінилося і небо, звірі повстали на того, хто був раніше царем всього.

Одного разу дане світу життя не забралось, але життя з блаженством або блаженне життя змінилося на життя плачу і скорботи. Те, що складало блаженство, віднялось із порушенням закону. Так само, як часто ми, свавільно руйнуючи здоров'я, хворіємо. Духовно-моральна і фізична природа людини тісно з'єдналися одна з одною, склавши натхненну плоть, або дух, який втілюється. Нині, за словами апостола Павла, повстали частини людини одна на одну: дух воює проти плоті, а плоть – проти духу, і людина часто не те творить, що хоче, а те, що ненавидить, виконуючи волю тіла і підкоривши йому дух.

І, нарешті, наступить третій стан світу, або третій період буття, де все нове: і людина, і небо, і земля, і де живе тільки правда, за свідченням апостола Петра. Отже, у третьому періоді буття світу знову будуть і нове небо, і нова земля, відмінні від сьогодення. Нинішні небо і земля не знищаться, а зміняться на нові за допомогою вогню, як перший період буття світу і людини поступився другому за допомогою води.

Прийде колись день, останній день для цього роду людського (Ін. 5: 39), як буває останній день для кожної людини окремо, день кінця віку і світу (Мф. 13: 39), як буває день смерті людини, прийде день, встановлений Богом, «в який будуть праведні судити всесвіт» (Діян. 17: 31), тобто суд всезагальний і кінцевий. Цей день тому і називається у Священному Писанні днем судним (Мф. 11: 22); днем гніву і одкровення праведного суду Божого (Рим. 2: 5); днем приходу Сина Людського (Лк. 17: 22); днем Господнім (2 Петр. 3: 10); днем Христовим (2 Сол. 2: 2); днем Господа нашого Ісуса Христа (2 Кор. 1: 14), тому що Господь Ісус Христос явиться на землю у славі Своїй, щоб судити живих і мертвих.

Упевненість у другому пришестві на землю Господа Ісуса Христа є догматом Православної Церкви і міститься у сьомому члені Символу віри. У цьому ж члені викладений і догмат майбутнього Страшного суду Божого над людством за його земне життя, за його справи.

Зрозуміло, що відкриттю суду передують пришестя судді і потім вже явище суду судимих: людей і бісів. Отже, усі свідчення Священного Писання про два славні пришестя Господа Ісуса Христа на землю, про воскресіння мертвих залишаються свідченнями про дійсність загального суду.

Господь сказав: «Бо прийде Син Людський у славі Отця Свого з ангелами Своїми; і тоді віддасть кожному за вчинками його». І апостоли проповідували про суд: «Бо Він призначив день, в який будуть праведні судити вселенну...» (Діян.17: 15). У символі віри св. Афанасія говориться: «Прийде Христос судити живих і мертвих, його пришестям всі люди воскреснуть з тілами своїми, і дадуть про справи свої відповідь». Цей догмат засвідчений всіма святими отцями і вчителями Церкви у їхніх творах.

Ось приголомшлива для душі картина остаточного суду над людством, яку відкриває нам Слово Боже: Суддя – Бог, співучасники в суді – ангели і апостоли, остаточний вирок праведникам і грішникам. На першому місці картини Страшного суду, за свідченням Самого Ісуса Христа, явиться Син Божий як Цар, Бог і Суддя, що сидить на престолі Своєї слави, оточений всіма святими ангелами і святими апостолами. Сидіння на престолі – вираз образний, узятий від звичаїв царів. Вони сидять на троні в особливо важливих обставинах.

Далі представляються виконавці волі Божої, або наче співучасники у суді – ангели і святі: «і пошле ангелів Своїх з трубою гучною, і зберуть вибраних Його від чотирьох вітрів, від краю небес до краю їх» (Мф. 24: 31), і зберуть з царства Його всі спокуси і тих, що чинять беззаконня (Мф. 13: 41), і відокремлять злих із середовища праведних. Ось участь, діяльність ангелів на Страшному суді. Іудеї звичайно скликали на збори за допомогою труб, що послужило Ісусу Христу символом для образної мови зборів усього людства на суд за допомогою ангелів з гучним трубним голосом. Послані ангели зберуть на суд всіх людей зі всіх країн світу, зберуть і праведних, і злих, і відокремлять перших від останніх.

За словами святого Іоана Золотоустого: «Потім йде участь, яку приймуть на суді святі апостоли, так сказано Господом: “Істинно кажу вам, що ви, що послідували за Мною, – коли сяде Син Людський на престолі слави Своєї, сядете і ви на дванадцяти престолах судити дванадцять колін Ізраїлевих” (Мф. 19: 28). Тут престоли апостольські не означають їх тронів, але перш за все славу і честь, якими вони будуть поставлені над всіма, коли стануть разом з Господом царювати і брати участь у славі. Судити всіх буде Месія, якому одному дав Бог весь суд (Ін. 5: 22); але Господь говорить, що і апостоли судитимуть – в тому сенсі, в якому і всі віруючі, учасники слави і панування

Месії, будуть і співучасниками в суді над світом, про що потім писав і апостол Павло: “Хіба не знаєте, що святі судитимуть світ?”» [6, с. 205].

І тут апостольський суд, представлений Господом, мав своїм чином, символом суд радників, царедворців, що оточують земних царів і що допомагають їм у справі суду. Дванадцять колін Ізраїлевих – ім'я народу Божого, народу, вибраного колись і який полюбив Бог; у справжньому ж вислові Спасителя «дванадцять колін» набуває значення всього народу, улюбленого Господом, саме всіх християн, які підлягають суду. Рай представить на місці суду своїх небожителів – праведні душі, а пекло – своїх: душі грішників; і послідує з'єднання душ з їхніми тілами. Потім буде проголошений вирок праведним і грішним, і одержить кожен за своїми вчинками земного життя. Невіруючі, якщо не прийняли спокутування, на Страшному всезагальному суді Христовому будуть засуджені на позбавлення вічного блаженного життя у Христі, а з ними і ті з віруючих і охрещених, які проводили земне життя всупереч закону Христовому. До часу Страшного суду воскреснуть всі без винятку, які колись жили, і судитимуться останніми.

Св. Єфрем Сирін говорить: «Якщо людина складається з душі і тіла, то видима, зовнішня сторона життя і діяльність людини є не що інше, як вираження, прояв життя і діяльності душі. Думки, бажання, почуття – предмети світу нематеріального. Вони складають невидиму діяльність невидимої душі, і, будучи виражені справами, складуть видиму діяльність тіла, як органу душі, тобто всієї діяльності людини. Отже, на суді будуть судимі і внутрішня (духовна) і зовнішня (тілесна) діяльність людини. За подвійною природою людини і подвійною її діяльністю, яка засудиться на загальному суді, і нагорода і покарання послідує двоякі: духовні, внутрішні (для душі) і зовнішні, відповідні новому тілу людини» [3, с. 233].

Кожна людина на останньому суді віддасть суворий і найповніший звіт у всіх думках, бажаннях, відчуттях, словах і справах за все земне життя. Звичайно, гріховні думки, бажання, почуття, слова і справи не пригадають на суді, якщо своєчасно на землі вони будуть змиті істинним розкаянням.

Діяльність душі виявляється у видимій діяльності людини, в її словах і вчинках, так що слова і справи завжди правильно характеризують стан душі, добрий або злий. Усе невластиве християнину, непристойне християнській діяльності засудиться на суді: «Кажу ж вам, що за всяке лихе слово, яке скажуть люди, дадуть вони відповідь у день суду» (Мф. 12: 36). Слова – це вираження думок і відчуттів людини, і взагалі внутрішнього стану, за якими пізнається людина, як дерево за плодами. Якщо слова людини правдиві, чесні,

благочестиві, повчальні, то вони показують благочестиву людину, і така людина одержить виправдання на суді; якщо слова помилкові, нечестиві, то вони вказують на зле серце людини, і така людина не може одержати виправдання, а піддається засудженню.

Св. Макарій говорить: «На останньому суді перед поглядом всього царства духів і душ буде видно все життя, земна діяльність кожної душі – як добра, так і зла. Не втаїться жоден сокровений помисел, жодне зітхання, ні погляд, ні найменша справа. Все правдиве і неправдиве, якщо тільки завчасно не очиститься належним покаяттям, все буде видимо всіма: і ангелами, і святими, які будуть судити. Не без причини, говорить св. Іоан Золотоустий, так довго немає суду, не без мети так відтермінований довгий загальний час, остаточний суд над людством: дано час клопотання перед Богом один за одного [6, с. 122].

З настанням же вирішальної години долі людства це клопотання порушиться, тоді вже ні молитва, ні прохання, ні дружба, ні спорідненість, ні сльози, ні добрі наміри і бажання, ні чесноти не допоможуть нам. У ту фатальну годину ні молитва грішників до святих, ні молитви святих до Бога про помилування грішників стануть недійсними. Молитви святих не допоможуть засудженим, ні прохання батька не полегшить долі засудженого сина, ні сльози дітей не звільнять від вічної муки нещасних їхніх батьків, ні чоловік не допоможе своїй дружині, ні дружина – своєму чоловікові. Та і сама любов до істини не дозволить вже клопотати за тих, які відкинули її остаточно; було б протиприродним просити Царства Небесного для того, хто рішуче не хотів його, а тому і не прагнув до життя, повного миру і любові, до життя святих. Тоді любов, спорідненість, дружба втратять своє благодотворне значення, і всяке відношення між душами, що люблять правду та істину і що ворогують з ними – остаточно зникне, і пам'ять грішників перестане турбувати душі святих, що догодили Господеві.

Після суду наступить кінець світу. Цю істину засвідчив Сам Ісус Христос у Своїй притчі: «Жнива – це кінець світу, а жінці – це ангели. Тому вони збирають полин і вогнем спалюють його; так буде при кончині світу цього». Не слід розуміти під цими словами закінчення існування світу, буття світу не закінчиться, світ не знищиться, але зміниться, як не знищується людина, змінюючись і переходячи зі стану тлінного в нетлінний, зі смертного – в безсмертний [9, с. 87].

Зі зміною людини послідує нове влаштування світу, відповідно до прийдешнього нового порядку в Царстві Христовому. Зміну світу буде проведено вогнем, за свідченням Слова Божого. Так, апостол Петро говорить: «Нинішні небеса і земля, які

тримаються тим же Словом, зберігаються на день суду і погібелі нечестивих людей... Прийде ж день Господній вночі, і тоді небеса з шумом перейдуть, стихії ж, розгорівшись, впадуть, земля і всі справи на ній згорять... Тим, які чекають і бажають пришествя дня Божого, в який запалені небеса впадуть, і стихії, що розгорілися, розтануть» (2 Кор. 8: 17).

За словами св. Іоана Дамаскіна, оновлення світу здійсниться в останній день за допомогою вогню, так що на новому небі і на новій землі не залишиться вже нічого гріховного, а житиме одна правда. За зміною людини негайно наступить і зміна природи, і буде тоді нова земля і нове небо, за свідченням Самого Творця неба і землі, Який їх створив і міг їх змінити за їхнім призначенням: «небо і земля пройдуть», і в іншому місці: «доки існує світ», або: «скоріше перейде небо і земля, швидше світу настане кінець» (Мф. 5: 18).

Свт. Кирило Александрійський говорить: «Прийде з небес Господь наш Ісус Христос, прийде зі славою при кінці світу цього в останній день. Бо буде кінець світу цього, і створений світ оновиться. Оскільки розпуста, грабіж, перелюбство украй поширились, і кровопролиття слідує за кровопролиттям, і, щоб ця дивна обитель всього живого не залишилася назавжди оселею беззаконня, ляже світ цей, щоб знову з'явитися кращим. Прибере Господь небеса не для того, щоб винищити їх, а щоб знову явити їх у кращому вигляді. Вислухай слова пророка Давида: на початку Ти, Господи, землю заснував, і небеса – діло рук Твоїх. Вони загинуть, Ти ж перебуваєш... Але скаже хтось, чому він говорить ясно: загинуть? Це видно з подальшого: і все, як одяг, занепаде і змінене буде. Адже і про людину говориться, що вона загине, хоча ми розуміємо, що якщо вона праведна, то її чекає воскресіння: так точно ми чекаємо подібного воскресіння» [4, с. 178].

Свт. Василій Великий каже: «Перед сповіщенням догматів про кінець і зміну світу служить і те, що передане нам нині стисло в самих початках богодухновенного вчення: "на початку створив Бог"... Що почалося з часом по всій необхідності і закінчиться у часі. Якщо має початок тимчасове, то не сумнівайся про кінець... Але вони не знайшли одного зі всіх способів, як зрозуміти Бога, Творця всесвіту і праведного Суддю, що віддає кожному гідно по справах, і як вміщати в думці те, що витікає з поняття про суд, думку про кінець, тому що світу необхідно змінитися, якщо і стан душ перейде в інший рід життя. Бо як справжнє життя має якості, споріднені цьому світу, так і майбутнє існування наших душ одержить долю, споріднення своєму стану» [4, с. 117].

Блаж. Єронім пише: «Ясно показується, що кончина і погібелі світу означає не звернення його в ніщо, а зміну на краще». Однако-

вим чином і те, що написано в іншому місці: «буде світло місяця, як і світло сонця» – означає не погибель колишнього, а зміну на краще. Роздумуватимемо про сказане: проходить образ, а не істота. Те ж висловлює і св. апостол Петро: «не сказав: побачимо інші небеса і іншу землю, але колишні і стародавні, змінені на краще». У творінні Божому ми бачимо чудовий порядок всіх речей і гармонійне влаштування кожної речі. Кожна річ призначена до вищого або нижчого служіння в царстві природи. У царстві природи, подібно як в будинку мудрого і розсудливого владика, все влаштовано благообразно і по чину, тобто нижче безпосередньо служить вищому, як йому підпорядковане. Істоти неорганічні переважно служать органічним, а ці – тим, які відчують, а ті, що відчують – розумним; ці ж останні призначені для урочистого, безпосереднього і видимого служіння Богу, Якому і все служить. Життя всьому світу дає Дух Святий, без Якого все – мертво. Отже, у творінні Божому головною складовою частиною є духовний світ, від стану якого залежить і стан світу фізичного. Так і було на початку, відразу після створення. Єдність і згода в цілому творінні – все було дуже добре. Все було підпорядкованим людині як істоті духовно-матеріальній; усе працювало на неї, і природа фізична узгоджувалася з природою духовно-моральною. Тоді земля і небо, тобто атмосфера і всі її явища, були у сприятливих відносинах з людиною.

1. Біблія. Книги Священного Писання Старого і Нового Завіту: В українському перекладі з паралельними місцями / Переклад Патріарха Філарета (Денисенка). – К.: Видання Київської Патріархії Української Православної Церкви Київського Патріархату, 2004. – 1416 с.
2. Ефрем Сирин, преп. Избранные творения. – М.: Изд. Стретенского монастыря, 2006. – 352 с.
3. Исаак Сирин, преп. Слова подвижнические. – М.: Правило веры, 1998. – 435 с.
4. Св. Кирил Александрийский. Слово оъ сходе души и втором пришествии. – К., 1864. – 234 с.
5. Св. Василий Великий. Творения: В 4-х томах. – Сергиев посад, 1892. – Ч. 4. – 356 с.
6. Св. Иоан Златоуст. Сочинения: В 12-ти томах. – СПб., 1905. – Т. 11. – 321 с.
7. Давыденко Олег, иерей. Катехизис. Введение в Догматическое богословие. – М.: Издательство Православного Свято-Тихоновского богословского института, 2010. – 232 с.
8. Карсавин Л. П. Святые отцы и учителя Церкви: (Раскрытие Православия в их творениях). – М.: Издательство МГУ, 1994. – 278 с.
9. Рождественский Д., проф. Нравственное богословие. – М.: Лествица, 2001. – 232 с.
10. Шиманский Г. И. Учения святых отцов и подвижников Православной Церкви о борьбе со страстями и о добродетелях. – М.: Изд. Стретенского монастыря, 2007. – 676 с.
11. Макарий (Булгаков), митр. Введение в православное богословие. Репринтное издание ЛР № 030847. – СПб., 1998. – 456 с.
12. Шишов В. Г. Душа после смерти. – М.: Лествица, 2009. – 137 с.
13. Фаррар Ф. Жизнь и труды святых отцов и учителей: В 2-х томах. – СПб.: Русский паломник, 1891. – Т. 2. – 781 с.

В. В. МАТВИЄНКО

ПРОСОДИЧНІ ЗАСОБИ – НАГОЛОС

Статтю «Просодичні засоби – наголос» присвячено такому важливому чиннику в звуковій системі, як наголос у різних його виявах і формах. Головну увагу звернуто на найменшу суперсегментну одиницю в мовленнєвому ланцюжку в межах ритмічної структури.

Ключові слова: акцентологія, синтагма, вокалічна вершина складу, наголос.

V. V. MATVIYENKO

PROSODIC MEANS – EMPHASIS

The article is devoted to such an important factor in the sound system as emphasis that can take various manifestations and forms.

Key words: aktsentolohiya, Syntagma, emphasis.

Роль наголосу у фонетичній системі мови, в усній звуковій організації її – винятково велика. Характер наголосу, його місце, сила і зв'язані з ним ритм та мелодика мовлення мають вагоме значення у фонетичних явищах мови, поширюючи свій вплив на вимову багатьох звуків та їхніх сполучень, що відбивається так чи інакше на всій системі мови. Мова пов'язана з усім життям суспільства й кожної людини зокрема [8, с. 9].

Завдання співу, читання, проповіді – донести зміст слова Божого до свідомості людей. Така передача змісту є певною адаптацією первинного тексту (слова Божого) до можливостей людського розуму. Слово у храмі є засобом прямого спілкування Бога з людьми, концентрованим виразом божественного.

Під час реалізації своєї мети через певну мовленнєву форму (за допомогою лексичних, синтаксичних, просодичних засобів) мовець враховує конкретного адресата, щоб той зміг його зрозуміти та відповідним чином зреагувати на його мовленнєві дії.

Мета статті полягає у виокремленні та систематизації акцентів у звуковій системі мови. Для цього

необхідно розв'язати такі **завдання**: 1) визначити місце та роль просодії у передачі смислового потенціалу співу, читання, проповіді; 2) обґрунтувати важливість акцентів мовлення під час церковного богослужіння; 3) систематизувати головні типи найменшої суперсегментної одиниці.

Детальний аналіз просодичного засобу в співі, читанні та проповіді є надзвичайно актуальним і становить значний інтерес для спеціалістів з богословської риторики, оскільки саме наголос є компонентом інтонаційної, ритмічної будови висловлювання.

Дослідженням цього питання займалося чимало науковців (І. К. Білодід, О. І. Бондар, А. П. Грищенко, Ю. О. Карпенко, О. Д. Пономарів, Н. І. Тоцька). Зокрема А. П. Грищенко зазначає, що наголос – це «виділення в мовленні певної одиниці в ряду однорідних одиниць за допомогою фонетичних засобів».

Вивчаючи закони й правила вимови, не можна ігнорувати роль такого важливого чинника у звуковій системі. За своїм характером наголос в українській мові, як і в більшості слов'янських (та й інших європейських) мов, є переважно динамічний, тобто силовий, заснований на силі видиху: наголошений склад, передусім голосний у ньому, виділяється у слові або фразі посиленням м'язової напруги і натиску видиханого струменя повітря, що збільшує силу голосу.

Богослужбовий спів, читання у храмі, проповідь мають текст, який призначений для сприйняття на слух, він повинен бути таким, аби відразу міг вплинути на аудиторію. Тому надзвичайної ваги набувають просодичні засоби його оформлення.

У мовленнєвому процесі на лінійний ланцюжок звуків нашаровуються такі фонетичні явища – наголос та інтонація, які називають просодичними засобами. Просодія (від гр. *προσῳδία* – акцент, наголос) – в античній граматиці вчення про акценти і про тривалість складів, що визначає їхню «співучість». Тобто наголос – звукове виділення складу в межах ритмічної структури [5, с. 466]. Він є найменшою суперсегментною одиницею в мовленнєвому ланцюжку і нашаровується на один зі складів у межах ритмічної структури [9, с. 72].

У межах складу основою вираження наголосу є вокалічна вершина складу, тобто голосний звук. Приголосні компоненти наголошеного складу також зазнають змін, які полягають у послабленні міжзвукових зв'язків, а отже, й акомодатійних (лат. *acomodatio* – пристосування) процесів у наголошуваному складі. Звукове виділення наголошеного голосного спричинює звукове виділення приголосних, що входять до наголошеного складу.

Тому кожен звук наголошеного складу вимовляється чіткіше, менш залежно від суміжних звуків, ніж звуки у ненаголошених складах. У них звуки зливаються щільніше, їхня взаємодія у межах складу посилюється, а це зумовлює те, що ненаголошені склади сприймаються менш виразно, ніж наголошені. Наголос характеризує не тільки окремі голосні, а й цілі склади, тобто голосні в сукупності з приголосними, які до них належать [11, с. 136].

Існування наголошених складів можливе лише за наявності ненаголошених складів, тобто опозиція наголошених і ненаголошених складів є фонетично істотною. Експериментальні дослідження свідчать, що для української мови характерне контрасне співвідношення наголошених і ненаголошених складів у межах ритмічної структури. Так, найслабшими (мають найменшу гучність) є склади, що безпосередньо прилягають до наголошеного складу, далі йдуть більш гучні ненаголошені склади, причому вже на другому чи третьому від наголошеного складу гучність зростає настільки, що може сприйматись як побічний наголос [2, с. 52].

Зростання гучності і побічний наголос властиві, як правило, першому та останньому складам багатоскладового слова, напр.: голови, золото, причащати, сповідувати. Особливо виразним стає побічний наголос у композитах (складних словах), де він має не тільки фонетичну, а й генетичну природу: домобудівництво, Золотоустий, благовіствування, жорстокосердність. У деяких випадках складне слово може мати й два наголоси: мужі-браття, тварин-плазунів, що свідчать про незавершеність злиття його компонентів. Таке складне слово може розглядатись як поєднання двох ритмічних структур. Це підтверджується й написанням таких слів через дефіс.

Наявність побічних наголосів (їх може бути у слові кілька), а також двонаголошеність значною мірою зумовлені слабкістю головного наголосу. Слабконаголошеність є акцентною специфікою української мови. В ній різниця між гучністю наголошеного і ненаголошеного складів менша, ніж, наприклад, у російській мові. Цим спричинена контрастна побудова ритмічної структури в українській мові. Ритмічна структура сильно наголошених мов за гучністю складів нагадує піраміду: ненаголошені склади, найближчі до наголошеного, є більш гучними, ніж подальші.

Звукове виділення наголошеного складу може здійснюватися силою звука (динамічний, або силовий, наголос), його висотою (музичний, або тонічний, наголос), тривалістю (кіль-

кісний, або квантитативний, наголос) й іншими акустичними параметрами звука.

Український наголос переважно визначають як динамічний, тобто силовий. Однак дані експериментальної фонетики свідчать, що утворення наголосу в більшості мов забезпечується двома чи трьома акустичними параметрами, один із яких переважає. На думку Н. Тоцької, український наголос твориться з перевагою тривалості, тобто він якісний, кількісний і динамічний одночасно, проте визначальним його параметром є кількість. Однак найбільш прийнятним є твердження М. Наконечного, що наголос в українській мові динамічний, тобто силовий, а допоміжну роль у ньому відіграють тривалість і висота [2, с. 53].

Істотною ознакою наголосу є його місце в слові. Завдяки їй він виконує ідентифікаційну функцію, виділяючи слова від звукових комбінацій, які є словами: рука, нога, око і рука, нога, око.

У деяких словах з різних причин зберігається коливання наголосу, яке не виходить за межі орфоепічної норми. Це такі слова, де визнається нормативним подвійний наголос, напр.: байду́же – байду́же, че́рствіти – че́рствіти, та́кож – та́кож.

Слово з належними до нього проклітиками та енклітиками (короткі, здебільшого службові слова, що в живому мовленні виступають як ненаголошені, а прилучаються з акцентологічного погляду до найближчого повнозначного слова) в живому потоці мови входить, як відомо, до складу ритмічної групи як частина ще більшої ритмомелодичної одиниці (що становить певну семантично закінчену цілість) – так званої фрази, об'єднуючись у межах своєї фрази з іншими її елементами сильнішим спільним акцентом – наголосом фрази [9, с. 25].

Залежно від того, з якою сегментною одиницею функціонально співвідноситься наголос, розрізняють словесний (тактовий), фразовий, синтагматичний, логічний (емфатичний) наголос.

Словесний наголос буває динамічним, музикальним і кількісним.

Динамічний (силовий, експіраторний) наголос – виділення (вимова) одного зі складів слова (такту) більшою силою, тобто сильнішим видихом струменя повітря. Динамічний наголос в українському слові відносно слабкий; видихова енергія – порівняно з іншими східнослов'янськими мовами – загалом значно рівномірніше розподіляється між його складами, тому наголошений склад не різко виділений з-поміж інших складів слова; наголос мало зосереджений на ньому, він поодинокі склади в слові, сказати б, координує, а не підпорядковує собі.

Динамічний наголос може бути фіксованим (зв'язаним), тобто в усіх словах падає на певний склад (перший, останній тощо) і вільним (нефіксованим), тобто може падати на будь-який склад. Вільний (нефіксований) наголос характерний і для української мови. Так, в українському слові *мати* наголос – на першому складі, у слові *порада* – на другому, у слові *патріарх* – на третьому, у слові *передавати* – на четвертому, а у слові *господарювати* – на п'ятому.

Вільний наголос виконує смислорозрізнявальну (ви́на – вина́, го́ри – гори́) і форморозрізнявальну (се́ла – села́, ви́ходити – виходи́ти) функції.

У мовах з фіксованим і нефіксованим наголосом він може бути нерухомим (постійним) і рухомим. Нерухомий наголос у будь-яких формах слова падає на один і той самий склад. Рухомий наголос у формах одного й того ж слова падає на різні склади. В українській мові наголос рухомий (стіл – стола, рука – руки).

Вільність і рухливість наголосу в системі мови, як правило, зовсім не означає його довільності, тобто безладного вживання на будь-якому місці. Випадки, коли літературна мова допускає подвійне, а часом потрібне наголошування поодиноких слів чи певних груп слів і форм, не дуже часті й не характерні для загальнонародної, національної мови з її сильно виявленою тенденцією до уніфікації, до вироблення сталих і єдиних норм, літературного стандарту не тільки на письмі, а й в усній формі мовлення, отже, і сталих та єдиних норм наголосу. Щоправда, нормалізація усної літературної мови, особливо її наголошування, завжди набагато відстає від нормування писемної мови.

Деякі слова можуть мати два наголоси – головний і побічний. Побічний наголос, як правило, мають складні слова: людинолюбство, тисячначальник, зброєносець, каменотесля, Єдинородний.

В українській мові у зв'язку з відносною слабкістю її наголосу ненаголошений вокалізм не виявляє різких відмінностей; у ній натрапляємо, як зазначає В. О. Богородицький, на «порівняно легкі відміни щодо ступеня відкритості, в поєднанні з відмінностями у тривалості, висоті, і силі». Розподіл їх по складах він окреслює так: «Склад, що безпосередньо передуює наголошеному, робить враження досить слабкого, коли ж є ще склад другий перед наголосом, то він (цей другий) дістає легкий побічний наголос, і зі складів, що йдуть по наголошеному, слабким побічним наголосом супроводиться кінцевий склад (звичайно в поєднанні з деякою протягістю, що відрізняє від складу другого перед на-

голосом; якщо ж кінцевий склад закритий, то спостерігається тільки побічний наголос); проміжні ненаголошені склади після наголосу в середині слова належать до слабших» [9, с. 72].

Український наголос, будучи у своїй основі силовим, поєднує в собі елементи наголосу часокількісного (при якому наголошений склад виділяється більшою тривалістю, тобто подовженням голосного звука) і музичного, або тонічного (коли наголошений склад вирізняється підвищенням або зниженням голосового тону). Проте ці два принципи – при основному силовому – відіграють допоміжну роль. Так, наголошений голосний часто трохи подовжується, але в певних групах слів, наприклад у двоскладових типу *мама*, він може тривалістю й не перевищувати голосного кінцевого ненаголошеного складу і тоді виділятиметься тільки своєю силою, а можливо, також зміною в тоні, а не часокількістю. Побічнонаголошені склади в українському слові, що характеризуються відносно дужчою силою (інтенсивністю) порівняно із сусідніми слабшими складами, не завжди виділяються більшою тривалістю; отже, сильніший голосний побічно наголошеного складу може бути менш тривалим проти голосних суміжних з ним слабших складів [2, с. 53].

Відносна слабкість головного наголосу слова приводить до виділення побічного наголосу або побічних наголосів у тому самому слові. Слова, що складаються з трьох і чотирьох складів (за винятком трискладових з наголосом на середньому складі), мають, як правило, крім головного, ще побічний наголос, багатоскладові – два, три й більше таких наголосів. Цей побічний наголос у слові не може припадати на склад, що стоїть безпосередньо перед складом з головним наголосом або після нього: між головним і побічним наголосами один або більше складів мають слабшу силу. Відповідно до цього: 1) трискладові слова з головним наголосом на кінцевому складі мають побічний наголос на початковому складі (*боротьба*, *голова*, *дорогий*, *ведете*), а у трискладових з головним наголосом на початковому побічний наголос припадає на кінцевий склад (*золото*, *перепел*); 2) чотирискладові слова матимуть побічний наголос на кінці при головному наголосі на початковому або на другому від початку складі (*лагодити*, *поставлений*) і на початку слова при головному наголосі на кінцевому або передостанньому складі (*митрополит*, *колісниця*); 3) п'ятискладові слова з головним наголосом на другому складі від початку або на другому від кінця мають побічний відповідно на останньому або на початковому

складі (примарилося, фелістимлянин); при головному наголосі на кінцевому або на початковому складі побічний стоїть у них відповідно на початковому або кінцевому і, крім того, слабкий побічний ще на середньому (перемикачі, бачитимете), а при головному наголосі на середньому складі побічні чуємо й на початку й на кінці (визволителі, П'ятидесятниця) і т. д.

Музикальний (мелодійний, тонічний) наголос – виділення наголошеного складу інтонаційно, підвищенням або зниженням основного голосового тону. Музикальний наголос буває політонічним: наголошений склад може мати різні інтонації. Висхідний наголос називають акутованим (від лат. *acutus* «різкий, гострий»), а низхідний – циркумфлексним (від лат. *circumflexus* «вигін»).

Рефлексами цих наголосів в українській мові є те, що в даних словах, де був висхідний наголос, нині наголос нерухомий (горох, береза), а де був низхідний – рухомий (ліс, нога, рука, стіл).

Кількісний, або довготний, квантитативний (від лат. *quantitas* «кількість»), наголос – виділення складу більшою тривалістю звучання. Такий наголос можливий у тих мовах, де немає розрізнення довгих і коротких голосних. У чистому вигляді трапляється рідко (новогрецька мова).

Наголос, за висловом римського вченого Діомеда, – *anima vocis*, тобто душа слова. Це спосіб фонетичного оформлення слова, втративши наголос, слово часто втрачає свою самостійність.

У сучасних мовах трапляються випадки, коли слова, зберігаючи смислову самостійність, втрачають наголос і примикають до інших слів, об'єднуючись із ними спільним наголосом. Такі слова називають клітиками. Слова, які, втративши наголос, приєднуються до наступних слів, називають проклітиками, а явище – проклізою (від гр. *proclino* «нахиляю вперед»). Наприклад: переді мною, мимо нас. Ненаголошені слова, що стоять після наголошених, утворюючи з ними одне фонетичне ціле, називають енклітиками, а явище – енклізою (від гр. *enclino* «відхиляю»). Наприклад: рос. во поле, за руку, о землю, из лесу, за спину.

Фразовий наголос – виділення певного слова у фразі. Наприклад: Коли Саул ішов до Ціклагу,/ прибїгли до нього Аднах і Цїллетай. Що ви читали/ сьогодні на повечір'ї? Фразовий наголос – посилення словесного наголосу в певній синтаксичній позиції. Тут підпорядковується слово ритміці фрази або речення в цілому, які у зв'язаній мові поділяються на такти, що їх наголошування часто не збігається з ритмічним членуванням

окремо взятого слова, а це знов-таки не може не позначатись на ритмічній формі цього слова. На перше місце виступає вже наголос словесної групи, яка виражає одну значеннєву цілість, а наголос слова при цьому слабне (особливо у прискореній мові), а той зовсім зникає [9, с. 73]. Це зокрема нерідко при стику двох наголошених (або побічно наголошених) складів, належних до різних слів, що в мовному потоці стають поряд і підлягають тут певній нівеляції.

Сильнішим у реченні є синтагматичний наголос. Під синтагмою розуміють групу слів, найтісніше пов'язаних за змістом. Самостійну синтагму може становити й одне слово. Синтагми членуються паузами і являють собою певну фонетичну єдність щодо мелодики і мають один синтагматичний наголос, якому підпорядковані інші, слабші наголоси. Синтагматичний наголос припадає в межах синтагми на найважливіше слово, навколо якого об'єднуються інші слабонаголошені або ненаголошені слова, що входять до даної синтагми. Таким словом у звичайному реченні, у якому немає спеціально виділених слів, є останнє слово синтагми.

Кількість синтагм у реченні не є незмінною. Залежно від мовлення та від змісту те саме речення може становити лише одну синтагму або ж кілька. При повному стилі і повільному темпі відбувається максимальне розчленування речень. Кожна синтагма обов'язково має свій синтагматичний наголос. Наведемо приклад можливого членування речення синтагми: Соломон царював/ в Єрусалимі//. Соломон/ царював в Єрусалимі//. Священик читає акафіст//. Священик/ читає акафіст//. Священик читає/ акафіст//. У синтагматичному наголосі на першому місці стоїть сила і тон, а потім уже якість і тривалість, на відміну від словесного наголосу, який характеризується якістю, тривалістю і силою, а логічним наголосом називається особливе виділення голосом слова в реченні задля підкреслення важливості його в смисловій структурі речення. У простому реченні буває тільки один логічний наголос. Він може падати на будь-яке слово в реченні, у тому числі й на неповнозначне, що звичайно не має навіть словесного наголосу: 'Наше місто ніби сад. Наше 'місто ніби сад. Наше місто 'ніби сад. Наше місто ніби 'сад. В останньому реченні логічний наголос збігається з синтагматичним [10, с. 74].

Логічний наголос, коли він є у реченні, – найсильніший. При нейтральному мовленні найсильнішим є синтагматичний наголос. На слово із синтагматичним наголосом може припадати

водночас і логічний наголос. Зі зміною місця логічного наголосу зміст повідомлення може зазнавати помітних змін: Ти 'краще вивчи – Ти краще 'вивчи. У логічному наголосі на першому місці стоїть сила, якість та інтервал по висоті тону між логічним і словесним (або синтагматичним) наголосом, значно менше важить тривалість.

В українській мові наголоси словесних груп, чи логічні наголоси їх, часто бувають неоднаковими щодо сили і виразності. Окремі такі наголоси можуть відносно мало виділятися у потоці мовлення. Але одне слово того чи іншого ширшого контексту в живому мовленні, яке з логічного погляду є центром, домінантою цілого висловлювання, у виразній, експресивній мові нерідко наділяється наголосом найбільшої сили, тобто може бути вимовлене з особливим притиском.

Логічний наголос є компонентом інтонаційної, ритмічної будови висловлювання. Слова виділяються сповільненням темпу, посиленням голосу, зміною висоти (тону), паузою перед словом і після нього. Як правило, наголошуються слова, що виражають нові для співбесідника поняття [7, с. 19].

Емфатичний наголос (від гр. *emphatikos* «виразний») – емоційне виділення тих чи інших слів у висловлюванні напруженою вимовою певних звуків. Наприклад: Він чудо-о-ова людина! Негід-д-дник ти!

Як бачимо, за позитивних емоцій розтягуються голосні, за негативних – приголосні. Це наголос, за допомогою якого підсилюється емоційний бік слова, виражається ефективний стан мовця. Від логічного емфатичний відрізняється тим, що перший вказує на важливість слова у смисловій структурі речення, а другий робить відповідне слово емоційно насиченим. Як і логічний наголос, емфатичний наголос виражається найчастіше подовженням наголошеного голосного, а іноді і приголосного. Крім подовження звуків, емфатичний наголос характеризується і мелодикою.

Якщо проаналізувати фінальне подовження наголошених і ненаголошених складів у різних типах усних текстів (зокрема, речитативі священика, молитві, уривках із прозових творів, віршах, духовних піснях тощо), можна зробити висновок, що найпоширеніше таке подовження діє в речитативі священика й молитві. Тут немає відступів від правила, все чітко та зрозуміло, читання на літургії наближене до співу – сильно подовжуються останні голосні – вони просто проспівуються [3, с. 167]. Важливою особливістю такої вимови є те, що кінцевий наголошений

голосний зазвичай за тривалістю довший за післянаголошені [3, с. 162]. Дослідники відзначають й особливості фінального подовження церковного піснеспіву: подовження починається з наголошеного голосного останнього фонетичного слова синтагми й поширюється на всі післянаголошені склади до кінця фрази. Подовження останнього наголошеного складу синтагми є однією зі специфічних ознак загальної ритмічної організації богослужіння. А це унеможлиблює «квапливе, недоладне буркотіння, що зливається часом у суцільний гомін» [1, с. 686].

Усі церковні богослужіння повинні бути сповнені величі й незворушного спокою [6, с. 374–375]. Все прочитане та проспіване на богослужіннях повинно органічно поєднуватися з художньо-мистецькими та іншими духовними символами в процесі відправи «для утворення таємничо-захоплюючої, урочисто-піднесеної, сакральної картини, що відповідно впливає на психіку її учасників, стимулюючи, підтримуючи, зміцнюючи їхню віру» [4, с. 72].

Відтак, можна стверджувати, що, вдало використовуючи наголос, мова читця, співака, священика стає виразною, яскравою, впливовою, а текст вимовляється чітко і стає зрозумілим. Адже для розвитку релігійно-молитовного настрою потрібні осмисленість та зворушливість церковного богослужіння, яке пробуджує душі через людські уста. Ми, земні, повинні уподібнюватись небесним через віру і знання. Вони, як два крила, підносять людину від землі до неба.

-
1. Богос Ф. О церковном чтении // Церковный вестник. – 1905. – № 22. – С. 685–688.
 2. Бондар О. І., Карпенко Ю. О., Микитин-Дружинець М. Л. Сучасна українська літературна мова: Фонетика. Фонологія. Орфоепія. Графіка. Орфографія. Лексикографія. Лексикографія. Навч. посіб. – К.: ВЦ «Академія», 2006. – С. 368.
 3. Комарова И. А. Конечное продление в различных жанрах речи и музыки // Проблемы фонетики. – IV. – М., 2002. – С. 157–169.
 4. Москалец В. П. Психология религии. – К., 2004. – С. 72.
 5. Музыкальная энциклопедия. – М.: Советская энциклопедия. Советский композитор. / Под ред. Ю. В. Келдыша, 1973–1982. – С. 466.
 6. Настольная книга священнослужителя: В 8 т. – М., 1977. – Т. 1. – С. 375.
 7. Пономарів О. Д. Культура слова: Мовностилістичні поради: Навч. посібник. – К.: Либідь, 1999. – С. 19.
 8. Сучасна українська літературна мова. Фонетика / За ред. І. К. Білодіда. – К.: Наукова думка, 1969. – С. 9.
 9. Сучасна українська літературна мова / За ред. А. П. Грищенка. – 2-ге вид. – К., 1997. – С. 72.
 10. Сучасна українська мова / За ред. О. Д. Пономаріва. – 2-ге вид. – К.: Либідь, 2001. – С. 25.
 11. Тоцька Н. І. Сучасна українська мова. Фонетика. Фонологія. Орфоепія. Графіка. Орфографія. Посібник – К.: Вища школа, 1995. – С. 136.

протоієрей
Павло МЕЛЬНИК

У статті висвітлюється поняття християнської віри в Бога, яка полягає у безпосередньому спілкуванні з Ним на особистісному рівні. Спростовується притаманне сьогоднішньому псевдоправославному суспільству сприйняття віри як прийняття і розуміння тих чи інших богословських систем та поглядів.

Ключові слова: віра, Бог, досвід, особа, спілкування, любов, життя, знання.

archpriest
Pavlo MELNYK

**FAITH AS A PERSONAL
EXPERIENCE
OF COMMUNION WITH GOD**

The article deals with the concept of Christian faith in God as direct communication with Him on a personal level. It also denies the concept of faith as perception and understanding of various theological systems and beliefs being popular in pseudo orthodox modern society

Key words: faith, God, experience, person, communication, love, life, knowledge.

ВІРА ЯК ОСОБИСТІСНИЙ ДОСВІД БОГОСПІЛКУВАННЯ

*«Але Син Людський, коли прийде,
чи знайде віру на землі?»
(Лк. 18: 8)*

Постановка проблеми у загальному вигляді та її зв'язок із важливими науковими і практичними завданнями. Сучасний етап розвитку українського суспільства проходить під знаком трансформації релігійної свідомості, суспільної та індивідуальної релігійності, зростання суспільно-політичної ролі релігійних інституцій. Значних трансформацій зазнають світоглядні характеристики релігійного життя. Відбувається переоцінка значення і ролі православної віри в житті сучасної людини. Це вимагає значного корегування науково-богословських підходів до вивчення специфіки церковних явищ взагалі та віри зокрема. Особливої уваги заслуговує осмислення феномену віри як особистого богоспілкування. Не є секретом, що традиційний вплив віри на становлення особистості мав винятково релігійний характер. Незважаючи на те, що деякі світські науковці дотримуються радянського стереотипу, який дискредитує екзистенційні та онтологічні особливості віри,

у сучасній науці все більше актуалізується необхідність відмови від розуміння людини як виключно раціональної істоти, що постулювалося класичною, раціоналістичною, насамперед марксистською філософією. Саме тому, що віра є необхідним компонентом процесу відчуття, сприйняття та оцінки людиною об'єктивного світу, а також власної екзистенції особистості, проблематика дослідження співпадає зі світоглядними запитаннями сучасної української людини, яка, долаючи життєву напруженість у кризових умовах існування транзитного суспільства, перебуває в пошуку шляхів духовного самовизначення та самоствердження. Природно, що за таких умов різко загострюється потреба аналізу феномену досвіду православної віри як особистого богоспілкування.

Мета даного дослідження обумовлена актуальністю обраної теми і є спробою дослідження сутності, визначення рушіїв і детермінантів формування віри як особистого досвіду богоспілкування. Досягнення поставленої мети передбачає розв'язання таких дослідницьких завдань:

- з'ясувати стан розробки проблеми в богословсько-науковій літературі;
- визначити сутність, структуру й специфіку віри як досвіду боговідання;
- виявити та проаналізувати мотиви, етапи та механізми православної віри як форми богоспілкування;
- обґрунтувати, що необхідність віри для богослів'я обумовлена особистим характером християнського богопізнання, яке можливе лише в боголюдському спілкуванні, до якого людину кличе Бог.

Основна частина. Якщо сьогодні провести соціологічне опитування щодо релігійної визначеності людини, то результат буде передбачуваним. Більшість людей визнають себе віруючими. Статистика кожної з існуючих в Україні Православних Церков теж свідчить про поступове зростання кількості «віруючих», яка вимірюється не десятками чи тисячами, а мільйонами! Можна було б подумати, що проросли і дали плоди наші «проповіді», «місіонерські старання», тобто належно оцінена праця робітників на «ниві Христовій». Але як це зіставити зі словами Спасителя: «чи знайду віру» (Лк. 18: 8). І що мав на увазі Господь, коли говорив про мале стадо. Це означає, що віра, про яку каже Господь, і віра, про яку говоримо ми, є не одне і те ж. Нині «віруючі» – це люди, які, не маючи власного досвіду, легко погоджуються з тими твердженнями, положен-

нями, принципами, котрі їм нав'язує релігійний, ідеологічний чи політичний авторитет. Слід зазначити, що таке розуміння віри не має нічого спільного з тим значенням, яке воно має в православному досвіді. Сьогодні «віруючими» і «православними» часто стають, а точніше, вважають себе ті, кого «бабуся навчила і в церкву водила», або хто реагує на заклик засобів масової інформації проявити «віру» і принести панахиду в поминальні дні чи вшанувати велике свято. «Віруючими» стають без особливих зусиль: охреститися, носити хрестик, купити молитовник, правильно покласти на собі хресне знамення, дрескод в одязі – і ось ти свій серед своїх. Церковне життя зведене до формалізму та обрядовості. Перебуваючи в такому стані, людина зазвичай не потребує Бога, у своїй «вірі» вона легко обходиться без Нього, а можливість спілкування з Ним вважає нереальною або ж справою святих. Така «віра» сучасних людей не потребує ближнього, адже все вищесказане можна звершити і самому: сам молюся, сам пощу, сам причащаюся, одне слово, сам «вдосконалююся». Звільнившись, за своїм баченням, від страху покарання, людина починає очікувати від Бога послуг та винагороди. Люди, які належать до такого виду релігійності, дуже часто переповнені самопевненості щодо свого власного благочестя та чеснотності. Проте вони дуже суворі до ближніх, які не можуть похвалитися подібною «праведністю». Ось такий вид релігійності, що часто межує з безбожництвом та богоборством, ми досить часто бачимо в сьогоденні.

Отже, ми повинні знати, що таке справжня віра, та вміти відрізнити її від «віри» вдаваної. У цій статті ми спробуємо подати суттєві ознаки та зміст християнської віри, яку апостол Павло називає здійсненням очікуваного та впевненістю в невидимому (Євр. 11: 1). Ми спираємося на досвід та напрацювання таких православних богословів, як Христос Яннарас [7], єпископ Калліст Уер [5], митрополит Антоній Сурозький [4], протоієрей Олександр Шмеман [6]. Усі вони одностайні в тому, що християнська віра означає особистий зв'язок з Богом. Віра – не теорія, не обряд, не традиція, а знання Бога як Особи. Вона не має нічого спільного з логічними висновками та об'єктивним знанням. Віра не базується на очевидності, а дуже часто доводиться заглянути поза нею і побачити те, чого, на перший погляд, не існує.

Слово «віра», як про це пише митрополит Антоній Сурозький, має декілька різних понять: первинне значення слова «віра» – довіра; друге – вірність; далі – той зміст віри, який ми

завичай називаємо вірою і який є результатом того, що через довіру Богові та вірність Йому ми пізнаємо Його і робимося здатними про Нього щось сказати; але починається це не з понять, а в баченні Бога як Особи [4, с. 49]. Святий апостол Павло отцем віруючих називає Авраама (Гал. 3: 7), тому що той вирізнявся цілковитою, безмежною довірою до Бога. Довіра Авраама уможливила богоспількування, а богоспількування відкрило йому знання про Бога. Тут важливо зауважити, що віра розпочинається не від знання про Бога, не є здобутком богословської освіти, а з'являється тоді, коли людина зустрічається з Богом лицем до лиця. Якби Авраам базував свою віру на теоретичних відомостях про Бога і не чув у своєму житті Його голосу, то не зміг би довіритися й залишити батьківську землю, щоб піти у невідому йому землю. Без довіри у людини виникає багато запитань, страх перед невідомим стає на перешкоді зустрічі людини з Богом. Старозавітний патріарх у всьому довіряє Богові, Богові як Особі. Він ніколи не сперечається, а сказане сприймає з довірою, хоча іноді воно може не відповідати «здоровій» людській логіці. З одного боку, Бог обіцяє праотцю потомство (Бут. 15: 1–6) [Авраам довіряє], а з другого – каже принести у жертву єдиного сина (Бут. 22) [Авраам довіряє]. Людський розум, зіпсований гріхом, відразу побачив би тут невідповідність, проте Авраам проявляє довіру до Бога. Він не ставить ніяких запитань, тому що його віра звернена не на те, що говорить Бог, а на Того, Хто говорить.

Ісак та Яків, син та внук Авраама, набувають таке ж безпосереднє знання Бога у досвіді прямого особистого спілкування з Ним. Для цієї старозавітної родини Бог не є абстрактним поняттям, ані безособистісною силою. Він так і називається у біблійній традиції «Бог Авраама, Ісаака та Якова» (Вих. 3: 6; Мк. 12: 26), тобто конкретна особистість, з якою праотці могли безпосередньо спілкуватися.

Віри немає тоді, коли є лише світогляд, коли увага звернена тільки на поняття. Християнська доктрина ще не є вірою, доки немає зустрічі з Богом і живого спілкування з Ним. Єпископ Калліст Уер каже: «Віра в Бога – це зовсім не те саме, що логічне твердження, набуте нами в евклідовій геометрії. Бог – не виводок процесу міркування, не розв'язок математичної задачі. Вірити в Бога не означає визнати можливість Його існування, оскільки це було “доведено” якимось теоретичним аргументом, а це означає довіритися Тому, Кого ми знаємо і любимо. Віра – це не припущення, що щось може бути реальним, а

переконаність у тому» [5, с. 16]. Богослов вказує також на велику різницю між значенням висловлювань «вірую в Бога» та «вірую, що є Бог». Можна вірити, що хтось чи щось існує, але це не матиме практичного впливу на людське життя. Людина може вірити в існування тієї чи іншої річки, наприклад, проте напиться з неї води може лише при особистому з нею контакті. Географічна карта із зображенням морів, океанів та річок не втамує спраги подорожуючого. Так само і з вірою, яка не є логічним твердженням, а особистим зв'язком людини з Богом. Тому, коли людина спрагла, вона обов'язково шукатиме джерело води, можливо, при цьому послуговуючись картою і знаками, але не заспокоїться, доки не втамує спраги. Христос Яннарас пояснює причину віри в Бога: «Якщо ми віримо в Бога, то це не тому, що нас примушує до віри яке-небудь світоглядне міркування, і не тому, що якась установа дає нам беззаперечні гарантії існування Божества. Ми віримо в Нього тому, що Його Особистість, Його особистісне існування викликає в нас почуття довіри. Дії Бога, Його "прояви" в людській історії змушують нас прагнути до спілкування з Ним» [7, с. 40]. Таке спілкування може бути прямим і опосередкованим, подібно до того, як це відбувається у стосунках між людьми. Людина може довіряти іншій, оскільки безпосередньо знає її, а може покласти на думку інших, які засвідчують її порядність та чесність. Ми часто з глибокою довірою ставимося до людини нам невідомої, наприклад, її прочитана нами книга вселяє віру в людське достоїнство автора.

Віра безпосередньо пов'язана із самозреченням. Без самозречення немає довіри. А довіритись іншій людині означає відмовитися від усього свого, від того, що каже розум, підказують почуття. Особистісного спілкування, спілкування в любові немає без самовіддачі. Преподобний Симеон Новий Богослов каже: «Неможливо спастися нікому, хто не має неосоромленої і твердої віри в Христа Господа, хто не вірить без роздуму словам Божим, хто не має любові до Бога і людей, любові, що буває від благої совісті, в силу якої (благої совісті) народжуються смирення і милосивість» [3, с. 195]. Знати особу – це набагато більше, ніж знати факти про цю особу. Знати людину – це її любити, без любові немає справжнього пізнання. Віра має здатність розвиватися, вона динамічна. На будь-якому етапі свого розвитку вона залишається досвідом особистісного спілкування. Але динамічний ріст тут полягає не у вдосконаленні своїх знань про Бога, наукові докази буття Божого тут не віді-

грають ніякої ролі, вони не заміняють віру і навіть не ведуть до неї. Йдеться про спосіб життя, який ґрунтується на особистісному досвіді спілкування з Богом. «У результаті зміни самого модусу нашого життя воно перестає бути індивідуалістичною боротьбою за “місце під сонцем” і набуває вищій зміст у спілкуванні, у причетності до іншого буття. Церква є тіло спілкування, члени якого живуть не заради самих себе, але в нероздільному єднанні любові з іншими членами того ж тіла та його главою – Христом», – пише Христос Яннарас [7, с. 42–43]. Коли мовиться про необхідність доказів, наприклад, існування Бога, то це свідчить лише про втрату богоспілкування, починається підміна справжнього, реального життя аргументами людського розуму, «доказами буття Божого».

Вірити – означає любити і відчувати любов інших, відповідати любов'ю на любов. Любов до Бога не є обов'язком, а проявом вдячності. Святитель Григорій Ниський коментує це так: «Наречена хвалить стрільця за влучність, за те, що майстерно направив в неї стрілу, бо говорить: “Уражена я любов'ю”. Цим словом вказує на стрілу, що глибоко лежить у неї в серці; Той, Який вистрілив цією стрілою, є любов. Пізнали ж ми зі Святого Писання, що Бог є любов. Він пускає в тих, що спасаються, Свою обрану стрілу, Єдинородного Сина, Духом життя помазавши потрійне жало вістря. Вістря є віра, щоб, в кому вона буде, разом зі стрілою був введений і стрілець, як говорить Господь: “Я і Отець єдині” (Ін. 10: 30), і: “Прийдемо і оселю створимо у Нього” (Ін. 14: 23). Тому душа, піднісшись божественними сходженнями, бачить у собі солодку стрілу любові, якою уражена, і це ураження обертає собі на похвалу, кажучи: “Уражена я любов'ю”» [2, с. 377–378]. Якщо ми не хочемо, щоб цей взаємний обмін любов'ю був ілюзійним, він має перевірятися критерієм взаємної любові до ближнього. Віра є своєрідною відповіддю, а це передбачає не просто наявність того, кому ми відповідаємо, але і стверджує цю наявність. Вона завжди є відповіддю Йому, віддачею людини себе Тому, Хто дає Себе. Тому віра – це дар. «У ствердженні “я вірю в Бога” ми розпізнали, відчули – нехай і не чітко – дар, подарунок звище. Я не стільки усвідомлено, дедуктивно, розумно приходжу до віри в Бога, скільки знаходжу її у собі, знаходжу з подивом, радістю та вдячністю. Знаходжу як присутність, таємничу, але настільки ясно відчутну, Того, Хто увесь – мир, радість, тиша, світло. Ця присутність не може бути від мене, бо немає ні в мені, ні в оточуючому світі ані цієї радості, ані світла, ані тиші», – ствер-

джує протопресвітер Олександр Шмеман [6, с. 22]. А оскільки віра є відповіддю, рухом у відповідь, то в ній завжди присутні і пошук, і спрага, і прагнення. Хоча сьогодні люди більше звикли до того, що релігія має нести «мир», «спокій», відмову від боротьби, так зване смирення, що вона – мертвий та непорушний догматизм, коли не можна ставити запитань, а все слід сприймати зі «смиренням», але християнин, який не зрадив євангельським ідеалам, добре пам'ятає слова Спасителя, які становлять серцевину православного досвіду й віри в те, що блаженні голодні та спрагли правди (Мф. 5: 6), що необхідно шукати, щоб знайти (Мф. 7: 8), пам'ятає про меч, принесений Христом у світ (Мф. 10: 34) .

На шляху віри людина часто стикається із сумнівом. Це добре видно на прикладі з життя апостола Фоми, коли він засумнівався у словах, сказаних йому апостолами про те, що вони бачили воскреслого Христа. Але цей сумнів ще не означав браку віри, навпаки, апостол прагнув безпосередньо торкнутися Господа і ризикнув кинути виклик усім іншим апостолам. Не погодитися з думкою більшості – це було дуже сміливо з боку апостола, але саме це стало причиною його особистої зустрічі із Христом. Тому принцип «я вірую тому, що всі вірують» не є принципом християнства, а лише свідчить про поверхневе, обрядове і формальне сприйняття віри.

Ми знаємо, що на початку ХХ століття межа «віри» (а в Російській імперії Закон Божий викладався зі шкільної лави) була подолана і перетворилася в радянську ідеологію. Саме «віруючі» в минулому почали антицерковну боротьбу й руйнували храми. А хіба не знавці Писання, – фарисеї і книжники, – розіп'яли Ісуса Христа, Месію. У згаданих прикладах, а їх безліч, людина імітує духовне життя, а особистісно не знає Бога. Преподобний Симеон Новий Богослов навчає: «Блаженна людина, яка пізнала, що за допомогою благодаті Христової всяке добро може бути добре завершуване; окаянний же той, хто не пізнав цього; даремно тримає такий віру Христову. Ось чому більша частина людей, коли співають псалми і молитви звершують, тільки вустами звершують псалми і молитви, а розум їхній веде бесіди з бісами, тому що це вони, біси, беруть розум і кружляють його в помислах суєтних... Чи не свідчить це, що добро не може бути добром, якщо робиться без благодаті Христової? Якщо ж неможливо добру бути звершеному без благодаті Божої, то яким істинним добром може похвалитися людина, нібито воно було її власним ділом? Ніяким» [3, с. 196–197].

Висновки. Віра у християнському досвіді є плодом і проявом не знання, не висновком міркувань і аналізувань, не просто релігійною емоцією, а зустріччю, реальною зустріччю чогось глибинного у людині, очікуваного нею, з тим, на що це очікування спрямоване, навіть якщо людина про це нічого не знає. Підтвердженням цього є слова святого апостола Павла: «Віра ж є здійснення очікуваного і впевненість у невидимому» (Євр. 11: 1).

Отже, нами визначено, що сутність віри полягає у досвіді боговідання; виявлено та проаналізовано мотиви, етапи та механізми православної віри як форми богоспілкування; обґрунтовано, що необхідність віри для богослів'я обумовлена особистим характером християнського богопізнання, яке можливе лише в боголюдському спілкуванні, до якого людину кличе Бог.

1. Біблія. Книги Священного Писання Старого та Нового Завіту в українському перекладі з паралельними місцями та додатками. – К.: Видання Київської Патріархії УПЦ КП, 2004. – 1416 с.
2. Григорій Ниський, святий. Творіння. – К.: Видавничий відділ УПЦ Київського Патріархату, 2011. – Т. 1. – 624 с.
3. Симеон Новий Богослов, преп. Творіння. – К.: Видавничий відділ УПЦ Київського Патріархату, 2013. – Т. 1. – 752 с.
4. Антоний, митр. Сурожский. Человек перед Богом. – К.: QUA VADIS, 2010. – 348 с.
5. Калліст (Уер), єпископ Діоклійський. Православний шлях. – К.: Дух і літера, 2003. – 176 с.
6. Шмеман А., прот. Воскресные беседы. – М.: Паломник, 2008. – 352 с.
7. Яннарас Христос. Вера Церкви. – М.: Центр по изучению религий, 1992. – 232 с.

ЛЕКСИКО-СЕМАНТИЧНЕ
Й АСОЦІАТИВНЕ ПОЛЕ
«СВЯТІСТЬ»
У ТЕКСТАХ БОГОСЛУЖІННЯ
ТАЇНСТВА ХРЕЩЕННЯ

О. Я. МИРОНЧУК

У пропонованій статті здійснено спробу лінгвотеологічного аналізу українськомовного тексту богослужіння таїнства Хрещення, встановлено текстові зв'язки між номінаціями поняття «святість» у досліджуваних джерелах, змодельовано структуру лексико-семантичного й асоціативного поля «святість» та з'ясовано специфіку функціонування його компонентів.

Ключові слова:

богослужбовий текст, літургичний (богослужбовий) підстиль, релігійний стиль, святість, Требник, таїнство Хрещення.

O. Ya. Myronchuk

LEXICO-SEMANTIC AND ASSOCIATIVE CONCEPT «HOLINESS» IN THE TEXTS OF HOLY SCRIPTURE RELATED TO BAPTISM

The article makes up an attempt of linguistic and theological analysis of the Ukrainian-language texts of Holy Scriptures related to Baptism. It explores connections between the nominations of the concept «holiness» in the sources under consideration. The article

Святість – одне з ключових понять та один із базових концептів християнського богослів'я та віровчення.

Категорію святості та сакрального, а також питання шанування святих на матеріалі Священного Писання, творів святих отців та церковних письменників, агіографічних та інших джерел досліджували вітчизняні та зарубіжні фахівці в царині богослів'я та філології, зокрема митр. Ювеналій (Поярков) [Ювеналій, 1990], архім. Януарій (Івлієв) [Ианнуарий, 2016], свящ. Тарас Барщевський [Барщевський, 2009], Т. П. Вільчинська [Вільчинська, 2008], Т. Б. Дзюбанський [Дзюбанський, 2012], О. М. Нікуліна [Никулина, 2009], М. В. Скаб [Скаб, 2008], Я. Харкевич [Charkiewicz, 2015], П. В. Пасхос [Πάσχος, 1997] та ін.

На жаль, богослужбові тексти як одне з вагомих джерел богословської науки сьогодні не привертають увагу дослідників. Богослужбові тексти, вміщуючи майже двохтисячолітнє передання Церкви, не «мовчать», а «звучать» і сприяють усвідомленому сприйняттю учасниками богослужіння богословських істин, перетворюючи власне богослужіння на богословську школу.

Мета дослідження – здійснити лінгвотеологічний аналіз українськомовного тексту богослужіння таїнства Хрещення та виявити специфіку функціонування лексико-семантичного й асоціативного поля «святість» у ньому.

models the structure of lexico-semantic and associative concept «holiness» and discusses specific functioning of its components.

Keywords: *religious style, holiness, the sacrament of Baptism.*

Джерела (матеріал) дослідження – молитовний та уставно-вказівковий текст богослужіння таїнства Хрещення, розміщений в першій частині Требника, опублікованого у Видавничому відділі УПЦ Київського Патріархату, а саме: Молитва над матір'ю в перший день після народження дитини (с. 5 – 8), Молитва, щоб благословити дитину і дати їй ім'я на восьмий день після народження (с. 8 – 12), Молитва над матір'ю в сороковий день після народження дитини (вводи́ни) (с. 13 – 21), Молитва над жоною, що скинула дитя (с. 21 – 24), Приготування до святого Хрещення (с. 25 – 39), Таїнство святого Хрещення (с. 40 – 54).

Святість Бога як одну з Його онтологічних властивостей сповідує Церква, що й вербалізовано в богослужбових текстах таїнства Хрещення: Бог *Святий, Страшний і Славний, у всіх ділах та в силі Своїй Незбагненний і Недослідимий [...]* (Із 2-ої заборони) [Требник, 2013, с. 29]. Безпосередньо вказує на семантику «святість» функціонування епітета *святий* та означування ним як власне стрижневої лексеми *Бог*, так і інших одиниць відповідного синонімічного ряду, що позначають Бога: *Святий Владико і Господи, Ти створив людину за образом Твоїм і подобою і дав їй владу життя вічного [...]* (Із 4-ої заборони) [Требник, 2013, с. 32].

Зі святістю Бога нерозривно пов'язана святість імені Божого. Ім'я в текстах релігійної комунікації ототожнюється з особою-носієм, тобто під словом *ім'я* розуміємо Самого Бога. У молитвах таїнства Хрещення це виражено сполучуваністю епітета *святий* зі словом *ім'я* або відповідним займенниковим словосполученням, що семантично співвідноситься з *ім'ям* Божим: *[...] і приведи Твоєю скорою милістю до здоров'я ослаблене тіло її, а нею народжене дитя сподоби поклонитися земному храму, що його приготував Ти для прославлення імені Твого святого* (Із 2-ої молитви над матір'ю в перший день після народження дитини) [Требник, 2013, с. 6 – 7]; *Дай, Господи, щоб невідступно перебувало ім'я Твоє святе на ньому (на ній), що в слушний час приєднується до святої Твоєї Церкви і звершується страшними Таїнами Христа Твого [...]* (Із молитви, щоб благословити дити-

ну і дати їй ім'я на восьмий день після народження) [Требник, 2013, с. 11]; *В ім'я Твоє, Господи Боже істини, і Єдинородного Твого Сина, і Святого Духа Твого покладаю руку мою на раба Твого (рабу Твою) (ім'я), що сподобився (лася) прийти до **святого** Твого імені і під покровом крил Твоїх зберегтися (Із молитви покладання рук)* [Требник, 2013, с. 25]; *Впиши його (її) в книгу життя Твою, приєднай його (її) до стада насліддя Твого, щоб у ньому (в ній) прославилося ім'я **святе** Твоє і улюбленого Твого Сина, Господа нашого Ісуса Христа, і Животворчого Твого Духа (Із молитви покладання рук)* [Требник, 2013, с. 26].

Святість імені Бога, прославлюваного у Трійці, найвищою мірою засвідчує епітет *всесвяте*, утворений додаванням префікса *все-* з відповідною семантикою до прикметника *святе*: [...] *щоб, коли він (вона) буде зростати в побожності, славив (ла) він (вона) **всесвяте** ім'я Твоє, Отця і Сина, і Святого Духа, нині і повсякчас, і на віки віків (Із молитви з великої ектенії)* [Требник, 2013, с. 45 – 46].

Семантика святості імені Божого також наявна в дієсловах *святитися, освятитися* у сполучуваності з іменником ім'я: *Отче наш, що еси на небесах, нехай **святиться** ім'я Твоє [...]* (Із молитви Господньої) [Требник, 2013, с. 10]; *Бо **освятилося** і прославилось пречесне і величне ім'я Твоє з Отцем і Святим Духом нині і повсякчас, і на віки віків (Із молитви над матір'ю дитини)* [Требник, 2013, с. 17].

Семантика святості імені Бога поширюється на ім'я Його Царства: *Тому й ми, раби Твої, молимося і, покладаючись на Твоє милосердне чоловіколюбство, зі страхом взиваємо до **святого** імені Царства Твого [...]* (Із 3-ої молитви над матір'ю в перший день після народження дитини) [Требник, 2013, с. 7 – 8].

Зі святістю Бога в Самому Собі, а також зі святістю Його імені тісно й нерозривно пов'язана святість усіх осіб Трійці – Отця, Сина й Духа, – виражена відповідними мовними засобами в текстах молитов, що промовляються під час здійснення таїнства Хрещення, а саме: 1) означування прикметником *Свята* іменника *Тройця*: *Щоб, сподобившись святого хрещення і з нами під охороною благодаті Єдиносущної, **Святої** і Нероздільної Тройці перебуваючи, одержала вона долю праведників у Царстві Твоєму (Із 2-ої молитви, яку промовляє священник, благословляючи дитину)* [Требник, 2013, с. 18]; 2) означування прикметником *Пресвята* іменника *Тройця*: ***Пресвята** Тройце, помилуй нас [...]* (Із початкових молитов) [Требник, 2013, с. 9, 13 – 14]; 3) означування прикметником *Святий* іменників, що, за нашими спостереженнями, функціо-

нують в богослужбових текстах як контекстуальні синоніми до осіб Святої Трійці: **Святий** Боже, **Святий** Кріпкий, **Святий** Безсмертний, помилуй нас (Трисвяте) [Требник, 2013, с. 9, 13].

Найчастотніше в богослужбових текстах підкреслена й виражена святість третьої особи Святої Трійці. Передовсім на це вказує усталене означування у препозиції прикметником **Святий** іменника *Дух* та відповідне функціонування (зазвичай у виглосах, славослів'ях) номінації **Святий Дух**: *Бо Тобі належить усяка слава, честь і поклоніння, Отцю і Сину, і Святому Духові, нині і повсякчас, і на віки віків* (Із 2-ої молитви над матір'ю в перший день після народження дитини) [Требник, 2013, с. 6 – 7]; *Слава Отцю і Сину, і Святому Духові нині і повсякчас, і на віки віків* (Мале славослів'я) [Требник, 2013, с. 9, 13]; *Бо Твоє є Царство і сила, і слава, Отця і Сина, і Святого Духа, нині і повсякчас, і на віки віків* (Виглос) [Требник, 2013, с. 10, 14]; *Бо Ти Благий і Чоловіколюбний Бог еси, і Тобі славу возсилаємо, Отцю і Сину, і Святому Духові, нині і повсякчас, і на віки віків* (Виглос) [Требник, 2013, с. 15]; *Він в останні дні з благовоління Твого та співдіяння Святого Духа ради спасіння нас, людей, зволив з безмірного милосердя стати Її Дитям* (Із чину таїнства Хрещення) [Требник, 2013, с. 18]; *Бо Ти на небесах живеш і на смиренних споглядаєш, і Тобі славу возсилаємо, Отцю і Сину, і Святому Духові, нині і повсякчас, і на віки віків* (Виглос) [Требник, 2013, с. 19]; *Воцерковлюється раб Божий (раба Божа) (ім'я) в ім'я Отця і Сина, і Святого Духа. Амінь* (Із чину таїнства Хрещення) [Требник, 2013, с. 20]; *Бо Тобі належить усяка слава, честь і поклоніння з Отцем і Святим Духом, нині і повсякчас, і на віки віків* (Із молитви над жоною, що скинула дитя) [Требник, 2013, с. 24]; *В ім'я Твоє, Господи Боже істини, і Єдинородного Твого Сина, і Святого Духа Твого покладаю руку мою на раба Твого (рабу Твою) (ім'я) [...] (Із молитви покладання рук)* [Требник, 2013, с. 25]; *Визволи його (її) від давньої тієї спокуси і наповни його (її) вірою, надією та любов'ю до Тебе, щоб розумів (ла) він (вона), що Ти еси Єдиний, Бог Істинний, і Єдинородний Твій Син, Господь наш Ісус Христос, і Святий Твій Дух* (Із молитви покладання рук) [Требник, 2013, с. 25]; *Бо Тебе хвалять усі Сили Небесні, і Твоя є слава, Отця і Сина, і Святого Духа, нині і повсякчас, і на віки віків* (Виглос молитви покладання рук) [Требник, 2013, с. 26]; *Бо прославилось ім'я Отця і Сина, і Святого Духа нині і повсякчас, і на віки віків* (Виглос 1-ої заборони) [Требник, 2013, с. 28]; *Бо держава Христа Бога нашого з Отцем та Святим Духом нині і повсякчас, і на віки віків* (Виглос 2-ої заборони) [Требник, 2013, с. 31]; [...] *щоб, отримавши від Тебе милість, сподобився*

(лася) він (вона) безсмертних і небесних Твоїх тайн і возносив (ла) славу Тобі, Отцю і Сину, і **Святому** Духові, нині і повсякчас, і на віки віків (Із 3-ої заборони) [Требник, 2013, с. 31]; Він для нас, людей, і ради нашого спасіння зійшов з небес, і воплотився від Духа **Святого** і Марії Диви, і став чоловіком (Із Символу віри) [Требник, 2013, с. 36]; І в Духа **Святого**, Господа Животворчого, що від Отця сходить, що Йому з Отцем і Сином однакове поклоніння і однакова слава, що говорив через пророків (Із Символу віри) [Требник, 2013, с. 36]; Поклоняюсь Отцю і Сину, і **Святому** Духові, Трійці Єдиносущній і Нероздільній (Із чину таїнства Хрещення) [Требник, 2013, с. 38]; [...] зніми з нього (неї) гріховність давню, віднови його (її) для життя вічного і сповни його (її) силою Твого **Святого** Духа для з'єднання з Христом Твоїм [...] (Із молитви з приготування до святого Хрещення) [Требник, 2013, с. 38 – 39]; Благословенне Царство Отця і Сина, і **Святого** Духа нині і повсякчас, і на віки віків (Початковий виголос) [Требник, 2013, с. 40]; Щоб освятилася вода ця силою і дійством, і сходженням **Святого** Духа, Господу помолимось (Прохання з великої ектенії) [Требник, 2013, с. 41]; Щоб через сходження **Святого** Духа просвітитися нам світлом розуму й побожності, Господу помолимось (Прохання з великої ектенії) [Требник, 2013, с. 42]; [...] і не знищуй його (її), щоб, коли він (вона) буде зростати в побожності, славив (ла) він (вона) всесвятє ім'я Твоє, Отця і Сина, і **Святого** Духа, нині і повсякчас, і на віки віків (Із молитви з великої ектенії) [Требник, 2013, с. 45 – 46]; [...] щоб, зберігши дар **Святого** Твого Духа і примноживши запоруку благодаті, прийняв (ла) почесць небесного покликання і був (ла) причислений (на) до первородних, записаних на небі, в Тобі, Богові й Господеві нашому Ісусі Христі (Із молитви на освячення води) [Требник, 2013, с. 49]; [...] тих, що були під законом, Ти сповнив Духа **Святого**, а тих, що під благодаттю, чиниш досконалими (Із молитви на освячення елею) [Требник, 2013, с. 50 – 51]; Сам благослови і елеї цей силою, дією і сходженням **Святого** Твого Духа [...] (Із молитви на освячення елею) [Требник, 2013, с. 51]; Охрещується раб Божий (раба Божа) (ім'я) в ім'я Отця, амінь. І Сина, амінь. І **Святого** Духа, амінь (Із чину таїнства Хрещення) [Требник, 2013, с. 52]; Одягається раб Божий (раба Божа) (ім'я) в ризу правди в ім'я Отця і Сина, і **Святого** Духа. Амінь (Із чину таїнства Хрещення) [Требник, 2013, с. 54].

На підставі аналізу контексту функціонування слова *Святий* у молитві до Пресвятої Трійці припускаємо, що це слово в ній вживається як однослівний перифраз, синонім, виражений субстантивованим прикметником чоловічого роду однини, який позначає третю особу Святої Трійці: *Пресвята Тройце, по-*

милий нас; Господи, очисти гріхи наші; Владико, прости беззаконня наші; **Святий**, зглянься і ціли немочі наші імені Твого ради (із початкових молитов) [Требник, 2013, с. 9, 13 – 14].

Як одна з осіб Пресвятої Трійці Святий Дух у богослужбових текстах часто означається прикметником (як одним з епітетів синонімічного ряду відповідних означень) *Пресвятий*, утвореним додаванням префікса *пре-* до прикметника чоловічого роду однини *святий*, що вказує на найвищу міру вияву ознаки святості, властивої Йому: *Бо Тобі належить усяка слава, подяка і поклоніння з Безпочатковим Твоїм Отцем і Пресвятим і Благим, і Животворчим Твоїм Духом нині і повсякчас, і на віки віків* (Виголос 2-ої молитви, яку промовляє священик, благословляючи дитину) [Требник, 2013, с. 17]; [...] *благодаттю і чоловіколюбством Єдинородного Сина Твого, що з Ним благословен еси, з Пресвятим і Благим, і Животворчим Твоїм Духом, нині і повсякчас, і на віки віків* (Із молитви, щоб благословити дитину і дати їй ім'я на восьмий день після народження) [Требник, 2013, с. 11]; [...] *через Єдинородного Сина Твого, що з Ним благословен еси, з Пресвятим і Благим, і Животворчим Твоїм Духом нині і повсякчас, і на віки віків* (Із чину таїнства Хрещення) [Требник, 2013, с. 16]; *Благодаттю, щедротами і чоловіколюбством Єдинородного Сина Твого, що з Ним благословен еси, з Пресвятим і Благим, і Животворчим Твоїм Духом нині і повсякчас, і на віки віків* (Виголос 4-ої заборони) [Требник, 2013, с. 33]; [...] *з благовоління і благодаті Єдинородного Сина Твого, що з Ним благословен еси, з Пресвятим і Благим, і Животворчим Твоїм Духом нині і повсякчас, і на віки віків* (Із молитви оголошування) [Требник, 2013, с. 38 – 39]; *Бо Тобі належить слава, держава, честь і поклоніння з Безначальним Твоїм Отцем і Пресвятим і Благим, і Животворчим Твоїм Духом нині і повсякчас, і на віки віків* (Виголос молитви на освячення води) [Требник, 2013, с. 49 – 50]; [...] *тих, що помазуються ним [елеєм] з вірою або вживають його [елей] на славу Твою і Єдинородного Твого Сина і Пресвятого і Благого, і Животворчого Твого Духа нині і повсякчас, і на віки віків* (Із молитви на освячення елею) [Требник, 2013, с. 51].

Бог як джерело святості ще в старозавітні часи на початку історії людства закликає через Свого пророка Мойсея до святості людину як вінець Свого творіння: «**Освятуйтеся і будьте святими**, бо Я [Господь, Бог ваш] **святий**» (Лев. 11: 44) [Біблія, 2004]; «**Отже, будьте святими**, тому що Я **святий**» (Лев. 11: 45) [Біблія, 2004]; «І сказав Господь Мойсееві, говорячи: оголоси всій громаді синів Ізраїлевих і скажи їм: **будьте святими**, бо **святий** Я Господь, Бог ваш» (Лев. 19: 2) [Біблія, 2004].

Як реалізацію наведеного заклику-настанови в чинопослідуванні таїнства Хрещення спостерігаємо прохання про освячення людини в молитві над новонародженим немовлям: *І дитя, нею народжене, благослови, вирости, **освятити**, врозуми, виховай добрим та розумним, бо Ти його привів і показав йому світ видимий [...]* (Із чину таїнства Хрещення) [Требник, 2013, с. 16]; прохання про освячення здійснювача таїнства Хрещення: *Прощаючи гріхи людські через покаяння, обмий мою тілесну та душевну скверну і всього мене **освятити** найдосконалішою невидимою силою Твоєю і правицею духовною, щоб я сам, сповіщаючи іншим свободу і подаючи її вірою досконалою, не став як раб гріха недостойним Твого нескazanного чоловіколюбства* (Із молитви з великої ектенії) [Требник, 2013, с. 45].

Суб'єкт освячення людини – Бог: *Благословен Бог, що провітлює і **освячує** всяку людину, яка приходить на світ, нині і повсякчас, і на віки віків* (Із чину таїнства Хрещення) [Требник, 2013, с. 51].

Хрещення – початок життя в Церкві. Мета цього життя – святість, досягнення святості. В аналізованих богослужбових текстах цю архісему вербалізують у дієслівних словосполученнях семи 'набуття святості', 'перехід до святості', 'обраність', 'блаженство', 'праведність', 'життя', 'спадкоємство', 'синівство', 'усиновлення', 'світло', 'Царство Господнє', 'досконалість', наприклад, **бути (стати) святим** означає – одержати блаженство обраних у Царстві Господньому, одержати долю праведників у Царстві Господньому, мати життя, бути вписаним у Господню книгу життя, приєднатися до стада насліддя Господнього, стати сином і спадкоємцем (дочкою і спадкоємницею) Царства Господнього, стати сином (дочкою) світла, стати вічного блага спадкоємцем (спадкоємницею), стати дитям Царства Господнього, осягнути блаженство святих у Царстві Господньому, сподобитися нетлінного Царства, стати досконалим, одягнутися в нове, стати причасником (причасницею) воскресіння Господнього, прийняти почесць небесного покликання, бути причисленим до первородних, записаних на небі: [...] *Дай, Господи, щоб невідступно перебувало ім'я Твоє святе на ньому (на ній), що в слушний час приєднується до святої Твоєї Церкви і звершується страшними Таїнами Христа Твого, щоб, проживши за заповідями Твоїми і зберігши печать непорушною, **одержав (ла) блаженство обраних у Царстві Твоєм**, благодаттю і чоловіколюбством Єдиногородного Сина Твого, що з Ним благословен еси, з Пресвятим і Благим, і Животворчим Твоїм Духом нині і повсякчас, і на віки віків* (Із молитви, щоб благословити дитину і дати їй ім'я на восьмий день після народження) [Требник, 2013, с. 11]; *Щоб, сподобившись святого хрещення і з нами під охороною благодаті Єдиносущної, Святої*

і Нероздільної Тройці перебуваючи, одержала вона долю праведників у Царстві Твоєму (Із 2-ої молитви, яку промовляє священник, благословляючи дитину) [Требник, 2013, с. 18]; *Дай йому (їй) ходити в усіх заповідях Твоїх і угодне Тобі чинити, бо, коли людина буде виконувати все це, буде мати життя через це* (Із молитви покладання рук) [Требник, 2013, с. 26]; *Впиши його (її) в книгу життя Твою, приєднай його (її) до стада насліддя Твого, щоб у ньому (в ній) прославилося ім'я святе Твоє і улюбленого Твого Сина, Господа нашого Ісуса Христа, і Животворчого Твого Духа* (Із молитви покладання рук) [Требник, 2013, с. 26]; *Вчини його (її) розумною віцею святого стада Христа Твого, чесним членом Церкви Твоєї, сином і спадкоємцем (дочкою і спадкоємницею) Царства Твого, щоб, проживши за заповідями Твоїми і печать непорушну та одежу неосквернену зберігши, осягнув (ла) він (вона) блаженство святих у Царстві Твоєму* (Із 4-ої заборони) [Требник, 2013, с. 33]; *Щоб став (ла) він (вона) сином світла і вічного блага спадкоємцем (дочкою світла і вічного блага спадкоємницею), Господу помолимося* (Прохання з великої ектенії) [Требник, 2013, с. 43]; [...] *щоб він (вона) більше не був (ла) дитям тіла, але дитям Твого Царства [...]* (Із молитви з оголошування) [Требник, 2013, с. 38 – 39]; *Щоб сподобився (лася) нетлінного Царства в ній охрещуваний (на), Господу помолимося* (Прохання з великої ектенії) [Требник, 2013, с. 42]; *Явися, Господи, на воді цій і перетвори охрещуваного (ну) в ній, щоб він (вона) скинув (ла) з себе старе людське, зітліле в пристрастях омани, а одягнувся (лася) в нове, відновлене за образом Творця його (її), щоб, з'єднавшись з подобою смерті Твоєї через хрещення, став (ла) він (вона) причасником (цею) і воскресіння Твого, щоб, зберігши дар Святого Твого Духа і примноживши заporуку благодаті, прийняв (ла) почесць небесного покликання і був (ла) причислений (на) до первородних, записаних на небі, в Тобі, Богові й Господеві нашому Ісусі Христі* (Із молитви на освячення води) [Требник, 2013, с. 49]; [...] *тих, що були під законом, Ти сповнив Духа Святого, а тих, що під благодаттю, чиниш досконалими* (Із молитви на освячення елею) [Требник, 2013, с. 50 – 51]. У наведених молитвослів'ях набуття святості – нагорода за понесені труди, проявлені в житті за заповідями Божими; святість асоціюється із життям, життям справжнім, життям вічним, а не тимчасовим, життям у справжньому значенні цього слова, а умова здобуття такого святого життя – виконання заповідей Господніх і здійснення угодного Йому.

Святість людини досягається через життя в Церкві. Також святість – одна з властивостей Церкви, що сповідується в Символі віри, який промовляють під час здійснення таїнства

Хрещення, та інших молитвослів'ях: *В Єдину, Святу, Соборну і Апостольську Церкву (Із Символу віри)* [Требник, 2013, с. 36]; *Дай, Господи, щоб невідступно перебувало ім'я Твоє святе на ньому (на ній), що в слушний час приєднується до святої Твоєї Церкви [...]* (Із молитви, щоб благословити дитину і дати їй ім'я на восьмий день після народження) [Требник, 2013, с. 11]; *Молимося Тобі і благаємо Тебе: волею Твоєю спаси рабу Твою (ім'я), очисти від усякого гріха і від усякої скверни її, що приходить до святої Твоєї Церкви, нехай неосудно вона сподобиться причаститися Святих Твоїх Таїн (Із чину таїнства Хрещення)* [Требник, 2013, с. 15]; *За мир усього світу, за добрий стан святих Божих Церков і за з'єднання всіх Господу помолимося* (Прохання з великої ектенії) [Требник, 2013, с. 40]; *Навчи його (її) на основі апостолів та пророків Твоїх і не відкинь його (її), але вирости як парость істини у Святій Твоїй Соборній і Апостольській Церкві [...]* (Із молитви з великої ектенії) [Требник, ч. 1, 2013, с. 45 – 46].

Слово *Церква* до лексичного складу української мови потрапило через церковнослов'янське посередництво як відповідник грецькому *ἐκκλησία*, що означає 'народне зібрання', 'взагалі зібрання', 'новозавітне зібрання християн, Церква' [ГРС, 2006, с. 395]. Сема 'збірність, зібрання' мотивує появу номінацій зі словом *стадо*, яке вживається на позначення групи тварин якогось виду [СУМ-11, 1970 – 1980, 1978, т. 9, с. 636]. У текстах богослужіння таїнства Хрещення переважає назва лише однієї тварини – *вівці*, і слово *вівця* вживається в них з переносним образним значенням – 'людина-християнин'. Словосполучення зі словами *стадо, вівця* в досліджуваних текстах фразеологізуються і в одному зі своїх значень функціонують як контекстуальні синоніми до слова *Церква*, а епітет *святе* підкреслює й увиразнює відповідну властивість означуваного поняття: *І дитя, нею народжене, благослови, вирости, освяти, врозуми, виховай добрим та розумним, бо Ти його привів і показав йому світ видимий, [щоб воно в призначений час сподобилося і світу духовного і приєдналося до святого Твого стада] через Єдинородного Сина Твого, що з Ним благословен єси, з Пресвятим і Благим, і Животворчим Твоїм Духом нині і повсякчас, і на віки віків (Із чину таїнства Хрещення)* [Требник, 2013, с. 16]; *І нині Сам Ти, Господи, що охороняєш дітей, благослови дитя це разом з рідними та [майбутніми] хрещеними батьками його [і сподоби його в добрий час віродитися водою та Духом, причисли його до святого Твого стада овець словесних, що носять ім'я Христа Твого]* (Із чину таїнства Хрещення) [Требник, 2013, с. 19]; *Вчини його (її) розумною вівцею святого стада Христа*

Твого, чесним членом Церкви Твоєї, сином і спадкоємцем (дочкою і спадкоємницею) Царства Твого, щоб, проживши за заповідями Твоїми і печать непорушну та одержавши неосквернену зберігши, осягнув (ла) він (вона) блаженство святих у Царстві Твоєму (Із 4-ої заборони) [Требник, 2013, с. 33].

Свята Церква шанує як святих тих своїх членів, які з благодаті Божої досягнули стану святості, і звертається до них із проханням молитовного заступництва, передовсім до Пресвятої Богородиці як Матері Божої: *Збережи її [матір] та дитя це, що його вона народила, охорони їх покровом крил Твоїх віднині і до кінця їх життя молитвами Пречистої Богородиці і всіх святих (Із 1-ої молитви над матір'ю в перший день після народження дитини) [Требник, 2013, с. 5 – 6]; Господи Боже наш, знаючи немичну природу людську, Ти для спасіння нас грішних благоволив зійти з небес і народитися від Святої Богородиці і Приснодіви Марії. [...] як Благий і Чоловіколюбний Бог прости: бо Ти єдиний маєш владу прощати гріхи молитвами Пречистої Богородиці і всіх святих Твоїх (Із 3-ої молитви над матір'ю в перший день після народження дитини) [Требник, 2013, с. 7 – 8]; Молитвами, Господи, всіх святих Твоїх і Богородиці мир Твій подай нам і помилуй нас як єдиний Милосердний (Із чину таїнства Хрещення) [Требник, ч. 1, 2013, с. 15]; Господи Боже наш, Тебе, як немовля, на сороковий день принесла до храму Свята Твоя Мати, Пречиста Діва Марія, і на руки прийняв Тебе праведний Симеон (Із 2-ої молитви, яку промовляє священник, благословляючи дитину) [Требник, 2013, с. 17]; Бо Ти єдиний маєш владу прощати гріхи та беззаконня молитвами Пречистої Твоєї Матері і всіх святих (Із молитви над жоною, що скинула дитя) [Требник, 2013, с. 24]; Пресвяту, Пречисту, Прелюбословенну, Славну Владичицю нашу Богородицю і Приснодіву Марію зі всіма святими пом'янувши, самі себе і один одного, і все життя наше Христу Богові віддамо (Прохання з великої ектенії) [Требник, 2013, с. 44].*

Крім Богородиці та святих загалом, в богослужінні таїнства Хрещення згадуються окремо чини святих ангелів, праведних, пророків, апостолів, преподобних: *Побійся Бога, Який сидить на херувимах і безодні бачить, перед Яким тремтять ангели, архангели, престоли, господства, начала, власті, сили, багатоокі херувими і шестикрилі серафими; перед Яким тремтять небо і земля, море і все, що в них (Із 1-ої заборони) [Требник, 2013, с. 28]; Тобі служать сили ангельські, Тобі кланяються чини архангельські. Многоокі херувими та шестикрилі серафими, навколо Тебе стоячи та літаючи, вкриваються страхом неприступної слави Твоєї (Із*

молитви на освячення води) [Требник, 2013, с. 46 – 47]; *Господи Боже наш, Тебе, як немовля, на сороковий день принесла до храму Свята Твоя Мати, Пречиста Діва Марія, і на руки прийняв Тебе праведний Симеон* (Із 2-ої молитви, яку промовляє священник, благословляючи дитину) [Требник, 2013, с. 17]; *Владико Господи Вседержителю, що всяку недугу і всяку неміч зціляєш, Сам зціли і рабу Твою (ім'я), що нині народила, і підними її з постелі, на якій вона лежить, бо, за словами пророка Давида, ми в беззаконнях зачаті і всі перед Тобою нечисті* (Із 1-ої молитви над матір'ю в перший день після народження дитини) [Требник, 2013, с. 5 – 6]; *Христос, істинний Бог наш, молитвами Пречистої Своєї Матері, преподобних і богоносних отців наших і всіх святих, помилує і спасе нас, бо Він Благий і Чоловіколюбний* (Відпуст) [Требник, 2013, с. 12]; *Навчи його (її) на основі апостолів та пророків Твоїх [...]* (Із молитви з великої ектенії) [Требник, 2013, с. 45 – 46] та ін.

На честь та іменами прославлених святих називають новонароджених або охрещуваних людей: *Священик дає дитині православне ім'я святого чи святої, які поминаються Церквою цього дня або найближчими днями, або яке хочуть батьки дитини* (Із чину таїнства Хрещення) [Требник, 2013, с. 9].

У першій забороні й молитві йдеться про факт воскресіння тіл святих із євангельської історії під час голгофських страждань Ісуса Христа: *І ось завіса храму роздерлася надвоє, зверху донизу; і земля потряслася; і каміння порозпадалось; і гроби розкрились; і багато тіл померлих святих воскресли і, вийшовши з гробів після воскресіння Його, ввійшли у святе місто, і явилися багатьом* (Мф. 27: 51– 53) [Біблія, 2004]: *Забороняє тобі, дияволе, Господь, що прийшов у світ і оселився між людьми, щоб знищити твоє знуцання і людей визволити. Він на хресті ворожі сили переміг, коли сонце померкло, земля затряслася, гроби відкрились і тіла святих устали* (Із 1-ої заборони) [Требник, 2013, с. 27];

Засіб освячення людини в Церкві – таїнства. В аналізованих текстах слово *таїнство* як загальна назва та слова, що позначають власні назви таїнств Хрещення і Євхаристії, також означаються епітетом *святий*, передаючи відповідну семантику: *Владико Господи, Боже отців наших, Ти послав до тих, що були в Ноевім ковчезі, голубку з гілкою оливкового дерева у дзьобі, ознаку примирення та спасіння від потопу, і цим зобразив Таїнство й благодать хрещення, і плід оливковий подав для здійснення святих Твоїх Таїнств [...]* (Із молитви на освячення елею) [Требник, 2013, с. 50 – 51]; *До сорокового дня після народження дитини мати не допускається до Святого Причастя, крім випадку, коли їй загрожує смерть* (Із чину таїнства Хрещення) [Требник, 2013, с. 13];

Тепер же, після сорокового дня, мати може причаститися **Святих** Таїн (Із чину таїнства Хрещення) [Требник, 2013, с. 13]; Молимося Тобі і благаємо Тебе: волею Твоєю спаси рабу Твою (ім'я), очисти від усякого гріха і від усякої скверни її, що приходить до святої Твоєї Церкви, нехай неосудно вона сподобиться причаститися **Святих** Твоїх Таїн (Із чину таїнства Хрещення) [Требник, 2013, с. 15]; Щоб, сподобившись **святого** хрещення і з нами під охороною благодаті Єдиносущної, Святої і Нероздільної Тройці перебуваючи, одержала вона долю праведників у Царстві Твоєму (Із 2-ої молитви, яку промовляє священник, благословляючи дитину) [Требник, 2013, с. 18]; Якщо дитина охрещена, то читає: Щоб через **святе** хрещення, яке сподобилася... (Із чину таїнства Хрещення) [Требник, 2013, с. 18]; Вийди ж і відступи від цього (цієї), що готується до **святого** хрещення (Із 2-ої заборонної молитви) [Требник, 2013, с. 29]; Владико, Господи Боже наш, поклич раба Твого (рабу Твою) (ім'я) до **святого** світла Твого і сподоби його (її) цієї великої благодаті **святого** Твого Хрещення [...] (Молитва з оголошування) [Требник, 2013, с. 38–39]; Таїнство **святого** Хрещення [Требник, 2013, с. 40]; За того (ту), що приходить до **святого** хрещення, і за спасіння його (її) Господу помолось (Прохання з великої ектенії) [Требник, 2013, с. 42].

Слово **світло**, означуване епітетом **святе**, виконує функцію контекстуального синоніма до назви таїнства Хрещення. Сема 'світло' наявна в слові **просвічення**, яке в богослужбових текстах літургії Ранішосвячених Дарів також іменує Хрещення: Священник тихо читає молитву за тих, що готуються до **святого просвічення**: Яви, Владико, лице Твое, тим, що готуються до **святого просвічення** і прагнуть стрясти скверну гріховну; освіти їх помисли; зміцни їх у вірі, укріпи в надії, зверши в любові, покажи достойними членами Церкви Христа Твого, що віддав Себе за визволення душ наших. Бо Ти еси Просвічення наше, і Тобі славу возсилаємо, Отцю і Сину, і Святому Духові, нині і повсякчас, і на віки віків [Служебник, 2013, с. 284–285].

У цьому ж семантичному мікрополі перебуває назва **свята**, яке Православна Церква відзначає щорічно 6/19 січня. В українськомовній традиції це **Святе Богоявлення. Хрещення Господа Бога і Спаса нашого Ісуса Христа** [Календар, 2014, с. 73], а в грецькомовній – ΤΑ ΑΓΙΑ ΘΕΟΦΑΝΕΙΑ ΤΟΥ ΚΥΡΙΟΥ ΚΑΙ ΘΕΟΥ ΚΑΙ ΣΩΤΗΡΟΣ ΗΜΩΝ ΙΗΣΟΥ ΧΡΙΣΤΟΥ [Τυπικόν, 2016] (Святе Богоявлення Господа і Бога, і Спаса нашого Ісуса Христа), або Θεοφάνια (Богоявлення), або ἡ Εορτή των Φώτων (Свято світла) [Θεοφάνια, 2016]. Новогрецькі іменники чоловічого роду однини φωτισμός та середнього роду однини φωτισμα з коренем φωτ- мають значення 'освітлення', церк. 'хрещення, освячення' [НРС, 1980, с. 803].

Під час здійснення таїнства Хрещення використовується вода і єлей. Вони мають бути свяченими, освяченими: *Після цього виголосу священник окроплює жінку **свяченою** водою і виголошує звичайний відпуст (Із чину таїнства Хрещення) [Требник, 2013, с. 24]; Далі до наступної риски прохання виголошуються, якщо нема належно **освячених** раніше води та єлею (Із чину таїнства Хрещення) [Требник, 2013, с. 41]; І якщо нема належно **освяченого** раніше єлею, священник дмухає тричі в сосуд з єлеєм, який тримає диякон, і знаменує його тричі (Із чину таїнства Хрещення) [Требник, 2013, с. 50].*

Освячення води під час богослужіння таїнства Хрещення відбувається дією благодаті Святого Духа через молитву священника: *І промовляє молитву на **освячення** води, коли **освяченої** води нема (Із чину таїнства Хрещення) [Требник, 2013, с. 45]; Щоб **освятилася** вода ця силою і дійством, і сходженням Святого Духа, Господу помолимося (Прохання з великої ектенії) [Требник, 2013, с. 41]; Сам, Чоловіколюбче Царю, прийди і нині через сходження Святого Твого Духа і **освяти** воду цю (Із молитви на освячення води) [Требник, 2013, с. 47]. У молитві як приклад освячення води згадується подія новозавітної євангельської історії – хрещення Ісуса Христа на Йордані, Який Своєю присутністю і зісланням Святого Духа освятив води цієї ріки (див. Мк. 1: 9 – 11) [Біблія, 2004]: *Ти **освятив** води Йорданські, пославши їм з неба Духа Твого Святого, і знищив голови зміїв, що там гніздилися (Із молитви на освячення води) [Требник, 2013, с. 47].**

Власне після освячення сама ця вода набуває інших властивостей, зокрема стає джерелом і засобом освячення: *Учини її [воду] джерелом нетління, даром **освячення**, відпущенням гріхів, зціленням недуг, знищенням демонів, неприступною для сил ворожих, повною ангельської сили (Із молитви на освячення води) [Требник, 2013, с. 48]; Ти ж, Владико всіх, вчини воду цю водою визволення, водою **освячення**, очищенням тіла й духу, ослабленням кайданів, прощенням гріхів, просвітленням душ і купіллям другого народження, оновлення духу, даром усиновлення, одежею нетління, джерелом життя (Із молитви на освячення води) [Требник, 2013, с. 48 – 49].*

Аналіз текстів богослужіння таїнства Хрещення засвідчує входження до лексико-семантичного й асоціативного поля «святість» лексеми *храм*. Храм – місце особливої присутності Божої і дії Його благодаті, місце здійснення таїнств загалом та таїнства Хрещення зокрема як засобів освячення людини: *За **святий** храм цей і тих, що з вірою, побожністю та страхом Божим входять до нього, Господу помолимося (Прохання з великої ектенії) [Требник, 2013, с. 41].* Святість храму як місця особливої присутності Бога

Своєю благодаттю засвідчена, зокрема, у тексті 5 псалма: *Я ж з великої милости Твоєї увійду в дім Твій, поклонюся до храму святого Твого зі страхом перед Тобою* (Пс. 5: 8) [Біблія, 2004]. У Требнику вживається перефразований варіант зі зміненою особою діяча – першу особу однини змінено на третю особу однини («увійду», «поклонюся» – говорив Давид від себе і про себе, від першої особи; «увійде», «поклониться» – говорить священик про дитину у третій особі): *Потім вносить дитину до церкви, промовляючи: Увійде в дім Твій, поклониться храму святому Твоєму* (Із чину таїнства Хрещення) [Требник, 2013, с. 20].

Святість родового поняття поширюється на видові – святість храму поширюється на його частини, зокрема на *вівтар*: *І якщо це хлопчик, то південними дверима вносить його до св. вівтаря* (Із чину таїнства Хрещення) [Требник, 2013, с. 20].

У досліджуваних текстах із коренем *свят-* та відповідною семантикою функціонує номінація *святинище*, що вживається переважно на позначення частини старозавітного єрусалимського храму як місця жертвоприношень та здійснення інших тогочасних богослужінь: *Він в останні дні з благовоління Твого та співдіяння Святого Духа ради спасіння нас, людей, зволив з безмірного милосердя стати Її Дитям; і за звичаєм у законі святому Твоєму, як сповнилися дні очищення, Ти як істинний Законодавець допустив принестися у святинище і на руках праведного Симеона носитися зволив* (Із чину таїнства Хрещення) [Требник, 2013, с. 18 – 19].

Сполучуваність епітета *святий* вводить до лексико-семантичного й асоціативного поля «святість» слово *закон*, що в цьому контексті позначає старозавітні релігійні морально-обрядові норми, які дав Бог людям через Своїх пророків, зокрема через пророка Мойсея Боговидця: *[...] і за звичаєм у законі святому Твоєму, як сповнилися дні очищення, Ти як істинний Законодавець допустив принестися у святинище і на руках праведного Симеона носитися зволив* (Із чину таїнства Хрещення) [Требник, 2013, с. 18 – 19].

Семантика святості наявна й у внутрішній формі слова *священик*, який безпосередньо здійснює таїнство Хрещення та інші богослужіння: *І священик знаменує чоло, вуста і груди дитини, промовляючи молитву* (Із чину таїнства Хрещення) [Требник, 2013, с. 10]; *Священик, взявши дитя на руки, стає перед дверима храму або перед іконою Богородиці і творить ним образ хреста, промовляючи: [...]* (Із чину таїнства Хрещення) [Требник, 2013, с. 11]; *Мати з дитям схиляє голову, а священик творить над ним знак хреста і, торкаючись його голови, промовляє молитву: [...]* (Із чину таїнства Хрещення) [Требник, 2013, с. 15]; *Якщо дитина охрещена, священик звершує*

уцерковлення (Із чину таїнства Хрещення) [Требник, 2013, с. 19]; *І священник дмухає на дитину тричі хрестовидно – на обличчя, вуста та груди, промовляючи: [...] (Із 4-ої заборони) [Требник, 2013, с. 32]; Коли дитина мала, на запитання священника відповідають хрещені батьки (Із 4-ої заборони) [Требник, 2013, с. 33]; Священник облачається у білі єпитрахіль, фелонь та поручі і, коли засвітять усі свічки, бере кадило, іде до купелі, кадить навколо і, віддавши кадило, творить поклін (Із чину таїнства Хрещення) [Требник, 2013, с. 40]; Поки диакон виголошує ектенію, священник читає про себе цю молитву (Із чину таїнства Хрещення) [Требник, 2013, с. 44]; Священник, співаючи з людьми Аلیلія (тричі), творить елеєм по воді три знаки хреста (Із чину таїнства Хрещення) [Требник, 2013, с. 51]; І помазує священник охрещуваного (ну) елеєм, творячи знак хреста на чолі, на грудях і між плечима, промовляючи: [...] (Із чину таїнства Хрещення) [Требник, 2013, с. 51]; Помазавши ж усе тіло, священник хрестить його і тричі занурює чи обливає водою, тримаючи обличчям на схід і виголошуючи: [...] Після охрещення священник умиває руки, співаючи разом з народом псалом 31 (Із чину таїнства Хрещення) [Требник, 2013, с. 52]; І, одягаючи охрещеного (ну) в білий одяг, священник промовляє: [...] (Із чину таїнства Хрещення) [Требник, 2013, с. 54].*

Така ж семантика наявна в означеннях титулів церковної ієрархії – *Святійший, преосвященнійший: За владикау і отця нашого Святійшого Патріарха (ім'я) і владикау нашого преосвященнійшого єпископа (ім'я), чесне пресвітерство, у Христі дяконство, за увесь причет і людей Господу помолимося (Прохання з великої ектенії) [Требник, 2013, с. 41].*

Отже, святий Бог у Самому Собі і в Особах Пресвятої Трійці, і святе ім'я Його, як джерело святості діє Своєю освячувальною благодаттю у святій Церкві та через здійснювані священником у святому храмі святі таїнства, зокрема таїнство святого Хрещення.

До складу лексико-семантичного й асоціативного поля «святість» в аналізованому богослужбовому тексті таїнства Хрещення належать:

1) прикметник *святий* у відповідних граматичних формах роду, числа й відмінка у субстантивній функції, що вживається на позначення: 1. 1) третьої Особи Святої Трійці – Святого Духа (як контекстуальний синонім), 1. 2) прославлених Богом та визнаних (канонізованих) і шанованих Церквою святих осіб духовного світу й людей, зокрема Пресвятої Богородиці, святих ангелів, пророків, апостолів, праведних, преподобних та ін. (*Святий, святі*);

2) прикметник *святий*, утворені додаванням відповідних префіксів похідні від нього прикметники *пресвятий* і *всесвятий* та від-

дієслівні прикметники *свячений, освячений* у відповідних грама-тичних формах роду, числа й відмінка в атрибутивній функції;

3) іменники, означувані у пре- і постпозиції названими вище узгоджуваними прикметниками в атрибутивній функції епіте-тів, та їх контекстуальні синоніми, що вживаються на позначення: 3. 1) Бога в Самому Собі (*Бог Святий, Святий Владика*), 3. 2) Бога в трьох Особах (*Свята Тройця, Пресвята Тройця*), 3. 3) Осіб Пресвятої Трійці (*Святий Боже, Святий Кріпкий, Святий Безсмертний, Свя-тий Дух, Пресвятий і Благий, і Животворчий Дух*), 3. 4) імені Божого (*ім'я Твоє святе, святе Твоє ім'я, ім'я святе Твоє, всесвяте ім'я Твоє*), яке ототожнюється з його носієм, 3. 5) імені Царства Божого (*свя-те ім'я Царства Твого*), 3. 6) Церкви як зібрання вірних християн (*Свята Церква*), 3. 7) Матері Божої (*Свята Богородиця, Свята Твоя Мати, Пресвята Богородиця*), 3. 8. 1) загалом таїнств як засобів освя-чення (*святі таїнства*), 3. 8. 2) конкретних таїнств і священнодій цих таїнств (*Святе Причастя, Святі Таїни, святе Хрещення, святе світло*), 3. 9) води та елею як речовин таїнства Хрещення (*свячена вода, освячені вода та елей, освячений елей*), 3. 10) храму та його частин як місця здійснення таїнств загалом та таїнства Хрещення зокре-ма (*святий храм, святий вітвар*), 3. 11) старозавітних релігійних мо-рально-обрядових норм, які дав Бог людям через Своїх пророків, зокрема через пророка Мойсея Боговидця (*святий закон*);

4) лексичні та фразеологізовані контекстуальні синоніми до деяких із названих вище іменників, зокрема до іменника *Церква*, що образно-метафорично позначають зібрання вірних християн (*святе стадо, святе стадо овець словесних, святе стадо Христа*);

5) іменники та субстантивовані прикметники, що позна-чають назви чинів святих, зокрема *ангелів, праведних, пророків, апостолів, преподобних*;

6) іменники агіоантропоніми, що позначають власні імена святих названих вище та інших чинів (*священик дає дитині пра-вославне ім'я святого чи святої*);

7) віддієслівний іменник *освячення* та утворювані з ним сло-восполучення (*освячення води, дар освячення, вода освячення*);

8) іменники та прикметники з коренем *-свят-* (*-свящ-*), що на-зивають: 8. 1) частину старозавітного ерусалимського храму як місце жертвоприношень та здійснення інших тогочасних бого-служінь (*святимилице*); 8. 2) видимого здійснювача таїнства Хре-щення та інших богослужінь (*священик*); 8. 3) титули церковної ієрархії (*Святійший Патріарх, преосвященнійший єпископ*);

9) означувані узгоджуваними прикметниками *Святійший, преосвященнійший* іменники, що номінують священнослужите-

лів єпископського сану – *Патріарх, єпископ (Святійший Патріарх, преосвященнійший єпископ)*;

10) дієслова *освячувати, святитися, освятитися* у формах відповідних граматичних категорій та керовані ними іменники, що номінують ім'я *Боже, людину, дитину, священника, воду* у функції об'єкта дії (*Благословен Бог, що просвітлює і освячує всяку людину; нехай святиться ім'я Твоє; Бо освятилося [...] ім'я Твоє; дитя [...] освятити; мене [здійснювача таїнства Хрещення] освятити; Щоб освятилася вода ця силою і дійством, і сходженням Святого Духа; Сам, Чоловіколюбче Царю, прийди і нині через сходження Святого Твого Духа і освятити воду цю; Ти освятив води Йорданські*), а також іменники, що іменують *Бога* як суб'єкта дії (*освячує, освятив, освятити*);

11) дієслівні словосполучення *одержати блаженство обраних у Царстві Господньому, одержати долю праведників у Царстві Господньому, мати життя, бути вписаним у Господню книгу життя, приєднатися до стада насліддя Господнього, стати сином і спадкоємцем (дочкою і спадкоємницею) Царства Господнього, стати сином (дочкою) світла, стати вічного блага спадкоємцем (спадкоємницею), стати дитям Царства Господнього, досягнути блаженство святих у Царстві Господньому, сподобитися нетлінного Царства, стати досконалим, одягнутися в нове, стати причасником (причасницею) воскресіння Господнього, прийняти почесність небесного покликання, бути причисленим до первородних, записаних на небі, в яких реалізовані семи 'набуття святості', 'перехід до святості', 'обраність', 'блаженство', 'праведність', 'життя', 'спадкоємство', 'синівство', 'усиновлення', 'світло', 'Царство Господнє', 'досконалість' та ін.*

Вживання в тексті слів із коренем *-свят-* (*-святц-*) та відповідною семантикою в субстантивній, атрибутивній, суб'єктній, об'єктній і предикатній функції та їх сполучуваність визначає структуру й склад лексико-семантичного й асоціативного поля «святість».

У перспективі варто застосувати запропоновану в цій статті методику моделювання і структурування лексико-семантичного й асоціативного поля «святість» із залученням текстів інших жанрово-стильових різновидів української мови.

Джерела:

Біблія, 2004

Біблія : книги Священного Писання Старого та Нового Завіту / в українському перекладі з паралельними місцями та додатками ; [пер. Патріарха Філарета (Денисенка)]. – К. : Видання Київської Патріархії Української Православної Церкви Київського Патріархату, 2004. – 1407, [9] с.

Календар, 2014

2015. Православний церковний календар. – [К.] : Видавничий відділ УПЦ Київського Патріархату, 2014. – 216 с.

- Служебник, 2012 Служебник. – К. : Видавничий відділ УПЦ Київського Патріархату, 2012. – 600, [8] с.
- Требник, 2013 Требник : у 2 ч. – К. : Видавничий відділ УПЦ Київського Патріархату, 2013. – Ч. 1. – 590, [2] с.
- Τυπικὸν, 2016 Τυπικὸν τῆς Μεγάλης τοῦ Χριστοῦ Ἐκκλησίας [Електронний ресурс] // Сайт Вселенського Патріархату. – Режим доступу: <http://www.ec-patr.org/gr/tyrikon/2016/2016-01-06.htm> (05. 06. 2016 р.)

Лексикографічні джерела:

- ГРС, 2006 Греческо-русский словарь / А. Д. Вейсман. – репринт 5 изд. 1899 г. – М. : Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 2006. – VIII с., 1370 кол.
- СУМ-11, 1970 – 1980
НРС, 1980 Словник української мови : в 11 т. – К. : Наук. думка, 1970 – 1980. Новогреческо-русский словарь : около 67000 слов / И. П. Хориков, М. Г. Малев ; под. ред. П. Пердикиса и Т. Пападопулоса. – М. : Русский язык, 1980. – 856 с.

Література:

- Барщевський, 2009 Старозавітні передумови формування християнської концепції святості / Тарас Барщевський // Наукові записки УКУ. – 2009. – Ч. 1: Богослов'я. – Вип. 1. – С. 7 – 21.
- Вільчинська, 2008 Концептуалізація сакрального в українській поетичній мові XVII – XVIII ст. : монографія / Т. П. Вільчинська. – Тернопіль : Джура, 2008. – 424 с.
- Дзюбанський, 2012 Єдин свят : біблійні, богословські та історичні аспекти розуміння святості у християнському житті / Тарас Б. Дзюбанський. – К. : Дух і літера, 2012. – 135, [1] с.
- Іаннуарій, 2016 Библейский взгляд на святость Бога и святость людей / архимандрит Ианнуарий (Ивлиев) // Сайт Синодальной комиссии по канонизации святых РПЦ МП [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://kanonkom.ru/docs/archimandrit-iannuariy-ivliev-bibleyskiy-vzglyad-na-svyatost-boga-i-svyatost-lyudey.html> (01. 05. 2016 р.)
- Никулина, 2009 Агиология : курс лекций / Никулина Е. Н ; Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет. Факультет дополнительного образования. Кафедра теологии. – М. : Издательство ПСТГУ, 2009. – 310, [2] с.
- Скаб, 2008 Закономірності концептуалізації та мовної категоризації сакральної сфери / М. В. Скаб. – Чернівці : Рута, 2008. – 560 с.
- Ювеналий, 1990 Канонизация святых в Русской Православной Церкви : доклад митрополита Крутицкого и Коломенского Ювеналия // Поместный Собор Русской Православной Церкви (Троице-Сергиева Лавра, 6 – 9 июня 1988 года) : материалы. – М. : Издание Московской Патриархии, 1990. – С. 126 – 148.
- Charkiewicz, 2015 Kult świętych w Kościele prawosławnym : teologia, historia, formy, typologia / Jaroslaw Charkiewicz. – Warszawa : Warszawska Metropolia Prawosławna, 2015. – 448, [32] s.
- Πάσχος, 1997 Ἅγιοι οἱ φίλοι τοῦ Θεοῦ : εισαγωγή στην αἰτιολογία της ορθοδόξου ἐκκλησίας / Π. Β. Πάσχου. – 2η ἐκδ. – Αθήνα : Ἀρχμός, 1997. – 322, [4] σ.
- Θεοφάνια, 2016 Θεοφάνια [Електронний ресурс] // Βικιπαίδεια. – Режим доступу: <https://el.wikipedia.org/wiki/Θεοφάνια> (05. 06. 2016 р.)

протоіерей
Юрій МИЦИК

У статті представлена публікація ряду незнаних раніше архівних документів, які проливають світло на невідомі аспекти історії Свято-Михайлівського Видубицького монастиря у Києві XVII–XVIII ст., на біографії і діяльність ряду ігуменів цієї обителі.

Ключові слова: Церква, православ'я, монастир, Видубичі.

archpriest
Yuriy MYTSYK

NEW SOURCES OF THE HISTORY OF ST. MICHAEL'S VYDUBYCHI MONASTERY IN XVII–XVIII CENTURIES

Data presented in the article have been taken out of a number of unknown archival documents shedding light on unknown aspects of the history of St. Michael's Vydubychi Monastery in XVII–XVIII centuries. The article focuses on the biography and work of a bunch of abbots of the monastery.

Key words: Church, Orthodox, monastery, Vydubychi.

НОВІ ДЖЕРЕЛА ДО ІСТОРІЇ СВЯТО-МИХАЙЛІВСЬКОГО ВИДУБИЦЬКОГО МОНАСТИРЯ XVII–XVIII ст.

Свято-Михайлівський Видубицький монастир у Києві є одним із найдавніших і найзнаменитіших в Україні. Про нього ми вже коротко писали [1] і публікували джерела до його історії початку XVIII ст., які були знайдені у складі копійної книги («книги-архіву») цього монастиря [2], по яку ми теж писали. Оскільки дослідження книги продовжуються і в її складі були виявлені нові незнані джерела, варто опублікувати хоча б деякі з них, додавши документи, які розпорошені по різних архівосховищах: фонди ЦДІА (Центрального державного історичного архіву) України у Києві, фонди ІР НБУ (Інституту рукописів Національної бібліотеки України ім. В. І. Вернадського). Слід зазначити, що досить велику кількість документів (всього 127), що стосувалися Видубицького монастиря, підготував ще в дореволюційні часи проф. С. Голубев, і вони були видані в наш час проф. В. Ульяновським як додаток до його книги С. Голубева, присвяченої історії монастиря [3].

Перш за все наводимо список (чернетка ?) ігуменів Видубицького монастиря, складений після 1765 р. Він є неповним і хаотичним, до того

ж дещо дефектним і значно поступається в усіх відношеннях твору аналогічного виду 1766 р. видубицького ігумена Якова Воронковського, доповненого невідомим автором не раніше 1826 р. [4]. Однак цей список свідчить про зацікавлення принаймні частини монастирської братії історичним минулим обителі, їхню працю з архівними матеріалами. Подібні списки дали можливість постати твору ігумена Якова Воронковського, який є на сьогодні максимально повним переліком ігуменів обителі.

Далі подаються документи (всього 16) у хронологічній послідовності. В першу чергу це документи київських митрополитів Рафаїла Заборовського, Гавриїла Кременецького, ігуменів Свято-Михайлівського монастиря, серед яких були й видатні діячі Церкви, святі (Феодосій Углицький), богослови (Ігнатій Оксенович Старушич), діячі культури (Лаврентій Гурка), а також гетьмани України (Іван Скоропадський), полковники (Антон Танський). Меншою мірою представлені документи світських осіб (київський вїйт Тадрина, козачка Марія Тумченко (Тумчиха), деяких офіційних установ (київська губернська канцелярія). За видовою ознакою вони представлені в першу чергу листами, хоча є укази, грамоти, квити, проїжджі листи, купчі. Вони дають непогане уявлення про господарське життя обителі, її маєтності, насамперед Лісники і Ходосівку, що знаходяться під Києвом (південніше Пирогова), проливають світло на київську топоніміку (Осокорки, озеро Тельбин тощо; Ярославка – село суч. Ніжинського р-ну Чернігівської області). Особливо ретельно описуються маєтності монастиря із зазначенням їхніх кордонів в одному з універсалів Скоропадського (№ 12). У ряді документів порушуються спірні питання за володіння маєтностями у конфліктах Видубицького монастиря як зі світськими особами (київський полковник Антон Танський), так і сусідніми монастирями (Киево-Печерська лавра). Квити і купчі (Тадрини, Тумченко) свідчать зайвий раз про те, що обитель збільшувала свою нерухомість за рахунок у першу чергу купівлі чи пожертв. Із проїжджих листів та паспортів київських митрополитів другої половини XVIII ст. особливий інтерес викликає проїжджий лист київського митрополита Рафаїла Заборовського, котрий він видав трьом ченцям Видубицького монастиря, які вирушали на Запорозьку Січ для збору пожертв. Цікавими є і стандартні грамоти київських митрополитів Рафаїла Заборовського і Гавриїла Кременецького, котрі засвідчували висвяту ченців Свято-Михайлівського Видубицького монастиря (відповідно Феодула та Саватія) в ієромонахи.

У додатках подаємо лист 1721 р. св. Антонія Стаховського, якого призначили митрополитом Тобольським, на Батьківщину, до гетьмана Івана Скоропадського. У ньому святий, дякуючи гетьману за сприяння, просить видати своєму посланцю, келейному диякону, подорожню і надати йому 35 коней для перевозу з Чернігова в Тобольськ необхідних речей, у першу чергу книг, потрібних для навчання священників у краю, який починав християнізуватися. Цей документ доповнює нашу публікацію трьох листів святого [5] і є ще одним свідченням цивілізаційної місії України в Росії XVII–XVIII ст., а не навпаки, як твердили й твердять в офіційній Росії, починаючи як мінімум з В. Белінського.

При публікації документів ми керувалися правилами передачі тексту, розробленими Я. Дзирою [6]. Ці правила прості, зручні й логічні. Вони найбільше відповідають інтересам археографічного видання для його використання задля історичного дослідження українських текстів XVII–XVIII ст. Так, літери «ять», «омега», «фіта», «іжиця», «пси» та «кси» передані відповідно літерами «і», «о», «ф», «и», «пс», «кс». Тверді знаки в кінці слів опущені, літера «ять» передається нами як «і». Щоправда, ці правила нами незначно змінені: титла тут не розкриваються, бо вони стосуються загальнозрозумілого: Гд – Господь, Бг – Бог, Хрсті – Христі, не обумовлюємо пропущену у тексті документів виносну літеру «о» наприкінці прикметників, зберігаємо також латинську літеру «g», яку в ті часи нерідко передавали також літерами «кг» або ж «г», а також зберігали написані в тексті літери «оу» як «у». Часто в тексті пропускалася літера «о» в закінченні прикметників, наприклад «тог(о)». Нами ця літера відновлена без зазначень. Окремі слова, які не вдалося прочитати позначені нами таким чином: (...)*. Датування скрізь передається арабськими цифрами, хоча в документах воно подається по-різному (буквами кириличного алфавіту, арабськими цифрами, інколи й тим та іншим способом в одному документі). Автографи, як правило в підписі оригіналів документів, підкреслені нами.

Сподіваємося, що дана публікація стане в пригоді дослідникам історії Свято-Михайлівського Видубицького монастиря, який нині перебуває в юрисдикції УПЦ Київського Патріархату.

1. З джерел до історії Свято-Михайлівського Видубицького монастиря XVIII ст. // Труди Київської Духовної Академії. – 2014. – № 14. – С. 203–214 (1 д.а.) (у співавт. з І. Тарасенко)

2. НБУ. – ВР. – Ф. 160. – № 244.

3. Голубев С.Т. История Киево-Выдубицкого Святио-Михайловского монастыря. – К., 2011. – С. 392–609.

4. Голубев С.Т. История... – С. 597–609.

5. Див.: Мицик Ю. З нових джерел до історії церковного землеволодіння на Чернігівщині XVII–XVIII ст. // Сіверянський літопис. – 1997. – № 1–2. – С. 111–115.
6. Літопис Самовидця. – К., 1971. – С. 40–42.

* * *

№ 1

**Середина XVIII ст. – Список игуменів
Свято-Михайлівського Видубицького монастиря
XVI–XVIII ст.**

«[15]41 года [инди]кта [...] споминается игумен Ефрем [*Ефрем Кошель (1538 – 1541). – Ю. М.*].

2. В випісі пропущен игумен Антоний 1565 и 1566 марта 27.
3. В писмі митр[ополита] Петра Могили игумен Игнатий Оксенович Старушич 1645, сентября 25 д., 1656 ноября 23 д. [*він був игуменом з 1643 по 1651 рр. Нотатка про його игуменство у 1656 р. відноситься до його наступника Климента Старушича, що був игуменом як мінімум з 1654 по 1664 рр. – Ю. М.*]
4. 1661 года сентября 2 игумен Климент Старушич.
5. 1611 ноября 19 игумен Антоний Грекович и 1614 апреля 25 также Грекович. [*Цей игумен-уніат був на чолі обителі у 1611–1618 рр. – Ю. М.*]
6. 1507 окт[ября] 5, индикта 8, игумен Якимец.
7. 1712 февраля 27 игумен Лаврентий Горка. [*Лаврентій Горка (1671–1737) був видубицьким игуменом у 1713–1722 рр. – Ю. М.*]
8. 1558 октября 7, 1559 августа 21 игумен Алексей.
9. 1593 и 1594 февраля 5 игумен Калист.
10. 1692 августа 21 игумен Феофил Яндедровский.
11. 1701 и 1704 марта 17 игумен Варлаам Страховский.
12. 1628 августа 14 д. игумен Остафий Піщановский.
13. 1670 декабря 19 д. игумен Феодосий Углицкий. [*Св. Феодосій Углицький (поч. 30-х рр. XVII–1696), Видубицький игумен у 1664–1687 рр.*]
14. 1690, 1698 июля 21 д. игумен Пахомий Подлуский.
15. 1576 августа 28 игумен Сергей.
16. 1568 октября 19 и 1576 генваря 25+1571 февраля 24 игумен Григорий Шваб.
17. 1604 ноября 29+ генваря 5 игумен Иоасаф Биковский.
18. 1648 октября 29 игумен Силвестр.
19. 1618 марта 20 (?) дня.
20. 1719. Означается в випісі игумен Лаврентий Горка.
1729 года генваря 9, 1730, 1731, 1732, 1733, 1734, 1735, 1736, 1737, 1738 игумен Феодосий Хомінский, а в цер[кві] в день (?) Благовіщення Бгоматере по (...) * в церкві мнстра (?) с. архи-

стратига (...) * мгарским (?) лубенским игуменом Тимофеем Щербацким, 1738 и 1739 игумен лубенский переведен Тимофей Щербацкий (...) * до мнстря (?) арх[истратига] Михаїла (...) * [Тимофій (світське ім'я – Тихін) Щербацький (1698–1767), київський митрополит 1748–1757, видубицький ігумен у 1737–1739, до цього був ігуменом лубенського Мгарського Спасо-Преображенського монастиря (1737). – Ю. М.]

Гавриїл [...]

Викентий 1749 года и 1750 [...]

Архимандрит Леонтий Злотницький 1753(...) * 24 + 1754 (...) *, с лубенского мнстря переведен. [Леонтий Злотницький (Злотнецький) був ігуменом Свято-Троїцького Густинського монастиря у 1722–1725, 1742–1743 рр. Був видубицьким ігуменом у 1753–1756 рр. – Ю. М.]

Антоний Почека (...) * [варшавський капелян з 1755 по 1756 рр. – Ю. М.] варшавського, а с видубицького [ігумен у 1756–1759 рр. – Ю. М.] переведен в [Крестовоздвижен]ський.

Архимандрит Митрофан Горленко из Батинского (?) м[онастиря] переведен, 1758 года априля 26 определен правительством, того ж года октября 31 переведен (?) игуменом пресвященным митрополитом Тимофеем Щербацким в Видубицком мнстрі». [Митрофан Горленко був видубицьким ігуменом у 1760–1765 рр.]

(ЦДДАУК. – Ф. 130. – Оп. 1. – № 1. – Копія (?))

№ 2

1646, лютого 18 (8). – Київ, Свято-Михайлівський Видубицький монастир. – Грамота Ігнатія Оксеновича Старушича, ігумена Свято-Михайлівського Видубицького монастиря

«Игнатий Оксенович Старушич, игумен монастиря Видубицкого стога архистратига Михаїла.

Чиню відомо сим моїм листом, иже арендовал Прокопу Шевелю с товаришом его, Павлом Подоприветом (?), обивателями містечка Печерского, озера мнстря Видубицкого Заспу, Коричу, Глушец, Потяж, Плоскую и Святища и вси належачий криниц[и] до тих озер, до того Турца половицу и порубіжной половицу вишпомененним арендарем за певную суму грошей личбы литовское за коп 20. Которие арендарі, вступаючи на аренду, дали коп 10, а другое 10 коп повинни мают дати на день Преображения Хва, ничим ся не вимовляючи в року теперешному 1646, а мают держати тые озера вышпомененные орента-

рі, почавши от скритя леду до пущеня Филипового. В которой аренді не мают міти жадной перешкоди ні от кого, тилко варуем того, абы наших риболов пара была поколь надость будет, тие ж арендарі повинни двісті риб дати живих на празник свтого великого мученика Георгия сто и другое сто на празник чуда свтого архистратига Михаїла. А то мают отдавати нічим ся не отмовляючи, гдеколвек взявши, к тому еще и голниц з мененой риби до монастира тисячей пять, на што сес лист даем наш с подписом руки нашей.

Писан в монастиру Видубицком року 1647 мсца февраля 8 дня».

(НБУ. – IP. – Ф. 160. – № 244. – Арк. 237–237 зв.

Внизу документа намальоване коло, в середині якого написано: «місто печати» і дописано: «С подлиного сводил иеромонах Иларион»)

№ 3

1646, вересня 28. – Лист шляхтича Данила Голуба до ігумена Ігнатія Оксеновича Старушича

«Wielebny w Bodze a mnie wielce mści ojcie ihumenie wydubiecki.

Nad słowa nasze jakośmy z sobą przyrzekli, żem miał dziesięćine dać siana tego, co chłopkowie kosili, nie czekając czasu, jako widze i słowa rzeczenie, trzy stogi jako powiadają ci chłopci co pobrano więcej trzydziestu woz wzięto tam na Wecie w (?) nową groble wrzucona, a namiestnik w. m., mego mściwego pana, ongi przyjeżdżał, upominając naszej mowi (?), tu już sub censuram wielebność w. m., mego miłościwego pana, puszcze i bierzecie w. m. perwim i upominajcie jako mowią z jednego woła dwu skur nie jedno, a słowo miało być verbum a stale, tym barziej u wszystkich mądrych i tak zacnych kapłanów, prosze uniżenie wielebności w. m., mego mściwego pana, aby tej wiołente przestali, бо і grzech sianem, tak pięknym, groble gacić, trzeba się Pana Boga bać a ludziom ubogim krzywdy nie czynić і szkody, nas w. m. od tego otwodził і powiadacie, że peccatum mortali, nic nie wątpie łasce wielebności w. m., że odtąd zaniechają gnatu (?) na groble.

W Łeśnikach die 28 7bris anno Domini 1646.

Prosze racz mi w. m., mój mśc. pan, z łaski swej oznajmić o zdrowiu jeo mśc. dobrodzieja naszego, jeżeli nie odjedzić dokąd.

Już jako dopiuro chłopci, dali znać, że pięć stogów wzięto, to już więcej pięciudziesiąt wozow. Zmiłuj się zaniechać każ w. m., bo za krzywdo ludzko і grobla się nie otrzyma wielebności w. m., mego mściwego pana, życzliwy przyjaciel і слуга Daniel Holub».

(НБУ. – IP. – Ф.160. – № 244. – Арк. 260–260 зв. – Тогочасна копія.

Запис на звороті (арк. 260 зв.): «Na obrocie nadpis taki: Wielebnemu w Bodze a mnie wielce mśc. panu і przyjacielu jeo mści ojcu Ignacemu Oksenowiczowi

Staruszcowski, ihumenowi wydubieckiemu, należy», тобто: «На звороті такий запис: Вельможному в Бозі, мені вельми мостивому пану і приятелеві отцю Ігнатію Оксеновичу Старушичу, игуменові видубицькому». Запис копійста: «С подлинным сводил иеромонах Гавриїл»)

№ 5

1648, лютого 18 (8). – Київ, Свято-Михайлівський Видубицький монастир. – Лист І. Оксеновича-Старушича, в якому містяться умови оренди озер на 1648 рік

«Ігнатій Оксенович Старушич, игумен монастира Видубицького стога архистратига Михаїла.

Чиню відомо сим моїм листом, ижем заарендовал озера монастира Видубицького Заспу, Коричу, Глушец, Потяж, Плоскую и Святища и вси належачіє криници до тих озер, к тому еще Турца половицу и порубіжное половицу пану Андрию Ласченку, обивателю и мещанину киевскому, в року теперешнем 1648 за суму певную грошей коп двадцат литовской личбы. Которий то вишменованый арендар, вступаючи на аренду, отдал готових грошей золотих чтирдесте, а остаток сумми злотих десет мает отдати на день святого Георгия. Починается аренда его в року 1648 от светого Алексея и кончитися мает в том же року о светом Николі есенному. Варуючи теж оному, абы не міл жадное перешкоди в тих то вишепомененних озерах, с которых он будет повинен дати до монастира нашого рыб дві сотні живих на Георгия светого сто и на Михаїла светого сто другое. К тому еще пят тысячей иголници мененое риби, не вимовляючися нічим, міет теж собі и трави для коня своего, на що утяти так. До того еще и бочку солоной риби щупаку зловних (?) повинен[н] дати, За тое ж ему рибалки наши не будут перешкодою (...)*. И так для ліпшое віри и певности дали есми ему сес наш лист за подписом руки нашею и притисненем печати монастирское.

Писан в вишменованом монастиру року 1648 мсца февраля дня 8».

(НБУ. – IP. – Ф. 160. – № 244. – Арк. 237 зв.–238.

Наприкінці документа намальоване коло, в середині якого написано:

*«Місто печати». – Записи: «В подлинной тако: 25 априлос взяли (...)**

Андрея Лащенка злотих 10. Рукою власною» та

«С подлинного сводил иеромонах Иларион»)

№ 6

1688, травня 15 (5). – Київ. – Указ св. Феодосія Углицького, игумена Свято-Михайлівського Видубицького монастиря

«Чиню відомо сим моїм листом, тепер и в потомние часы, иж учинилем контракт з паном Максимом Василковским и позволи-

лем ему греблю сыпати и млин ставити, на реці Веті, где кгрунт и береги обадва мнстра ншого, правними на писмі оборонами закріплени, межи Хотовом и Гвоздовом, посеред городища ніякого давного, в котором и бывал негдись млын Волковницкого, тот млин мает и повинен будет пн Максим всім коштом и старанем своїм будовати и всі до него потреби спорядиты, до сыпаня зась греблі подданій монастира нашого, лесничани, повинни будут помагати, а гди, даст Бг, тот млин зовсім совершити и мливо в нем міти, то на тот час половина пожитку мает ити пну Максиму и потомком его вічними часы, а половину – мнстру о лой, о желізо и о иншие потреби до млина, повинни будемо з обох рук старатися. Тое все постановене, абы в доброй памяти было, и абы ліпшую повагу міло, дадем сей мой лист пну Максиму з печатю мнстрскою, а з подписом власное руки моее.

Писан в монастиру стога архистратига Михаїла Видубицьком киевском року 1686 мая 5 дня

В подлинном подпис таков:

Феодосий Углицкий, игумен монастира Видубицькаго киевского, з братиею.

Року 1688 мсца марта 8 д.

За устною и очевистою прозбою п. Димитрия Биликевича именем пна Максима Василковского вношеною, сей лист до книг меских киевских принят.

Як Демидович Быкович, войт киевский, принялем и в том упевняю пна Максима и потомки ж его, же если бы любо з допущения Бжого через огонь, любо через войну млина того не стало, міет знак млиновое при них вічними часы зоставати мает при монастиру».

(НБУ. – ІР. – Ф. 160. – № 244. – Арк. 281–281 зв.)

Внизу документа намальовано коло, в середині якого написано: «Місто печати», а також дописано: «С подлиним сводил иеромонах Иларион»)

№ 7

1714, жовтня 21 (10). – Київ. – Квіт І. Г. Тадрина

«Року 1714 місяця октоврия 10.

Я, нижей именованный, чиню відомо сим моїм писаним, иж отобралем за дом проданный в Києви суму належитую от отца игумена видубицького и от братии того ж монастира золотих триста и талярій десят, зачим и квитую их моцов во всем, же мні извистилися, на що для ліпшой віри й певности руку свою подписую власною я, Иван Гарасимович Тадърина».

(НБУ. – ІР. – Ф. 160. – № 720. – Оригінал.)

Запис на звороті «1714 года мця октябра 10 д.»)

№ 8

1716, лютого 14 (3). – Купча Марії Тумчихи, дана ігумену Свято-Михайлівського монастиря Лаврентію Гурці

«Року Бжого 1716 мсця февруалия 3 дня

Я, Мария Тумчиха, з сином моим Стефаном доброволне продалам до обителі Видубицкой киевской его млсти отцу Лаврентію Кгорці, игумену видубицкому киевскому, третюю часть свою мелницкую с кліткою, на мнстрской греблі стоячую, за сто золотих ровно, а одобравши в цілости всі гроши, даю на себе сюю карту при значних козаках и інших вірогодних людех Опанасу Довгополу, ктитору, Юску Кравцу, Микиті Химиченку и Кузмі Левоненку, же а ні я, а ні мои діти, ані теж хто с кровних моих, як близких, так и далеких, не повинни до тоєи части млина вічними часи утручатися. На том з людми вишмененими сама и з сином моим яко писма не уміетние, крестом стим подписуемся

Мария Пикулиновна Тумчиха +
 Стефан Тумченко +
 Опанас Довгопол, ктитор +
 Юско Кравец +
 Микита Химиченко +
 Артем Лавріненко +
 Кузма Левоненко +»

(IP. – Ф. 160. – № 525. Оригінал.

Запис на звороті: «Купчая от Тумчихи на третюю часть мелницкую в Ярославці на греблі монастырской. 1717 февр. 3»

№ 9

**1718, лютого 11 (січня 31). – Глухів. –
 Універсал гетьмана Івана Скоропадського**

«Его црского пресвітлого влчства Войск Запорожских гетман Иоанн Скоропадский.

Всім кому бы колвек о том відати надлежало, особливе ясне в Бгу превелебному его млти отцу архимандриту киево-печерскому з братиею, сим універсалом нашым ознаймуем, иж превелебний в Бгу его млсть отц Лаврентий Горка, игумен монастыря святомихайловского киевского Выдубицкого з братиею ж доносили нам жалосте, что власний их Выдубицкий будинок при устю Вети в Корпчу в кгрунтах Гнилецких и Калиновских выдубецких же обрїтаючися, безправние и насилно законники монастыря Печерского забрали, теди яко его превелебность отц игумен просил нашой обороны, жебы албо оний был возвращен, албо доплачен,

иж бы в том тая обитель напрасной не поносила кривды чрез неслухное до крунтов, к оной належных, интересованеся, так мы чрез сей наш універсал предлагаем, абы превелебнії отцове законники печерские помянутого монастыра Выдубицкого будинок на их же крунтах власных забранний, люб возвратили, люб слушною ценою, яка надлежатимет, уплатили и вперед бы до их Выдубицких крунтов ку обиді тоя обытели ніякого не иміли діла, повагою сего нашего універсалу нашего варуем.

Дан в Глухові иануар. 31 року 1718.

Звышменованный гетман рукою власною».

(НБУ. – IP. – Ф. XIV. – № 3677. – Копія.

Внизу документа написано: «місце печати реиментарской»)

№ 10

1718, жовтня 21 (10). – Київ. – Чолобитна ігумена Свято-Михайлівського Видубицького монастыря Лаврентія Горки

«Державнійший цррь гсдрь млстивейший.

В нынішнем гсдрь 718 году били челом мы, ныже именованные богомолцы ваши црского величества и Печерской Лавры архимандрит Иоаникий Сенютович з братиею, а в Санктпитербурхе в посолской канцелярії подавали челобитную и крунтов о разграниченіи маетностей и крунтов со всіми принадлежащими угоды от помянутой Киево - Печерской Лавры маетности и всяких принадлежащих угодей, по жалованным грамотам и по королевским декретом и привилием и по гетманским універсалам. И по тому нашему челобитью посланы твої, великого гсдря. и с посолской канцелярії грамоты: перво к гспдну киевскому губернатору, ко князю Дмитрею Михайловичю Голицину с товарищи, вторая до гспдна гетмана Ивана Ильича Скоропадского, им оной грамоты помянутой архимандрит Сенютович до гспдна гетмана не знала ради какова вымислу, хотя нас, богомольцов вших црского величества, изубітчит и тім ділом продолжить напрасно, не посилает. И и мы к нему ходили неоднократно говорить, дабы он послал до его гспдна гетмана, и он, архимандрит, и до себя нас не допускает.

Всемилстивейший гсдрь, просим вашего величества да повелит ваша державства сию нашу челобитную записать в книгу, а к оному архимандриту предложить и с Киево губернской канцелярії своїм црского величества указом, чего ради он, архимандрит, вашу царского величества грамоту, посланную до гспдна гетмана, задержав у себя, не посилает, и тем нас волочит и убитчит и делом продолжает напрасно.

Вашего величества нижайшии богомолцы ваши, Киево – Видубицкого монастыря игумен Лаврентий Горка з братиею 1718 года, октября в 10 д. сию челобитную писал Киево губернской канцелярії подячей Фадей Налетов, надлежит подать в Киево губернской канцелярії.

На подлинной челобитной подписался мнстря Стомихайловского Видубицкого киевского игумен Лаврентий Горка с братиею.

На подліній поміта: 1718 года октября в 10 взят к присланной грамоте копии сам, а к архимандриту послать указ велить ему против сего гспдна гетмана прислат отвітствие и сию челобитную приняв от записки пошлинные, записать в книгу

Лантрат Кафтирев

Под тим на подлинной подписано: сие прошение в книгу записано и с подачи десять алтин принял и в приход записал Василей Митрофанов».

(НБУ. – IP. – Ф. 117. – № 5. Копія.

На початку документа запис: «Копія с подлинной в к[иевской] губернской к[анцеля]рії іміющейся»)

№ 11

1719, жовтня 25 (15). – Київ. – Лист київської губернської канцелярії до архімандрита Києво-Печерської лаври Іоанікія Сенютовича

«Превелебнійший отец Киево-Печерские Лавры архимандрит Иоанникий. По его великого гсдря указу и по присланной грамоте ис посолской канцелярії по челобитию вашему Михайловского мнастиря игумена Лаврентия Горки велено их спорные земли с вашим Печерским мнстром размежевать и ваша превелебность прикажите на оную спорную землю обьявить подлинные жалованные грамоты и привилиї, и декреты, и универсалы и с оних списав копії, за руками подать в губернской канцелярії, а подлинные обьявя, взять к себе с розпискою.

1719 году октября 15 дня».

(НБУ. – IP. – Ф. 160. – № 244. – Арк. 181. – Копія середини XVIII ст.

Запис копійста перед документом: «Копія о термини в к[иевской] губернской к[анцеля]рії при ділі імеющейся»)

№ 12

1721, січня 23 (12). – Глухів. –

Універсал гетьмана Івана Скоропадського

«Пресвітлійшого и державнійшого великого гсдря ншого его царского священнійшого влчства Войск Запорожских обоїх сторон Дніпра гетман Иван Скоропадский.

Всім вобец и кожному зособна кому бы колвек тепер и в потомние часы відати о том надлежало, а именно пну полковникові Войска его ж царского пресвітлого влчства Запорожского киевскому з старшиною полковою сим універсалом нашим ознаймуем, иж висоце в Бгу превелебный его милость отец Лаврентий Горка, игумен монстра Святомихайловского Видубицкого киевского, з братиею, міючи в владінії нижей именованние до обители тоей належашие маетности, и иншие кгрунта, то есть Осокорские угодия и селище Багринов с принадлежистьми. Од начала привилеями князей российских и королей полских наданными, а потом монаршими пресвітліиших гсдрей наших грамматами: первою покойнаго блаженния памяти великого гсдря цря и великого князя Алексія Михайловича, всероссийского самодержца, повторною синов его величества великих гсдрей црей и великих князей Иоанна Алексіевича утвержденними, просили нашой особливою на оние з обстоятелних граничних признаков, тие ж добра мнстра Видубицкого од инних сусідственних монастырей киевских кгрунтов здавна опреділяючих вираженем конфирмации. Напрод на селище Осокорки по той стороні Дніпра за Києвом будучое з грунтами сими именно: берег Дніпра против самой церкви Видубицкой и у придушной обрїтаючийся, Телячое, Грузная, Плоское, Подбурная, Синятин, озерем Гачища, именуемие Клешня, другая Подбурная, речище Осокорское од самого устя од верха Дніпра обадва береги, а один берег от дутни до вербника. Остров Осокорский против Либеди, наричіем Миколаев, криниці Вирища, Чеповаха, Татарка Великая и Малая порубіже Поповое, Калита, Кривое, Затисок, против Жуковка, Ставное, сіножати протчие там монастыреві Видубицкому прислужаючие угодия, якие кгрунта ведлут тих же за лядской держави полским (?), а инние от протчиих многих людей прежде помянутие видубицкие добра в аренді міючих руским характером справленних писем: которые тут были презентовани. Таким преділом граничатся, почавши Дніпром второговое (?) Днеприще. Днеприщем на Липки, од Липок в Быстрий перевал, одтель в Вубчое, а далее в другое Вубчое. З сего на Коропов в Чорние Лозы. З Чорних Лоз на Кривую Сосну, потом на два Осокорки великие. Од Осокорков Врачища и в річку Позняковскую. Річкою в Тельбин, Тельбином в Коростишов, Коростишовом в Глубокий Колтов, з Колтова в Доманское жерело, жерелом в Дніпр и знову Дніпром в Неподницкую просто. На селище Багринов над иншие кріпости первейшим короля пол-

ского Жигмонта привилеом монастиреві Видубицькому в вічність еще року 1541 потверженное, а опослі монаршими царского пресвітлого величества, яко вишше реклося грамотами конфирмованное з кгрунтами ясност в писмі од някого тогда шляхтича Валерияна Хрушлинского, данном в книги гродские киевские уведенном и в екстракті з книг винятом изображенною границею оциркулиованными и при той превелебными, именно взявши од реки Дніпра за Либедю низом Днепра Жуковку, Жуковкою в Попово озеро, тим озером в ричку Лювну, Лювною до яру глубокого, которим яром гаразд попоехавши, мимо Голосіев удатися на гору на дуби аж до дороги з Голосіева идучи, тоєю ж дорогою на Дубровку до Вичовки. З Дубровки через дорогу в долину Глубокою к Днепру на криницу, з якої жерелце Лукарец идет, Лукарцем вверх озера Лукаріцького. От верха озера в перевал дніпровский и перевалом знову в Дніпр.

На село Лісники також грамотою царского пресвітлого величества по універсалах антцессоров наших стверженное зо всіми к тому селу принадлежитостями и кгрунтовими заводами, которими поменных в правных листах показавшихся знаках здавна обитель Выдубицькая владіет и уживает, почавши от болота Лесницкого, Подгорецкого и Безрадицького, тим болотом против мосту, на той ріці Веті бывшего. Ветою жерелом вверх тоєю же Веті до урочища мосту Волковицького, где есть млин его ж, монастира Видубицького на Веті ободва береги монастирского села, Лісников здавна належачие міючий, од млина знову вверх Веті, минаючи вал старовічний до копців когдась перед тим княгинею, називаемою Корецькою, тим селом Лісниками владівшою, з их милостями отцами пещерскими между Сіраковом, то есть селом Хомовом и между бывшими своїми Лісниками сполне под час добровольного розезду кгрунтов сипаних, и в своем том компромісі еще року 1610 мая 21 состоявшомся достаточне описанних, тими копцами до долини Глибкой, долиною Глибкою до річки Хомовки, Хомовкою до дороги з Киева до Лесников идучой, там зишлася граница також добр монастира Видубицького Гнилецкая и Куликовская з Лесницкою. Лесницкая пошла од Хомовки дорогою на гору до річки Поросятинки, Поросятинкою аж до предреченого болота Лесницкого, Подгорецкого и Безрадицького, а Гнилецкая, Куликовская, так же Калиновская и Калного Лугу граница пошла річкою Хомовкою, Сіраковкою и Калиновкою вниз на копці под Ходорину Могилу в Кончу, Кончею зась в порубіжнюю до Днепра.

На млинок з дворцем в кгрунтах монастирских же Видубыцких при устю Либеди зостаючий и на корчму там же Либедскую давними правами укріпленние.

Мы прето, гетман, по должности уряду нашого особливе о всяких мнстрах зде, в Малой России сущих и у цілостному оних и добр их содержанию старане и призріние иміючи, поневаж в них ежечасная за монаршое пресвітлійшого гдря нашого его царского величества достоинство, також де за нас, гетмана, и за весь, в православии християнском утверждающийся, народ по обладающему всіми Гду Бгу приносится офіра и молба, чого ради барзій и на обитель Видубицкую киевскую яко зубожалую респектуючи видаем сей наш по прошению правителя оного ігумена, превелебного в Бгу его милости отца Лаврентия Горки, и всей братии універсал, которого повагою и силою, яко всі помянутие маетности, то есть селце Осокорки, селище Багринов и села Лісники зо всіма до оних кгрунтами и угодиями, як власне есть вижей сего з виразним границ тих добр до Видубыцкого мнстра здавна належатих объяснением изображено, ствержаем, позволяючи его превелебности отцу игумену з братиею тамошнею зуполную в безперешкодном оних заживанню иміти власть и обиклое в посполитих людей в предречоних маетностях мешкаючих послушенство и повинность. З инших теж вишше вираженною границею оцирклиованных кгрунтов, при тих маетностях будучих, всякие приходи и пожитки отбирати: так абы в спокойном всего того владінию ништо з старшини и черні войскових и посполитих реименту нашего обивателей, особливе превелебные отці законники монастирей киевских, сусідственние кгрунта з видубицкими міючие, доволствуючися всяк своїми добрами, жадной найменшой его ж превелебност отцу Лаврентию Горці и, хто по них будет там в потомние часи начальником и сожителем, не сміли чинити шкоди, перепони и трудности пилно міти хочем, упоминаем и рейментарско приказуем.

Дан в Глухові в канцелярії войскової януария 12 року 1721.

В подлинном тако:

Звыш менованный гетман рукою власною

Місце печати рейментарской

Дел подкоморских подканцелярист Иван Ротмістр».

(НБУ. – IP. – Ф. XIV. – № 3676. – Копія середини XVIII ст.

*Внизу документа намальоване коло, в середині якого написано:
«місце печати рейментарской»)*

№ 13

1730, листопада 10 (жовтня 30). – Київ. – Лист київського полковника Антона Танського до намісника Свято-Михайлівського Видубицького монастиря

«В Бгу превелебний гсідне мсці отче намісник Сто-Михайловский Киевовидубицкий, мні велце мсці отче и благодітелю.

Писание превелебности вашей исправно получил, в котором написано о забранню сіна мною трох стирт на Чорном Кургані и о прочем, на что отвітствую: Бобровицкая сотня со всіми селами и деревнями и к оной принадлежащие всі угодии на полковников киевских на уряд полковничий здавна надлежала, и я на полковництво киевское уступивши, містечком Бобровицею и прислушающими к оному селами и деревнями и полями и сінокосами владі, а когда на село Ярославку у покойного гетмана Скоропадского в послушание к обители Сто - Михайловской Видубицкой універсал виправили, в ту пору розограничене чинячи, бобровицкие поля и сінокоси вишписанние к селу Ярославці отошли без відома моего и старшини полковой киевской, а для розограничення с полку Переяславского людей затыгали, и такое розограниченне зділалося не подлут надлежащого права, чого и ділать всячески било не надлежало. А даст Бог весни дождати, то я для разсмотрения той границі за відомом ясне велможного пна гетмана п.п. висланних просить буду и сам зеду. При сем самого млстивом ваше мствим рекомендуя навсегда пребиваю

Превелебности вашей всіх добр желателний ея императорского влчества Войска Запорожского полковник киевский Антони Тански.

Октябрь 30 д. 1730 году
С Козелця»

(Р. – Ф. 160. – № 734. Оригінал, завірений печаткою і підписаний особисто А. Танським.

Запис на звороті: «В Бгу превелебному его млсти гідну отцу Василию наміснику в обители Сто Михайловской Киевовидубицкой, моему велце мсцівому гсідну и ласкавому благодітелеви подат». Ще один запис пізнішого часу: «Лист пна полков. киев. Танского отвітный о забранню сіна трох стырт на Чорном Кургані и о прочем сентяб. 30 д. 1730 год з Козелца»)

№ 14

1748, серпня 28 (17). – Київ. – Паспорт о. Василя, виданий митрополитом Тимофієм (Щербацьким)

«Показу ея величества гдрня императрицы Елисавет Петровны, самодержицы всероссийския и прочая, и прочая.

Объявитель сего Киево-Выдубицкого мнстыря иеросхи-монах Василий отправлен с оного Выдубицкого мнстыря за некоторимы того мнстыря нуждамы в полкы Ніжынскій и Стародубскій на срок сего 748 года сентября до послѣдних чисел, которому иеросхымонаху Василию рады свободного пропуску по ея императорского величества указам как в оныя полкы, так и обратно слѣдую щему, дан сей за рукою нашею архиерейскою пры печати катедральной пашепорт, а он, иеросхымонах, з сым пашепортом должен вездѣ обиходытысь честно, без всякого порока и ныгдѣ в иние полка не ездыть и боліе вышшепрописаного срока не медлѣть.

Из катедры нашей митрополитанской киевской 1748 года августа 17 д.

Смиранный митрополит киевскій Тимофей.

(НБУ. – IP. – Ф. 117. – № 5. Оригинал завірений печаткою)

№ 15

1745, вересня 24 (13). – Проїжджий лист

київського митрополита Рафаїла Заборовського

«Божиею милостию Рафаил Заборовскій, православный архиепископ, митрополит киевскій, галицкій и всея Малыя Россіи.

Оказатели сего Киевовидубицкого мнстыря иеромонах Мелетий, монах Стефан да послушник Лука отправлены в Малую Россіи и в Січ Запорожскую ради испрошения на церков оного монастыря чуда стаго архистратига Христова Михайла от доброхотов милостини, которым во вірность того дан сей за рукою нашею архиепископскою при печати катедральной пашпорт, в катедрѣ нашей митрополитанской киевской 1745 года сентября 13 д.

Выше именованный Рафаїл, митрополит киевскій».

(НБУ. – IP. – Ф. 117. – № 4. – Оригинал, особисто підписаний Заборовським і завірений печаткою)

№ 16

1778, серпня 21(10). – Грамота

київського митрополита Рафаїла Заборовського.

«Бжиею млстиею смиренный Рафаил митрополит киевскій и Галицкій.

По благодати, дару и власти, Пресвятаго Животворящаго и Всеосвящающаго Духа, данный нам от великаго архиерея, Господа Бога и Спаса нашего Иисуса Христа, чрез святыя Его апостолы, и их намісники и преемники, благоговійнаго сего

мужа киевовыдубицького монастиря монаха Феодула, всяким первые опасным истязанием приліжно испитавше, и достовірними свідітелствы, наипаче духовнаго его отца иеромонаха Тихона о нем увірившиися, по обычаю и чину святых апостолския восточныя церкви, благословением и чиноположением нашим, содїйствующу тому ж де Животворящему и Всесовершающему Святому Духу, посвятили мы во иеродиакона; и утвердили ему власть священнодїяства исправлять по правилам святым и чиноположению церковному. К тому ж де и повеліли ему прилжати вским добродїтелям, по духовному регламенту монашескому уставу и своему при пострыжении обїщание, во всем еже по благому, повинуюся настоятелю монастирскому со всею еже во Христї братіею. Аще еже он, Феодул, начнет жити безстрашно, или упиватися, или кощунствовати или от монастиря своего без благословения настоятеля то отлучится, или иное что неприличное монашеству творити, запрещение священнослужения да приймет, дондеже исправится и покажет житие неззорное и благочинное священнослужителям подобающее священству, извержению сана да подлежит, в он же час оное возбраняющее содїет. Извїстнаго же ради свідітелства, яко нами он, монах Феодул, во иеродиакона посвящен, дадеса ему сия грамота, за рукою нашею, при печати кафедральной, в богоспасаемом граді Києві, в кафедрї нашея Софїйской митрополитанской 1778 года августа 10 дня».

(НБУ. – IP. – Ф. 117. – № 7. – Оригінал, завірений печаткою)

№ 17

1782, листопада 30(19). – Київ. – Грамота

київського митрополита Гавриїла Кременецького

«Бжиєю млтию смиренный Гавриил, митрополит киевский и галицкий.

По благодати, дару и власти пресвятаго животворящаго и всеосвящающаго Духа, данный нам от великаго архиерея Господа Бога и Спаса нашего Иисуса Христа, чрез святых Его апостоли и их намістники и преемники благоговїнный сей муж Киевовидубицького монастиря монах Савватий. Всяким первіеопасным истязанием приліжно испитанный и достовірными свідітелствы, наипаче духовнаго его отца игумена Вениамина о нем увірившиися, по обычаю и чину святых Апостолския восточныя церкви, благословением нашим, а рукоположением находящагося на пребывании в оном Видубицьком монастирі преосвященнаго Никодима архиепископа реондашского (?), содїйству-

ещу тому же де, а и по творящему и всеосвершающему Святому Духу, посвящен во иеродиакона, ми же утвердили ему власть священнодійствыя исправлять по правилам святым и чиноположению церковному. К тому же де и повеліли ему приліжати всяким добродіятелям по духовному регламенту, монашескому уставу и своему при пострижении обіщанию, во всем еже ко благу повинуюся настоятелю монастырскому со всею еже во Христі братиею. Аще же он, иеродиакон, Савватый, начнет жити безстрашно, или упиватися, или кощунствовати, или от монастыря своего без благословения настоятельского отлучатися, или иное что неприличное монашеству творити, запрещение священнослужения да примет, дондеже исправится и покажет житие незазорное и благочинное, священнослужителям подобающее. Аще же что содіет възбраняющее священству, извержение сана да подлежит вон же час оное възбраняющееся содіет извѣстнаго же ради свидѣтельства яко он, монах Савватий, во иеродиакона посвящен, дадеся ему сия наша грамота, за рукою нашею при печати кафедральной. В богоспасаемом градѣ Києві в кафедрѣ нашей Софійской митрополитанской 1782 года ноября 19 дня».

(IP. – Ф. 117. – № 11. Оригінал, завірений печаткою)

Додатки:

№ 1

1721, квітня 15. – Лист тобольського митрополита св. Антонія Стаховського до гетьмана Івана Скоропадського

«Ясне велможный мсці пне гетмане, мні велце мсцівий пне патроне и млстивий добродію.

Глубынами мудрости вся ко ползі ншой устрояй, устрої и мні недовідомими судбами своїми от Малой Росіі в Сибирские страны преселишася, аможе отходя, достодолжное вшой ясне велможности сим начертанием моім воздаю поклонение и за вся добродійства ясне вельможности вшой от многих літ доселі мні являемая, велце благодарствуя, одолжаюся всяких блг подателя непрестанні млити, да бжественною своею десницею, неистошцимое всіх добр сокровище содержащею, воздаст ясне ваелможности вшей в господствованіі мирном, здравием добрим, долгодействием и всяких блг дарованием, сего усердствуючи и сим посланием моім ясне велможност вшу жегнаючи, в чом когда нуждами дому архиерейскаго оскорблях, в том всемиренні прощу прощения; отселі уже не стану чим либо

оскорбляти и турбовати ясне велможност вшу. При сем (...) *
прошу (?) вшой ясне велможности, иж отлеглая и недавно про-
свіщенная проповідю віри християнскої Сибірская страна,
требует ко утверждению в православії людей учителних, кото-
рих з Че[р]нігова, конвокуючи и по книги потребние, також по
иние вещи нужднійшие посилаючи келейного диякона своего,
прошу ясне велможности вшой приказати выдати з канцеля-
рії войскової подорожнью на 35 лошадей для подиому того
всего. О сем усугубляючи мое прошение, Бжиім блгословени-
ем дому реїментарскому скончеваю и есмь.

Ясне велможности вшой, моего велце мсціваго пна патрона
и млстиваго добродія всеусердний обоїх блг желатель и ни-
жайший слуга

недостойний митрополит тоболский Антоний м[anu] p[roptia].

З обители Донской 1721 року априля 15 дня».

Адреса: «Пресвітлішаго и державнійшаго великого гдря нше-
го, его царскаго свщеннійшаго влчества Войск Запорожских
обоїх сторон Днепра гетману ясне велможному его млсти пну
Ивану Скоропадскому, моему велце мсцівому пну патрону и
милостивому добродієви.

От преосвященного бывшего черніговского, а теперешнего
митрополиты сибірского з пожегнанем и с прошеим, жебы
его панской велможност веліл его преосвященства посланцеви
одселю в Тоболск з потребними річами едучому на 35 коней
ямских с подорожною видати под (...) * року 1721».

*(НБУ. – IP. – Ф. XIV. – № 5002. – Оригінал,
завірений підписом Антонія Стаховського)*

ЦІКАВИЙ ЕПІЗОД ЦЕРКОВНОЇ ІСТОРІЇ XVIII ст.

протоієрей
Юрій МИЦИК

Свято-Михайлівський Золотоверхий монастир у Києві, початки якого відносяться до часів хрещення Русі князем Володимиром Святим, був і залишається одним з найдревніших і найважливіших центрів православ'я в Україні. Його документацію XVI – XVIII ст., яка дійшла до нашого часу у складі т.зв. «копійної книги» («книги-архіву»), ми видали у співавторстві в 2011 р. [1]. Це головним чином гетьманські і королівські універсали, царські грамоти, купчі тощо, які підтверджували права обителі на села, рухоме й нерухоме майно – словом, те, що могло бути використано в суді в разі якихось претензій когось на монастирську власність. Значно менше документації стосується інших граней діяльності монастиря, і вона до того ж розпорошена по різних фондах архівосховищ. Так, в ході пошукової праці в зібраннях Інституту рукописів (далі – ІР) Національної бібліотеки України ім. В. І. Вернадського (далі – НБУ) нам зустрілися два документи, які стосуються справи ніжинського протопопа Дмитра Криловського, але в них згадується і архімандрит Свято-Михайлівського Золотоверхого монастиря Модест, який од-

У статті розглядається цікавий епізод з історії Київської митрополії другої половини XVIII ст., пов'язаний з церковним життям Ніжина й Глухова, аналізуються певні кадрові питання митрополії. Наводяться два архівних документи того часу, що дозволить розширити джерельну базу історико-церковних досліджень.

Ключові слова: Православна Церква, Київська митрополія, Свято-Михайлівський Золотоверхий монастир, духовенство.

archpriest
Yuriy MYTSYK

INTERESTING EPISODE OF
CHURCH HISTORY
OF THE EIGHTEENTH CENTURY

The article investigates into an interesting episode of the history of the Kyiv Metropolis of the second half of the eighteenth century associated with the church life of the towns of Nizhyn and Glukhov. The article analyzes certain personnel matters of the metropolis and cites two archival documents of the time being of high importance to the religious studies.

Key words: Orthodox Church, the Kiev Metropolis, St. Michael's monastery, clergy.

ночасно був членом київської духовної консисторії. Цікаво, що ігуменство Модеста у Золотоверхому монастирі звичайно відносять до 1746–1748 (навіть тільки до 1746 р.) [2], але за останніми даними він був на цій посаді і вдруге, саме в час створення нижченаведеного документа [3].

Метою розвідки є уведення до наукового обігу двох важливих документів, що вийшли з церковних кіл і змальовують ситуацію в церковному житті Ніжина й Глухова, у розв'язанні якої брали участь зокрема тодішні керівники УПЦ – київський митрополит Арсеній Могилянський, члени консисторії Самуїл Миславський (майбутній київський митрополит), Митрофан Горленко (брат св. Йоасафата Білгородського), архімандрит Свято-Михайлівського Золотоверхого монастиря Модест та ін.

Отже, о. Дмитро Криловський написав подання на ім'я київського митрополита Арсенія Могилянського (київський митрополит у 1757–1770 рр.), де наводилися аргументи про неможливість його переведення з Ніжинської протопопії в Глухівську на місце померлого глухівського протопopa о. Симеона Вербицького. Виявилось, що ця справа розглядалася в синоді Російської імперії (24 (13) березня 1763 р.), і його висновки, затверджені царицею Катериною II, були скеровані до Києва та отримані митрополитом 31 (20) травня 1763 р. У них було запропоновано о. Дмитра залишити в Ніжині, тим більше, що там помер протопop о. Стефан Волховський (священик соборної Миколаївської церкви), а Ніжинську протопопію розділити на дві частини із сином о. Стефана – о. Іваном, причому о. Дмитру призначалася Веркіївська протопопія, де він проживав. Відповідний консисторський указ від 25(14).08.1763 р. був підписаний архімандритом Модестом. Але цим справа не закінчилася, як бачимо з митрополичої грамоти 2.09.(23.08.)1763 р. Хоча митрополит вирішив 14(13).06.1763 р. перевести о. Дмитра у Глухів, але після його подання і рішення синоду, скріпленим Катериною II, думки членів консисторії розділилися (о. Модест був за залишення о. Дмитра в Ніжині чи Веркіївці; а за його переведення у Глухів висловилися Самуїл Миславський, архімандрит і ректор Києво-Братського Богоявленського монастиря, Митрофан Горленко, архімандрит Свято-Михайлівського Видубицького монастиря, Роман – подільський протопop, о. Яків – намісник). Митрополит вирішив звернутися до отців Дмитра та Івана, щоб вислухати їхню думку щодо цих точок зору, а потім прийняти остаточне рішення. На жаль, тут інформація уривається, але й цього достатньо, щоб переконатися в демократичності прийняття рішень верхівкою Київської митрополії.

При публікації ми зберігаємо особливості мови оригіналу (суржик церковнослов'янської, української та російської мов). Авторський підпис підкреслено.

1. Документальна спадщина Свято-Михайлівського Золотоверхого монастиря у Києві XVI–XVIII ст. – К., 2011.

2. Клос В., прот. Історія Свято-Михайлівського Києво-Золотоверхого монастиря. – К., 2006. – С. 325; Дегтярьов М. Г., Реутов А. В. Михайлівський Золотоверхий монастир. – К., 1997. – С. 96.

3. Ульяновський В., Кошіль О. Старожитня бібліотека Михайлівського Золотоверхого монастиря. – Вип. 1. Спроба реконструкції кириличної збірки. – К., 2008. – С. 54.

* * *

№ 1

1763, серпня 22 (11). – Київ. –

Рішення членів Духовної Консисторії

«1763 года августа 7 д[ня] в духовной митрополии киевския консисторії, присутствующий член киев[ского] Золотоверхого Михайловского мнстрия архимандрит Модест, слушав доношения от протопопа ніжинского Димитрия Криловского минувшого июля 11 преосщенному Арсению, архиепскупу митрополиту киевскому, галицкому и Маляя Россіи, поданного, коім он между протчаго представляет невозможности свої и убыток чрез перевод его с Ніжинской протопопии в Глуховскую в том, что ежели де ему, протопопу Криловскому, ехать в Глухов и тамо стать жить, то де слідует уже лишится всего своего домовства и другого недвижимого иміния, с которого де толко и доволствие себї он иміет и гдї де и на чем тамо ему жить, яко де покупать козачих либо чїих других грунтов духовенству указами запрещено не иміет и до проискания де на чем жить и пока учинить перевозку, то не имія своего домишка по сторонам жить будет з досадою. По справї ж з ділом явилось, что указом ея императорского величества самодержицы всероссийской по воспослїдовавшей на поднесенном от стїшаго правителствующаго синода ея императорскому величеству докладї ея императорского величества за собственоручним предписанием височайшей конфїрмації в стїйшем синоді марта 13 состоявшагося, а его преосщенством мая 20 числа сего 763 года полученным велїно во исполнение височайшей ея императорского величества конфїрмації оном протопопу Криловскому дать или другую в епархїи его преосщенства протопопию или Ніжинскую протопопию по разсмотрению его преосщенства з сином умерлого соборной Николаевской ніжинской церкви

протопопа Волховского Иваном Волховским розділить в разсуждение чего хотя протопопия Глуховская (которая за измертием протопопа глуховского Симеона Вербіцкого праздна была) во исполнение оной высочайшей ея императорского величества конфирмації и оногo стійшаго правительствующего синода указа по разсмотрению его преосщенства ему, протопопу Криловскому, на основаніи означенного умершого протопопа глуховского Вербіцкого и определена, но понеже означенный протопоп Криловский тїм своїм доношением представляет причины и невозможности по прописаному к переводу его, Криловского, с Ніжинской протопії в Глуховскую правилние, того ради приложил мнїние за силу прописаного высочайшей ея императорскаго величества конфирмації и онагo стійшаго синода указа Ніжинскую протопопию з сином умершого протопопа ніжинского Стефана Волховского разділить пополам безобидно и определит ему состоящие в близости к местечку верхкиевские (гдї и жителством он, Криловский, состоит) церкви со всіми тамошними священно- и церковнослужителями и именоватися ему протопопом верхкиевским, токмо по смерти его, протопопа Криловского, тїм церквам быть попрежнему в відомствї протопопії Ніжинской и на то от его преосщенства видат ему, Криловскому, архипастирскую грамоту и сие мнїние в волю и благорассмотрение преосщеннїшаго архипастира своего благопочтеннїшому предаєт 1763 года августа 14 д[ня].

Модест, архимандрит Золотоверхо[го] Михайловского [монастиря].

Консistorский писарь иеромонах Иродион (?).

Канцелярьст Матвій Токианский (?).

(НБУ. – IP. – Ф. XIV. – № 3105. – Тогочасна копія)

№ 2

1763, вересня 2 (серпня 23). – Київ. – Грамота

київського митрополита Арсенія Могилянського

«Хотя по послїдовавшей на поднесенном от святїшаго 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 епархії нашей Киевской протопопию дать или Ніжинскую протопопию по разсмотрению нашем з сыном умершого соборной ніжинской Николаевской церкви протопопа Стефана Волховского

Иоанном Волховским разділить 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 стійшем правительствующем синоді, а нами мая 20 сего 763 года полученному указу в консисторії нашей мніние приложено и нами июня 13 подтверждено, чтоб ему, протопопу Дмитрию, другую, за измертвием протопопа глуховского впрядні состоящую, протопопию Глуховскую дать оного же Иоанна Волховского в ту Ніжинскую протопопию по приспїянии ему совершенных літ во священныка и во протопопа привести. Но понеже оний протопоп Дмитрий в поданном нам минувшего июля 11 д. доношенїи представил к переводу его с Ніжинской протопопїи в Глуховскую неудобства и причины таковы, кої присутствующим в консисторїи Киево-Золотоверхо-Михайловской мнстря архимандритом Модестом признаны и за правильные, а прочїими в консисторїи ж присутствующими Киево-Братского училищного мнстря 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 мніние приложено дать ему, протопопу Дмитрию, по прежнему определению протопопию Глуховскую. Того ради оные как архимандрита Модеста, так и прочїих консисторов оба мніния им, протопопу Дмитрию и Иоанну Волховскому, объявить в консисторїи с тем, дабы оны на которое ни есть с тих мніние сами согласились и на которое согласятся, велїть им, протопопу и Иоанну, доношеним, заручив оное своїми руками нам представить: буди же оны и ни на единое с тих мніние оба не согласятся, то велїть им потом с показанием причин почему кто на которое мніние не согласается потому ж нам представить

1763 года августа 23 д[е]н.

Арсений, митрополит киевский».

(НБУ. – IP. – Ф. XIV. – № 3106. – Тогочасна копія)

протоієрей
Юрій МИЦІК,
І. Ю. ТАРАСЕНКО

У статті розглядається маловивчений аспект історії Української Православної Церкви XVIII ст., пов'язаний з правлінням митрополита Варлаама Ванатовича, наводяться тексти його грамот, виявлених в архівосховищах. Ці документи засвідчують посилення колоніальної політики Росії щодо УПЦ, водночас заперечують доноси, що нібито він виступав проти цариці Анни Іоанівни.

Ключові слова: *Православна Церква, митрополит, синод.*

archpriest
Yuriy MYTSYK,
I. Y. TARASENKO

*FROM CHARTERS OF KYIV
METROPOLITAN (ARCHBISHOP)
BARLAAM VANATOVYCH*

The article has to do with the poorly known aspect of the history of the Ukrainian Orthodox Church of the eighteenth century associated with the reign of Metropolitan Barlaam Vanatovych. The article cites the wording of his charters found in the archives. These documents prove the colonial policy of Russia towards Ukrainian Orthodox Church.

З ГРАМОТ КИЇВСЬКОГО МИТРОПОЛИТА (АРХІЄПИСКОПА) ВАРЛААМА ВАНАТОВИЧА

Варлаам Ванатович (рік народження невідомий – 1752), київський митрополит (архієпископ) у 1722–1730 рр., є драматичною, навіть трагічною постаттю в історії Української Православної Церкви. Початок його духовної кар'єри був багатообіцяючим: після навчання у Києво-Могилянській та Московській слов'яно-греко-латинській академіях, висвячення в диякони і священники, прийняття чернечого постригу він був призначений на Балтиці флотським ієромонахом, наступного року став архимандритом Тихвінського Успенського монастиря, а вже 1722 р. був рукопокладений в київські архієпископи. Це був нелегкий час для УПЦ, як і для всієї України, внаслідок посилення колоніальної політики Російської імперії. Зокрема було вперше ліквідовано інститут гетьманства, йшов наступ на і без того обмежену автономію України і УПЦ, було значно обмежено права останньої, навіть позбавлено митрополита цього титулу; Київську митрополію було урізано територіально... Ванатович робив спроби повернути деякі права митрополії, зокрема митрополичий титул, однак безуспішно. Врешті внаслідок конфлікту із синодом в особі Феофана

Прокоповича та київською міською владою – війтом Дмитром Полоцьким (донос останнього було написано 19 червня за старим стилем, а 19 вересня 1730 р. архієпископ прибув до Москви). Тут його було звинувачено в опозиції до нової імператриці Анни Іоаннівни і засуджено з позбавленням архієрейського сану і священства, та заслано в Кирило-Білозерський монастир, де він був з 1733 р. під особливо суворим наглядом. Лише 1740 р. у зв'язку зі смертю імператриці Анни Іоаннівни його помилували, і він переїхав у Тихвін в Успенський монастир, де прийняв схиму і згодом помер. Листи-грамоти Ванатовича свідчать про брехливість обвинувачень щодо нього, адже кілька його грамот присвячено саме утвердженню Анни Іоаннівни на престолі, відданню вірним УПЦ присяги їй, вилученню указів опального князя Меншикова, засудження іншого князя, що потрапив в опалу (Долгорукого) та ін.

Key words: *Orthodox Church, Metropolitan, Synod.*

Дослідження, присвячені Ванатовичу, можна поррахувати на пальцях однієї руки, не кажучи про документи, які вийшли з-під його пера. З більш-менш повних і доступних біографічних нарисів вкажемо на довідку у фундаментальному виданні енциклопедичного характеру [1]. У цій статті ставиться за мету введення до наукового обігу архівної документації Варлаама Ванатовича.

Отже, в зібраннях Інституту рукописів (далі – ІР) Національної бібліотеки України ім. В. І. Вернадського (далі – НБУ) нами було виявлено невеликий (20 аркушів) рукопис форматом «в четвірку» першої половини XVIII ст. [2], в котрому містилася як документація Ванатовича, так і царські укази з церковних питань, укази синоду. Збірник списаний переважно однією рукою дрібним каліграфічним почерком, хоча в деяких місцях він читається дуже важко, а інколи зовсім нерозбірливо. Два останніх аркуші написані іншою рукою, неохайним і малорозбірливим почерком. До того ж імператорські укази й грамоти Ванатовича тут особливо поплутані і тому бракує закінчення двох із них (ще одна грамота навпаки містить лише другу її половину). Всього у збірнику налічується 12 документів архієпископа і 22 імператорських та синодальних укази. Кидається у вічі одна обставина. Якщо листування попередників Ванатовича – київських митрополитів XVII – початку XVIII ст. було досить різноманітним (тут і офіційні грамоти, і приватні листи, в них розглядаються як церковні питання, судові конфлікти, так і події суспільно-політичного і культурного життя тощо), то цього не бачимо в листах Ванатовича, принаймні у збереженій їхній частині.

Зазвичай імператриця та синод, інколи сенат, видавали свої укази, а архієпископ Варлаам – відповідно свої, доводячи волю Петербурга чи Москви до своїх парафіян. Це зайвий раз свідчить про майже повну залежність київського митрополита (архієпископа) від своїх російських зверхників, і про якусь самостійність у прийнятті рішень говорити не доводиться, оскільки йому відводилася роль слухняного виконавця чужої волі (вищої світської і духовної влади імперії). З'являються і нові нотки: у разі невиконання або затримки з виконанням указів Ванатович погрожує часом не лише звичними церковними покараннями, включно з анафемою, але й грошовими штрафами. Наведений у додатках лист ігумена Петропавлівського монастиря під Глуховим до Ванатовича може посередньо свідчити про існування таких його листів, де не було б жорсткого слідування імператорським указам.

Тут наводимо те офіційне листування Ванатовича, яке вдалося виявити в архівосховищах. Вони мають важливе значення як історичне джерело, адже тут представлені офіційні документи, за якими жила УПЦ протягом 20-х рр. XVIII ст. та й подальшого часу – в першій половині XVIII ст. Вони зокрема свідчать зайвий раз про значне територіальне обмеження Київської митрополії, яка ще у XVIII ст. охоплювала землі від Балтійського до Чорного морів. У часи Ванатовича митрополія охоплювала землі тільки на лівому березі Дніпра (не рахуючи Києва), та й то не всі (вони охоплювали лише частину території сучасних Київської, Чернігівської та Полтавської областей). Досить вказати на адресатів його послань – протопопам «ичанському, прилуцкому, пиратинському, лубенському, лохвицькому и роменському» – і ясно стає картина поширення влади київського митрополита: Київська митрополія перетворилася у звичайну єпархію з відносно невеликою територією. Не тільки у цьому полягає значення документів Ванатовича. Зокрема зараз в Інституті української археографії та джерелознавства НАН України готується «Український Православний Дипломатарій XV–XVIII ст.» – зібрання документації київських митрополитів, а також єпископів УПЦ, де знайдуть належне місце документи Варлаама Ванатовича.

Варто прокоментувати лист Ванатовича від 22(11).03.1730 р., де він анафемствує двоєжонця ніжинського полкового хорунжого (у 1714–1734 рр.) Івана Величковського та значного товариша Івана Дудченка, який вчетверте (!) вінчався. Перший випадок досить детально розглянув свого часу О. М. Лазарев-

ський [3]. Отже, дружина Величковського (в дівочтві – Заруцька) була п'яницею, розпусницею, ганьбила чоловіка, який десять років безуспішно пробував розвестися з нею. Врешті цією справою довелось зайнятися Ванатовичу, і він дав Величковському відповідь, яку той зрозумів як згоду на розлучення. В консисторії відбувся суд, і Заруцька навіть була поміщена в монастир для виправлення, а Величковський пошлюбив Новицьку. Але Ванатович звернувся до синоду (навіть у таких питаннях треба було просити інструкцій в Петербурзі чи Москві!), і звідти прийшла негативна відповідь. Тоді Ванатовичу довелось анафемствувати ніжинського хорунжого, але останнього врятувало те, що архієпископа невдовзі заарештували, і, видно, ця справа закінчилася для Величковського добре. Щодо Дудченка, то, на жаль, не вдалося встановити фінал його справи.

Правила видання документів XVIII ст. здійснюються за дещо уточненими правилами Я. Дзири, про які нами вже не раз писалося у ряді попередніх статей у «Трудах КДА», і тому не будемо повторюватися. Відзначимо також, що в археографічній легенді не будемо вказувати, що всі ці грамоти дійшли до нас у тогочасних копіях. Нерозбірливі слова позначені нами у тексті таким чином: (...)*.

1. Києво-Могилянська Академія в іменах. XVII–XVIII ст. Енциклопедичне видання. – К., 2001. – С. 99–100. Нарис біографії Ванатовича подано в книзі, написаній нами у співавторстві з митрополитом Димитрієм (Рудюком), «Київські митрополити XVII–XVIII ст.», яка перебуває нині в друці.

2. Національна бібліотека України ім. В. І. Вернадського (далі – НБУ). – Інститут рукописів (далі – ІР). – Ф. XIV. – № 5201.

3. Лазаревский А. М. Описание Старой Малороссии. Материалы для истории заселения, землевладения и управления. – К., 1893. – Т. 2 (Нежинский полк). – С. 22–23.

* * *

№ 1

1723, після липня 17(6). – Київ. – Грамота київського архієпископа Варлаама Ванатовича

«Варлаам Ванатович, Бжиєю млстию православний архієпскп киевский, галицкий и Малия России.

Всім обще, кому о том будет відати належало духовним и мирскаго чина начальникам и подначалним людем, а имянно честним отцем протопопом ичанскому, прилуцкому, пиратинскому, лубенскому, лохвицкому и роменскому и в тих протопопиях обрїтающихся мнстрех мужеских и дівичих мнстрам отцам игуменам и игуменьям при благословенїи ншим архиерейском извїстно творим, иж сего настоящаго 1723 года июля 2 получили мїрност нша

премощнійший его императорскаго величества из стійшаго правительствующаго синода указ да при нем 450 печатних книжиц о исповіди как дховним отцам надлежит кающихся исповідовати и тот би его императорскаго величества премощнійший указ и печатние книжици мірности ншой розислат по всей епархії и дховенству для промудгованя и управления в том ділі и я смиренный бгмолец его величества императора и самодержца всероссийскаго тот премощнійший получа указ и печатние книжици розіславши по всей епархії Киевской вам, отцам игуменам, намісником и всему сщеническому причту катедрі ншое подсутствующему (?), пастирско приказуем по тому его императорскаго величества указу и по ново изданим о исповіди во всем непременно исправлялись и как указ повеліваєт відати подтяжки и неопустним за ослушание штрафом, а за ті книжици за всякую должны отци игумени и дівичих мнстирей игуменії и отци протопопи зараз по полученії книжиц, не умедляючи более дня, присилали по пят а (...)* по две денги в катедру пилно пилно повеліваем, пастирско иміти хоцем даби за ті книжиці собравши вскорі по указу монаршом зо всіх монастырей и протопопий денги, без умедления били одослани от нас во совершенстви в стійший правительствующий синод тол (?) ви, отци протопопи, замени книжици надвз от сщеников не витягали звишей дачи под лишением сана декляруем и в которой протопопії подлуг репортиції ншей, нижей изображенной, каким не достанет книжиц, то тие сщеники должны, переписав что всяк в себе иміл, и невіденим би не отговаривался, когда в том вскор от нас во всіх посланних к вам указіх, печатних тетрадех и книжицах будет чинена ревизия и слідование в исполнение их к вам, отцам игуменам и протопопам, намісником и всім презвитером коменди ншой архиерейской о прием тих книжиц и присилки за них по вище означенной цені денег в катедру ншу в немедленном зіло времени и в исполненії виш повиннаго, чинит тцательно по его императорскаго величества указу непременно, пастирско повеліваем.

Дан в катедрі ншей архиепскаго Киевской 1723 году.

Виш менований архиепскп киевский рукою власною.

Репортиця кому в какую протопию посилається книжиц:

в Ичанскую 15 в Лубенскую 20

в Прилуцкую 20 в мнстирі 30

в монастыр Густин[ский] 30 в Пиратинскую 20

в мнстир лаврский 30 в Роменскую 20

в Лохвицкую 20».

(НБУ. – IP. – Ф. XIV. – № 5201. – Арк. 1–1 зв. – Копія)

№ 2

**1727, листопада 5 (жовтня 25). – Київ. – Грамота
київського архієпископа Варлаама Ванатовича**

«Варлаам Ванатович, Бжиею млстию православный архиепскп киевский и галицкий и Маляя Росии.

Всім обще дховнаго и мирскаго чина началствующим и подначалним людем, блгопослушним смиренния нашего по Дху Стом сином, найпаче же превелебним отцем игуменам, строителям, намісником, протопопом, а именно вишняго и нижняго града киевского обоім, трипольскому наміснику, моровскому и всім градцким и посілским презвитером и по девичим монастырам игумениям и намісницам відомо творим, иж сего настоящаго 1727 года в октоврии 19 дня получили ми из из сшаго правительствующаго синода и императорского величества, приносние (*очевидно описка, слід читати «премощные»*. – Ю. М., І. Т.) рукописние два указы, з котрих указов копії списав з котрих указов копії списат для того промульгования, паче же якнайскорійшаго к вам, дховному причту исполнения посылаются:

1. Чтоб сщенические печатние во обявление про услышание (?) на исповеди злаго и нераскаяннаго намирения на гсдря, гсдрство, которие печатанни московской типографії 722 года, отвсюду отобрав, прислат в Санктпетербурх в самый крайній скорости.

2. О книжицах служби стму благоліпному кнзю Александру Невскому, чтоб оние во всех епархиях в едно собрат и совершат, в в катедрах до указа и как ви, отцове игумены, строители содержат которих до указа и как ви, отцови игумени, к тому також де и отци протопопи, намісники и все духовенство сих премощнійши[x] указов копии при нашем архиерейском писанії получите и ви б, всяк управитель и протопоп, зараз копії з оних списавши якнайтщаливбивше о исполнение тих указов иміли б старание под штрафом управителям нерадивим не токмо в чину управительства его, но и в сану сщенства отдаления, варуется. А ті от нас посылаемые копії, всяк би начальник як найскорій надлежащие по тракту вислал міста по обикновению без жадного и малово умедления непременно, чтоб як мощно в скором часі всі дховние чини о том відати могли того тцательны исправляючи книжники вси служб стому благоліпному кнзю Александру Невскому прежде посполитих по указу розислание всяк в протопопії своїй протопопим, до единого собравши, а от священническия печатним при сем би (?) в 1727 году послания також де вси в едино от всіх сщеников

где сут пособираваше, присилали б якнайскорій чрез нарочних розних своїх ездаков с каждого монастыра и протопопий в катедру нашу архиерейскую. А термин присилки всім блишшим Киеву – за неделю, а далшим – за дві, а найдалій к запустам Филипповим под штрафом на протопопию неотпустним за проступку по 20 рублей, кромі катедрального наказания пастирско декляруем.

Дан в катедре нашей Сто-Софійской Киевской 1727 году октября 25 дня.

Више менований архиепископ киевский».

(НБУ. – ІР. – Ф. XIV. – № 5201. – Арк. 19 зв. – 20.

Внизу документа намальоване коло, в середині якого написано
«місто печ[ати] архиеп[ископ] киевской»)

№ 3

1727, листопада 5 (жовтня 25). – Київ. –
Грамота Ванатовича

«Варлаам Ванатович Бжиею млстію православный архиепсп киевский и галицкий, Малия Росии.

Всім обще дховнаго и мирскаго чина началствующим и подначалним людем блгопослушним смирения нашего по Дху Стом [и] Сном, найпаче ж превелебним отцем игуменом, строїтелем, намістником, протопопом, именно вишняго и нижняго града киевским обоїм, триполскому намістнику, мороме[ц]кому и всім градским и по селским презвитером, иж сего 1727 года октоврия 17 дня получили ми из стійшаго правителствующаго синода его императорскаго величества премошние два указы:

О указі и писмах, которие от князя Меншикова или от кого иного партикулярно писанны или отправленны будут, даби не слушат и по оним отнюд не исполнят, о чом и печатние [...].»

(НБУ. – ІР. – Ф. XIV. – № 5201. – Арк. 21)

№ 4

1727 (?). – Київ. – Грамота
київського архієпископа Варлаама Ванатовича

«Варлаам Ванатович, млстію Бжиею православный архиепискп киевский и галицкий и Малия Россіи.

Вам, пречестним отцам протопопам ичанскому, прилуцкому, піратинскому, лубенскому, лохвицкому и роменскому; намістником [...].»

(НБУ. – ІР. – Ф. XIV. – № 5201. – Арк. 3 зв.)

№ 5

1729, серпня 28(17). – Київ. – Грамота

київського архієпископа Варлаама Ванатовича.

[«Варлаам Ванатович, Бжиєю млстию православний архієпискп киевский, галицкый и Малия России.

Всім обще, кому о том будет відати належало духовним и мирскаго чина начальникам и подначалним людем, а имянно честним отцем протопопом ичанскому, прилуцкому, пиратинскому, лубенскому, лохвицкому и роменскому] (*початок грамоти Ванатовича вставлено нами орієнтовно, оскільки саме так починаються більшість його збережених грамот.* – Ю. М., І. Т.) и в тіх протопопиях обрїтаюущихся мнстрех мужеских и дівичих мнстрам отцам игуменам и игуменьям при блгословенїї ншим архиерейском извїстно творим, иж сего настоящего 1723 года июля 2 получили мїрност нша пре-мощнїйший его императорскаго величества из стїйшаго правителствующаго синода присланни к нам о розних ділах указы, с которих копии для всенародного везде о промулгованя к вам посилаются: 1. дховних персон под суди свїцкой команди не отдавать и свїцким командиром дховнаго чина людей никаким ділам не токмо пожалованним, но и подтвержденним (?) без відома архиерейскаго, кгда (?) дховних управителей отнюд не брат;

2. В той комерция для пользи казенной купечества било свободно чинено;

3. О панамару судова мнстира мняху (?) (...) * вашому ся (?) винним во отбрании свтих образов, накладов, вїнцов и как вы, отци протопопи, намісники, також ви, отци игумени и строителї всїх мнстирей начальницї и ви его влчства пре-мощнїйших указов копии при нашом архиерейском писании получите, и ви б, вся управителї, зараз оние по церквам своим при всенародно промулговавши и списки себї списавши, отсилали б во означенние мїста без умедления, чтоб дховния члени подленно о том відали и непременно по оному дїйствовали и о получении тих указов в катедру неукоснительно репортовали, пастирско декляруем.

Дан в катедре нашей свто-Софїйской Киевской 1729 году августа 17 дня.

Виш именованний архієпископ киевский рукою власною».

(НБУ. – ІР. – Ф. XIV. – № 5201. – Арк. 2)

№ 6

1730, лютого 28(17). – Київ. – Грамота

київського архієпископа Варлаама Ванатовича

«Варлаам Ванатович, млстию Бжиею православний архієпископ киевский, галицкий и Маляя России.

Вам, всечестним отцам протопопам ичанскому, прилуцкому, піратинскому, лубенскому, лохвицкому и роменскому, також честним отцем намісником и всім презвитором відомства нашого, в той стороні обрїтающимся, при Бжиим и нашем архиерейском благословении извїстно творим, иж его влчства императора и самодержца всероссийскаго и свтїйшаго правителствующаго синода прошлаго генвара 14 дня отпущенни сего ж февраля 25 1730 году получили ми в катедру нашу присланный указ, в котором велїнно неприходящих на исповїдь, Свтих Таин не причащающихся извїщавлят, наставят духовним разсужденим по правилам свтих разсуждая, собщая (?) коему ж до во своей епархии о таких не исповїдающихся, непричащающихся всякаго чина людей имение от попов скритники (?) відомства обявить для правежа с них по указу штрафних денег свїтским камендиром без всякаго удержания и как вы, отци протопопи и намісники и презвитерї сей премошнїший его императорского влчства указ получите, зараз по своим црквам распубликовать, чтобы всякаго чина люде відали и невидїнием не отговаривалися б, да всяк бы презвитер своего правления на испо[ві]ді ко обїщанию Таин Бжственних приводил, токмо тїх не приводил би, которїї отвержени, отлучени по правилам свтих за свое рішение не хотящих исповїдоватися и причащатися, так Бжственних увїщеват и наставлят, а по уццании и настановлении не приходящих на исповїдь, Свтих Таин не причащающихся, записоват, не утаиват, каким и лихоимания ради не подлежат, гнїва Бжия ради и неблгословения нашего на сини ослушания и тако за руками своими к нам записки в кафедру сего ж поста немедленно пред наступующие пости непременно по указу всякаго году не исповїдовавшихся и непричащающихся, именно кто такой будет противник, прописат в записках своих, которие отци протопопи, свцеников своих відомства собравши, в катедру нашу прислать без отлагателства, пастирско повелїваем.

Дан с катедри нашей свто-Софїйской Киевской архієпископии 1730 году февраля 17 дня.

Вишше именованый архієпископ киевский рукою власною».

(НБУ. – IP. – Ф. XIV. – № 5201. – Арк. 12–12 зв.)

№ 7

**1730, після 10 березня. – Київ. – Грамота
київського архієпископа Варлаама Ванатовича**

«Варлаам Ванатович, Бжиею млстию православний архієпскп киевский, галицкый и Малия Россиї.

Вам, честним отцам протопопом ичанскому, прилуцкому, піратинскому, дубенскому, лохвицкому, и роменскому, намісником, презвитером, всечестним отцам игуменам и строителям монастырей мужских и дівичих в той стороні обрїтающимся при Бжи(м) и нашем архиерейском блгословенїи извісно творим, иж сего 173(!) году марта 10 дня получили ми в катедрі нашой ея императорскаго влчества самодержици всероссийской и свтїйшаго правителствующаго синода два указы, в которых повелїають на манїфести о кончині блженнїя и вїчнодостойнїя памяти императорского влчества и о избранїи на престол росийский ея влчества гсдрині црвнї Анні Ивановнї в верховном тайном совїті при сенатї учиненни, роспубликовать и во всех (?) как градских уезних црквах, так и в монастырах при повседневних священнослужениях его влчества блженнїя и вїчнодостойнїя памяти блгочестївїйшаго гсдря нашего Петра Второго, императора и самодержца всероссийского, поминат о полученїи в каждом мїсте указу в цілом году и впред обикновенно поминовение творит по церковному чиноположенїю и о многолітном ея влчества блгочестївїйшїя самодержавнїйшїя вкїя гсдрнї императрици Анні Ивановнї здравїи и о вся влчества фамилї(ї) Гсда Бга молити и в церквам возносити; титули писат так как блженнїя и вїчнодостойнїя памяти императрици Екатеринї Алексїевнї было. И как ви, отци всечестнии игумени, також честнии отци протопопи и презвитери в спсении нашем обрїтающїеся сїи указы и манїфести при нашем архиерейском блгословенїи получите, и ви б всяк себї ископїевав обикновения во означеннїя мїста отсылали и по силі тїх монаршїих указов непремїнно без всякого упущеннїя дїйствително иправаялися, о полученїи и о исполненїи в катедру неукоснително респонсовати б, пастирско повелїаеам.

Дан в катедрі нашой свто-Софїйской киевской 1723(!) года марта __ дня.

Виш менований архієпскп киевский рукою власною».

(НБУ. – IP. – Ф. XIV. – № 5201. – Арк. 14зв. –15 зв.)

№ 8

**1730, березня 11(лютого 27). – Київ. – Грамота
київського архієпископа Варлаама Ванатовича**

«Варлаам Ванатович, Бжиею млстию православ[ний] архієпскп киевский и галицкый и Малия Россиї.

Всім вобще, так дховного, як и мирского чина людем началствующим и подначальним благопослушным восточной церкви святой, сию кафолическую віру ціло и непорочно соблюдающим, заповіді Гспдя, предания апстол свтих и правило бглюбивих отц седми Селенских собор утверждении неліниво хранящи, Бжия и нашего архиерейского благословения желающе, извѣстно творим, иже прошедшаго 729 года априля 19 дня получил смиренный его императорского влчства указ из свтійшаго правительствующаго синода о Ивану Величковскому, хорунжому ніжинскому, и того ж году 2 о Ивану Василиевичу Дудченку, полку Ніжинского значковому товарищу, прислание указа, которие распубликование для лучшаго извѣстія общенароднаго ради побуждения прелюбодіев ко показанию законное явно грішние могла сердцем сокрушитис явственное прийти жаліние: имен[но] Иван Величковский самовластно волею своею отринувши свою первую жену Зарудцковну, другую к прелюбодійному своему житию принял Новицковму; Иван Дудченко четвертым браком сопряжен самоволно, которий брак до конца отвержен книга корением (?) свидѣтельствуєт, на что як она (!), так и жена их, от входа црковнаго и протчиих церковных обрядов по правилам свтих отц зоста улеченни, понеже оние грішники црковное служение ни во что же пренебрегая до тих прелюбодійств в нераскаянии и упрямъстві и злобі и явно грішит безбоязненно и безстудно валяются и потому мощно відат, что церкви світи ругатели и насміятели Таинств Свтих не опасуются гніва ради Бжия на сини противления грядущаго, знать не чают комуждо воздати по ділом члвческим, не боятся неумирнаго Страшнаго Суда и муки вічної, без опасання прелюбодійной им явно грішно брідут, брідут влекущей во пагубу пекелную, то им пастир, подражая правилом свтих и оние облобизающе, приемлет и держит, свтих апстол и седми Селенских соборов, к сим же и повімитних (?) и еще же свтих отц наших от Единого Святаго Дха озаренна бувше, повеліша еще на ползу, иже проклятію предаша и ми проклинаем, их же извержению ими извергает; подобает правила свтіе во всем исполнити, исполняя наша мирность тия его императорского влчства премоцнїише указы дійствителния из свтійшаго правительствующаго синода повелінію повинуюся, вищереченим такових ругателей Церкви святой восточной и ея Свтих Таин пренебрегателями, противников правил свтих отц, посміятелей дховного наказания испокориввих (?) злобных синов чуждих, властію нам от Бга данною, Отца и Сна и Святаго Дха совершаем проклятія, анафема предаем, яко геретиков и непокорников от православнаго всего сочинения и стада от

Цркви Бжия отсікая, дондеже вразумятся и возвратятся во правду покаянием, а пребудут во упрямъстві своем, до скончания своего да будут и по смерти отлученни и часть их дщи с нуждою к предателем, распеншим Ха жидов со Арием и протчиими проклятыми геретиками желіза, камене, древесна да раздрюшатся и они да будут нераздрюшенни и нерастліинни яко тимъпан во віки віков. Аминь. Да согласующим им спомогающій упрямъством, злобою и непокорением и закривающии таковое их, да приймут наказание и да грядет на них гнів Бжий, апостол, бо свги повіщеваает становить, ниже ясти и правила апстол свтых в главі первой и 2 кнзі кормъчий глаголют со отлучением молятся да будет отлучен и со изверженным молятся да будет извержен. Сие наше пастирское писание ископиевав, во означенние міста по обикновению отсылать во всей епархии нашой Киевской по мнстирам, по градским мнстрам и по сілским црквам в воскресния и праздничя дни для общенароднаго извѣстия прочитовати и вам, всечестним отцам игуменам, строителям и честным отцам протопопам, так и намісникам и презвиторам всім,

Дан с катедрі нашой свто-Софійской Киевской архиепископії 1730 году февраля 27 дня.

Вишше именованый архиепископ киевский рукою власною».

(НБУ. – IP. – Ф. XIV. – № 5201. – Арк. 12 зв. –13 зв.

Внизу документа написано «копія»)

№ 9

1730, березня 28(17). – Київ. – Грамота київського архієпископа Варлаама Ванатовича

«Варлаам Ванатович, Бжиею млстію православний архиепископ киевский, галицкій и Малия России.

Вам, честным отцам протопопом ичанскому, прилуцкому, пиратинскому, лохвицкому, лубенскому и роменському, також пречестным отцам игуменам, намісникам и строителям и всім, в той стороні обрїтающимся дховним лицам при Бжиим и нашем архиерейском блгословении извѣствуем, иж ннішнего 1730 году марта 14 дня получили мы, маніфести клятвенные обїщания печатние з високо правителствующаго сената указ ея императорскаго влчества самодержици всероссийской и з свтїйшаго правителствующаго синода марта 5 дня под номером 270-м отпущение, в котором повеленно ея императорскаго влчества самодержици всероссийския Анни Ивановни как самодержавной истинной государині своей верности присягат и как вы, отцы протопопи, намісники, також отци игумени и строители от

нашого нарочного з катедри киевской посланого законника честного отца Никифора получите ея императорского влчества из святїйшаго правительствующаго синода указ, манифести и присяги при нашом писании и ви ж всяк наискорей протопопов собрав, всіх священников в соборную црковь и всяк игумен всю братию во своем мнстири без всякой утайки и приговоров у вірности ея императорского влчества при нашом приводе, а по учиненной присяги всяк отцу игумену на тіх печатних клятвенних обіцаннях свое имя, отчество и прозвание и чини порядочно написовали б и братия вся иеромонахи, диякони и монахи свои имена, отчество и прозвание порядочно написовали б всяк и ви б всяк протопоп, намісник и презвитере всі, також свои имена и прозвание на оних присягах руками своими закрепили и скоро закрпивши оние, зараз нашему посланому з роспискоюдо рук отдавали б, а нам посланный законник сразу от вас определенно посланця в катедру немедленно тіх закрїпление присяги присилаа би. Если ж би кто от вас от подчиненных вам похотїл нескоро сие повелїние исполнити или от присяги отрицалися, таковий противний без всякой поблажки штрафован будет и на тілі жестоко наказан и в свтїйший правительствующий синод отослан будет, пастирско декляруем.

Дан в катедри ншей архиепской киевской 1730 году.

Виш менований архиепскп киевский рукою власною».

(НБУ. – IP. – Ф. XIV. – № 5201. – Арк. 6–7)

№ 10

1730, березня 31 (20). – Київ. – Грамота київського архієпископа Варлаама Ванатовича

«Варлаам Ванатович, Бжиею млстїю православ(ний) архиепскп киевский и галицкий и Маляя России.

Вам, честним отцам протопопам, именно: ичанскому, прилуцкому, піратинскому, лубенскому, лохвицкому, и роменскому, и намісником, и презвитерам, и всякаго чина дховнаго людем Бжия и нашего архиерейского блгословения препосилая, извіствуем, иж сего 1730 году марта 19 получили ми печатние ея императорскаго влчества самодержици всероссийской, с правительствующаго сената отпущение, указы, в котором (!) объявленно, что ея императорского влчества верховной тайний совїт и високий сенат отставили для правления предїлали (!) правительствующий сенат да при тіх печатних указов (!) два рукописние ея императорскаго влчества самодержица всероссийская из свтїйшаго правительствующаго синода, един под нуме-

ром 324-м о состоявшемся правительствующем сенаті, а другой под номером 380-м отпращеніи указы содержали о возношеніи священнослуженіи в началі именный ея императорскаго влчства и благовірния гсдрні црци Евдокиі Феодоровни, а потом благовірних гсдрин цесаревен и цревен, для того, что и напред сего фамілією императорскою воспоминали прежде тѣх, кто по крове близки били и как ви, отци протопопи, намісники и презвитері, також всечестнии отци игумени, получите сей указ по присутствии нашом архиерейском, зараз с оних копій сняв, по обикновению во означенне міста отсилат и при всенародном собраніи распубликоват о том в епархії відомства нашего всі дховнии и чинили непременно по тѣм ея императорскаго влчства указом и о полученииі оних немедленно в катедру респонсоват, пастирско повеліваем.

Дан з катедри киевской свто-Софійской премудрости Бжия 1730 году марта 20.

Виш именованіи архиепскоп киевский рукою власною».

(НБУ. – IP. – Ф. XIV. – № 5201. – Арк. 16 зв.)

№ 11

1730, травня 26(15). – Київ. – Грамота київського архієпископа Варлаама Ванатовича

«Варлаам Ванатович, Бжиею млстию православний архиепископ киевский, галицкий и Маляя России.

Вам, пречестним отцам игуменам, намісникам и строителям, за Дніпром обрїтающихся, також честним отцам протопопам, а именно: ичанскому, прилуцькому, пиратинскому, дубенскому, лохвицкому и роменскому Бжие архиерейское благословение препославше, объявляем, иж получили мы се[го] 1730 г[о] года мая 7 дня два указы ея императорскаго влчства. В едном указе объявлено о винах и преступлении, противних поступках кнзь Алексія Долгорукого и сина его кнзя Ивана и братіи его, кнзя Алексієвих родних, також и кнзь Василия, кнзь Лукяна сина Долгорукова ж. И там в указі еден печатный лист. В другом указі о неиманіи и нішнего 1730 году подушевних о митриве (?) днег малской (?) треті со всіх тѣх, которіе в подушевний оклад положенни и в плакаті об них изображенно. И как пречестный вы отци игумени, намісники и строители, пречестный отци протопопи сей указ при нашем архиерейском писаніи получите, зараз ископіевав оный, во означенне міста отсилали би без укосніния, чтоб о том всі в епархії нашей відали, пастирско деклярум.

Дан з катедри нашей свто-Софійской архієпископії Киевской 1730 года мая 15.

Вишше именованный архієпископ киевский рукою власною». (НБУ. – ІР. – Ф. XIV. – № 5201. – Арк. 9 зв.–10)

№ 12

1730, червня 20(9). – Київ. – Грамота київського архієпископа Варлаама Ванатовича

«Варлаам Ванатович, млстию Бжиею православний архієпископ киевский, галицкий и Малия России.

Вам, пречестним отцам игуменам, намісникам и строителям монастырей задніпранских, також и честным отцам протопопам, а именно: ичанскому, прилуцкому, пиратинскому, лубенскому, лохвицкому и роменскому; намісником, презвитерам и всякого дховнаго чина людем Бжия и нашего архієрейского блгословения препославши, обявляем, иж сего 1730 году мая 28 получили указ и манифест ея императорского вличества Анни Ивановни, самодержици всероссийския, из свтійшаго правительствующаго синода, в которых повеленно, чтоб всяких чинов люди о ділах своих и о прочих обидах били челом и челобитние подавали в определенних судах, а ея императорскому вличеству самой ні о каких ділах принадлежащих до розправи, отнюдь би челобитен подават не дерзали и как ви, отци игумени и намісники и строители, також отци протопопи, намісники и всі презвитерски указы при нашем архієрейском писанії получите, зараз всяк себї ископїевав, в означение міста по тракту отсилали би и по силі тіх монарших указов непременно бы діствовали и о получении же оних в катедру без всякаго отлагательства репортовали би, пастирско приказуем.

Дан с катедри нашей свто-Софійской Киевской 1730 года июня 9 дня.

Вишше именованный архієпископ киевский рукою власною». (НБУ. – ІР. – Ф. XIV. – № 5201. – Арк. 11 зв.)

Додатки:

№ 1

1726, лютого 28 (17). – Донесення Луки, ігумена Петропавлівського глухівського монастиря до київського митрополита Варлаама Ванатовича

«Ясне в Бгу преосщенному великому гспну кир Варлааму, архієппу киевскому, галицкому и Малия России,

Доношение

Сего 1726 года февраля 17 мнстря нашего Петропавловского глуховского диакон Иосиф, починивши злу и диаволу стому

многие противности, а обители стой, будучим ему полатным игуменским келійником, превеликие шкоды и злоубійста, збіжал с под секвестру и оный диакон по премному нашему старанию и кошту немалому изнайшолся во мнстрі Чонском (*неподалік Гомеля. – Ю. М., І. Т.*), которого то мнстря намісник, зовомый Кирил Иерусалимита, ставши в противности духованому регламенту и его императорского величества блаженныя и вічнодостойния памяти, також и ея императорского величества в нынішнем году виданном указом, принял того диакона во мнстр свой, а когда мы ис пашпортом нашим послали взискивати помянутого диакона, и он, намісник, поругавши наших посланных и нас по премному, и диакона не отдавши, отписал к нам: то я, мовит, его принял и вы не зволте о том трудится больше. З которого то его листу копию знявши, видіти пресвщенству вшему отсилаем, потом повторнеувіщеваючи и просячи его намісника, написавши лист и в нем многия починившиися диаконом мнстреві ншему бідствия и егокрадежем шкоды, послали и в том он, намісник прошение наше презрїл и диакона заховавши, будто его по первом наших посланных отезди з мнстря вислал и такой о том к нам лист и тепер отписал. В том может не без вины быт ему, а и всім не без удивления, нам искаючим и шкодуючим по пашпорту его не отдал, да и в том росписался, що его принял, а в листу повторнем пишет, що з монастыря уже вислал о сем мы доносячи, просим вшего пресощенства и як в том будет блгоизволение дабы наша шкода немалая мнстирская награждена била и дякон бы ко оправданию в мнстир или хочай в консистор был бы поставлен его би наместника жалиючи даби не пропал. Листом своїм пастерским увідати или уже о том в стішей правителствующий синод на его указов противника без жаління восхоцете написати.

Доносим о том Петропавловского глуховского мнстря игумен иеромонах Лука, со все смиренным прошением.

К сему доношению я, иеромонах Варлаам, намісник руку приложил.

Иеромонах Иннокентий, уставник руку приложил.

Иеромонах Симон, казначей руку приложил.

Иеромонах Мелетий.

Иеромонах Петр дховник иеромонах Феофилакт, економ».

(НБУ. – ІР. – Ф. XIII. – № 6267.

На звороті написано: «От игумена глуховского о диакону Иосифу біглом подано 1726 року мая 22»)

Протоіерей
Юрій МИЦИК

З ДОКУМЕНТАЦІЇ КИЇВСЬКОГО МИТРОПОЛИТА РАФАЇЛА ЗАБОРОВСЬКОГО

У статті вперше вводяться до наукового обігу 6 грамот київського митрополита Рафаїла Заборовського, які стосуються в першу чергу складних міжконфесійних відносин в Білорусі першої половини XVIII ст., а також важливої події в церковному і культурному житті України – відкриття школи хорових співів у Глухові.

Ключові слова: Церква, Києво-Могилянська академія, Україна, Білорусь, культура, міжконфесійні відносини.

Archpriest
Yuriy MYTSYK

FROM DOCUMENTATION OF THE
METROPOLITAN OF KYIV
RAPHAEL ZABOROWSKI

This article for first time enters into scientific circulation 6 letters of the Kyiv Metropolitan Raphael Zaborowski relating primarily to complex inter-confessional relations in Belarus in the first half of the eighteenth century and such important event in the church and cultural life of Ukraine as the opening of the school of choral singing in the town of Gluhiv.

Key words: Church, Kyiv-Mohyla Academy, Ukraine, Belarus, culture, inter-confessional relations.

Рафаїл Заборовський (1676–1747), київський митрополит (архієпископ) у 1731–1747 рр., був непересічною постаттю в історії Української Православної Церкви. Походив він зі Зборова із шляхетської сім'ї, навчався спочатку в єзуїтському колегіумі, потім – у Києво-Могилянській академії (далі – КМА), з 1700 р. був викладачем Слов'яно-греко-латинської академії у Москві (далі – СГЛА). Новий етап в його житті почався з прийняттям чернечого постригу в 1723 р., він став оберієромонахом російського флоту, архімандритом Троїцького Колязинського монастиря, а в 1725 р. його було висвячено на єпископа Псковського, Изборського й Нарвського. У 1731 р. він став архієпископом Київським, Галицьким і всієї Малої Росії (у 1743 р. він добився повернення предстоятелю УПЦ митрополичого титулу). Його діяльність на цьому полі була дуже ефективною. Тут і розбудова УПЦ, і зведення нових храмів та монастирів, і богословські праці, і особливо турбота про КМА. Після плідної праці на благо Церкви в тяжких умовах посилення в Україні колоніального гніту владика Рафаїл спочив у Києві і був похований у Софійському соборі.

Досліджень, присвячених Заборовському, – дуже мало, не кажучи про документи, які вийшли з-під його пера. З більш-менш повних і доступних біографічних нарисів вкажемо на довідку в енциклопедичному словнику [1]. У цій статті ставиться за мету введення до наукового обігу архівної документації митрополита Рафаїла Заборовського.

Отже, там вперше друкується шість грамот владики останнього періоду його життя. П'ять із них було нами виявлено в зібраннях Інституту рукописів (далі – ІР) Національної бібліотеки України ім. В. І. Вернадського (далі – НБУ). Ще одну несподівано вдалося знайти у 2012 р. в ІМФЕ (Інституті мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Рильського НАН України) у фонді відомого українського історика і фольклориста М. М. Білозерського (1833–1896) серед його виписок і копій документів XVII–XIX ст. Вони стосуються різних аспектів діяльності митрополита. У тій грамоті, що була виявлена в ІМФЕ, йдеться про важливу подію в культурному житті України, – відкриття у Глухові (тодішній гетьманській столиці) школи хорового співу, де спеціально відібраних 20 хлопчиків навчалися «пения партесного и киевского». Наступна грамота – це «проїжджий лист» (паспорт) двом ченцям Свято-Михайлівського Видубицького монастиря, які мали збирати милостиню на Запорозькій Січі. З інших документів, які тут не наводяться, видно, що ці кошти були б призначені для реставрації храму, який стояв ще з часів Київської Русі, з моменту заснування монастиря київським князем Всеволодом Ярославичем – сином св. Ярослава Мудрого. У третьому документі (на жаль, погано збереженому) митрополит благословляє вдового священика Петра Івановича на служіння в Петропавлівській церкві в с. Уди Харківської протопопії. Це село знаходиться на берегах однойменної річки біля сучасного російсько-українського кордону. Додамо, що о. Петро був висвячений ще білгородським і оболянським єпископом у 1684–1702 рр. Авраамієм Юхновим.

Інші три документи стосуються особи мозирського протопопа Федора Савицького. Про нього дещо відомо з інших рукописів ІР НБУ. Отець Федір, будучи протопопом Мозиря, зазнавав утисків і переслідувань з боку влади Речі Посполитої (насамперед в особі мозирського старости). Через його скарги Рафаїлу Заборовському та Синоду його стали переслідувати особливо сильно, через що він мав тікати з дружиною у 1751 р. в Україну. Певний час його будинок і господарство пильнувала дочка «Авдотья», але потім і вона втекла за батьками. Федір скаржився

навіть київському генерал-губернатору М. Леонтьєву, і той написав клопотання за нього у Мозир до тамтешнього старости. Але це не допомогло, а невдовзі помер і сам Леонтьєв. Федір лишився без нічого, на довершення нещастя у Києві померла його дочка. Київська консисторія направила його до Свято-Успенської парафії міста Орла на Полтавщині. Тут він себе непогано зарекомендував як священник, став будуватися... У листі київської духовної консисторії 1757 р. полтавському протопопу Остафію Могилянському (випускник Києво-Могилянської академії, брат майбутнього київського митрополита Арсенія) йдеться про о. Федора Савицького, якого переводять з півпарафіяльного (кажучи сучасною мовою з 0,5 ставки) священника Свято-Успенської церкви м. Орла на цілопарафіяльного Свято-Троїцької церкви у тому ж місті. Але старий священник все частіше хворіє і врешті помирає у Страсну п'ятницю 1759 р., а його вдова Марія Федорівна залишається без засобів існування і звертається до нового київського митрополита Арсенія Могилянського з проханням про допомогу. На цьому відомості про Савицьких уриваються.

У цих грамотах-листах митрополита Рафаїла згадується случький архімандрит Йосиф Оранський (помер у 1751 р.). Це випускник КМА, її, а також Слов'яно-греко-латинської академії викладач, автор підручника з риторики; він відстоював православну віру в Білорусі, взаємодіючи з російським послом у Польщі М. Бестужевим-Рюміним; був ініціатором створення комісії у 1744 р. для розгляду скарг православних на переслідування їх католиками й уніатами. Оранський запевняв, що в Мозирі не було особливих конфліктів. Але утиски православних у тогочасній Білорусі, яка була під владою Речі Посполитої, були беззапечними, в т. ч. і в Мозирі (про що ми писали на сторінках «Трудів КДА»). Очевидно, це слід пояснювати тим, що о. Федір звертався безпосередньо у Київ (до митрополита) та Петербург (до Синода), чомусь обходячи Слуцьк. Як би там не було, але ці документи є зайвим свідченням українсько-білоруських зв'язків, не кажучи про їхню важливість для історії УПЦ.

У додатках наводиться лист св. Феодосія Углицького до почеповського протопопа о. Юлія (?) Белявського від 30(20).06.1695 р., який було виявлено в ІМФЕ.

При публікації ми спиралися на правила передачі текстів XVI–XVIII ст., розроблених Я. Дзирою [2], незначно їх скоригувавши (так, нами не розкриваються титла, нерозбірливі слова позначаються таким чином: (...)*, а текст написаний митрополитом власноруч підкреслюється).

1. Києво-Могилянська Академія в іменах. XVII–XVIII ст. Енциклопедичне видання. – К., 2001. – С. 213–214. Нарис біографії Заборовського подано в книзі, написаній нами у співавторстві з митрополитом Димитрієм (Рудюком) «Київські митрополити XVII–XVIII ст.», яка знаходиться нині в друці.

2. Літопис Самовидця. – К., 1972. – С. 40–42.

* * *

№ 1

1738, грудня 8 (листопада 27). – Київ. – Грамота київського митрополита Рафаїла Заборовського до протопопів Київської митрополії

«Рафаил Заборовский Божию милостию православный архиепископ киевский, галицкий и Малия России.

Вам всечестным протопопам Божие благословение и наше архиеререйское препославше, предлагаем писаним своїм: Сего 1738 года ноября 26 д. превосходительный господин от гвардий майор Иван Афанасиевич Шипов предоложил нам, пастиреві, по именному де ея импер. велич. указу всемилостивійше повелено учредить в Глухові найбільшю школу, в которую посберать со всей Малоросії ис церковников, також ис казачих и мещанских дітей, и с протчіїх и содержать всегда же (в) школі до двадцяти человек, выбирая, чтоб самые лутчие голоса били и обучать их киевских и партесного пения. И требоват его превосходительство, даби приказанно било от нас в епархії нашой происковать искусних к пению хлопцов до двадцяти человек прислати в Глухов. Того ради вам по оному ея имп. велич. указу повеливаем священнических, причетнических дітей в обученії школьном и в пении голосов самих лутчих отсылать без замедления в Глухов для обучения пения партесного и киевского.

О сем всечестностям вашим відать и читать пастырско приказуем.

З катедри нашой киевской ноября 27 д. 1738 года.

Вишменованный Рафаил архиепископ».

(ІМФЕ. – Ф. 3 Копія другої половини XIX ст.)

№ 2

1745, вересня 24 (13). – Київ. – Грамота київського митрополита Рафаїла Заборовського

«Божиею милостию Рафаил Заборовский, православный архиепископ митрополит Киевский, Галицкий и Малия России.

Оказатели сего Киевовидубицкого мнстыра иеромонах Мелетий, монах Стефан да послушник Лука отправлени в Малую Росии и на Січ Запорожскую ради испрошения на церковь оного

монастыря Чуда Стаго Архистратига Христова Михайла от доброхотов милостини, которым во вірность того дан сей за рукою нашею Архиерейскою при печати катедральной пашепоорт, в катедрі нашей митрополітанской киевской 1745 года сентября 13 д.

Ввыше именованный Рафаил, митрополит Киевский».

(НБУ. – IP. – Ф. 117. – № 4. – Оригінал, завірений печаткою)

№ 3

Між 1731–1747 рр., вересень (?). – Київ. – Грамота київського митрополита Рафаїла Заборовського

«Рафаїл Заборовский Бжиею млстыю православный архиепископ митрополит киевский, галицкий и Малия Россиі.

По блгодати дара и власти всестаго и животворящаго Дха, нам от самага великого архиереа прошедшаго нбса Гспда ншего Иисуса Хрста чрез стья и священныя своя апостоли и їх намістники блгословихом вдового сего иереа Петра Иоанновича вечерны, утрены, часы и молебны піти и бжественная литургисания повершати, црковная послідования дійствовати по преданию сщенных апстл и стых и бгоносных отц, а яко он достойно произведеса на степенство преосщенным білогородским Авраамием до храму церкви стых апстол Петра и Павла в село Уди Харьковской протопопіі 17 [...] сентября 14 (откуда [...] дши ради [...] иия разумения прстола от [...] Преображения Гспдня [...]).

(НБУ. – IP. – Ф. I. – № 62338. – Оригінал, в якому бракуе більшої частини тексту. Запис на звороті: «Преосвященнійший. Иерей Петр был у мене на исповіди и совість свою очистил»)

Авраамій Юхнов – єп. білг. і обоянський 1684–1702

№ 4

1745, серпня 14 (3). – Київ. – Грамота

київського митрополита Рафаїла Заборовського

«Божиею милостию Рафаїл Заборовский православный архиепископ митрополит киевский, галицкий и Малия Россиі.

Всечестному протопопу мозирскому Феодору Савіцкому Бжие блгословение и нше архиерейское препославше, предлагаем за силу указа ея императорского величества самодержицы всероссийския из стійшаго правителствующаго синода прошлого 744 года сентября от 2 к нам отпущеннаго, а в катедре ншей 25 чисел полученного и того ж 744 года октября от 15 дня к вам предложено было, дабы о произшедших блгочестивым обыдах представлять превелебнійшому архимандриту случкому Иосифу Оранскому и иеромонаху Силвестру Коховско-

му, також и к нам о том же писат, дабы обидится без далнаго продолжения надлежащую в обыдах своїх сатисфакцию получить могли и возвращением отнятого также во всем без продолжительным решением удоволствованы были, а понеже настоящего 747 года иулия 23 дня п[р]исланным к нам оной архимандрит слуцкий Иосиф Оранский доношением, между протчим объявил, что никаких о учиненных обидах, обритающихся в Короні Полской и Великом княжстві Литовском мнастырям, церквам и народу грекороссийского исповідания ни от кого и по сие время к нему представлено не было. Того ради паки чрез (...) * предлагаем о всім починенных от ляхов и уніатов блгочестивим обыдах и отнятії на унию церквей для предоставления в будущей коммисії без промедления времени представить вскоросты превелебнійшему архимандриту слуцкому Иосифу Оранскому с именным показанием и объявлением от кого имянно и в каком году мсці и числі и кому имянно и какие обыди то починены и впредь, ежели от кого происходит будут, немедленно ему ж, превелебнійшему архимандриту слуцкому и иеромонаху Силвестру Коховскому, також и к нам о том же писать, в протчем, что касается до будущей коммисії и до основателного в ползу блгочестивим защищения иміть вам совет общий и сношение с ним же отцем архимандритом слуцким.

Ис катедры ншей митрополитанской киевской 1747 года августа 3 дня. Вышшеименованный Рафаїл митрополит».

*(НБУ. – IP. – Ф. I. – № 62364. – Оригінал,
завірений особистим підписом митрополита)*

№ 5

1745, після травня 21 (10). – Київ. – Грамота київського митрополита Рафаїла Заборовського

«Божиею милостию Рафаїл Заборовский, православный архиепископ митрополит киевский, галицкий и Малыя Россіи.

Всечестному протопопу мозирскому Феодору Савіцкому Бжие блгословение и нше архиерейское блгословение препославше, предлагаем по указу ея императорского величества самодержицы всероссийския из стійшаго правителствующаго синода прошлого 744 года сентября от 2 к нам отпущеннаго, а в катедрі нашей 25 чисел полученного и по доношениям превелебнійшаго архимандрита слуцкого Иосифа Оранского многократно уже было от нас к вам. Предлагаем дабы о произошедших блгочестивим обидах представляют оному превелебнійшему

архимандриту слуцкому Иосифу Оранскому да иеромонаху Силвестру Коховскому, которой приобретаемую при дворе его королевского величества полского министрі тайном действительном совітнікі гспдні Безстужеві Рюмині находится, також о том к нам писат, дабы обидимия без жадного продолжения надлежащую в обидах своіх сатисфакцию получит могли и возвращением отнятого безпродолжительно удоволствованы были. А сего мая 10 д. превелебнійший архимандрит слуцкий Иосиф паки нам доношением представил, что по комисарскому універсалу ему, архимандриту самому, надобно бы бланкетов на позвы коло двадесяти, а чрез полтора уже місяця удобовозможнаго прилагая старательства и единого еще достат не возмогл, хотя до городов и трибуналу чрез приказных тамошніх людей не единожды уже чинил рекуры (?), а от протопопий де до монастыря ні некого (?) принадлежащих Мозирской, Петриковской и монастырей блгочестивых, непосредственні до катедры нашей належащих, никакова отозву не иміет, а до тіх де протопопий и монастырей чаятельно больше ста бланкетов надобно, от коіх де и единого ніт старательства, почему де о сем сумнительно, чтоб на опреділений от гспд комисаров термін якая з стороны блгочестивых могла быт готова и послідователні де, чтоб вмісти чаемой и желательной ползы ж де жесточайшая децизия и лютійшее гонение на православных по комисіі не воспослїдовало, опасно время же де до опреділеного от комисіі термину сокращается, а готовности де и малійшей от стороны блгочестивых не иміется ему же де, архимандриту, о монастырях и протопопиях до відомства его не надлежащих, от которых де не токмо обид представленных, но и малійшаго о позву не имілося и на ных позвов записоват нельзя и бode (*буде?* – Ю. М.) в том універсалі точно прописано, дабы кожний обижденный того, который его обидил, до комисіі запозивал с прошением дабы от нас (?) всім кому надлежит паки подтверждено было иміт приліжное старательство о происки бланкетов на позвы и о записи правне на оных позвов, також о подачи оных позвов всім обидителем своім и о присилки заременно реляций правных о подачи обидителем позвов, до Варшавы илы Киеву, архимандриту в Слуцк; почему мы паки чрез сые вам найкріпчайще подтверждаем о сылі прежде отпущенных к вам наших предложений и ввышепрописанном присланном к нам от превелебнійшого архимандрита слуцкого Иосифа Оранского доношенииі показаного прошения непремінное в самой скорости учинит исполнение и о том к нам по силі оных же прежде отпущенных к вам предложений рекомєндоват.

Из катедры нашей митрополитанской Киевской 1747 года
маиа 16 д.

Вышименованный Рафаил митрополит».

(НБУ. – IP. – Ф. I. – № 62356. – Оригінал,
завірений особистим підписом митрополита)

№ 6

1747, лютого __. – Київ. – Грамота

київського митрополита Рафаїла Заборовського

«Рафаїл Заборовский православный архиепископ митрополит киевский, галицкий и Малия России.

Всечестному протопопу мозырскому Феодору Савіцкому Божье блгословение и наше архиерейское препославше, предлагаем за силу указа ея императорского величества самодержицы всероссийския из стійшаго правительствующаго синода прошлого 744 года сентября от 2 к нам отпущеннаго, а в катедре нашей 25 чисел полученнаго, хотя многократно от нас к всечестности вашей предлагано было, дабы о происшедших блгочестивым обидах представлят превелебнійшому архимандриту слуцкому Иосифу Оранскому и иеромонаху Силвестру Коховскому, также и к нам о том же писат, дабы обидитя без дального продолжения надлежащую в обидах своіх сатисфакцию получить могли и возвращением обнятого также во всем без продолжытельным решением удоволствовани были, но понеже настоящаго 747 года генвара 4 д. прысланным к нам оной архимандрит слуцкий Иосиф Оранский доношением, между протчым просил о подтвержденіи к вам, что обиди своі ему, архимандриту, или иеромонаху Коховскому представили и боле от білоруских монастырей, яко то Кутейнскаго и протчиіх, ему, архимандриту, и иеромонаху Коховскому по сые время и единого пункта не представлено, також де дабы вы обидителем своім самим им відомим на означенным от комисіи терміні позви повыдавалы, а до их правные реляциі завременно прыслали; того ради паки чрез сые предлагаем о всіх починенных от ляхов и уніатов блгочестивым обидах и отнятіи на унию церквей для предоставления в будущей комисіи без промедления времени представит вскоросты превелебнійшему архимандриту слуцкому Иосифу Оранскому и иеромонаху Силвестру Коховскому с имянным показанием и объявлением от кого имянно и в каком году мсці и чыслі и кому имянно и какие обиди починены и вперед, ежели от кого происходят, немедленно ему же, превелебнійшему архимандриту слуцкому и

иеромонаху Коховскому, також и к нам о том же писат, в прочем, что касается до будущей коммисіи и до основательного в пользу благочестивим защище[не]м имить вам совѣт общій и сношение с ным же отцем архимандритом слущким.

Ис катедры нашей митрополитанской киевской 1747 года февраля__дня.

Вышшеименованный Рафаїл митрополит».

(НБУ. – IP. – Ф. I. – № 62355. – Оригінал,
завірений особистим підписом митрополита)

Додатки:

№ 1

1695, червня 30(20). – Чернігів. –

Лист св. Феодосія Углицького

до почеповського протопопа о. Юлію (?) Белявському

«Пречестный в Богу отче почеповский, наш в Духу Святом возлюбленный сину.

Человек, именем Хома Греччушенко, жител лопазнский, ускаржался плачливе перед нами на честного от[ца] Дионисия, намістника мглинского, иж он, грунту его отцевского в Лопазни набыти собі чили привлащити усилует, для чого и перед судовими его удает, бесчестит и до великого приводит утрапленя, яко и тепер в турму сина его вязит и людей з тым подсылает, нехай, мовит, грунту того мні уступят, то будут в покою. Призови теды того отца намістника пречестност т[воя] до себе и именем нашим пастирским накажи его, абы того перестал и болш тым убогим людем кривды не чинил. Бо такової уквивженя о помсту до Бога волают. Если зас тот же отец намістник в том не погамуется, теды пречест[ность] твоя досмотри, абы за позовом, выданным по него сым людем, ораз до катедры нашой становилъся. Повторе тое пречест[ности] твоей приказавши, архиерейское наше засылаем благословенне.

Пречестности т[воей] Бог благ желаючи[й] пастир Феод[осий] Углиц[кий], архиепископ чер[ниговский] и пр.

Писан в катед[рі] нашой архиепис[копии] чер[ниговской] 1695 июня 20 дня».

Адреса: «Пречестному в Богу, а нам в Духу Святом возлюбленному синову, господину отцу Иолину Белявскому протопопі нашому почеповскому, честно да вручится».

(ИМФЕ. – Ф. 2/1а. Копія другої половини XIX ст.)

«АЛЛАТРА» – НОВІТНІЙ ЕЗОТЕРИЧНИЙ РУХ ЗА СТАРИМИ ОКУЛЬТНИМИ ШАБЛОНАМИ

К. О. МОСКАЛЮК

Постановка проблеми. З року в рік в Україні поширюються різноманітні неокультути. Звичайно, це проблема не лише українська, однак на вітчизняних теренах особливо плідно виростають новоявлені «гуру» різного гатунку. Це пояснюється багатьма факторами, зокрема й економічними та соціальними проблемами, які спонукають людей шукати когось, хто дасть відповіді на всі ці питання та покаже швидкий шлях вирішення всіх проблем. Власне, вловлюючи такий попит, новоспечені «месії» і починають свою діяльність. Віднедавна почала голосно заявляти про себе нова організація – «Аллатра». Вона – досить багатолика, та маскується під різноманітні проекти, починаючи від громадських заходів та волонтерських акцій і закінчуючи начебто науково-дослідною діяльністю.

Аналіз останніх досліджень. Оскільки активну діяльність руху «Аллатра» розпочав лише нещодавно, то релігієзнавці й дослідники неокультів тільки починають звертати на нього увагу. Серед тих, чії статті торкаються цієї теми, можна назвати Валентину Новікову (подає загальний критичний огляд руху та проводить паралелі з «Білим братст-

Стаття присвячена дослідженню новітнього окультного руху «Аллатра». Коротко викладено основні доктринальні аспекти, подано інформацію про засновника та лідера спільноти, наголошено на намаганні представників цього неокульту під виглядом соціальних проектів поширити своє вчення у державних навчальних та лікувальних закладах.

Ключові слова: «Аллатра», окультизм, езотерика, новітні релігійні рухи, псевдонаука, неокультути, Данилов Ігор Михайлович.

K. O. MOSKALYUK

«ALLATRA» – NEW ESOTERIC
MOVEMENT BY OLD OCCULT
TEMPLATES

Article deals with the investigation into the modern occult movement "Allatra". It summarizes the basic doctrinal aspects, provides information about the founder and the leader of the occult movement. The article stresses that the members of the cult try to spread their doctrine in public schools and hospitals under the guise of social projects.

Key words: "Allatra", occultism, esoteric, new religious movements, pseudoscience, new cult, Danilov Igor Mikhailovich.

вом» і російським рухом «анастасійців» («Дзвенячі кедри Росії»)) [1], Олега Нагорного (викладає доволі цікаву рецензію першої книги про «Сенсея», де детально описує різноманітні помилки «гуру») [2], «Антисектантський рух Білорусі» (також висувається теза про зв'язок «Аллатри» з «Білим братством») [3]. Варто згадати і Віктора Епіфанова, який у своїй статті [4], серед іншого, вказує на окультне ставлення послідовників «Аллатри» до особи та мощей преподобного Агапіта Печерського. При цьому автор посилається на слова намісника Києво-Печерської лаври митрополита Павла (Лебеда), де той засуджує таку практику, однак клініка Ігоря Данилова знаходиться саме на підвідомчій митрополиту Павлу території Лаври. Більше того, на сайті «Аллатри» можна знайти відео, де митрополит Павло у своїх покоях люб'язно дає інтерв'ю учасникам руху, відповідаючи на їхні запитання про віру. Хоча цілком очевидно, що подібні інтерв'ю робляться саме задля «легалізації» руху в очах потенційних православних адептів.

Мета статті – проаналізувати вчення та діяльність організації «Аллатра»; висвітлити окультний, езотеричний та псевдонауковий характер цього руху; показати несумісність доктрини «Аллатри» із вченням Православної Церкви.

Сам розгляд «Аллатри» варто розпочати з лідера та беззаперечного «гуру» руху, «академіка» і «професора» Данилова Ігоря Михайловича. Інформації про його особу у вільному доступі поки що небагато. Вірогідно, що родом він зі сходу України, можливо з Макіївки Донецької області, де з 1990 (1991) року займався лікуванням захворювань хребта за адресою: вул. Бестужева, буд. 10. У 2002 році переїздить до Києва і відкриває клініку на території Києво-Печерської лаври. Сімейний стан не відомий, ймовірно не одружений, адже видає себе «воїном світла» – «геліаром» високого рівня, які не повинні мати сім'ї. Хоча, чи дотримується сам Ігор Данилов цих постулатів, достеменно не відомо. В «Аллатрі» Данилов абсолютний авторитет, більше того, він нібито надзвичайна духовна істота і пророк, одночасно і ангел в тілі, і «реінкарнація» преподобного Агапіта Печерського, «Утішитель Святий Дух», «Машиах» (месія в юдаїзмі), Рігден Джапо (згідно з тибетськими легендами, цар Шамбали, за якого має відбутися битва воїнів добра проти сил зла), Калкі (месія в індуїзмі), Майтрея (прийдешній вчитель людства в буддизмі) і навіть Імам Махді (останній наступник пророка Мухаммеда, своєрідний месія в ісламі). Щодо цього, то одним з аргументів, який начебто підтверджує те, що Данилов – це Махді, вказуються однакові ініціали «І. М.» (Імам Махді та Ігор Михайлович).

Швидше за все, саме Данилов і є автором (або співавтором чи одним з ідейних натхненників) книг руху, які підписані псевдонімом Анастасія Нових. На цей час існує 12 книг: «АллатРа» (діалог Анастасії Нових з Рігденом Джапо, як сказано в описі «Енциклопедія споконвічних духовних знань про світ, суспільство і людину»), «Споконвічна фізика АллатРа» (доповідь, де до переказу реальних постулатів, викладених у науково-популярній літературі, додаються псевдонаукові викладки), «Сэнсэй. Исконный Шамбалы», «Сэнсэй – II. Исконный Шамбалы», «Сэнсэй – III. Исконный Шамбалы», «Сэнсэй – IV. Исконный Шамбалы», «Птицы и камень. Исконный Шамбалы», «Эзоосмос. Исконный Шамбалы», «Перекрестье. Исконный Шамбалы» (уся серія про «Сенсея» – белетристика невисокого гатунку, головним героєм і «гуру» тут виступає дехто Ігор Михайлович, який в ході розкриття сюжетної лінії видає різноманітні «духовні істини»), «Живой источник» (збірка висловлювань «Сенсея»), «Духовные практики и медитации», «Предсказания будущего и правда о прошлом и настоящем» (думається, що назви останніх двох книг говорять самі за себе).

Опосередковано на участь Данилова вказує і порівняння деяких особливостей його мови і вживання слів. Зокрема, на різноманітних відео за його участю можна почути, що замість слова «про» він нерідко вживає «за», що особливо помітно саме при використанні російської мови. А саме:

«За него к сожалению мы не сможем поговорить открыто» [5];

«Я хочу упомянуть за Афон» [6].

У книгах теж зустрічається саме таке слововживання, причому різними персонажами:

«Да я тебе не за трамвай. Когда мы шли с Сэнсэем, о чем ты думал всю дорогу?» [7];

«За мать Иисуса слышал, а вот за Марию...» [8].

Серед дослідників також існує думка, що до книжок, як і до руху в цілому може бути причетна засновниця «Білого братства» Марія Цвігун (зараз Вікторія Преображенська) [3].

На «творчу» участь Данилова може вказувати ще один момент. На сайті «літ мір» [9] Ігор Михайлович Данилов значиться автором однієї книги «Остеохондроз для профессионального пациента» та перекладачем майже трьох десятків книг, зокрема в жанрі фентезі, епічної фантастики, пригод та детективу. Наприклад, «Реліквії тамплієрів» та «Сьоме таїнство». Якщо це, звісно, не збіг у прізвищі та ініціалах, то, можливо, саме на цьому поприщі масажист Данилов напрацював свій літературний «талант» і розвинув захоплення «містичними реліквіями» та релігійними течіями.

Як емблема руху використовується порожнє коло, під яким зображується півмісяць. Пояснюється це тим, що коло, начебто, є символом душі, а також одним із символів прояву духовної істоти зі світу Бога. Півмісяць, обернений вгору, подається як символ людини, яка духовно звільнилася ще за життя. Сам знак «АллатРа», виявляється, використовувався як позначення того, хто прийшов з духовного світу (іншого, вищого) в цей матеріальний світ, оновлюючи втрачені споконвічні знання. Особлива увага звертається на те, що знак «АллатРа», нібито, є робочим (чистим) саме в такому вигляді, тобто порожнє коло над порожнім півмісяцем з ріжками вгору. Якщо ж у колі або півмісяці робили якісь зображення чи позначки, то такий знак, на думку ідеологів руху, переставав бути робочим (чистим) і ставав лише інформативним символом, як будь-яка книга, в якій читаєш загальні відомості. Пояснюється все це псевдонауковими побудовами про порушення «квантової взаємодії» знака зі світом та приправляється пасажем про «інші виміри»: «Знак із заповненим колом або півмісяцем, взаємодіючи з іншими вимірами зі свого другого виміру, при переході через езоосмос буде вже сприйматися в інших вимірах (у тому числі й у тримірному) не більше ніж картинкою, яка несе інформацію – символом» [10].

Таким чином, подається суміш окультизму із псевдонауковими нісенітницями. Подібних прикладів у вченні «Аллатри» чимало, адже воно – доволі розмаїта суміш усіляких езотеричних ідей. Для прикладу можна згадати вчення про «геліарів» – воїнів світла, таких собі ангелів у плоті, які мають три рівні (перший – найвищий) і виконують на землі дуже важливу місію. В історії вони, виявляється, відомі в багатьох проявах: це, зокрема, катари і тамплієри. Геліари, як зазначається в одному з відео «Аллатри», надзвичайно сильні не тілом, а духом, і вже неодноразово рятували все людство. Є тут і улюблена ідея шукачів «всесвітніх змов» – таємний уряд – «архонти», які начебто керують усім світом і приховують від звичайних людей правдиві споконвічні знання. Поцінювачі історій про вампірів також знайдуть щось для себе, адже у книзі «Езоосмос. Исконный Шамбалы» подана ціла їхня класифікація. Так, «кандук» – це колишня людина, яка перетворилася на такого собі «енергетичного вампіра» і тепер живиться «праною» (життєвою енергією людей). Кандуки представляють найвищий рівень вампірів і відповідно шукають собі помічників, які утворюють три щаблі в міру наближеності до кандука. Перший щабель становлять «лембої», їм розкривається таємниця «вічного життя» в матеріальному тілі та спосіб хар-

чування праною від інших, однак не повідомляється, що кандук сам харчується і їхньою праною, а це «вічне життя» не зовсім вічне. Наступний щабель – «клохтуни», які відповідно набирають третє коло – «ізнить». Чим далі коло від кандука, тим більше експлуатації і менше знань. Проста ж людина, з якої за цим ланцюгом збирається життєва енергія, називається «в'язень» [11].

Любителі пророцтв також не залишені осторонь, для них є провіщення майбутнього від Анастасії Нових. Існують свої принади і для тих, хто захоплюється «навколонуковими» пошуками. Їм пропонується «дослідження» анонімних «науковців» («Споконвічна фізика АллатРа»). Ці «дослідження» обіцяють вирішити усі проблеми людства, їжу та необхідні речі створювати на атомному рівні, а енергію отримувати з простору. Світова ж наукова спільнота – це начебто просто марнотратники, які побудували Великий андронний колайдер замість того, щоб безкоштовно брати всі дані зі «Споконвічної фізики АллатРа».

Цікаво, що в спільноті присутня і певна культова практика. Оскільки їхній гуру (Ігор Данилов) двічі на день о 7:00 та о 19:00 (за Гринвічем) буде проводити свої робочі медитації, то кожен, хто в цей час також буде займатися медитацією або молитись (незалежно від місця перебування), отримає виняткову можливість підключитися до духовної хвилі «Владики Шамбали» й заявити про себе як про духовну сутність [12].

Попри все це, у передачі 5-го каналу «Єдина родина» за 02.11.2014 р. представник руху «Аллатра» Андрій Михальчук заявив, що організація має на меті об'єднання всіх людей під егідою добра, миру і свободи (звичайно ж, без будь-якої конкретики, як саме ця глобальна ідея має втілитися), та зазначив: «Ми не є ні політичною, ні релігійною організацією, ми не маємо до цього ніякого стосунку», а прагнення до об'єднання проілюстрував цитатою слів начебто Ісуса Христа: «Горе тому, хто кордони на землі створює і людей розділяє. Бо на небі немає кордонів, і на землі бути не повинно... будь то поділ за кордонами або за мовою...». Хоча насправді ця цитата з «філософсько-художнього твору» сучасного автора Дениса Соколова, викладена в його книзі «Втрачені сторінки Євангелія». Соколов, зі свого боку, почерпнув матеріал з апокрифічного тексту «Євангельська історія, переказана протопопом Євламπίєм і записана його духовними чадами».

Як видно, захоплення різноманітними апокрифічними текстами, окультними практиками та езотеричними вченнями намагаються подати таким, що нібито не має жодного стосунку до релігії. Адже на загал представники цієї організації прагнуть всі-

ляко завуалювати релігійну складову власного вчення, яка, проте, є більш ніж очевидною. На сайті «Аллатри» цей самий Андрій Михальчук веде передачі про певні духовні практики, ангелів, геліарів, архонтів тощо. Приховування справжньої суті робиться, вочевидь, задля ширшої пропаганди руху і діяльності в державних установах, зокрема освіти та охорони здоров'я. Так, на сторінці «АЛЛАТРА – Добро в Дії» у соціальній мережі Facebook містяться повідомлення (з фотографіями заходів) такого змісту:

«Учасники Міжнародного громадського руху “АЛЛАТРА” (м. Умань, Україна) 17 грудня 2015 провели в школі № 10 для учнів 5–6 класів урок Доброти. На заході спільно розкрили теми загальнолюдських духовно-моральних цінностей – доброти, взаємодопомоги, любові. Всі дітки отримали в подарунок барвисті розмальовки з Аллатрушкою “Розфарбуй світ своєю добротою”, наклейки “Доброта – це...”. Діти дуже щиро і по-доброму відгукнулися на картинки і розмальовки з Аллатрушкою, на її мудрі, прості, людяні висловлювання»;

«16 грудня 2015 за підтримки активних учасників Міжнародного громадського руху “АЛЛАТРА” (м. Суми, Україна) в міській клінічній лікарні № 5 для молодих співробітників відбулося свято «Введення в професію». На заході, який організований адміністрацією клініки для нових працівників з метою ознайомлення зі специфікою роботи та створення сприятливих умов роботи, також була представлена корисна медична і наукова література. Цю частину заходу підготували співробітники Сумської обласної наукової медичної бібліотеки спільно з учасниками МОД “АЛЛАТРА”. Після заходу учасники “АЛЛАТРА” передали в дар Сумській обласній науковій медичній бібліотеці повний комплект книг Анастасії Нових, в тому числі і книгу “АллатРа”» [13].

У підсумку варто зазначити, що в одній статті розкрити всі аспекти доктрини та діяльності «Аллатри» не видається можливим, тому цей неоекульт потребує подальшого вивчення. Та вже зараз можна чітко констатувати, що цей рух абсолютно не сумісний із вченням Православної Церкви, адже щільно наповнений окултними ідеями та «месіанством» постаті Данилова, який, до речі, сам критично ставиться до Православної Церкви та відкидає догмат про Святу Трійцю. Зрештою, «Аллатра» може спричиняти деструктивний вплив на психіку, про що власне вже є свідчення. Так, за інформацією російських ЗМІ, в м. Пензі жінка через захоплення книгами Анастасії Нових потрапила до психіатричної лікарні [14].

На завершення, щоб чітко проілюструвати, що саме пропонується учасникам руху, варто навести ще одну цитату: «Человек может ограничиться этой “контрамаркой” в мир Бога, либо ещё и получить “власть над внешним”. Для этих целей ему необходимо, на протяжении последующих семи дней, после данного тридцатитрёхдневного преобразования, вычитывать эту формулу по той же схеме, но уже вслух во внешнее. В результате произойдёт такая его энергетическая трансформация, которая откроет ему “власть над внешним”, то есть над этим миром. Человек станет обладателем силы, благодаря которой можно реально вмешиваться и влиять на природу, и на события, и на людей, как говорится, не покидая пределов своей комнаты. Благодаря этой силе, он получит в данной земной Сфере власть над властью. Но эта трансформация налагает и особую Ответственность» [15].

1. Новикова В. ТЕХНОЛОГИЯ ОБМАНА В ДЕЙСТВИИ: ОККУЛЬТНОЕ ДВИЖЕНИЕ «АЛЛАТРА» [Електронний ресурс] / Валентина Новикова. – Режим доступу до ресурсу: <http://pravlife.org/content/tehnologiya-obmana-v-deystvii-okkultnoe-dvizhenie-allatra>.
2. Нагорный О. Рецензия на книгу Анастасии Новых «Сэнсэй. Исконный Шамбала» [Електронний ресурс] / Олег Нагорный. – Режим доступу до ресурсу: <http://sektyby.rurs.net/archives/857>.
3. Рэінкарнацыя «Белага Брацтва» заваёўвае Беларусь [Електронний ресурс]. – Режим доступу до ресурсу: <http://sektyby.rurs.net/archives/761>.
4. Епифанов В. Псевдопоклонение в пещерах [Електронний ресурс] / Виктор Епифанов. – Режим доступу до ресурсу: http://lavra.ua/index.php?option=com_content&task=view&id=3078&Itemid=127.
5. Відеозапис [Електронний ресурс] – Режим доступу до ресурсу: <https://www.youtube.com/watch?v=GKWK-JYRQ50> (з 02:00).
6. Передача о Гелиарах. Вдвоём наедине. Выпуск 31 [Електронний ресурс]. – Режим доступу до ресурсу: <https://www.youtube.com/watch?v=DqD8NAwUVP8> (з 35:50).
7. Новых А. Сэнсэй. Исконный Шамбала [Електронний ресурс] / Анастасия Новых. – Режим доступу до ресурсу: <http://mnogoznai.tk/text/1163>.
8. Новых А. Сэнсэй IV [Електронний ресурс] / Анастасия Новых. – Режим доступу до ресурсу: <http://mnogoznai.tk/text/8183>.
9. ЛитМир – Электронная Библиотека [Електронний ресурс]. – Режим доступу до ресурсу: <http://www.litmir.co/a/?id=45522>.
10. Новых А. АллатРа [Електронний ресурс] / Анастасия Новых. – Режим доступу до ресурсу: <http://www.allat-ra.com/index.php/31-40/34-stranitsa>.
11. Новых А. Эзоосмос. Исконный Шамбала [Електронний ресурс] / Анастасия Новых. – Режим доступу до ресурсу: <http://vedinstve.com.ua/znanie/sensei/ezoosmos/skrytaya-realnost-kanduk-i-ego-vnutrennij-krug>.
12. Новых А. Сэнсэй IV [Електронний ресурс] / Анастасия Новых. – Режим доступу до ресурсу: <http://mnogoznai.tk/text/8104>.
13. АЛЛАТРА – Добро в Действии! [Електронний ресурс]. – Режим доступу до ресурсу: <https://www.facebook.com/groups/allatra.good/?fref=ts>.
14. Жительница Пензы попала в секту под влиянием книг [Електронний ресурс]. – Режим доступу до ресурсу: <http://www.penza-press.ru/lenta-novostey/76750/zhitelnica-penzy-popala-v-sektu-pod-vliyaniem-knig>.
15. Новых А. Сэнсэй IV [Електронний ресурс] / Анастасия Новых. – Режим доступу до ресурсу: <http://mnogoznai.tk/text/8165>.

СЕМАНТИЧНА ДИФЕРЕНЦІАЦІЯ ЗВЕРТАННЯ (НА МАТЕРІАЛІ БОГОСЛУЖБОВИХ ТЕКСТІВ (АКАФІСТІВ) УКРАЇНСЬКОЇ ПРАВОСЛАВНОЇ ЦЕРКВИ)

В. А. ОЛІЙНИКОВ

У статті зацентовано на відсутності лексико-семантичної диференціації звертань на перших етапах розвитку синтаксичної науки; подано найпоширеніші на сьогодні лексико-семантичні групи звертань; доведено неможливість класифікації звертань, використаних у богослужбових текстах, за традиційною схемою; уведено до наукового обігу термін «конфесійні звертання»; розглянуто безпосередній зв'язок поетики онімів, теонімів із загальною поетикою богословського мовлення акафістів.

Ключові слова: лексико-семантичні групи звертань, конфесійні звертання, оніми, теоніми.

V. A. OLIYNYKOV

SEMANTIC DIFFERENTIATION
OF VOCATIVE EXPRESSIONS
(BASED ON THE LITURGICAL
TEXTS (AKATHISTS)
OF UKRAINIAN ORTHODOX
CHURCH)

The article suggests various classification schemes of the study of vocative expressions in modern linguistic literature. It emphasises the absence of lexical-semantic differentiation of mentioned

Постановка наукової проблеми та її значення. Для об'єктивного й повного опису категорійної системи української мови, для простеження динаміки всіх її рівнів необхідне вивчення мовних явищ на тлі формальної, семантичної та комунікативної цілісності. На цьому тлі вирізняється проблема опису звертання, дослідженню функційного потенціалу та семантичної диференціації якого присвячена велика кількість праць. Але останнім часом об'єктом студій стають не тільки художні твори, а й інші стильові різновиди мови. Синтаксична організація конфесійних текстів, будучи загалом цілковито традиційною, має доволі багато індивідуальних рис. Характеристика лексики звертання в «богослужбовій будові» речення є необхідною й актуальною темою, яка потребує подальшого опрацювання передусім з огляду на два головних чинники. По-перше, теоретичне узагальнення сприяє глибшому пізнанню системних зв'язків граматичних одиниць, дає змогу по-новому підійти до тлумачення давніх лінгвістичних проблем, що мають стосунок до категорійної системи мови загалом і функційних властивостей

слів зокрема. По-друге, практичне значення дослідження пов'язане з можливістю складання нових богослужбових текстів із прославлення українських святих.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. На важливість питання вказують наявні як у вітчизняному, так і в зарубіжному мовознавстві студії, присвячені вивченню сутності звертання. Теоретичне обґрунтування природи кличного відмінка, що

виконує роль морфологічних репрезентантів адресата – потенційного суб'єкта дії, акцентованого адресата й нейтралізованого суб'єкта, кличного ідентифікувального та кличного однокомпонентного речення – маркера адресатно-предикатно-суб'єктної структури – відбите в працях І. Р. Вихованця [7; 8, с. 77–79], Н. М. Костусяк [17]. Проблеми формально-семантичних співвідношень у системі синтаксичних одиниць сучасної української мови простудіювала Н. В. Гуйванюк [11]. М. С. Скаб запропонував комплексний лінгвістичний аналіз елементів і конструкцій апеляції на тлі загального функційного опису граматичної системи української мови [28]. К. Ф. Шульжук дослідив звертання як семантико-синтаксичну одиницю української мови [32]. Із позиції соціолінгвістики схарактеризувала названу граматичну одиницю М. О. Олікова [18]. Звертання в прагмалінгвістичному аспекті опрацювала Л. В. Корноненко [16]. Російська вчена Н. П. Вольвак зацентувала на факторі адресата в семантично-синтаксичній структурі публічного аргументованого дискурсу [9]. Об'єктом дослідження російського мовознавця І. В. Бугаєвої стала мова православних вірян як особлива вербальна характеристика певної групи, що відбиває релігійну мовну свідомість [5, 6]. «Складну змістовну будову» вокатива простежив німецький лінгвіст Ф. Браун [34]. Чеська вчена Я. Свободова, підкреслюючи функційну схожість вокативних та імперативних форм, розглядала взаємодію названих елементів на синтаксичному рівні [36]. Проте докладна лексико-семантична класифікація звертань, зафіксованих у текстах конфесійного стилю, залишилася поза увагою науковців.

Метою статті є семантична диференціація звертань, засвідчених у богослужбових текстах (акафістах) Української Православної Церкви. Відповідно до мети розв'язано такі **завдання**: зацентувати на узагальненому значенні звертань та дослі-

linguistic units in the early stages of syntactic science. The article contains the detailed review of relevant scientific studies and enables distinguishing fourteen semantic groups of vocative expressions usually described by linguists.

Key words: *lexical-semantic group of vocative expressions, confessional vocative expression, onim (proper name), teonim (theological name).*

дженні вказаної проблеми в студіях різних лінгвістів; проаналізувати найпоширеніші традиційні лексико-семантичні класифікації названих граматичних одиниць; вирізнити семантичні групи розгляданих компонентів, засвідчених в україномовній богослужбовій літературі; зосередити увагу на безпосередньому зв'язку поетики онімів, теонімів із загальною поетикою богословського мовлення гімнографічної поезії.

Виклад основного матеріалу й обґрунтування отриманих результатів дослідження. Звертання – лінгвістичні слова чи сполучення слів, що називають особу (осіб) або предмет, до якого звертається той, хто говорить [26, с. 163; 29, с. 465]. Тобто загальна синтаксична функція звертання полягає в називанні адресата мовлення [14, с. 105], напр.: *Благодать Пресвятого Духа випроси нам, заступнику наш...* (акафіст святому священномученику Макарію). Н. Д. Арутюнова, досліджуючи функційний аспект звертання, указує на його двоїстий характер: «Воно [звертання. – В. О.], з одного боку, дає змогу адресату ідентифікувати себе як отримувача мовлення. З іншого боку, в апелятиві часто виражене ставлення мовця до адресата» [4, с. 355], напр.: *Радуйся, Лаврентію, бо ти в затворі тисному багато років подвизався* (акафіст усім преподобним Печерським); *...ми прославляємо Тебе, Душе незбагнений...* (акафіст Святому й Животворчому Духу). Зважаючи на дефініцію звертання, варто зазначити, що лексика аналізованої категорії об'єднує дві загальні групи: із вказівкою на особу (осіб) і предмет (предмети). Водночас звертання можуть бути непоширеними та поширеними.

Аналіз досліджень перших етапів розвитку синтаксичної науки показує відсутність поділу звертань на лексико-семантичні групи. На думку М. В. Ломоносова, «рѣчь» звертається «къ вещи» [24, с. 30]; на переконання О. Х. Востокова, «звательный падежь» показує «имя предмета, къ коему обращена рѣчь» [25, с. 21]; за словами М. І. Греча, у кличному відмінку «полагается наименованіе предмета, къ которому обращаемъ рѣчь» [23, с. 39]. Отже, лексичне наповнення категорії звертання зводиться до однієї групи: «предмет». Як вважав О. О. Потебня, «звательный падежь» означає «лицо, къ коему обращена рѣчь» [22, с. 157]. У такий спосіб дослідник вирізняє другу групу, хоч і не пропонує їй докладної лексико-семантичної диференціації. О. М. Пешковський називає два різновиди розгляданих мовних одиниць: «лицо или предмет» [19, с. 407].

Пізніше лексичне наповнення звертань класифікували неодноразово. Найчастіше дослідники вирізняли такі основні семантичні групи аналізованих компонентів: 1) прізвища, імена, по батькові, псевдоніми й прізвиська [13, с. 268; 30, с. 164; 33, с. 175] (далі – гру-

па 1: Гр. 1), напр.: ...шанобливо прийняла ти, **Ольго**, насіння святої віри... (акафіст святій рівноапостольній княгині Ользі); 2) назви людей за їхніми родинними стосунками [27, с. 484; 30, с. 164; 33, с. 175] (Гр. 2); 3) назви осіб за соціальним станом, класовою належністю, посадою, званням, титулом тощо [27, с. 484; 33, с. 175] (Гр. 3), напр.: **О царю!** Навіщо ти даремно мене мучиш... (акафіст великомученику Юрію Переможцю); 4) назви людей за професією, спеціальністю [27, с. 484; 33, с. 175] (Гр. 4), напр.: ...**лікарю благодатний**... піснями за це прославляємо тебе... (акафіст святому великомученику і цілителю Пантелеймону); 5) назви осіб за національністю, місцем її мешкання [27, с. 484; 33, с. 175] (Гр. 5); 6) назви різних частин тіла [13, с. 268; 33, с. 176] (Гр. 6); 7) назви демонологічних та міфічних істот [33, с. 176] (Гр. 7); 8) назви тварин і птахів та їхні клички [13, с. 268; 30, с. 164; 33, с. 175] (Гр. 8); 9) назви рослинного світу [13, с. 268; 33, с. 176] (Гр. 9); 10) назви небесних тіл, явищ природи [13, с. 268; 21, с. 205; 33, с. 176] (Гр. 10), напр.: *Співай же Господеві, вся земле*... (акафіст Воскресінню Христовому); 11) географічні назви [33, с. 176] (Гр. 11); 12) абстрактні поняття (моральні якості, переживання, психічний стан, почуття тощо) [13, с. 268; 21, с. 205; 33, с. 176] (Гр. 12); 13) збірність, сукупність когось (чогось) [33, с. 176] (Гр. 13), напр.: *Прийдіть, свідки радості моєї!* (акафіст святому апостолу Андрію Первозваному); 14) загальновідомі поняття культури і мистецтва [33, с. 176] (Гр. 14).

Аналіз вибраного матеріалу (близько 6000 позицій) із текстів акафістів дає змогу констатувати, що із запропонованих чотирнадцяти груп тільки п'ять використані в акафістах. Водночас значна частина засвідчених звертань трапляється дуже рідко (за винятком першої групи). З огляду на специфіку основної джерельної бази можемо констатувати, що вибраний матеріал не можна класифікувати за поданою вище схемою. Поетична мова акафістів, будучи загалом цілковито традиційною, має доволі багато індивідуальних рис.

Серед очевидних особливостей – велика кількість власне іменних звертань у текстах богослужбового піснеспіву. Особливе ставлення християнських авторів до власних імен висловив Григорій Ниський (335–394 рр.): «...жодне ім'я саме по собі не має істотної самостійності», але «будь-яке ім'я є деякою ознакою й знаком якої-небудь сутності й думки, що самі по собі не мисляться й не існують» [10, с. 495]. Для пізнавальної цінності власного імені, за словами відомого німецького філософа Г. Фреге, важливо не тільки його справжнє значення, але і його сенс, тобто виражене в ньому судження [31, с. 210; 35, с. 50]. Свої почуття до Всемогут-

нього Бога, Господа Ісуса Христа, Святого й Животворчого Духа, Пресвятої Тройці, Животворчого Хреста Господнього, Пресвятої Богородиці, святих Безплотних Сил, усіх святих і мирян християнські гімнографи намагалися висловити за допомогою слів, які в подальшому отримали назви «поетоніми» та «теоніми».

Поряд із яскравими іменами-поетонімами акафісти наповнені синонімічними до імен поетичними висловленнями-словосполученнями, описовими конструкціями, а іноді й цілими реченнями, напр.: *Радуйся, обрадувана...*; *радуйся, утішена...* (акафіст Пресвятої Богородиці перед Її чудотворною іконою «Всецариця»); *Радуйся, визволення наше і спасіння; радуйся, роду християнському повсякчасна допомога* (акафіст Пресвятій Богородиці на честь Її Почаївської чудотворної ікони); *Радуйся, світлосте церковна, від Світла Невимовного в дорозі чудесно на просвіщення народів запалена...* (акафіст святим першOVERHOVНИМ апостолам Петру і Павлу); *Ти ж, що маєш силу непереможну, покрій і захисти нас* (акафіст Пресвятій Богородиці на честь Її Іверської чудотворної ікони). У такий спосіб звичайні власні імена перетворилися на слова широкого конотативного змісту й навіть на слова-символи, імена-ситуації [15, с. 64]. Отже, розгорнута й акцентована синонімія власне іменних звертань є особливістю текстів акафістів.

Прикладом ставлення до проблеми співвідношення сутності та імені, Бога й властивих Йому імен можуть слугувати теоніми, які виникли в язичницькому суспільстві, а потім були переосмислені у християнському богослів'ї [12, с. 199–207], напр.: *Отче Небесний, Царю Небесний* (акафіст Святому і Животворчому Духу); *Спасе, Спасителю* (акафіст Воскресінню Христовому), *Сину Божий, Слово неосяжне* (акафіст Господу Ісусу Христу). Отже, теоніми як «особлива категорія власних імен» [20, с. 125] виступають ознакою богослужбових текстів.

Класифікувати звертання, виражені поетичними синонімами-замінниками (символічними метафорами, перифразами), теонімами за традиційними лексико-семантичними групами неможливо, тому що це суперечить духовним переконанням християн. Вважаємо, що конфесійні властивості в таких звертаннях є домінантними, напр.: у реченнях зі звертаннями *Іоане, Миколаю, Пантелеймоне, Варваро* панівною, домінантною ідеєю є прохання про допомогу, яку можуть надати святий Предтеча, святий великомученик і цілитель, свята великомучениця (акафісти святому Іоану Предтечі, святителю Миколаю, святому великомученику і цілителью Пантелеймону, святій ве-

ликомучениці Варварі); а в реченні *Христос воскрес – співайте, душі праведні, із пекла визволені...* (акафіст Воскресінню Христовому) головною ознакою є не «збірність, сукупність когось» (Гр. 13), а християнське звертання до мирян.

Вивчаючи способи номінації звертань у релігійному дискурсі, необхідно акцентувати на трьох аспектах, які поєднуються між собою й пронизують та взаємодоповнюють один одного: комунікативний, лексичний і функційно-граматичний. З огляду на це І. В. Бугаєва поділяє учасників комунікації на дві основні групи: 1) людина – Бог (Божа Матір, святі); 2) людина – людина [5, с. 169]. Але така класифікація не є повною. Наприклад, в акафістах є звертання до Животворчого Хреста Господнього. А поставити в один ряд звертання до Всемогутнього Бога й звертання до святих Безплотних Сил, до всіх святих – значить порушити Небесне ранжування, православний церковний етикет, християнські норми.

Тому пропонуємо, по-перше, ввести нову лексико-семантичну групу звертання – «конфесійні звертання»; по-друге, для якнайповнішої класифікації рекомендуємо їх розподілити на такі групи: 1) конфесійні звертання до Всемогутнього Бога, напр.: *Отче Небесний, Ангелів Творче і Господи сил, Пам'яте Предвічна, Сотворителю мій, Владико* (акафіст Всемогутньому Богові в нашесті печалі); 2) конфесійні звертання до Господа Ісуса Христа, напр.: *Ісусе, Сину Бога Живого, Сину Давидів, Агнче непорочний* (акафіст Господу Ісусу Христу); 3) конфесійні звертання до Святого й Животворчого Духа, напр.: *Душе Святий, Душе незбагненний, Душе вічний, Душе Утішителю, Душе Животворчий* (акафіст Святому і Животворчому Духу); 4) конфесійні звертання до Пресвятої Тройці, напр.: *Пресвята Тройце; Трисонячний Всетворче; пребезначальна і все діюча Тройце; Пресвята і Пребожественна Тройця* (акафіст Пресвятій Тройці); 5) конфесійні звертання до Животворчого Хреста Господнього, напр.: *о Пресвятий Хресте; Хресте, у землі схований; Хресте триблаженний; пречесний Хресте Христів; всечесний Хресте* (акафіст Животворчому Хресту Господньому); 6) конфесійні звертання до Пресвятої Богородиці, напр.: *Богородице, Невісто Невісна, Непорочна* (акафіст Благовіщенню Пресвятої Богородиці); 7) конфесійні звертання до святих Безплотних Сил, напр.: *Архангеле Божий, Архістратиже, начальнику ангелів і архангелів, Царя царюючих безплотний воїне* (акафіст святому Архістратигу Божому Михаїлу та всім Силам Безплотним); 8) конфесійні звертання до всіх святих (пророків, апостолів, святих, преподобних, великомучеників, мучеників, безсрібників і чудотворців, Христа ради юродивих), напр.: *Предтече Господній* (акафіст святому Іоану Предтечі); *пророче Божий Ілле* (акафіст пророку Бо-

жому Іллі); 9) конфесійні звертання до мирян, напр.: *душі праведні, із пекла визволені* (акафіст Воскресінню Христовому); *христоімениті люди* (акафіст Животворчому Хресту Господньому).

Висновки та перспективи подальшого дослідження. Отже, лексико-семантична класифікація конфесійних звертань відрізняється від класифікацій указаних компонентів, побудованих на матеріалі нерелігійних творів. Значна частина традиційно виділюваних звертань, експлікуючи апелювання до різних осіб, предметів, абстрактних понять тощо, не функціонує зовсім в україномовних богослужбових текстах чи засвідчена в одиничних випадках, але ті, які вжиті, не завжди відповідають духовним переконанням християн. Докладне вивчення джерельної бази, зокрема богослужбових текстів (акафістів) Української Православної Церкви, дало змогу вирізнити дев'ять лексико-семантичних груп звертань, які з огляду на специфічне функційне призначення варто позначити терміном «конфесійні звертання».

1. Акафістник: у 3 т. – К.: Видання Київської Патріархії УПЦ КП, 2011–2012. – Т. 1. – 2011. – 352 с.
2. Акафістник: у 3 т. – К.: Видання Київської Патріархії УПЦ КП, 2011–2012. – Т. 2. – 2012. – 416 с.
3. Акафістник: у 3 т. – К.: Видання Київської Патріархії УПЦ КП, 2011–2012. – Т. 3. – 2012. – 368 с.
4. Арутюнова Н. Д. Предложение и его смысл: логико-семантические проблемы / Н. Д. Арутюнова. – М.: Наука, 1976. – 383 с.
5. Бугаева И. В. Функциональные, грамматические и семантические особенности номинации адресата в религиозной сфере / И. В. Бугаева // Stil. – Beograd, 2007. – № 6. – С. 167–177.
6. Бугаева И. В. Язык православной сферы: современное состояние, тенденции развития : автореф. дисс. на соискание учен. степени д. филол. наук: спец. 10.02.01 «Русский язык» / И. В. Бугаева. – М., 2010. – 48 с.
7. Вихованець І. Р. Система відмінків української мови / І. Р. Вихованець. – К.: Наукова думка, 1987. – 232 с.
8. Вихованець І. Теоретична морфологія української мови : Академ. граматики української мови / І. Вихованець, К. Городенська; [за ред. чл.-кор. НАН України Івана Вихованця]. – К.: Унів. вид-во «Пулсари», 2004. – 398, [2] с.
9. Вольвак Н. П. Фактор адресата в публичномаргументирующем дискурсе : автореф. дисс. на соискание учен. степени канд. филол. наук : спец. 10.02.01 «Русский язык» / Н. П. Вольвак. – Владивосток, 2002. – 26 с.
10. Григорий Нисский, свт. Опровержение Евномия: в 2 т. / свт. Григорий Нисский. – Краснодар: Глагол, 2003. – Т. 2. – 2003. – 510 с. – (Патристика. Тексты и исследования).
11. Гуйванюк Н. В. Формально-семантические сопоставления в системе синтаксических единиц / Н. В. Гуйванюк. – Чернівці: Рута, 1999. – 336 с.
12. Эдельштейн Ю. М. Проблемы языка в памятниках патристики / Ю. М. Эдельштейн // История лингвистических учений. Средневековая Европа / отв. ред. А. В. Десницкая, С. Д. Кацнельсон. – Л.: Наука, 1985. – С. 157–207.
13. Загнітко А. П. Теоретична граматики української мови: синтаксис / А. П. Загнітко. – Донецьк: ДонНУ, 2001. – 662 с.

14. Каранська М. І. Синтаксис сучасної української літературної мови / М. І. Каранська. – К.: Либідь, 1995. – 312 с.
15. Кожушний О., прот. Преподобний Роман Солодкоспівець і візантійська гімнографія III – VIII століть / прот. Олег Кожушний. – К.: Видавничий відділ Української Православної Церкви, 2009. – 264 с.
16. Корновенко Л. В. Звертання у прагмалінгвістичному аспекті (на матеріалі сучасної російської мови) : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філол. наук : спец. 10.02.02. «Російська мова» / Л. В. Корновенко. – К., 2001. – 20 с.
17. Костусяк Н. М. Структура міжривневих категорій сучасної української мови : монографія / Н. М. Костусяк. – Луцьк: Волинський національний університет ім. Лесі Українки, 2012. – 452 с.
18. Оликова М. А. Обращение в современном английском языке / М. А. Оликова. – Львов: Вища школа, 1979. – 84 с.
19. Пешковский А. М. Русский синтаксис в научном освещении / А. М. Пешковский. – 8-е изд., доп. – М.: Языки славянской культуры, 2001. – 544 с.
20. Подольская Н. В. Словарь русской ономастической терминологии / Н. В. Подольская. – М.: Наука, 1988. – 192 с.
21. Пономарів О. Д. Стилістика сучасної української мови / О. Д. Пономарів. – К.: Либідь, 1993. – 248 с.
22. Потєбня А. Изъ записокъ по русской грамматикѣ: въ 2 ч. / А. Потєбня. – Воронежъ: Въ Типографіи Н. Д. Гольдштейнъ, 1874. – Ч. 1 : Введение. – 157 с.
23. Практическая русская грамматика изданная Николаемъ Гречемъ / Н. Гречь. – СПб.: Въ Типографіи Императорскаго Санктпетербургскаго Воспитательнаго Дома, 1827. – 578 с.
24. Россійская грамматика Михайла Ломоносова / М. Ломоносовъ. – СПб.: При Императорской Академіи Наукъ, 1755. – 210 с.
25. Русская грамматика Александра Востокова по начертанію его же сокращенной Грамматики полнѣе изложенная / А. Востоковъ. – [2-е изд.]. – СПб.: Въ Типографіи Императорской Россійской Академіи, 1833. – 418 с.
26. Русская грамматика: в 2 т. / [гл. ред. Н. Ю. Шведова]. – М.: Наука, 1980. – Т. 2: Синтаксис. – 1980. – 709 с.
27. Санников В. З. Русский синтаксис в семантико-прагматическом пространстве / В. З. Санников. – М.: Языки славянских культур, 2008. – 624 с.
28. Скаб М. С. Функціональна сфера апеляції в українській мові (семантика, граматики, прагматика, стилістика) : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня доктора філол. наук : спец. 10.02.01 «Українська мова» / М. С. Скаб. – К., 2002. – 34 с.
29. Словник української мови: в 11 т. / [за заг. ред. І. К. Білодіда]. – К.: Наукова думка, 1970–1980. – Т. 3. – 1972. – 728 с.
30. Современный русский язык: в 3 ч. – [2-е изд., перераб.]. – М.: Просвещение, 1987. – Ч. 3 : Синтаксис. Пунктуация / В. В. Бабайцева, Л. Ю. Максимов. – 1987. – 256 с.
31. Фреге Г. Смысл и денотат / Г. Фреге // Семиотика и информатика / гл. ред. А. И. Михайлов. – М.: ВИНТИ, 1977. – Вып. 8. – С. 181–210.
32. Шульжук К. Ф. Обращения в украинских народных песнях : автореф. дис. на соискание науч. степени канд. фил. наук : спец. 10.02.02 «Украинский язык» : 10.02.02 / К. Ф. Шульжук. – К., 1969. – 21 с.
33. Шульжук К. Ф. Синтаксис української мови : підручник / К. Ф. Шульжук. – К.: Академія, 2004. – 408 с.
34. Braun F. Terms of Address : Problems of Patterns and Usage in Languages and Cultures / F. Braun. – Berlin, New York, Amsterdam: Mouton de Gruyter, 1988. – 372 p.
35. Frege G. Über Sinn und Bedeutung / G. Frege // Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik (Neue Folge). – Bd. 100/1. – Leipzig: Verlag von C. E. M. Pfeffer, 1892. – S. 25–50.
36. Svobodová J. Syntaktické charakteristiky imperativu a vokativu v českých výzvojných větách / J. Svobodová. – Praha: Státní pedagogické nakladatelství, 1987. – 103 s.

**ВИСОКОПРЕОСВЯЩЕННИЙ
ГЕННАДІЙ ШИПРИКЕВИЧ,
АРХІЄПИСКОП СІЧЕСЛАВСЬКИЙ
І ЧИКАЗЬКИЙ – ВИЗНАЧНИЙ
ІЄРАРХ ДРУГОГО ВІДРОДЖЕННЯ
УАПЦ 1941–1944 рр.**

В. Є. РОЖКО

Статтю присвячено визначному ієрарху нашої Церкви, волянянину, вихідцю з відомої давньої священичої родини, одному з будівничих рідної Церкви в Україні і діаспорі. Якнайповніше відтворено життєпис владики Геннадія від народження до упокоєння в Бозі їх Високопреосвященства.

Ключові слова: архієпископ Геннадій Шиприкевич, Милецьке духовне училище, Холмська духовна семінарія, архієрейське служіння, село Годомичи, міста Січеслав (Дніпропетровськ), Чикаго.

V. Y. ROZHKO

HIS EMINENCE GENNADY SHYPRYKEVYCH, ARCHBISHOP OF SICHELAV and CHICAGO – THE OUTSTANDING HIERARCH OF UAOC OF THE SECOND REVIVAL OF 1941–1944

This article is devoted to the outstanding hierarch of our Church, volynian, the offspring of the famous ancient priestly family, one of the builders of Mother Church in Ukraine and diaspora. Here it is displayed the most complete biography of Bishop Gennady from his birth to repose in God of His Eminence.

Коли хоче хто йти вслід за Мною, – хай зречеться самого себе, і хай візьме свого хреста та іде вслід за Мною (Мф. 16: 24)

Актуальність. У наш час надзвичайно актуальними є дослідження, які торкаються висвітлення життєвого шляху архіпастирів, які все своє життя присвятили служінню Богові та українському народу. Коли відроджується церковна історіографія, поступово повертаються із забуття імена та діяння визначних ієрархів нашої Церкви. Сьогодні є велика потреба в дослідженні архівних матеріалів та рукописної спадщини, яка торкається таких постатей, як архієпископ Геннадій Шиприкевич.

Метою написання статті є спроба об'єктивно, у хронологічній послідовності, якнайширше висвітлити життєпис визначного ієрарха – архієпископа Геннадія Шиприкевича, повернути його ім'я рідній Церкві, нашій історії.

Завдання дослідження:

- простежити життєвий шлях владики Геннадія Шиприкевича від народження, навчання, священичого, архієрейського служіння Богові і Україні до упокоєння в Бозі;

- дати повну характеристику священничого, архієрейського служіння владики Геннадія;
- якнайповніше висвітлити особливості релігійно-церковної діяльності архієпископа Геннадія Шиприкевича в Україні та діаспорі.

Key words: *Archbishop Gennady Shyprykevych, Myletsy Theological College, Chelm seminaries, priests, bishops service, Hodomychy village, town Sicheslav (Dnepropetrovsk), Chicago.*

Об'єктом дослідження є релігійно-церковна діяльність їх Високопреосвященства у священничому і архієрейському сані на рідних землях та на еміграції.

Джерельною базою для написання статті стали документальні та історичні джерела Держархівів Волинської, Тернопільської областей, архіву автора, архіву Інституту дослідів Волині у Вінніпезі (Канада), переданого через автора до фондів ДАВО.

Серед опрацьованих документальних джерел ДАВО це – Ф. 35. – Оп. 5. Клірові відомості церков і парафій Волинської єпархії 1793–1914 роки; Ф. 46. – Оп. 1–9. Відділ безпеки Волинського воєводства за 1920–1939 роки; Ф. 3618. – Оп. 1. Товариство «Волинь», науково-дослідна установа Інститут дослідів Волині м. Вінніпег, провінція Манітоба, Канада 1932–2014 роки та інші. Як також документальні джерела Держархіву Тернопільської області: Ф. 148. – Оп. 1. Волинська духовна консисторія в м. Крем'янці 1919–1939 роки; Ф. 232. – Оп. 1, 2. Волинська духовна семінарія в м. Крем'янці 1919–1939 роки.

Автор надрукував низку статей про архієпископа Геннадія Шиприкевича у виданнях західної діаспори, України, монографіях з історії рідної Церкви.

Виклад основного матеріалу. Архієпископ Геннадій Шиприкевич (29.09.1892 – 27.10.1973) походив з давнього волинського священничого роду, витоки якого знаходимо у XVIII ст. [20, с. 235]. Дід владики Геннадія о. Василь Шиприкевич (1835–1918 рр.) із дружиною Мартою (також родом із давнього волинського священничого роду Дашкевичів) народили 13, а виховали 12 дітей: шестеро синів – майбутніх священників і таку ж кількість дочок, доля яких склалася по-різному, але більшість отримали освіту та стали дружинами священників [4, арк. 219].

Отець Василь Шиприкевич народився в с. Рогожанах Володимирського повіту. Його батько, о. Яків Шиприкевич, був настоятелем місцевого храму, скінчив 1857 року Волинську духовну семінарію в Крем'янці, був довголітнім настоятелем храму св. Івана Богослова в с. Острівцях Луцького повіту, знайшов

там разом із дружиною Мартою, дітьми вічний спочинок після земних доріг [19, с. 106–107].

Церква св. Івана Богослова, 1868 року побудована на місці попередньої, славилася своїми знаними пам'ятками церковного мистецтва Волині, зокрема безцінними іконами відомого іконописця XVII ст. Семена Степанського з недалекого літописного княжого містечка Степань [18, с. 232]. Батько майбутнього владики Геннадія о. Федір народився в с. Острівцях 19 квітня 1866 року, був третьою дитиною в о. Василя і матушки Марти, скінчив 1882 р. Милецьке духовне училище і 1888 р. – Волинську духовну семінарію в Крем'янці, одружений з Лідією, донькою о. Йосипа Новоселецького, рукоположений 8 листопада 1891 року архієпископом Волинським і Житомирським Модестом у сан священника, призначений на парафію в с. Годомичі Луцького повіту, був довголітнім настоятелем місцевої церкви Різдва Пресвятої Богородиці. Тут знайшов вічний спочинок після земних доріг, багаторічного служіння в Божому винограднику.

Отець Федір Шиприкевич і матушка Лідія народили і виховали четверо синів, які продовжили відомий давній волинський священничий рід: Григорій, 29.09.1892 р., Олександр, 10.06.1896 р., Іван, 22.09.1899 р., Никон, 23.03.1901 р. [5, арк. 192–193]. Всі сини о. Федора скінчили Милецьке духовне училище, Григорій – Холмську, а решта – Волинську духовну семінарію в Житомирі, Крем'янці.

Найстаршого сина, Григорія, хресними батьками були: отець-настоятель церкви Св. Тройці (1650 р.) у с. Тростянці Аксентій Радецький і дружина волосного писаря з містечка Степань Рівненського повіту Варвара Зіневич. Слід наголосити, що Григорій з дитинства був допитливою дитиною, мав добру пам'ять, багато читав, належав до найздібніших учнів Милецького духовного училища – школи для дітей православного духовенства Луцького, Ковельського, Володимирського повітів [15, с. 8]. Напередодні Першої світової війни Григорій Шиприкевич 14 червня 1914 року скінчив Холмську духовну семінарію і після одруження з Марією Максимович, випускницею Жіночого духовного училища в Житомирі, донькою священника із с. Чайчиць Крем'янецького повіту, 16 травня 1921 року прийняв священничу хіротонію в м. Гродно [8, арк. 75]. У подружжя о. Григорія і Марії було двоє дітей: син Олег (1918 р. н.) та донька Людмила (1928 р. н.). Дружина священника Марія і син Олег з дитинства хворіли на туберкульоз, і ця хвороба передчасно забрала їх від родини.

Польська окупаційна влада на Волині 1919–1939 рр. робила все для того, щоб збудувати на наших споконвічних українських землях свою Малопольщу, переслідувала і карала не лише своїх політичних опонентів, особливо членів українських патріотичних організацій, а й свідоме свого українства православне духовенство, до якого належали всі брати Шиприкевичі з о. Григорієм на чолі.

Найбільшою карою для священників було часте переміщення з парафії на парафію. Так, за документальними джерелами Держархіву Волинської області в 1921–1934 рр. о. Григорій Шиприкевич короткочасно був настоятелем парафій церкви Св. Тройці у містечку Сокіль Луцького повіту, Св. Миколая – у с. Волошках Ковельського повіту з приписним с. Колодяжним – колискою родини Косачів на Волині, де він був добре знайомий з наймолодшим братом Лесі Українки Миколою. Звідти він недовго 1928 р. був настоятелем храму в селі Омеляник Полонської волості за 5 км від Луцька. Тут у них 12 червня народилася донька Людмила Шиприкевич-Васинчук, яка нині проживає в м. Чикаго (США) [11].

По короткому перебуванні тут о. Григорія як знаного українського священника-патріота, духовного опікуна місцевої філії «Просвіта» польська окупаційна влада переводить до с. Ворокомла Камінь-Каширського повіту Поліського воєводства, де священник упродовж кількох років був настоятелем місцевого храму Покрову Пресвятої Богородиці, побудованого 1889 року парафіянами. Тут о. Григорій обслуговував ще й приписну Почаєво-Богородичну церкву (1773 р.) в недалекому селі Залазя. Це переміщення на глибоке Полісся не було випадковим. Польська поліція мала повну інформацію про хвороби матушки Марії, сина Олега і поліські багна і трясовини. Сирість, вологий клімат не сприяли позбавленню від туберкульозу, а, навпаки, хвороба загострювалась, тому син Олег довший час перебував у рідні матері у с. Чайчицях на Крем'яниччині. Але й у селі Ворокомле священник не має спокою від своїх опікунів – польських поліцейних урядовців: його переміщують у 1931 році до с. Кураша, біля містечка Дубровиця Сарненського повіту [6, арк. 109]. Тут він короткий час був настоятелем давнього храму Преображення Господнього, 1605 р. побудованого князем Юрієм Гольшанським. Святиня нагадувала безцінний музей-архів, де зберігалися рідкісні рукописні Євангелія, першодруки – Богослужбові книги, фундушові грамоти князів Гольшанських-Дубровицьких, відомі ікони Рай і Пекло, високомистецький у

стилі українського бароко іконостас, хрести, чаші, плащаниці, хоругви та інше [17, с. 91–96].

Але й у с. Кураші Дубровицької гміни священику з родиною не дала польська окупаційна влада довго перебувати, і його було переведено настоятелем церкви Св. Параскеви (1754 р.) в с. Тинне та приписного храму Св. Юрія (1765 р.) у с. Зносичах [7, арк. 15а].

Церкву Св. Юрія у с. Зносичах, видатну пам'ятку архітектури, місцеві комуністи з наказу своїх московських зверхників на Великдень 1979 року розламали, особливо відзначилися під час вандалізму тогочасні голови сільської ради Тимофій Глазов і колгоспу Іван Павловський [14, с. 8–9].

Село Тинне належить до давніх поселень Волинського Полісся і виводить свою назву від слова «тин», стіна, якою воно було оточене в середньовіччя. Перша писемна згадка з'являється у 1463 році, тоді село належало князям Збаразьким, а по них – Острозьким, Радзивилам, Любомирським. Церква св. Параскеви (1754 р.) була побудована на місці попередньої і належала до визначних архітектурних пам'яток Полісся [21, с. 444–445].

У Тинному народився визначний український громадський діяч, письменник, очільник Рівненського повітового товариства «Просвіта», редактор часопису «Громада» в Луцьку, автор численних книг, статей Антон Чекмановський, із яким у 30-х роках о. Григорій Шипракевич був добре знайомий і мав теплі та дружні стосунки, приймав його на своїй парафії як бажаного гостя. Ця парафія залишалася під опікою о. Григорія від 22 жовтня 1935 року аж до травня 1942 року, коли священика було покликано архієписко-адміністратором УАПЦ владикою Полікарпом до архієрейського служіння Богові й рідному народу [8, арк. 75].

Документальні джерела ДАВО того періоду характеризують о. Григорія як відданого українського священика-патріота. Його син Олег заочно навчався у Волинській духовній семінарії [9, арк. 3–4], був, як і вся свідомо тогочасна волинська молодь, яскравим прихильником ОУН, передчасно згорів від туберкульозу, а незабаром та ж хвороба забрала й матушку Марію. Обоє вони знайшли спочинок у селі Тинне, а священик лишився вдівцем з малолітньою донькою Людмилою, з якою судилося йому ділити всі радощі й болі подальшого священичого, архієрейського життя на рідній землі й на еміграції.

У вересні 1939 року під ударами двох імперіалістів коричневого Берліну і червоної Москви впала поверсальська Польща, і на Волинь прийшли московсько-більшовицькі «визволителі», які розпочали своє «визволенн» волинян від хліба, майна, землі

й самого життя. Над священиком і його донькою Людмилою повисло червоне марево «визволення» енкаведистами до московських тюрем, концтаборів і 21 місяць окупаційного періоду, однак війна між вчорашніми союзниками – гітлерівською Німеччиною і сталінським СРСР – врятувала родину від вірогідної смерті в московських ГУЛАГах.

Із приходом нацистів у червні 1941 року на Волинь в Україні розпочався процес Другого відродження УАПЦ під керівництвом архієпископа Луцького і Ковельського – владика Полікарпа Сікорського. 24 грудня 1941 року створено Тимчасову адміністрацію, яку, з благословення митрополита Діонісія, очолив владика Полікарп, а 8–10 лютого 1942 року в Пінську відбувся перший собор УАПЦ, під час якого було висвячено в єпископи о. Никанора Абрамовича, о. Ігоря Губу; владиками Олександром Іноземцевим, Полікарпом Сікорським тим самим покладено початок творення українського національного єпископату.

Відродження Української Автокефальної Православної Церкви на звільнених від московських більшовиків українських землях потребувало нових єпископів, які б очолили це відродження у всіх регіонах України, зокрема на східних і південних наших землях.

Адміністрація УАПЦ в Луцьку та владика – вікарій Никанор Абрамович, Ігор Губа – підшукували таких кандидатів до єпископського служіння.

Про єпископські хіротонії УАПЦ в Києві і Луцьку історичне джерело зберегло нам таку інформацію:

Величезні простори визволених східних українських земель внаслідок більшовицького панування залишилися без належної духовної опіки. Українці цих земель безустанно зверталися до адміністрації УАПЦ на визволених землях про висвячення нових єпископів, які могли б належно керувати духовним життям визволеного українського народу. Ідучи на зустріч цим гарячим бажанням, адміністрація УАПЦ постановила хіротонізувати ряд нових єпископів. Хіротонія відбулася в Андріївському соборі в Києві згідно з канонами Святої Православної Церкви.

У дні 9–17 травня 1942 року були висвячені архимандрити: Фотій (Тимошук) – в єпископа Чернігівського, Мануїл (Тарнавський) – в єпископа Білоцерківського, Михаїл (Хороший) – в єпископа Єлисаветградського, Мстислав (Скрипник) – в єпископа Переяславського, Сильвестр (Гаєвський) – в єпископа Лубенського, Григорій (Огійчук) – в єпископа Житомирського. Хіротонії єпископські відбувались майже потаємно в нижній

церкві Андріївського собору в Києві, щоб не довідалась німецька влада. Дійсно, скоро після цих висвячень архієпископ Полікарп одержав 26 травня 1942 року розпорядження райхскомісара України, аби висвячення єпископів не відбувались надалі без попередньої згоди з німецькими урядами, додавати докладні біографічні відомості про кандидатів [3, с. 222].

Одначе і ці хіротонії єпископів не давали можливості охопити архіпастирською опікою всі східні і південні терени українських земель, зокрема і Січеславщину (Дніпропетровщину), тому владика Полікарп звернувся з проханням до повдовілого о. Григорія Шиприкевича дати згоду на чернецтво і єпископство. Після тривалих роздумів така згода була отримана, і 24 травня 1942 року на Зелені свята в Луцькому кафедральному соборі владика-адміністратор Полікарп і владика Мстислав Переяславський хіротонізували архімандрита Геннадія на єпископа Дніпропетровського. Хіротонія нових єпископів – це виконання однієї з головних постанов Собору єпископів у Пінську з місяця лютого того ж року [12, с. 3].

На час хіротонії владика Геннадія Шиприкевича на Січеславщині спонтанно розпочалося церковне відродження. Вірні відкривали не доруйновані московськими безбожними комуністами храми, шукали священнослужителів з Першого відродження УАПЦ під керівництвом митрополита Василя Липківського, яких не домордували московські червоні кати. Про все це довідуємося в тогочасному історичному джерелі:

– Багато парафіян з великою охотою приступило до ремонту і оформлення церков у Дніпропетровській області. Зараз уже в багатьох селах відкрилися церкви. Так, наприклад, по Солонянському районі відкриті церкви в таких великих селах: Солонному, в Сурсько-Михайлівці, в с. Привольному й інших. Зараз в районі налічується 6 церков, у яких відправляються служби Божі [2, с. 5].

Одначе на Січеславщині відчувалась гостра потреба як у храмах, які в переважній більшості звандалізували московські червоні атеїсти у 20-х – 30-х роках і вірні пристосовували світські будівлі під тимчасові святині, так і у священнослужителях.

– В раді Дніпропетровського кафедрального собору Української Автокефальної Церкви, – читаємо в тогочасному історичному джерелі, – зараз розглядається питання про відкриття Богословських курсів з терміном навчання шість місяців. Викладачами деяких дисциплін на цих курсах буде забезпечено силами кафедр Державного університету. Курси мають на меті підготовляти священнослужителів для периферії Україн-

ської Автокефальної Православної Церкви Дніпропетровської області [1, с. 3].

На шестимісячних пастирських курсах згідно з програмою, яку затвердила адміністрація УАПЦ в Луцьку, слухачі мали вивчати такі предмети з відповідною кількістю годин на тиждень:

Методика вивчення Біблії – 6 годин.

Катехізис – 5 год.

Церковне право – 2 год.

Церковна історія – 4 год.

Церковний спів – 8 год.

Німецька мова – 6 год.

Українська мова – 4 год.

Церковнослов'янська мова – 2 год.

Керівництво церковними справами – 1 год.

Сектознавство – 2 год.

Разом 40 год. на тиждень [10, арк. 90].

Владика Геннадій Шиприкевич після хіротонії на початку червня 1942 року разом зі своїми братами отцями Олександром, Іваном, Никоном, чотирнадцятилітньою дочкою Людмилою прибули до Січеслава, де вже на той час у місті діяла Окружна церковна рада, до складу якої входили: Іван Ритов (голова), Максим Струп, професор Тихон Бабій, Теодос Капітоненко та інші [16, с. 493]. На час прибуття владика Геннадія також уже було діючих близько 30 парафій; брак приміщень і кандидатів у священство стримували зріст парафій рідної Церкви, але правлячий владика єпархії зорганізував шестимісячні пастирські курси при Січеславському єпархіальному управлінні в м. Кам'янську, і з їх випускників було висвячено близько 30 священників.

Кафедрою єпископа Геннадія у Січеславі був собор Преображення Господнього. Ця святиня залишилася під прицілом автономістів, які вдалися до злочинних методів.

– В тяжких умовах проходила тут церковна праця братів Шиприкевичів, – писав о. Демид Бурко в праці «УАПЦ – вічне джерело життя», – в Січеславі місцеві автономісти напосілися відібрати від українців кафедральний собор. А коли їм це не пощастило, вони підклали під нього вночі бомбу. На щастя, вона вибухнула, коли в храмі не було нікого.

Владика Геннадій Шиприкевич зі священниками єпархії провів велику місійну працю на Січеславщині, по якій пройшла московсько-комуністична безбожна чума, що поварварськи сплюндрувала не лише храми, а й душі вірних,

і потрібно було багато праці і зусиль, щоб заново засвітити непогасну віру святого Українського Православ'я в українській боголюбивій душі.

– Коли до Дніпропетровська прибув у червні 1942 року єпископ Геннадій, то зорганізованих і зареєстрованих при Церковно-єпархіальній раді в Дніпропетровську було біля 30 українських парафій, але через місяць перебування і праці українського єпископа на Дніпропетровщині стало вже 70 українських парафій, а перед Різдом Христовим 1942 року було вже понад сотня українських парафій, зареєстрованих у архієпископа Геннадія... За неповне півторарічне очолювання Січеславської кафедри владика Геннадій висвятив 83 священники; українських парафій на день евакуації в 1943 році з Дніпропетровська було на Дніпропетровщині понад 150, – знаходимо в історичному джерелі [13, с. 234–235].

1 жовтня 1943 року архієпископ Січеславський з братами після місії на Січеславщині прибув на Волинь у розпорядження митрополита-адміністратора владика Полікарпа, який у грудні того ж року призначив його на Володимирську кафедру, яку з наближенням фронту архіпастир залишає і виїжджає з донькою Людмилою на еміграцію. Його ж брати, отці Олександр, Іван, Никон, залишаються на рідній Волині і з приходом московських червоних окупантів були заарештовані енкаведистами, пройшли через жахи комуністичних тюрем і концтаборів лише за те, що безкорисно вірою і правдою служили Богові, Україні, рідній Церкві, але не стали зрадниками, запродавцями свого багатостраждального народу. Вони не шукали на земних дорогах свого життя дочасних матеріальних цінностей, не губили себе у золоті-сріблі, облуді, напоях і їжі, не шукали «лукавої слави». Найбільші їхні цінності – їхні непорочні діла, які зберігаються на небі.

Першою зупинкою на еміграції була Варшава, де в митрополита Діонісія зупинилась майже вся ієрархія Другого відродження УАПЦ 1941–1944 рр. зі своїм першоієрархом митрополитом Полікарпом.

Тут, у Варшаві, з 11 березня по 8 квітня 1944 року відбулася сесія Собору єпископів під головуванням свого першоієрарха, на якій було прийнято ряд ухвал.

– Найважливішою з усіх ухвал Собору єпископів, – читаємо в історичному джерелі, – було прийняте на засіданні 4 квітня того ж року «Тимчасове положення про управління святої Української Автокефальної церкви», згідно з яким

найвищим органом УАПЦ до Всеукраїнського Помісного Собору, був Собор у складі всіх її єпископів. Скликає Собор єпископів і очолює його митрополит, він же «Місцєблюститель Київського митрополитичого престолу». Виконавчим органом Собору єпископів встановлено Синод у складі голови – митрополита Полікарпа, заступника голови – архієпископа Геннадія Шиприкевича, членів – архієпископів – Никанора Абрамовича й Ігоря Губи, секретаря – єпископа Платона Артем'юка [3, с. 210–211].

З Варшави із наближенням фронту український єпископат і священство виїхали через Криницю до Словаччини, Австрії. По закінченні війни наша ієрархія і духовенство опинились у таборах ДІ-ПІ.

Архієпископ Геннадій Шиприкевич брав активну участь у церковно-релігійному житті того часу. За чотири роки з 1946 по 1949, часу від'їзду більшості єпископів і духовенства та вірних у країни Америки, Австралії, Західної Європи, з благословення і під керівництвом першоієрарха владики Полікарпа, митрополита УАПЦ, на еміграції після першої у Варшаві відбулось п'ять сесій Собору та 12 сесій Священного Синоду, в яких брав участь владики Геннадій.

По закінченні своєї архіпастирської діяльності на еміграції в Західній Німеччині у 1945–1949 роках архієпископ Геннадій з донькою Людмилою виїхав до США і був активним учасником Собору поєднання 14–15 жовтня 1950 року. Однією з ухвал того Собору було прийняття владики до складу єпископату Української Православної Церкви в США, яка з того часу вперше у своїй історії мала повну ієрархію, необхідну для незалежності Церкви, щоб самій для себе ставити нових єпископів, а не шукати і позичати їх для себе [3, с. 366].

Архієпископ Січеславський і Чиказький Геннадій Шиприкевич, по 12 роках свого архіпастирського служіння у складі Української Православної Церкви в США, 1 вересня 1962 року вийшов разом зі своєю парафією Св. Тройці у Чикаго зі складу її єпископату, а 15 листопада 1964 року перейшов під омофор Царгородського Патріархату, як єпископ-вікарій єпархіяльно-го архієрея Богдана Шпильки [3, с. 368].

27 жовтня 1973-го, на 81 році життя, скінчилися земні дороги архієпископа Геннадія, тлінні останки якого знайшли вічний спочинок на кладовищі Ельмвуд біля Чикаго.

У Чикаго залишилась із родини донька владики Людмила Васинчук та його двоюрідний брат – Володимир Шиприкевич

у Філадельфії, які на початку 90-х років минулого століття знайшли контакти з автором цих рядків, який тоді брав активну участь у Третньому відродженні Української Автокефальної Православної Церкви (а з 1992 р. – УПЦ КП) на Волині. З ініціативи автора та з благословення владыки-митрополита Іоана Боднарчука, в Луцьку і на Волині (Ківерці, Ковель, Мизів, Рівне) проведено було ряд вечорів пам'яті волинських владик Другого відродження УАПЦ: митрополитів Полікарпа Сікорського, Никанора Абрамовича, архієпископів Ігоря Губу, Геннадія Шиприкевича, єпископа Платона Артем'юка.

12 квітня 1994 року створено комітет: голова – митрополит Іоан, заступник голови – Володимир Рожко, члени – о. Богдан Гринів, Катерина Шаварова, Антоніна Голентюк, Володимир Гаврилюк, Володимир Борщевич, який підготував і провів 23 жовтня 1994 року в будинку «Просвіта» у Луцьку вечір пам'яті волинських владик: митрополита Никанора Абрамовича, архієпископа Геннадія Шиприкевича. На руки членів комітету надіслали свої привітання церковні ієрархи США, Канади, митрополит Анатолій Дублянський і багато інших, серед них вітання учасникам від п. Людмили Васинчук, у якому вона писала:

– Всечесні отці, дорогі співвітчизники! З великим зворушенням прочитала я повідомлення про Ваш намір організувати пам'ятний вечір волинських владик та запрошення для мене прийняти у ньому участь. На жаль, дорога з Чикаго до Луцька далека, і приїхати я ніяк не зможу. Тому прийміть мій низький поклін та сердечне вітання з нагоди проведення вечора пам'яті волинських владик.

Величезним скарбом, який ми зобов'язані передати своїм нащадкам, є наша Церква, яка пройшла через Голгофу, та незнищеною виявилася душа нашого народу, і з-поміж нього такі сподвижники, як Ви, які з потоку історії видобувають затерті сторінки, щоб увіковічити достойно пам'яті владик, зокрема мого батька архієпископа Геннадія. Він разом зі своїми братами гідно і чесно служили рідній Церкві та своєму народові як на Волині, так і на Східній Україні. Багато прийшлося перетерпіти їм у своєму житті, особливо тим, які потрапили під тяжкий гніт радянської влади на рідній землі.

Але я вірю, що їхні страждання не пройшли даремно. Об'єднається наша Українська Церква і згуртує народ на побудову рідної Держави, закликаючи його до братньої любові, а не до самовбивчих міжусобиць.

Хай же допоможе Вам Господь в увіковіченні історії нашого багатостраждального народу, а зокрема Української Православної Церкви.

жовтень 1994 року

з глибокою пошаною
щиро ваша Людмила Васинчук
[11, арк. 45]

Українська преса в діаспорі, менше в Україні, широко висвітлювала перебіг вечорів пам'яті волинських владик у Луцьку, які читали українці в розсіянні і на рідній землі. Пані Людмила Васинчук пізніше до автора цієї статті писала:

– Дорогий п. Володимире! Прийміть цей скромний дарунок як доказ моєї вдячності за Вашу безкорисну працю і старання влаштувати «Вечір пам'яті волинських владик». Сердечне Вам спасибі за все і дай Вам Боже сили і витривалості працювати і далі для добра нашої Батьківщини і церкви. З повагою і привітом Людмила Васинчук [11, арк. 54]

Довший час листувався з автором і двоюрідний брат владика Геннадія інженер Володимир Шиприкевич. Уривок з одного із листів від 8 квітня 1994 року через його цінність для нашої наукової проблематики подаємо нижче:

– Шановний п. Володимире! [...] За родинним переказом, рід Шиприкевичів походить з Устилугу, де на початку 18 ст. священиком був о. Яків Шиприкевич (за документальними джерелами ДАВО, виявленими автором, – із с. Рогожан біля Устилугу. – Авт.).

Його, і всю родину, скосила якась пошесть, яка прокотилася по Волині десь у тім часі. Лишився лише один син Василь, що був тоді учнем Волинської духовної семінарії в Крем'янці. По скінченню семінарії Василь Шиприкевич був деякий час «надзирателем» тої ж семінарії, а потім одружився з донькою пароха с. Острівці Володимирецької волості отця Никифора Дашкевича – Мартою. По виході о. Никифора в «за штат» о. Василь Шиприкевич зайняв парафію в Острівцях і прожив на ній свій вік до смерті 1918 році. Отець Василь і пані матка Марта є родоначальниками чисельного роду Шиприкевичів, що жили і трудилися на Волинському Поліссі.

Мій батько о. Петро Шиприкевич був останнім сином о. Василя і Марти. У 1905 році він зайняв місце свого батька як парох церкви Св. Івана Богослова і займав це місце до своєї смерті в 1968 році... Я сам, по скінченню політехніки, мав роботу в Галичині, там одружився, і мої зв'язки з Волинню урвалися. Тому мої відомості про дальшу долю Шиприкевичів та споріднених

родин Борковських, Концевичів, Божовських, Саковичів та інших ніякі... [11, арк. 2].

Ця наукова розвідка про владика Геннадія і велику, широконану священичу родину Шиприкевичів є вже не першою спробою автора повернути їх із забуття, а вінком вічної пам'яті на могилах мучеників з цього роду буде монографія з життєпису архієпископа Січеславського і Чиказького, нашого великого краянину, українця, яка неодмінно прийде до читача.

1. Богословські курси // Український голос. – Луцьк, 1942. – 21 травня. – Ч. 21. – С. 3.
2. Відкриття церков на Дніпропетровщині // Український голос. – Луцьк, 1942. – 16 квітня. – Ч. 16. – С. 5.
3. Власовський І., проф. Нарис історії Української Православної Церкви: У 4 т., 5 кн. – К.: Вид. Української Православної Церкви Київського Патріархату, 1998. – Т. 4. – Ч. 2. – 416 с.
4. Державний архів Волинської області. – Ф. 35. – Оп. 5. – Спр. 364. – Арк. 219.
5. ДАВО. – Ф. 35. – Оп. 5. – Спр. 385. – Арк. 192–193.
6. ДАВО. – Ф. 46. – Оп. 6. – Спр. 456. – Арк. 109.
7. ДАВО. – Ф. 46. – Оп. 9. – Спр. 3799. – Арк. 15а.
8. ДАВО. – Ф. 46. – Оп. 9. – Спр. 4195. – Арк. 75.
9. ДАВО. – Ф. 46. – Оп. 9. – Спр. 4765. – Арк. 3–4.
10. ДАВО. – Ф. Р-2. – Оп. 1. – Спр. 118. – Арк. 90.
11. ДАВО. – Ф. Р-3441. – Оп. 1. – Спр. 63. – Арк. 2, 45, 54.
12. Повідомлення (без назви) // Український голос. – Луцьк, 1942. – 28 травня. – Ч. 22. – С. 3.
13. Рожко В. Блаженніший митрополит Полікарп Сікорський: шлях до автокефалії. – Луцьк, 2015. – 348 с.
14. Рожко В. Великдень в Зносичах // Праця й життя. – Канбера, 1993. – Ч. 125. – С. 8–9.
15. Рожко В. Ієрархи Української Православної церкви: митрополит Никанор, архієпископ Геннадій. – Луцьк, 1994. – 12 с.
16. Рожко В. Нарис історії Української Православної церкви на Волині. – Луцьк, 2001. – 670 с.
17. Рожко В. Релігійні, культурно-освітні осередки північного Погориння: Кураш, Бережниця, Селець // Наукові записки. – Випуск V. – Рівне, 2007. – С. 91–96.
18. Рожко В. Українське православне церковне мистецтво Волині (IX – XX ст.). – Луцьк, 2006. – 399 с.
19. Рожко В. Хрести історичної Волині IX – XX ст. – Луцьк, 2012. – 177 с.
20. Теодорович М. Волинська Духовна семінарія. – Почаїв, 1901. – 1023 с.
21. Цинкаловський О. Стара Волинь і Волинське Полісся. – Вінніпег, 1986. – Т. 2. – 578 с.

ХРИСТОЛОГІЯ ПОСЛАННЯ СВЯТОГО АПОСТОЛА ПАВЛА ДО КОЛОСЯН

протоієрей
Ярослав РОМАНЧУК

Пришестя у світ Сина Божого було і залишається для людства великою і незбагненою таємницею. Над її вирішенням з перших століть християнства трудилися багато святих отців і великих богословів Церкви. Вони залишили людству дорогоцінну духовну спадщину, що містить глибокі і ґрунтовні міркування про другу Особу Святої Трійці. І все ж деякі важливі питання христології досі залишаються не вирішеними в догматичній системі православного церковного віровчення, а тому застається місце для ухилень від істини, як це було у першому столітті у Колоській Церкві.

Оскільки спостерігаємо зростання зацікавленості до християнства в сучасному суспільстві, то виникає потреба у викладенні найважливіших положень православного віровчення. Христологія являє собою один із найбільш важливих і важких для розуміння напрямків богословської науки. У той же час вчення Церкви про другу Особу Пресвятої Трійці є ніби центром і основою для всього православного світогляду і тісно пов'язане з православною сотеріологією. Спотворення цього вчення суттєво впливають на численні уявлення морально-до-

Стаття присвячена дослідженню христології апостола Павла у його Посланні до колосян. У Колосах, після того, як ап. Павло залишив це місто, стали розтлівати Церкву лжевчителі-гностики, які спотворювали істинне вчення про Христа, вважаючи Його не Богом, а створеним посередником між Богом і людьми. Аби подолати ці еретичні думки, апостол пише колоссянам своє послання, у якому розкриває Божественну велич Христа і торкається таких тем: Ісус Христос – Син Божий і Бог (1: 13–15); Ісус Христос – Творець світу видимого і невидимого (1: 16); Ісус Христос – Промислитель світу (1: 17); Ісус Христос – глава Церкви (1: 18–19); примирення з Богом у Христі (1: 20–23).

Ключові слова: Послання до колосян, апостол Павло, Христос, Син Божий, Церква, христологія, лжевчителі, примирення з Богом, повнота Божества.

archpriest
Yaroslav ROMANCHUK

CHRISTOLOGY OF SAINT APOSTLE
PAUL'S EPISTLE
TO THE COLOSSIANS

This article is devoted to the topical and interesting theme of our time – research into Christology of St. Paul in his Epistle to the Colossians. In Colossae, after Ap. Paul had left the city, the church began to be debauched by false teachers, the Gnostics, who distorted the true doctrine of Christ, believing He was not God, but a created mediator between God and men. To overcome these heretical delusions, the Apostle wrote Colossians his Epistle, which reveals the Divine greatness of Christ and touches the following topics: Jesus Christ is the Son of God and God (1: 13–15); Jesus Christ is the Creator of the visible and invisible world (1: 16); Jesus Christ is the Divine Providence (1: 17); Jesus Christ is the head of the Church (1: 18–19); Reconciliation with God in Christ (1: 20–23).

Key words: *Epistle to the Colossians, Apostle Paul, Christ, the Son of God, the Church, Christology, false teachers, reconciliation with God, the fullness of the Deity.*

провести догматичний аналіз фрагментів послання й узагальнення його результатів відповідно з розкриттям вчення апостола Павла про Христа як співвічного Богові-Отцеві Творця і Промислителя, про Його Втілення і жертвне служіння для спасіння людства і відновлення початкового задуму Божого про людину.

Літературний стиль послань апостола Павла досить складний і відрізняється скупим на слова, але ємним за змістом складом. Буває важко точно простежити весь хід його думки, позначений лише короткими виразами, у зв'язку з чим потрібна крайня обережність у висновках. Для більшої достовірності висновків необхідний порівняльний метод дослідження, коли міркування апостола Павла про Сина Божого, що викладаються ним у Посланні до колосян, зіставляються з його висловлюваннями на подібні теми в інших його посланнях, а самі передумови і висновки звіряються з духоносним вченням про Христа у працях святих отців Церкви.

гматичного характеру. Наскільки вони можуть повпливати на життя християнина, ми бачимо на прикладі Церкви в Колосах. А тому те вчення про Христа, яке розвиває апостол Павло у своєму посланні, надзвичайно важливе і корисне.

Богословські дослідження бувають особливо плідні, коли в основу їх покладається Богом відкрите апостольське свідчення, що міститься у Священних Книгах Нового Завіту. Господь Ісус Христос казав невірющим в Нього юдеям: «Дослідіть Писання, бо ви сподіваєтесь через них мати життя вічне; а вони свідчать про Мене» (Ін. 5: 39). Тому такий важливий послідовний виклад головних положень вчення апостола Павла про пришествя на землю і втілення Сина Божого. У Посланні до колосян христологічні погляди апостола Павла представлені досить повно і докладно. Дуже цікаві христологічні фрагменти Послання до колосян, на основі яких можна

Справді, написано багато праць, присвячених аналізу цього послання. У більшості це дослідження переважно екзегетичної чи археологічної спрямованості. Серйозну увагу Посланню до колосян приділено в католицькому і особливо протестантському богослів'ї. У Православній Церкві над екзегетичним розбором послання потрудилися проф. Глибоковський, архієп. Никонор Каменський, архімандрит Петро (Зверев), викладачі духовних шкіл Н. Розанов, прот. Михайло Херасков, архієпископ Аверкій (Таушев). Почав, але не встиг закінчити свою працю святитель Феофан Вишенський, екзегетичні дослідження якого були впорядковані і викладені окремою книгою протоієреєм Миколою Рудинським. Детальний екзегетичний і частково текстологічний коментар на Послання до колосян представлений в «Толковой Библии», укладеній О. Лопухиним. До вивчення питання христології у посланнях апостола Павла вдавалися також такі дослідники, як А. В. Іванов, прот. Олександр Сорокін, грецький богослов професор Іоанніс Каравідопулос. Однак спеціального і досить повного й ґрунтовного богословсько-догматичного аналізу Послання до колосян поки що не існує. Частково це викликано, мабуть, тим, що більшість догматичних питань православної христології досить добре розкриті у святоотцівській літературі. Проте не можна сказати, що дослідники послання абсолютно вичерпали його богословський потенціал.

Під час ув'язнення (з контексту послання зрозуміло, що це перше римське ув'язнення, бо апостол просить молитов про успіх благовістя. Проповідувати ж він мав змогу саме під час першого ув'язнення) до апостола Павла в Рим прийшов Епафрас і приніс новини про стан фригійських церков [2, с. 263]. Він повідомив багато втішного про віру і любов колоських християн (1: 1–8), але разом з тим сказав і про появу серед них лжевчителів-гностиків, що прагнули звабити неутверджених ще християн з язичників своєю філософією, красномовством і містикою. Як суворі трансценденталісти, гностики заперечували вчення про Боговтілення, спотворювали вчення про Христа, вважали, що між Богом і людиною існує цілий ряд духів-посередників, одним з яких вони вважали і Христа [5, с. 97]. Матерію й земне життя гностики вважали злом, тому вимагали жорсткого аскетизму. Їхнє вчення було якоюсь сумішшю юдейства і східних забобонів і, звичайно, могло згубно вплинути на християн [3, с. 746–747; 4, с. 216]. Тому святий Павло пише своє послання християнам, щоб захистити Церкву в Колосах від цього лжевчення і розвиває в ньому думки, прямо протилежні поглядам лжевчителів [7, с. 260–261].

Вже на початку послання апостол Павло вітає Колоську Церкву від себе, називаючи себе «апостолом Ісуса Христа»; і від імені Тимофія, який знаходився разом з ним у Римі (1: 1). Це він робить не заради самозвеличення, але маючи на меті позбавити влади самозваних лжевчителів, пустословів-філософів з юдеїв і язичників, які вчать «за переказом людським, а не за Христом» (2: 8) [3, с. 753].

Самих же колоських християн він називає «святими і вірними братами у Христі Ісусі» (1: 2), бо лише в Христі і через Христа люди можуть освятитися й стати справжніми братами, ріднішими, ніж буває братство по плоті. Серед плодів благовістя у колосян апостол вказує на зростання віри в Христа Ісуса і любов до всіх святих (1: 4), тобто діяльної віри, а також визначає основні риси християнського благовістя: воно поширюється в усьому світі, зростає і дає плоди, наповнюючи серця й розум вірних благодаттю та істиною (1: 6).

Бажаючи викласти колосянам істинне вчення про Христа на противагу земній мудрості гностиків, ап. Павло підносить на початку послання молитву про їхнє вдосконалення «пізнанням волі Його, у всякій премудрості й розумінні духовному» (1: 9). Але богопізнання не є тільки теорією, це перш за все християнське життя, тому одразу апостол і додає повчання, щоб колосяни вдосконалювалися в догоджанні Богові, поводитися гідно Бога, приносячи плід у всякому доброму ділі й таким чином зростали в пізнанні Бога (1: 10).

Зважаючи на появу серед колосян лжевчення гностичних сект, ап. Павло всебічно розкриває вчення про Христа як предвічного, співвічного Отцеві Сина Божого, Який втілювався в кінці часів і в Якому освячується, оновлюється і примиряється усе сотворене [7, с. 262–263]. Христос – єдиний Владика цього світу, єдиний Посередник між Богом та людьми, єдиний Спаситель світу, Глава Церкви і джерело життя. Тільки в Ньому «ми маємо викуплення і прощення гріхів» (1: 14). Розкриваючи колосянам вчення про Христа, апостол зосереджує увагу на такому.

Ісус Христос – Син Божий і Бог (1: 13–15)

Пишучи про покликання Богом язичників від влади темряви до «участі в спадщині святих у світлі» (1: 12), апостол називає цією «спадщиною» Царство Сина Божого (1: 13), тобто Царство Христове. Як Син Божий Христос у той же час є й Богом істинним: Він «є образ Бога невидимого» (1: 15) («Спадщина святих» є, передусім, обітниця Ізраїлю бути спадкоємцем

Царства Божого, але це також і всі віруючі християни, істинно «святі» і спадкоємці раніше приготованої «спадщини») [3, с. 749–750]. Це означає, що Христос як Син Божий єдиносущний Богові-Отцю; водночас Він є видимий «образ Бога невидимого». Щодо предметів неживих образ необов'язково може бути однієї природи з прототипом, але щодо істот живих, тим більше стосовно досконалої особистості Сина Божого, «образ» означає одноістотність Богові-Отцю за народженням від Нього. Христос як «образ Божий» різниться лише за виявами, в особистих властивостях, але тотожний з Особистістю Отця і Духа Святого – за суттю [9, с. 763].

«Названий він образом Бога невидимого для того, щоб дати зрозуміти, що Він є Бог, Який в Ньому подумки бачиться» (єп. Феофан) [10, с. 431].

На питання апостола Филипа «покажи нам Отця» Господь відповідає: «Хто бачив Мене, бачив і Отця» (Ін. 14: 9). Це не означає, що Бог невидимий у Христі став видимим. Божество й у Христі залишалось прикритим, але в Ньому Воно у всій повноті стало доступне людству: «в Ньому живе вся повнота Божества тілесно» (2: 9), залишаючись невидимою [3, с. 753–754; 7, с. 264].

Ісус Христос – Творець світу видимого і невидимого (1: 16)

Усе створене буття – світ фізичний і світ духовний – від Христа отримало буття: «Ним створено все, що на небесах і що на землі, видиме й невидиме: престоли, чи то господства, чи начальства чи то власті, – все Ним і для Нього створено» (1: 16).

Таким чином, Христос не тільки вищий від усіх чинів ангельських, вони самі від Нього і заради Нього отримали буття, заради повноти слави Його. «Престоли, господства, начальства, власті» – це чотири чини небесних духів, назви яких пристосовані до земних понять і служіння яких відображені в цих назвах. Розрізнення чинів ангельських за апостолом таке ж, яке й пізніше детально було розкрито у св. Діонісія Ареопагіта: 1) престоли, херувими й серафими; 2) влади, господства, сили; 3) архангели, ангели і начала [3, с. 750].

Сам же Ісус Христос – «народжений перше усякого створіння» (1: 15), але не в тому розумінні, що Він народжений перший зі створіння за часом, а в тому, що Він народжений поза порядком народження тварного, а значить, і Сам Він є нетварної природи, бо Він народжений від Бога, а тому і одноістотний з Отцем, від Якого Його відрізняє тільки особиста властивість – предвічне народження.

Ісус Христос – Промислитель світу (1: 17)

«І Він є раніш усього, і все Ним стоїть» (1: 17). Цим вказана найвища властивість Христа Спасителя – промисел про створений Ним світ, тобто світ не сам собою стоїть, не в собі самому має початок буття й не належить сам собі, але «Ним стоїть», «бо все з Нього, через Нього і для Нього» (Рим. 11: 36).

Ісус Христос – глава Церкви (1: 18–19)

Далі ап. Павло пише про Боголюдську гідність Христа, про те, що Він і як людина має у всьому верховенство і першість. Передовсім «Він є глава тіла Церкви» (1: 18). Як глава, Він першим у Церкві все робить: «Він початок, первісток з мертвих» (1: 18), тобто первісток з воскреслих, який переміг смерть, Він перший плід у Церкві, заради якої Він приніс Себе в жертву. Хоча й до Христа в Біблії описуються воскресіння мертвих, але воскреслі вмирали знову, а Христос став переможцем смерті назавжди, ставши джерелом і нашого воскресіння [3, с. 751].

Примирення з Богом у Христі (1: 20–23)

У Христі як у викупителєві світу (1: 14) досягнуто примирення з Богом усього тварного світу, і земного і небесного. «Кров'ю хреста Його... в людськїм тілі Його, смертю Його» (1: 20, 22). Примирення відбулося не в примарному тілі Ісуса Христа, як учили колоські теософи (докети), а в реальній людській Його плоті («в людськїм тілі Його») [8, с. 84–85].

Примирення «земного і небесного» (1: 20) треба розуміти як примирення людства з ангельським світом, адже після гріхопадіння людини ангели обурювалися на людей за гріх проти Бога. Примирення людини з Богом одночасно примиряло її і з ангелами, які тепер ставляться до нас як старші брати, покровителі та охоронці [2, с. 265].

Щоб захистити колосян від впливу помилкового вчення, ап. Павло закликає до «пізнання таємниці Бога і Отця і Христа» (2: 2). Таємниця Бога і Христа незбагненна до кінця не тільки для людей, але навіть для ангелів, які бажають дивитися в неї (1 Петр. 1: 12). Тому ап. Павло вказує на любов, яка відкриває віруючим через Духа Святого «і глибини Божі», тобто таємниці Божі (1 Кор. 8: 3). У Христі «всі скарби премудрості й пізнання» (2: 3). Він є сама Премудрість і невичерпна скарбниця будь-якого благодатного пізнання. Пізнання Христа є пізнання нашого спасіння в Ньому, пізнання не теоретичного тільки, але й практичного, – пізнання життям у Христі [3, с. 753]. Для цього апостол

закликає колосян бути твердими у вірі, щоб ніхто не звів їх «услесливими словами» (2: 4), як це роблять завжди спокусники: «дивіться, браття, щоб ніхто не звів вас філософією і пустою оманю за переказом людським, за стихіями світу, а не за Христом» (2: 8).

Від чого застерігає тут апостол? Від філософських поглядів противників віри в Христа, тому що всі такі вчення про світ і про людину засновані на «людському переказі», тобто на думці більшості, але вони далекі від істини. Слова «за стихіями світу» вказують, що філософія апелює до природних законів. У цьому її відносна сила, але це водночас і її обмеження. Не звертаючись до Христа, вона не піднімається вище пізнавальних здібностей людини, не може дати відповіді на її духовні запити: навіщо людина живе на світі, що буде з її душею після смерті тощо. Тільки філософія «з Христом», відповідно до Одкровення, здатна дати відповідь на головні запитання людського духу [7, с. 264].

На противагу помилковій філософії і порожнечі лжевчень про Христа ап. Павло дає короткий, але найбільш суттєвий вираз таємниці Христа: «в Ньому живе вся повнота Божества тілесно» (2: 9), тобто у Христі живе Саме Божество, і при цьому не якоюсь частиною, а всією повнотою суті, і притому «тілесно», тобто втілене, – незлитно і нероздільно з людською природою Христа. «І Слово стало тілом, і перебувало між нами, повне благодаті й істини» (Ін. 1: 14). Втілення не обмежило Божества: «Бо Він і втілювався весь, і з Отцем є весь, будучи тілесно зображуваний і божеством незображуваний» (бл. Феодорит). Це кенозис Бога, але він необхідний для нашого обоження.

«У Ньому (тобто у Христі) єство наше з'єднане з Богом, а через це і ми в Ньому стали учасниками Божественного єства» (бл. Феоділакт) [цит. за 6, с. 525].

Саме в Христі, у спілкуванні з Ним, а не в якомусь посереднику, як учили гностики, можливе духовне життя християнина: «ви маєте повноту в Ньому» (2: 10) (не без підстави, відзначають дослідники, апостол використав термінологію самих гностиків, щоб тим самим спростувати їх. Іменем *повнота* в них називається один з еонів, у якому за їхнім вченням мешкало божество, але тимчасово і частково. Навпаки, у Христі Божество вселилося навечно і всією повнотою), повноту благодаті викуплення; у Ньому, «обрізані обрізанням нерукотворним, скинули людське тіло гріховне» (2: 11), тобто відкинули всякий гріх, який, як чужорідний наріст, на нашій плоті ростить своє тіло і паразитує [3, с. 754]. Це досягається Хрещенням, у якому ми «поховані з Христом і з Ним разом воскресли, бо Бог воскресив Того, в Якого ми хрестилися» (2: 12).

Отже, послання апостола Павла до колосян допомагає знайти відповідь на багато складних питань христологічного вчення Церкви, скласти ґрунтовне поняття про значення Боговтілення і про сенс Христової жертви. Святий апостол вчить, що Ісус Христос відкрив людям шлях спасіння і Сам пройшов цим шляхом у людській плоті. Стражданнями ж Син Божий повернув людству примирення з Богом. Своєю смертю і воскресінням Господь усунув страх смерті, показав людям, що справжній сенс земного життя людини знаходиться за його межами. Смерть втратила своє значення, перестала бути тим жахом, який тримав людину в покорі дияволу. Сенс життя перенесений у вік майбутній. Голгофська перемога Ісуса Христа над смертю освятила світ преславним воскресінням, позбавила сили владу гріха, стала чинником перемоги над усіма проявами смерті. Нею люди отримали щось набагато цінніше і вельми важливе, ніж нескінченне життя тіла – духовне безсмертя.

1. Біблія. Книги Священного Писання Старого та Нового Завіту в українському перекладі з паралельними місцями та додатками. – К.: Видання Київської Патріархії Української Православної Церкви Київського Патріархату, 2004. – 1416 с.
2. Аверкий (Таушев), архиеп. Апостол. Руководство к изучению Священного Писания Нового Завета. – М.: Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, 1999. – 414 с.
3. Иванов А. В. Руководство к изучению Священного Писания Нового Завета. СПб.: Воскресение, Лествица, Диоптра, 2002. – 912 с.
4. Каравидопулос Иоаннис. Введение в Новый Завет / перевод М. Михайлова. – М.: Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, 2010. – 368 с.
5. Мюссе Ж. Новый Завет. Популярна енциклопедія / Переклад українською Олега Погребельного. – К.: Махаон-Україна, 2009. – 260 с.
6. Никанор (Каменский), архиеп. Казанский и Свяжский. Толковый Апостол. – Т. 2: Объяснение первых семи посланий святого апостола Павла. Репринт. – М.: Изд. «Дар», 2008. – 976 с.
7. Сорокин А., прот. Христос и Церковь в Новом Завете. Введение в Священное Писание Нового Завета. – М.: Изд. Крутицкого подворья, 2006. – 648 с.
8. Стаг Френк. Богословие Нового Завета /перевод с английского Владимира Лебедева. – Симферополь: Таврида, 1999. – 384 с.
9. Феофилакт, архиеп. Болгарский, блаж. Апостол с толкованием текста блаженного Феофилакта, архиепископа Болгарского. – Смоленск: Одигитрия. – Православное братство «Смоленской иконы Божией Матери», 2006. – 1344 с.
10. Феофан Затворник, свт. Толковый Апостол. Послания апостола Павла, изъясненные святителем Феофаном: В 2-х томах. – Т. 1. – М.: Правило веры, 2008. – 880 с.

ІСТОРИЧНІ ПЕРЕДУМОВИ ФОРМУВАННЯ УКРАЇНСЬКОЇ СОБОРНО- ЄПИСКОПСЬКОЇ ЦЕРКВИ

диякон
Микола РУБАН

Актуальність і постановка проблеми. Історичні передумови становлення та розвитку Соборно-Єпископської Церкви є досить суперечливим та малодослідженим питанням вітчизняної церковної історії міжвоєнного періоду. В українській історіографії традиційно поширена думка про штучний характер виникнення цієї церковної структури за сприяння органів державної влади СРСР [3, с. 50–51; 4, с. 160–161; 22, с. 105]. Утім, подібна точка зору є досить упередженою, оскільки проблема здобуття автокефалії Української Православної Церкви (далі – УПЦ) канонічним шляхом залишалася актуальною й після Першого всеукраїнського православного церковного собору УАПЦ у Києві 14–30 жовтня 1921 р., що підтверджується незначним поширенням церковних округ УАПЦ поза межами колишньої Київської губернії [5, с. 141].

Отже, предметом наукової розвідки виступають історичні передумови утворення Української Соборно-Єпископської Церкви (далі – УСЄЦ) на Лубенському соборі 4–5 червня 1925 р. як паралельної канонічної церковної структури

У статті здійснено спробу дослідити історичні передумови формування Української Соборно-Єпископської Церкви на Лубенському соборі 4–5 червня 1925 р. Виявлені причини розколу національного церковного руху. Проаналізовано історію автокефальної течії в Українській Церкві першої половини 20-х рр. ХХ ст.

Ключові слова: Українська Соборно-Єпископська Церква, Українська Автокефальна Православна Церква, митрополит Феофіл (Булдовський), автокефалія.

deacon
Nick Ruban

THE HISTORICAL PREREQUISITES OF FORMATION OF THE UKRAINIAN-CONCILIAR EPISCOPAL CHURCH

As the title implies, the article describes the historical prerequisites of the formation of Ukrainian-Conciliar Episcopal Church in Lubny Council on 4–5 June 1925. It draws our attention to the causes of separation of national church movement. It gives a detailed analysis of the history of autocephalous movement in Ukrainian Orthodox

Church in the first half of the 20-ies of XX century.

Key words: *Ukrainian-Conciliar Episcopal Church, Ukrainian Autocephalous Orthodox Church, archbishop Ioanikiy (Sokolovsky), bishop Theophilos (Buldovsky), bishop Pavlo (Pogorilko) autocephalous.*

на протигагу Українській Автокефальній Православній Церкві, сформованій у 1921 р. Актуальність дослідження історії УСЄЦ у міжвоєнний період зумовлена потребою глибшого розуміння суті церковно-інституалізаційних процесів на Слобожанщині в умовах розвитку концепції автокефалії.

Аналіз досліджень і публікацій. Цінні свідчення про особливості формування та діяльності Соборно-Єпископської Церкви містяться у біографічних творах протодияк. В. Потієнка, який у період німецької окупації входив до складу Харківського єпархіального управління при митроп. Феofilі (Булдовському). На жаль, унаслідок трагічних повоєнних подій частина цих матеріалів була втрачена, частина ж вивезена до еміграції. Утім, поодинокі витяги зі спогадів В. Потієнка зустрічаються у творах І. Власовського, що, у свою чергу, підтверджує факт існування оригіналу цих рукописів у західних архівах діаспори. Окремі відомості з історії УСЄЦ подають митр. Василь Липківський, І.Ф. Власовський, Н.В. Полонська-Василенко, митроп. Феодосій (Процюк), О.П. Тригуб, А.М. Киридон, В.О. Пащенко, О.М. Ігнатуша та деякі інші дослідники. Однак відсутність неупередженого аналізу першопричин утворення УСЄЦ зумовлює вибір автором даної історичної теми. Джерельну базу дослідження склали документальні та історичні джерела Державного архіву Вінницької області – далі ДАВО (м. Вінниця) та Центрального державного архіву громадських організацій України – далі ЦДАГОУ (м. Київ).

Мета дослідження полягає у висвітленні особливостей формування Соборно-Єпископської Церкви в контексті національно-релігійного руху на сході України. У наш час для подолання церковного розділення необхідно враховувати попередній досвід становлення церковних інституцій в Україні, осмислюючи історичні події у світлі нових фактів та матеріалів.

Виклад основного матеріалу. Навесні 1917 р. в усіх українських єпархіях Російської Православної Церкви (далі – РПЦ) відбулися єпархіальні з'їзди духовенства та мирян. В умовах становлення автономії України вони мали визначити своє бачення подальшого розвитку Православної Церкви в Україні. Унаслідок фактичного самоусунення єпископату (ініціативу на з'їздах перейняли групи патріотичних священників та мирян),

що дало широку можливість організуватися проукраїнському церковному елементу, розпочалися справжні «бунти» проти єпископату – конкретних архієреїв і прерогатив необмеженої влади загалом. Водночас виникло питання про українізацію богослужіння, яке і створило основу конфлікту між переважно російським єпископатом РПЦ в Україні та свідомої частини духовенства й мирян. Результатом цього протистояння стало усунення окремих архієреїв з їхніх кафедр.

3–6 травня 1917 р. відбувся з'їзд духовенства та мирян Полтавської єпархії, де переважала проукраїнська група, очолена протоієреєм Феофілом Буддовським – відомим українофілом, майбутнім організатором Собору єпископів України. Прот. Феофіл звернувся до присутніх з доповіддю, зазначивши, що «до ідеалу християнського життя може наблизитися лише Церква, яка має національне підґрунтя» [26, с. 135]. З'їзд підтримав резолюцію прот. Феофіла (18 пунктів) щодо українізації парафіяльного життя у Церкві та закликав духовенство єпархії зберігати та підтримувати національно-територіальну автономію України. Доповідь опублікували окремою брошурою та поширили у єпархії. У ній розглянуті питання відродження Українського Православ'я з його національними звичаями, обрядами, церковними співами, вживанням української богослужбової мови, а головне – проголошенням автокефалії Православної Церкви в Україні [33, с. 8–9]. На з'їзді обрали єпархіальну раду, до складу якої увійшов і прот. Феофіл Буддовський, і вже у червні 1917 р. ця рада публічно підтримала I Універсал Центральної Ради й наказала поширити його текст усіма церквами Полтавської єпархії.

Українізацію Церкви також підтримали з'їзди Волинської, Подільської та Київської єпархій, які пройшли у квітні 1917 р. З'їзди Чернігівської, Катеринославської та Одеської відхилили вживання української мови в богослужінні, утім вже влітку в Одесі та Катеринославі відбулись нові з'їзди, які прихильно поставились до перспективи українізації Церкви. Отримавши ідеологічне підґрунтя ідеї відродження Українського Православ'я, українські церковні діячі вдалися до її практичної реалізації. Як наслідок цього руху, 6 грудня 1917 р. була утворена Всеукраїнська православна церковна рада – перший тимчасовий керівний орган УАПЦ. До її складу увійшли: головний ідеолог УАПЦ, архієпископ Олексій (Дородніцин), протоієреї Василь Липківський та Нестор Шараївський, військовий священник Олександр Маричев та інші відомі духовні

та світські особистості українського національного руху [12, с. 443]. Новостворена Рада зосередила свою діяльність на українізації церковного життя та апеляції канонічного статусу Церкви, оголосивши себе тимчасовою вищою церковною владою в Україні. Російське духовенство проігнорувало утворення ВПЦР, проголосивши її прагнення «шляхом до унії» [12, с. 444].

Намагаючись канонічним шляхом вирішити подальший канонічний статус Православної Церкви в Україні, ВПЦР отримала благословення від Патріарха Тихона на скликання Всеукраїнського собору [5, с. 17]. Заходами ВПЦР перша сесія Собору відкрилась 7 (20) січня 1918 р. Утім, російський єпископат українських єпархій вжив термінових заходів з послаблення впливу автокефалістської течії. Зокрема перед виборами головуючого для Собору був завчасно заборонений у служінні почесний голова ВПЦР архієп. Олексій, чим було унеможливлене його обрання [5, с. 28]. Незважаючи на ці заходи, перша сесія Собору засвідчила широку підтримку автокефального руху серед делегатів. Крім того, 22 січня Центральна Рада проголосила свій IV Універсал, який декларував державну незалежність УНР та надавав канонічні підстави автокефальному руху Української Церкви. Однак подальша діяльність Собору була ускладнена з огляду на більшовицьку агресію проти УНР. Навесні 1918 р. почесний голова ВПЦР архієп. Олексій був засуджений російськими ієрархами за підтримку національної церковної течії і пізніше засланий до заштатного Донського монастиря у м. Новоросійську, де і помер у січні 1920 р. [14, с. 19]. Подальші суперечності між представниками ВПЦР та російським єпископатом у Києві на чолі з відомим українофобом митрополитом Антонієм (Храповицьким) призвели до фактичного розриву їх взаємовідносин, унаслідок чого ВПЦР була вимушена шукати шляхи набуття власної ієрархії.

Унаслідок суспільно-політичних подій в Україні відбулися суттєві зміни в єпископаті Української Церкви. Частина росіян архієреїв на чолі з митрополитом Антонієм (Храповицьким) вдалася до вимушеної еміграції із залишками збройних сил півдня Росії. У листопаді 1919 р. свою кафедру залишив і Полтавський архієпископ Феофан (Бистров). З огляду на це єпархіальна рада звернулася до Патріарха Тихона з проханням призначити на Полтавську кафедру Парфенія (Левицького) – колишнього архієпископа Тульського, відомого своєю проукраїнською позицією, що на той час перебував на спокої у рідному селі Плішивець на Полтавщині. Навесні 1920 р., з бла-

гословення Патріарха Тихона, архієп. Парфеній приступив до управління єпархією [5, с. 89].

У серпні 1920 р. представники ВПЦР звернулися до Полтавського єпархіального управління з проханням про прийняття українських парафій під духовну опіку, і вже 8 серпня вони отримали особисте благословення від архієп. Парфенія [25, с. 70]. За свідченням проф. І. Власовського, той факт, що члени ВПЦР упродовж 6 місяців були непоінформовані про стан справ у Полтавській єпархії, свідчить про «недостатні зв'язки ВПЦР з українським церковним рухом на місцях» [5, с. 89]. У травні 1921 р. ВПЦР скликала Київський губернiальний собор, учасники якого засудили втручання російського єпископату, підтвердили автокефалію УАПЦ, задекларовану 5 травня 1920 р., та обрали архієпископа Парфенія митрополитом Київським (на Соборі пролунали перші заклики до реформування церковного устрою) [5, с. 92]. Напередодні Собору єпископів Православної Церкви в Україні вжив рішучих заходів щодо з'ясування обставин співпраці архієп. Парфенія та представників ВПЦР. До Полтави була відправлена делегація, яка, погрожуючи церковним судом, отримала від владики Парфенія заяву про припинення зв'язку з ВПЦР [23, с. 440–441; 15, с. 437–439]. Пізніше окремі представники української інтелігенції звинуватили архієп. Парфенія у національній зраді та вимагали припинити будь-які відносини з полтавською групою [16, с. 10].

Поглиблення розколу автокефального руху в Українській Церкві було пов'язане з Київським собором 14–30 жовтня 1921 р. (Першим всеукраїнським православним церковним собором УАЦП). Оскільки, за свідченням єп. Нікона (Рклицького), архієреї УПЦ, під впливом митрополита Антонія (Храповицького), надали письмові клятви щодо неприйняття автокефалії Української Церкви [20, с. 239], ВПЦР, позбавлена можливості канонічної висвяти єпископату, вдалася до вимушеного, утім вкрай суперечливого способу утворення власної ієрархії через спільне пресвітерське рукопокладення. Окрім цього, Собор прийняв цілий ряд змін до системи церковного управління, надавши перевагу в управлінні церквою мирському елементу, чим вдався до цілковитої зміни засад канонічного устрою Православної Церкви.

Ці обставини спричинили розділення серед учасників Собору, частина з яких залишила Собор ще до його завершення. Зокрема активний діяч ВПЦР, кандидат на єпископство в УАПЦ, подільський прот. Павло Погорілко категорично запе-

речив всесоборну висвяту єпископів, назвавши цю подію «неканонічним актом самохіротонії» [11, с. 261]. Аналогічну позицію займала і група полтавського духовенства на чолі з архієпископом Парфенієм (Левицьким) та прот. Феофілом Буддовським, які одразу стали противниками нової ієрархії, оскільки вважали, що у церковній справі постулати не мають витіснятися політичною потребою. Представники цієї течії виступали за канонічний шлях набуття автокефалії Української Церкви.

Під час Першого всеукраїнського православного собору УАПЦ у жовтні 1921 р. митрополит Михайл (Єрмаков) висвятив полтавського прот. Григорія Лісовського на єпископа Лубенського, вікарія Полтавської єпархії, відхиливши кандидатуру прот. Феофіла Буддовського. По смерті архієпископа Парфенія (Левицького) у січні 1922 р. єпископ Григорій (Лісовський) був обраний єпархіальним зібранням на Полтавську кафедру [5, с. 89]. 28 жовтня 1921 р. від УАПЦ на Лубенського єпископа був висвячений один із провідних ідеологів Автокефальної Церкви – Олександр Ярещенко. З огляду на успіхи церковного будівництва УАПЦ на Лубенщині, єпархіальна рада звернулася до єпископа Григорія (Лісовського) з проханням висвятити на Лубенську кафедру єпископа-українця задля послаблення впливу «липківців». Цим кандидатом і був відомий українофіл прот. Феофіл Буддовський. На Поділлі прот. Павло Погорілко примирився з архієпископом Пименом (Пеговим) і був рекомендований ним до висвяти на єпископа Кам'янецького, вікарія Подільської єпархії.

У цей час Православна Церква в СРСР усе сильніше втрачала свої позиції під натиском зростаючого руху УАПЦ та провладної обновленської Синодальної Церкви, яка згодом також здобула автокефалію. За цих обставин митрополит Михайл прагнув відновити єдність Православної Церкви в Україні, шукаючи примирення з «українцями» [36]. І як наслідок, 5 вересня 1922 р. у Києві відбувся Собор єпископів Українського Екзархату, на якому було вирішено вдатися до окремих поступок автокефальному руху. Зокрема Собор постановив винести на розгляд Всеукраїнського церковного собору вирішення питання про автокефалію, до того ж часу вирішувати усі справи церковно-релігійного життя Священним собором єпископів усієї України [31, с. 239–240; 30, с. 65; 32, с. 72]. До того ж було розглянуто можливість архієрейських хіротоній кандидатів-українців. Утім, питання про висвяту свящ. Павла Погорілка зустріло категоричний спротив чорносотенного духовенства Подільської єпархії й так і не було погоджене [6]. Натомість кандидатура

прот. Феофіла Буддовського не зустріла рішучих заперечень, і вже 14 січня 1923 р. в Успенському соборі Полтави за участі архієпископа Полтавського Григорія (Лісовського), єпископа Золотоніського Петра (Кіреєва) та єпископа Черкаського і Чигиринського Миколая (Браїловського) відбулась архієрейська хіротонія прот. Феофіла Буддовського на єпископа Лубенського та Миргородського, вікарія Полтавської єпархії [2, с. 358–359; 32, с. 72–73]. У цьому ж році, за пропозицією єпископа Феофіла (Буддовського), було висвячено архімандрита Сергія (Лабунцева), українофіла, економа архієрейського дому, на єпископа Прилуцького, другого вікарія єпархії [28, с. 68, 261].

Улітку 1922 р. розпочався процес становлення Синодальної (обновленської) Церкви, який проходив за активної участі республіканських органів ДПУ. 5 лютого 1923 р. у Києві був заарештований митрополит-екзарх Михаїл (Єрмаков). Не знайшовши підтримки Собору єпископів України, прот. Павло Погорілко зважується приєднатися до обновленського руху. За сприянням Подільського ДПУ, яке на той час усіляко допомагало розвитку обновленства в губернії, прот. Погорілко поїхав до Москви, де 28 січня 1923 р. під час Божественної літургії в Заіконоспаському монастирі відбулась його архієрейська хіротонія, яку очолив голова Обновленської вищої церковної ради митроп. Антонін (Грановський) у співслужінні архієп. Іоана та єп. Олександра [7]. Після повернення до України 10 лютого 1923 р. єп. Павло (Погорілко) був призначений на Кам'янецьку вікарну кафедру Подільської єпархії [7]. Утім, незабаром після Першого всеукраїнського церковно-обновленського собору єп. Павло розчарувався в обновленстві, поступово відмежувавшись від Всеукраїнського вищого церковного управління, й у березні 1923 р. створив на Поділлі власну групу «Братське об'єднання парафій Української Православної Автокефальної Церкви» (далі – БОПУПАЦ). Ця група позиціонувала себе як така, що шукає шляхи оновлення церковного життя відповідно до вимоги часу й у згоді з канонами Православної Церкви [27, с. 45]. Своїм завданням вона ставила внутрішню стабілізацію Української Церкви, яка мала б бути досягнена на канонічно зібраному Всеукраїнському соборі зорганізованих частин розбитої тепер Української Церкви [8].

Улітку 1923 р. було завершено слідство довкола справи митрополита-екзарха Михаїла (Єрмакова). Постановою Комісії НКВС з адміністративних заслань від 13.07.1923 р. він був засланий до Туркестану терміном на два роки [37]. У цей час обнов-

ленські гуртки за підтримки органів ДПУ спромоглися цілковито зліквідувати управління Харківської та Катеринославської єпархій. Урешті-решт, амністований вікарій Катеринославської єпархії, архієпископ Бахмутсько-Слов'яносербський Іоанікій (Соколовський) все ж спромігся організувати тимчасове єпархіальне управління й провадив активну боротьбу з обновленством. З огляду на відсутність організованого церковного керівництва в Україні, звільнений з-під арешту Патріарх Тихон заявив, що він приймає на себе опіку над Українською Церквою для її умиротворення. При цьому зазначалось, що подальше становище Української Церкви, її відношення до Церкви Російської та форма керівництва будуть визначені на законному Всеукраїнському церковному соборі [1, с. 314]. Водночас Патріарх Тихон призначив архієп. Іоанікія своїм особистим представником у Харкові (на той час – столиці УСРР) та фактично виконувачем обов'язків екзарха України. Переїхавши до Харкова, архієп. Іоанікій ініціював хіротонію архімандрита Іоасафа (Попова) на єпископа Бахмутського та Донецького [38, с. 204]. Однак вже незабаром 8 вересня 1924 р., за вимогою пастви, архієп. Іоанікій був переведений до Омська, утім патріаршому розпорядженню не підкорився та продовжував автономно здійснювати керівництво Харківською та Катеринославською єпархіями.

На Лубенщині діяльність єп. Феофіла сприяла українізації парафіяльного життя. У зв'язку з цим священники з інших єпархій почали звертатися до нього з проханням прийняти їх під свою духовну опіку, що викликало неоднозначну реакцію інших єпархіальних архієреїв. Як найближчий соратник архієпископа Григорія (Лісовського), єп. Феофіл переконав останнього у необхідності утворення Собору (синоду) православних єпископів для керівництва Українською Церквою на засадах Собору 1922 р. [32, с. 73]. У цей час до Лубен прибув єп. Павло (Погорілко), який, знайшовши порозуміння з єпископами-українцями Феофілом (Булдовським) та Сергієм (Лабунцевим), приєднався до їхньої концепції здобуття автокефалії Української Церкви.

У вересні 1924 р., з благословення архієп. Григорія, до Москви вирушила делегація прибічників автокефалії на чолі з єп. Феофілом, для розмови з Патріархом про можливість надання автокефалії Українській Церкві [2, с. 359; 17, с. 57]. Водночас ця поїздка до Москви була пов'язана ще й зі звинуваченнями у протиканонічних діях та розпалюванні «сепаратистських» настроїв серед духовенства інших українських єпархій з боку єп. Феофіла. Розгляд справи закінчився тим, що єп. Феофіл

зобов'язався не втручатися в життя інших епархій. З питання набуття автокефалії, зі слів Буддовського, Патріарх Тихон не мав принципових заперечень і благословив формування Собору єпископів для управління Церквою в Україні [5, с. 192–195]. Однак слід також зазначити, що Патріарх Тихон заявив, що надання автокефалії виходить за межі його повноважень і висловив деякі сумніви щодо її користі для Української Церкви. Урешті-решт, після завзятої дискусії делегація повернулася до Полтави ні з чим. Архієп. Григорій беззаперечно підкорився рішенню Патріарха, а його вікарії єп. Феофіл та єп. Сергій 25 грудня 1924 р., не знайшовши порозуміння, остаточно відмежувалися від нього і розпочали активну діяльність з організації Собору єпископів Української Церкви.

У цей час взаємовідносини Московської патріархії та виконувача обов'язків екзарха України архієп. Іоанікія суттєво погіршилися. Патріаршими розпорядженнями від 16 лютого та 25 березня 1925 р. архієп. Іоанікій був заборонений у служінні в межах Харківської та Катеринославської епархій. Для оскарження рішень архієп. Іоанікій виїхав до Москви, де у цей час упокоївся Патріарх Тихон. Із місцєблюстителем митрополитом Петром (Полянським) у архієп. Іоанікія одразу склалися складні взаємовідносини, і вже 19 травня, за розпорядженням митроп. Петра, архієп. Іоанікій був заборонений у служінні в межах Російської Церкви. Після цього архієп. Іоанікій вирішив приєднатися до лубенської групи. До то ж були певні передумови цього рішення, адже, за спогадами митр. Василя Липківського, у грудні 1917 р. тоді ще ієромонах Іоанікій був членом першої ВПЦР від Катеринославської єпархії [4, с. 161].

4–5 червня 1925 р. у м. Лубнах відбувся Собор єпископів України, що взяв на себе функції всеукраїнського церковного керівництва. На ньому і відбулося організаційне оформлення нової церковної структури – Української Соборно-Єпископської Церкви. Ініціаторами скликання Собору стали 5 архієреїв: архієпископ Іоанікій (Соколовський), в/о екзарха України, керуючий Харківською та Катеринославською єпархією; єпископи: Кам'янецький – Павло (Погорілко), Лубенський – Феофіл (Буддовський), Золотоніський – Сергій (Лабунцев), Сновський, вікарій Чернігівської єпархії – Сергій (Іваницький). На Соборі були присутні 6 єпископів та делегати від Харківської, Полтавської, Катеринославської, Київської, Чернігівської, Донецької губерній. Утім, ще на початку роботи

єп. Іоасаф (Попов) під впливом тихонівської агітації залишив Собор та вийшов на спокій [34].

Канонічність Собору була обґрунтована тим, що згідно з постановою Всеросійського собору 1918 р. Українська Церква здобула статус автономної і керівним церковним органом в Україні повинен бути «Священний собор православних єпископів України». 5 вересня 1922 р. Собор єпископів України під головуванням митрополита Михаїла (Єрмакова) постановив винести на розгляд Всеукраїнського церковного собору питання про автокефалію УПЦ, до того ж часу вирішувати усі справи церковно-релігійного життя Священним собором єпископів усія України. Утім, з огляду на заслання екзарха митрополита Михаїла, ця діяльність не була продовжена, а тому Лубенський собор, маючи канонічну спадкоємність Київського собору 1922 р., вважає зайвим брати благословення патріаршого намісника митрополита Петра (Полянського) про своє скликання [29, с. 172].

На Соборі було організоване центральне керівництво Соборно-єпископської церковної орієнтації [32, с. 73]. Виконавчим органом Собору була президія у складі: голови, двох заступників і кооптованого секретаря. Місцем перебування голови Собору був визначений Харків. Титул голови – архієпископ усія України. До складу президії увійшли: голова – єп. Павло (Погорілко); перший заступник – архієп. Іоаникій (Соколовський); другий заступник – єп. Феофіл (Булдовський) [35]. Собор визнав за необхідність проведення українізації парафійального життя, допускаючи богослужіння слов'янською мовою за проханням церковної громади. Відношення до інших церковних структур було визначено лояльним ставленням до «обновленців» та боротьбою з «липківцями» та єпископами Українського екзархату Московської патріархії, які не визнали постанови Собору. Стаючи на шлях лояльності радянській владі, Собор різко засудив діяльність єпископів на еміграції та визнав за неприпустиме ведення будь-якої політичної роботи духовенством [29, с. 172].

Після Собору парафії УСЄЦ почали з'являтися на Лівобережжі, Полтавщині, Харківщині, Чернігівщині, Сумщині та Луганщині у середовищі україномовного сільського населення. 1925 р. у складі УСЄЦ перебувало вже понад 206 парафій [29, с. 174]. З того часу почалася активна агітаційна боротьба з «булдовщиною». Проти них виступали як представники УАПЦ, так і Патріарша Церква. Попри це УСЄЦ вдалося втримати більшу

частину парафій, на 1926 р. – понад 159 [29, с. 174], утім, поширити свій вплив на інші єпархії не вдалося через активну агітаційну роботу духовенства Патріаршої Церкви. 5 січня 1926 р. Прилуцьким єпископом Васиєм (Зеленцовим) було підготовлене Визначення щодо організаторів Лубенського собору, яке підписали 13 українських єпископів на чолі з екзархом-митрополитом Михаїлом (Єрмаковим). За цим документом члени Собору єпископів були позбавлені сану та відлучені від Церкви. Натомість єпископи УСЄЦ подали скаргу до Тимчасової вищої церковної ради (далі – ТВЦР), глава якої архієп. Григорій (Яцковський) 8 березня 1926 р. скасував постанову 13 єпископів [31, с. 372–373]. Зв'язок УСЄЦ та Ради здійснювався через архієп. Іоанікія, який ще у грудні 1925 р. підписав документ про утворення ТВЦР [13, с. 22–23]. Слід також зазначити, що автокефалія Української Церкви, задекларована Собором єпископів України, носила дещо обмежений характер, оскільки у своєму листі до ТВЦР єп. Феофіл визнавав її право до вирішення церковних справ в Україні, які набувають зовнішнє або більш широке значення [10, с. 94]. Також у 1927 р. члени Собору єпископів України архієп. Іоанікій та новообраний голова Собору архієп. Феофіл взяли участь у Всеросійському з'їзді єпископів, кліриків та мирян староцерковників, на якому були включені до складу ТВЦР як представники від України.

Отже, історичний аналіз доводить, що процес формування Української Соборно-Єпископської Церкви мав свої історичні передумови в контексті тогочасних церковно-інституційних процесів і був зумовлений неприйняттям частиною свідомого українського духовенства та мирян постанов та канонів Першого всеукраїнського православного собору УАПЦ у Києві 14–30 жовтня 1921 р. Це підтверджує участь у становленні нової Церкви активних учасників автокефального руху – архієп. Іоанікія (Соколовського), єпископів: Павла (Погорілка), Феофіла (Булдовського), Сергія (Лабунцева) та Макарія (Крамаренка). За свідченням В. Потієнка, у розмові митрополит Феофіл закидав Автокефальній Церкві, що для неї насамперед була Україна, а потім Христос. Він вважав, що для більшості єпископів УАПЦ пріоритетом були національно-державницькі цінності, а Церкву вони сприймали як інструмент досягнення цієї мети [24, с. 105]. Архієп. УАПЦ Костянтин Малюшкевич почасти підтверджує, що серед УАПЦ було дві течії: одні прагнули з допомогою національних почуттів піднести авторитет Української Церкви, інші ж – з її допомо-

гою зміцнити національний рух [19, с. 83]. Подібне становище Церкви, як політичного інструменту, відштовхувало побожне духовенство та мирян, оскільки в умовах соборноправності світський елемент у церковному управлінні призводив до політизації духовного життя. Це призвело до того, що у складі УАПЦ перебувало близько 1100 парафій, за свідченням І. Власовського, а в УСЄЦ – близько 200, із понад 10 000, що існували на території України. Територіальне поширення єпархіальної мережі нової церковної структури було обумовлене фактичним впливом проукраїнської єпархіальної ради Полтавської єпархії, Подільської групи еп. Павла (Погорілка) та єпархіального управління архієп. Іоанікія (Соколовського) у Харківській, Катеринославській та Донецькій губерніях. Розкол автокефального церковного руху негативно сприяв авторитету Українського Православ'я серед побожних вірян, надавши моральну перевагу часто проросійським монархічним, утім водночас консервативним релігійним діячам. І. Власовський слушно підкреслив, що причиною подібного розділення є той факт, що Православна Церква залишалась у народі такою самоцінною, що покриття чи виправдання національною потребою порушення у ній глибоких традицій наштовхнулося на спротив традиційної консервативної побожності [5, с. 155].

Досить складним є й питання взаємовідносин Собору єпископів та органів ДПУ. На нашу думку, звинувачення діячів УСЄЦ у тому, що створення їхньої структури мало виключно штучний характер і було інспіроване органами влади, є досить упередженим, й утвердилось переважно в спогадах діячів УАПЦ [3, с. 50–51; 4, с. 160–161; 22, с. 105]. За твердженням О. Ігнатуші, Соборно-єпископський проект автокефалії дійсно значною мірою спирався на примат державної національної політики, і подальше згортання лінії коренізації в УСРР покляло край перспективам розвитку цієї церковної структури [9, с. 328]. Декларація ж лояльності до радянської влади у той час була загальною тенденцією серед легалізованих релігійних установ. Варто зазначити, що і сама ВПЦР УАПЦ неодноразово співпрацювала з органами радянської влади, зокрема у питаннях передачі культових споруд для організації парафіяльного життя [5, с. 74]. Урешті-решт, усі без винятку церковні організації були почасти залучені до співпраці з органами ДПУ через упорядковану мережу агентів та інформаторів. Підтримуючи різні релігійні рухи у певні моменти часу, радянські спецслужби вміло використовували їх для розв'язання релігій-

ного протистояння задля подальшої руйнації усіх церковних інституцій. Подальша доля як УСЄЦ, так і УАПЦ доводить, що в умовах офіційної релігійної свободи, задекларованої більшовиками, радянська тоталітарна система неухильно прагнула до знищення прогресивного автокефального руху українського духовенства шляхом його інституційного розділення.

1. Акты Святейшего Тихона, Патриарха Московского и всея России, позднейшие документы и переписка о каноническом преемстве высшей церковной власти, 1917–1943 / Сост. М.Е. Губонин. – М., 1994. – 1063 с.
2. Багдасарова Ж.Р., Петрушко В.И. Буддовский Феофил Иванович / Православная энциклопедия. – М., 2003. – Т. VI. – С. 358–361.
3. Василь Липківський, митр. Відношення радянської влади до віри і Церкви взагалі та тактика руйнації її. – Детройт: Вільна Україна, 1955. – Ч. 4. – 120 с.
4. Василь Липківський, митр. Відродження Церкви в Україні 1917–1930. – Торонто: Українське видавництво «Добра книжка», 1959. – 335 с.
5. Власовський І.Ф. Нарис історії Української Православної Церкви. – Том IV. – Ч. 1. – К., 1998. – 384 с.
6. ДАВО. – Ф.П. 31. – Оп.1. – Спр. 199. – Арк. 5.
7. ДАВО. – Ф.Р. 197. – Оп.3. – Спр. 14. – Арк. 43в.
8. ДАВО. – Ф.Р. 197. – Оп.8. – Спр. 6. – Арк. 89.
9. Ігнатуша О.М. Інституційний розкол православної церкви в Україні: генеза і характер (XIX ст. – 30-і рр. XX ст.) / О.М. Ігнатуша. – Запоріжжя: Поліграф, 2004. – 440 с.
10. Ігнатуша О.М. Організаційний устрій Соборно-Єпископської Церкви в 1925–1937 роках / О.М. Ігнатуша // Історична пам'ять. – 2009. – № 1. – С. 92–103.
11. Ігнатуша О.М. Православні церкви України (20–30-ті роки XX ст.) Джерела з історії. – Запоріжжя, 2008. – 307 с.
12. Ігор (Ісиченко), арх. Історія Церкви Христової в Україні. – Х., 2013. – 760 с.
13. Иоанн (Снычев), митр. Церковные расколы в Русской Церкви 20-х и 30-х годов XX столетия / Иоанн (Снычев). – Сортавала, 1993. – 280 с.
14. Леонгій Никитенко, прот. Спроби набуття єпископату для майбутньої УАПЦ // Труды Київської Духовної Академії. Богословсько-історичний щорічник Київської православної богословської академії Української Православної Церкви Київського Патріархату / ред. кол.: єп. Переяслав-Хмельницький і Білоцерківський Епіфаній (Думенко) – гол. ред. [та ін.]. – [К.]: Київська православна богословська академія, 2011. – № 8. – С. 18–28.
15. Лист архієпископа Парфенія (Левицького) до Московського Патріарха Тихона (Белавіна) 31 грудня 1920 р. – С. 437–439.
16. Лотоцький О. Хресний шлях української Церкви // Тризуб. – Ч. 43. 1927. – С. 3–11.
17. Лубенский раскол и «иоаникиевщина» в документах Патриаршей канцелярии // Вестник церковной истории. – №1(9). – 2008. – С. 56–84.
18. Мартирологія Українських Церков / під. ред. О. Зінкевича і О. Воронина. у 4-х т.– Торонто-Балтімор: Смолоскип, 1987. – Т. 1. – 1209 с.
19. Малюшкевич Костянтин, архієп. Служення єпископів в УАПЦ // Церква і життя. – Х., 1928. – Ч. 2/7. – С. 83–90.
20. Никон (Рклицкий), єп. Жизнеописание Блаженнейшого Антония, митрополита Киевского и Галицкого. – Т. IV. – Нью-Йорк, 1959. – 336 с.
21. Перший Всеукраїнський Православний Церковний Собор УАПЦ 14–30 жовтня 1921 року: документи і матеріали / Упорядники: Михайліченко Г., Пилявець Л., Преловська І. – Київ-Львів: Жовква, 1999. – 560 с.

22. Полонська-Василенко Н.В. Историчні підвалини УАЦП. – Мюнхен, 1964. – 128 с.
23. Постанова Собору єпископів Православної Церкви в Україні про засудження діяльності архієпископа Парфенія. 3 березня 1921 р. // Перший Всеукраїнський Православний Церковний Собор УАПЦ 14–30 жовтня 1921 року: документи і матеріали / Упорядники: Михайліченко Г., Пилявець Л., Преловська І. – Київ-Львів: Жовква, 1999. – С. 440–441.
24. Потієнко В. На шляху до Першого Всеукраїнського Православного Церковного Собору / В. Потієнко // Мартирологія українських церков: у 4 т. – Торонто; Балтимор, 1987. – Т. 1. 1987. – С. 93–105.
25. Резолюція полтавського архієпископа Парфенія у справі Української Церкви // Мартирологія українських церков: у 4 т. – Торонто; Балтимор, 1987. – Т. 1. 1987. – С. 70.
26. Савух П.Ю., Чуприна В.В., Пилявець Л.Б. З людьми, Богом і Україною. – К., 2006. – 395 с.
27. Тригуб О.П. БОУАЦП у боротьбі за поширення ідеї «канонічної» автокефалії (1922–1925 рр.) / Гілея. (науковий вісник). – К., 2009. – Вип. 24. – С. 43–52.
28. Тригуб О.П. Розкол Російської Православної Церкви в Україні (1922–1939 рр.): Між Державним Політичним Управлінням та реформацією. – Миколаїв, 2009. – 300 с.
29. Тригуб О.П. Українська Соборно-Єпископська Церква у релігійному житті Північного Лівобережжя 20–30-х років ХХ ст. // Література та культура Полісся. – Н., 2007. – Вип. 38. – С. 171–179.
30. Федосеев А., прот. От Лубен до Харькова. – М., 2011. – 232 с.
31. Феодосій (Процюк), митр. Обособленческие движения в православной Церкви на Украине (1917–1943). – М., 2004. – 635 с.
32. Феофіл Буддовський, митр. Моя автобіографія // Українська Автокефальна Православна Церква часів Другої світової війни. Митрополит Феофіл (Буддовський) / [упоряд. і авт. перед. слова О. Різниченко]. – Х., 2011. – С. 71–74.
33. Феофіл Буддовський, прот. Про українізацію Церкви. Доклад, прочитаний на Полтавському єпархіальному з'їзді духовенства і мирян 3–8 травня 1917 р. – Лубни, 1917. – 12 с.
34. ЦДАГОУ. – Ф. 1. – Оп. 16. – Спр. 2. – Арк. 2, 40, 80.
35. ЦДАГОУ. – Ф. 1. – Оп. 20. – Спр. 2006. – Арк. 21–22.
36. ЦДАГОУ. – Ф. 263. – Оп. 1. – Спр. 45504. – Арк. 4.
37. ЦДАГОУ. – Ф. 263. – Оп. 1. – Спр. 45504. – Арк. 71.
38. Шкаровский М.В. Иоасаф (Попов) // Православная энциклопедия: в 39 т. – М., 2010. – Т. 25. – С. 204.

ІСТОРИЧНІ ПЕРЕДУМОВИ ТА НАСЛІДКИ УТВОРЕННЯ ГАЛИЦЬКОЇ МИТРОПОЛІЇ

диякон
Микола РУБАН,
О. І. БОЛДАР

Актуальність і постановка проблеми. Упродовж віків Православна Церква визначала духовні ідеали українського суспільства, маючи суттєвий вплив на хід історичних подій. Власне через це Церкву вважають одним із найважливіших соціально-політичних чинників, що визначає особливість національного характеру. Сучасні процеси інституалізації Помісної Церкви в Україні вимагають глибокого історичного аналізу вітчизняної церковної історії задля збереження власної релігійної ідентичності. В умовах ідеологічного протистояння українці змушені щораз сильніше доводити право мати власну історію, що має багатовікову безперервну тяглість.

Отже, предметом дослідження виступає процес формування Галицької митрополії у складі Константинопольського Патріархату, його історичні передумови та наслідки. Вважаємо, що Галицька митрополія мала стати новим духовним центром Руси-України після занепаду Києва, що у свою чергу засвідчує існування окремої західноруської церковної інституції, незалежної від Володимиро-Суздальської держави. Актуалізація даної теми зумовлена її здатністю надати історичного об-

У статті здійснено спробу дослідити історичні передумови та наслідки утворення Галицької митрополії Константинопольського Патріархату. Виявлені особливості релігійного протистояння Галицько-Волинського та Володимиро-Суздальського князівств. Проаналізовано історію національного церковного руху в Галицько-Волинській державі.

Ключові слова: Галицька митрополія, Київська митрополія, Галицько-Волинське князівство, Володимиро-Суздальське князівство, православ'я, унія, Константинопольський Патріархат.

deacon
Nick RUBAN,
O. I. BOLDAR

*THE HISTORICAL
PREREQUISITES AND THE
CONSEQUENCES
OF THE FORMATION OF
GALICIAN METROPOLIS*

The article is an attempt to explore the historical prerequisites and the consequences of the formation of the Galician metropolis of Constantinople Patriarchate. It

shows the religious opposition between Galicia-Volyn and Vladimir-Suzdal principalities. The work gives a history analyzis of the national church movement in Galicia-Volyn state.

Key words: *Galician Metropolis, Kyiv Metropolis, the Galicia-Volyn principality, the Vladimir-Suzdal principality, Orthodoxy, Union, Constantinople Patriarchate.*

грунтування автокефалії Української Православної Церкви, її власної традиції та ідентичності.

Мета дослідження полягає у тому, аби шляхом історичного аналізу джерел та наукової літератури продемонструвати особливості розвитку національного релігійного руху в Галицько-Волинській державі. Хронологічні рамки роботи охоплюють період від часів становлення Галицько-

Волинської держави (1199 р.) до реорганізації Київської митрополії у складі Константинопольського Патріархату (1458 р.), якою у свою чергу було закріплено історичне значення Галицької митрополії у титулі митрополита Київського, Галицького та усїєї Русі.

У наш час історія Церкви у Галицько-Волинській державі є недостатньо дослідженою з багатьох об'єктивних причин. Насамперед проблема ускладнюється відсутністю аутентичних джерел у фондах українських джерелознавців, що дозволяє окремим історикам використовувати це для фальсифікацій історичних концепцій. Водночас, досліджуючи історію Церкви, досить складно оминати упереджені ідеологічні принципи науковців у відповідності до їхньої конфесійної належності.

Аналіз досліджень і публікацій. Історіографія цього питання, на перший погляд, досить широка. Насамперед варто відзначити фундаментальну історичну працю емігрантського церковного діяча І. Власовського «Нарис історії Української Православної Церкви». У своєму дослідженні автор надає глибокий комплексний аналіз історії Київської митрополії від часів її заснування до післявоєнної формації УАПЦ, що отримала свою канонічну легалізацію Синодально-канонічним Томосом Константинопольського патріарха Григорія VII від 13 листопада 1924 р. Утім, з огляду на те, що професор І. Власовський провадив роботу над своїм дослідженням в еміграції, він був обмежений у своїй джерельній базі, власне чому даний нарис, зі слів самого автора, не має всеохоплюючого характеру. Значення цього джерела полягає у тому, що до сьогодні немає іншого більш повного викладу історії Української Церкви, позбавленого впливу іноземних історико-богословських концепцій.

Також важливо відзначити роботу митрополита Макарія Булгакова «История Русской Церкви», виданої з благословення Священного Синоду РПЦ в кінці XIX ст. Маючи серйозний академічний характер, ця праця стала еталоном російської церковно-

історичної концепції, і в наш час чимало дослідників сприймають труди митрополита Макарія як найбільш авторитетне джерело. Однак суттєвим його недоліком є ідеологічна заангажованість у питанні канонічної належності Києво-Галицької митрополії.

Для греко-католицької історіографії є характерною праця Григора Лужницького «Українська Церква між Сходом і Заходом: Нарис історії Української Церкви». Автор притримується позиції, що «Українська Церква ще зі своїх початків ніколи не поривала з Римом і попри свою належність до Царгорода завжди впродовж історії прагла з'єднання з Апостольською столицею [Римом. – Прим. авт.]» [7, с. 4]. Враховуючи дане твердження, книга є своєрідною апологією Берестейської унії 1596 р., попри це містячи у собі цікаві деталі з життя Церкви у Галицько-Волинській державі.

Іншим яскравим прикладом греко-католицької історіографії є «Історія Церкви в Україні» о. Юрія Федоріва. Розрахована для релігійно-шкільного вжитку, книга подає оригінальні відомості про передумови формування окремого церковного осередку на західних землях Русі, з урахуванням суспільно-політичних та державотворчих процесів династії Романовичів на Галицько-волинському престолі. Такий підхід дозволяє по-новому розглянути заходи світської влади у справі упорядкування релігійного життя в державі.

Серед сучасних праць варто відзначити «Історію Христової Церкви в Україні» архієпископа Ігоря (Ісиченка). У своїй книзі автор торкається питання утворення та подальшої долі Галицької митрополії. Однак книга не ставить собі за мету глибокого дослідження з названої теми, а є радше загальним посібником для студентів духовних навчальних закладів.

Отже, враховуючи досить широке коло історико-критичних досліджень з історії формування Галицької митрополії, вважаємо за доцільне провести власний виклад історичних подій довкола цього процесу, з урахуванням існуючих літописних джерел та доповнюючи їх у міру необхідності.

Виклад основного матеріалу. На Галичині перша єпископська кафедра виникла у Перемишлі. Існує кілька версій щодо дати її заснування. Василь Слободян датує її виникнення 1026 р. [14]. Є свідчення, що вказують на 1087 р. [6, с. 367]. На думку Я. Щапова, кафедра була утворена між 1117 і 1128 р. [16]. Утім, більшість дослідників схиляється до датування, запропонованого митр. М. Булгаковим – 1120 р. [8]. Спершу ця земля була розділена на кілька князівств: Перемишське, Звенигородське, Галицьке та Тереховське. Князь Володар Ростиславич побудував у Перемишлі кафедральний собор св. Іоана Хрестителя, а пізніше його

син об'єднав землі усіх вищеназваних князівств у єдине – Галицьке. Єпископська кафедра тоді була перенесена до Галича, і Перемишль поступово втратив своє релігійне значення [5, с. 140].

Подальший розвиток Церкви у князівстві був пов'язаний із діяльністю династії Романовичів. Під час боротьби Данила Галицького з боярами єпископат підтримав боярську опозицію. Проте князь із властивою йому енергійністю підкоряв єпископів своїй владі. Так, придворний князя Данила Андрій 1242 р. був направлений до Перемишля через ворожість тамтешнього князя й інтриги єпископа. Не заставши князя, він розорив єпископські володіння та забрав у полон співця Митусу, який не хотів служити князеві і знайшов притулок при архієрейському дворі [7]. Після того, як Данило подолав боярську опозицію, він вигнав єпископа Артемія за його прихильність до заколотників. Важливо згадати також про Угруську єпархію, що була заснована ще за часів Данила. У 1240–1241 рр., після татарської навали, угровський єпископ Іоасаф проголошує себе митрополитом, за що і був вигнаний Данилом, а угрувську єпархію було ліквідовано, натомість утворено Холмську [5, с. 140].

Говорячи про Церкву в Галицько-Волинському князівстві, варто спочатку проаналізувати причини виникнення окремої митрополії від Київської. Звісно, однією з причин було падіння Києва і зникнення київського митрополита. Тоді князь Данило обрав печатника Кирила як кандидата на митрополита Київського і всієї Русі, а вже у 1246 р. він вислав Кирила на висвяту до Константинопольського патріарха. У той час унаслідок жорсткого політичного протистояння Візантії та Римського престолу, яке переросло у IV хрестовий похід (1202–1204), Вселенський патріарх разом з імператором перебував у Нікеї. Там уперше патріарх висвятив на митрополита українця. І саме галичанин Кирило, ставши митрополитом, поклав початок практиці фатального виїзду митрополитів на північ, у Володимиро-Суздальську землю [5, с. 141].

Цікавою особистістю на тлі формування Галицької митрополії є архієпископ Петро. Перша згадка про нього датується 1245 р., коли йдеться про Вселенський собор у Ліоні (Франція). Петро виступає на цьому Соборі як перший представник Української Церкви. Щодо нього відомо небагато, зокрема те, що на Соборі він не знав біблійних мов, а також те, що мав багато відомостей про татар. Про це є свідчення у «Буртонських анналах» («Annales Burtonenses»). Питання особистості Петра ще й досі лишається невисвітленим. Складність полягає у тому, що його немає у каталогах митрополитів, а отже, або його прибрали звідти пізніше, або

він був на своєму місці дуже нетривалий час і просто не встиг туди потрапити. Щодо терміна «архієпископ» – то такий титул міг носити лише київський митрополит або новгородський владика, який від 1156 р. також іменувався архієпископом. Але новгородський владика з того часу був відомий, і це був не Петро, а пастир Аркадій. Отже, Петро міг бути київським митрополитом після того, як у 1239 р. тодішній митрополит Йосиф пропав безвісті, але про це немає ніяких доказів. Таку гіпотезу висунув Томашівський, проаналізувавши дуже докладно всі джерела. Він, на думку Томашівського, міг бути київським митрополитом, обраним Собором єпископів, але, не маючи патріаршого підтвердження, через складність комунікацій, тимчасово керував Київською митрополією. Можливо, він не мав титулу «митрополит» через відсутність патріаршого благословення. Утім, нічого певного у цій справі сказати не можна. Не можна, однак, заперечити його участь у Соборі, бо на це є докладні джерельні записки [15, с. 99]. Цікаво, що Антоній Петрушевич стверджує, що «архієпископ Петро не був ані галицьким, ані київським митрополитом». Він говорить, що архієпископ Петро був римо-католицьким пастирем, якого відправили на Русь задля задоволення духовних потреб іноземців, що проживали на цій території. Однак у 1860-х – 1870-х роках у Лондоні опублікували «Буртонські аннали», й інформація про архієпископа Петра стала публічно доступною. Тоді А. Петрушевич змінює свою позицію і стверджує, що Петро був таки русином, адже латинянином він не міг бути хоча б тому, що не знав латинської мови. Але найцікавіше, що А. Петрушевич, не згадуючи про свою давнішу кваліфікацію владика Петра як латинського єпископа, направленого Римом до Русі для духовної опіки місцевих іноземців-католиків, раптом беззастережно прийняв погляд М. Гарасевича, В. Левицького й Філарета, що згаданий Петро був галицьким єпископом греко-слов'янського обряду. Згодом А. Петрушевич схилився до твердження М. Стрийковського, І. Кульчинського, Ф. Штраля, нібито посольство на Собор у Ліоні вислав галицько-волинський князь Данило Романович. Він стверджував також, що відома місія Джованні да Плано Карпіні на Русь і в Монголію (1245–1247 рр.) стала прямим наслідком ліонської подорожі руського владика Петра [11, с. 79].

Також не вирішено історичне питання: хто відправив Петра на цей Собор? З приводу цього існує два припущення: перше – Данило Галицький, який на той момент зібрав свої землі, або ж це міг бути чернігівський князь Михайло. А. Томашівський схиляється більше до другого варіанту, адже князь Михайло мав

хороші стосунки з католицьким світом. Цікаво, що про перебування руського посольства на I Ліонському соборі було відомо польському хроністу XVI ст. Мацеєві Стрийковському, який свідчив про його відправку до Ліону галицько-волинським князем Данилом Романовичем – задля переговорів із папою Інокентієм IV у справі своєї коронації та можливого укладення церковної унії. Звідки М. Стрийковський взяв цю інформацію, точно сказати неможливо [11, с. 76]. Вочевидь, польський історик мав доступ до якихось джерел, що не збереглися до наших часів.

Наприкінці XIII століття унаслідок занепаду Києва київські митрополити Кирило III та його наступник Максим перенесли місце свого перебування до Володимиро-Суздальського князівства – головного конкурента Галицько-Волинської держави за давньоруську спадщину. Таким чином галицькі князі Лев Данилович та його наступник Юрій I Львович клопотали перед Константинопольською патріархією щодо утворення окремої православної митрополії для південно-західних руських князівств, зокрема Галицько-Волинського. Результатом цих клопотань стала грамота Константинопольського патріарха Афанасія I та візантійського імператора Андроніка II Палеолога, згідно з якою Галицька єпархія отримала статус митрополії. До її складу належали: Галицька, Перемиська, Володимирська, Холмська, Луцька та Турівська єпархії [4, с. 97]. Новоутворена митрополія отримала 81 номер у диптиху Константинопольської Православної Церкви. Серед причин, що спонукали Константинопольського патріарха благословити утворення нової митрополії, варто відзначити загрозу втрати західноруських єпархій. Як бачимо, галицькі князі уміло використовували дипломатичний вплив на Візантію. А отже, враховуючи загрозу посилення дипломатичних стосунків Галицько-Волинської держави з католицьким світом, Візантійська Церква була вимушена піти на певні поступки задля збереження цілісності православного світу та дипломатичних стосунків з потужною європейською країною.

Утім, важливо не упустити один момент у стосунках галицько-волинських князів із католицьким світом. У 1205 р. папа Інокентій III, відомий своїми прагненнями до поширення своєї зверхності над слов'янським світом, вислав до князя Романа Галицького посольство з проханням прийняти католицьку віру та перевести у неї свій народ. Як плату за це він пропонував Романові корону і визнання його «королем Руським». Однак, згідно з літописом, князь відповів йому: «Чи меч Петрів у папи такий самий, як цей? Коли він має такий самий, то може роздавати міс-

та. А коли я цей маю при боці, не хочу ніякого іншого, і не треба мені ніякого королівства. Батьки і діди мої здобували собі землі й городи мечем, – здобуду і я. Як був князем, так і буду, а ламати свою віру задля королівської корони не стану» [3]. З цього уривку можна зробити висновок, що віра для князів галицьких була не лише політичним чинником, але й духовним. Проте пояснити його відмову від корони можна і менш поетично, адже обіцянки Риму були досить примарними, а поривати стосунки із православними ієрархами було недоцільно. Обставини прийняття Данилом корони були зовсім іншими. Так, однією з них була боротьба проти татар, адже, прийнявши корону, він сподівався на допомогу з Риму, але його лишили одного боротися проти своїх ворогів. Проте галицько-волинські сили відперли татар, а врешті прийшло до примирення між Данилом і татарським воеводою Куремсою. Історики припускають, що однією з умов примирення було поривання зв'язків із Римом. У 1256 р. Данило виконав цю умову, адже не бачив іншого виходу [15, с. 103]. Із того часу Данило більше не підтримував зв'язків з Римом. Як бачимо, незважаючи на близьке розташування до Західних країн, галицько-волинські правителі не поспішали приймати католицизм. Причини на це можуть бути різноманітні. Перша – це, звісно, те, що переважна більшість населення князівства було православним і, вочевидь, не мало прагнення змінювати свою віру, або ж князі не хотіли псувати стосунки з Константинополем.

Проте повертаємось до подій 1303 р. Першим митрополитом Галицьким був Ніфонт, щоправда, він помер у 1305 р. За його правління функції головного храму митрополії виконував Успенський собор м. Галича. Наступним кандидатом на Галицьку митрополію був Петро – ігумен Ратненського монастиря. У той час помер Київський митрополит Максим, який де-факто перебував у столиці Володимиро-Суздальського князівства. Володимирський князь Михаїл Ярославич відправив до патріарха власного кандидата на Київський митрополитий престіл – ігумена Геронтія. У результаті довгих суперечок, які тривали до 1308 р., у Константинополі не погодилися ставити окремого галицького митрополита і ігумена Петра зробили митрополитом Київським і всієї Русі. Цим поставленням у Царгороді прагнули задовольнити і галицько-волинського князя, кандидат якого митрополит Петро, як син Галицької землі і на кафедрі Київській, а не окремій Галицькій, мав би дбати про розвиток церковно-релігійного життя рідного народу [2, с. 104]. Однак новообраний митрополит майже одразу виїхав на

північ і став ревним соратником московського князя Івана Даниловича Калити в боротьбі з Тверським князівством за право управління об'єднаною державою. Пізніше митрополит Петро переніс кафедру до Москви, що сприяло її піднесенню у подальшому часі. Збудований стараннями митрополита Петра Успенський собор Московського Кремля став кафедральним, у ньому ж і поховали спочилого Петра. Попри це існують свідчення, що з середини 1310-х до кінця 1320-х років Галицькими єпархіями керував литовський митрополит Феоділ.

Галицько-волинські князі відновили клопотання перед патріархом про поставлення окремого митрополита. У 1331 р., стараннями галицько-волинського князя Юрій II Болеслава (1325–1340) та його тестя – литовського князя Гедиміна, Константинопольський патріарх Ісаїя відновив Галицьку митрополію, визнавши за галицьким єпископом Гавриїлом статус митрополита. У цей час землями князівства подорожував київський митрополит Феогност. Він домігся визнання за собою права предстоятельства переважної більшості руських єпархій. Таким чином поза його владою залишалася лише відновлена Галицька митрополія. У 1332 р. митрополит Феогност відвідав Константинопольського патріарха і домігся від нього ліквідації Галицької митрополії. Таким чином, канонічна юрисдикція єпархій Галицької митрополії й надалі визнавалася за митрополитом Київським Феогностом, який здійснював наречення єпископів [5, с.143].

Так, після двох нетривалих періодів існування Галицької митрополії (1303–1305, 1331–1332) вона була скасована, а шість західноукраїнських єпархій повернулися у підпорядкування київського митрополита, який перебував у Володимирі на Клязьмі. Однак на цьому історія митрополії не була закінчена. В актах Константинопольської патріархії можна знайти свідчення про наречення галицького митрополита Федора (Теодора), датовані 1331 р. Скоріше за все мова йде про галицького єпископа Федора, який у Константинополі клопотав про відновлення Галицької митрополії і, врешті-решт, у період міжцарства (1341–1347) домігся повного її відновлення у старих межах [5, с. 142]. Галицький митрополит Феодор брав участь у Константинопольському Синоді 1337 р. На 1345 р. до складу Галицької митрополії входили: Полоцька, Турово-Пінська, Володимирська, Перемиська, Луцька, Холмська, Чернігівська, Смоленська, Брянська та Білгородська єпархії. У цей період на Волині правив князь Любарт Гедимінович, а у Галичі його ставленик – воевода-боярин Дмитро Дедько.

У вересні 1347 р., після перемоги у громадянській війні та початку правління візантійського імператора Іоана VI Кантакузина, традиційний титул митрополита Русі Феогноста був змінений на титул «митрополита Київського і всієї Русі». Імператор поставив вимогу, аби галицькі єпископи визнали над собою владу митрополита Феогноста. Священний синод константинопольської Церкви затвердив декрети Кантакузина, і новий патріарх Ісидор викликав галицького митрополита на суд у Константинополь. Подальша доля митрополита Феодора не відома. Вочевидь, Феодор не прийняв розпорядження Константинопольського патріарха. За свідченням відомого російського візантолога Бібікова, саме в цей період на півдні Русі виникає самостійна Галицька митрополія [1, с. 178].

У 1349 р. Галицько-Волинська держава припинила своє існування. У період між 1352–1362 рр. єпархії Галицької митрополії перебували в підпорядкуванні київських митрополитів Феодорита та Романа, поставлених патріархом Тирновським. Роман у 1355 р. був затверджений Константинопольським патріархом Каллістом.

Далі варто взяти до уваги події 1370 р., коли король Казимир III Великий звернувся з листом до Константинопольського патріарха Філофея, у якому просив затвердити єпископа Антонія митрополитом Галицьким. Король стверджує, що Галицька митрополія вже існувала раніше, а отже, і повинна існувати надалі. Патріарший собор 1371 р. задовольнив прохання короля і поставив Антонія митрополитом над Перемиською, Холмською, Турівською та Володимирською єпархіями. Новобраний митрополит Антоній мав поставити єпископів у Холм, Турів, Перемишль та Володимир за сприянням митрополита Угровлахія. Вважається, що у 1375 р. у зв'язку з розпорядженням папи римського Григорія XI краківському архієпископові призначити католицьких єпископів до Галича, Перемишля, Володимира-Волинського, Холму та змістити православних єпископів, митрополит Антоній мусив залишити Галич і перенести звідти свою резиденцію. Після 1375 р. влада митрополита Антонія була обмежена литовським митрополитом Кіпріаном, який у 1377 р. висвячував єпископа на Володимиро-Волинську кафедру [10].

У світлі цих подій особливу увагу викликає лист патріарха Константинопольського Філофея до митрополита Київського Олексія, який перебував у Москві. У цьому листі патріарх виправдовує себе перед московським князем за відновлення Галицької митрополії. Цей лист, за словами Г. Лужницького, виразно засвідчує, до якої міри Константинопольський патріарх був зобов'язаний та відда-

ний великому московському князеві. «Я знаю, що Твоя Святість буде сумувати, що воно так сталося, але не було іншої можливості... Ми musiли так зробити» [8, с. 156]. Цей факт доводить упереджену політику Вселенського патріарха щодо Української Церкви.

По смерті Антонія у 1381 р. Константинопольський патріарх Ніл призначив нового Галицького митрополита, ім'я його не відоме. У цей час Київський митрополит Кипріан поширив свою владу на Холмську і Володимирську єпархію. У 1391 р. Ягайло передав Галицьку та Перемиську єпархії єпископу Луцькому і Острозькому Іоану, за що той заплатив королю 200 гривень. Король відіслав Іоана до Константинополя як кандидата на митрополичий престіл, однак патріарх не затвердив його через скаргу на київського митрополита Кипріана, в юрисдикції якого знаходилася Луцька єпархія, правлячий архієрей якої не міг без його згоди переводитися до іншої митрополії, тим більше ставати митрополитом. Іоан, не отримавши патріаршого благословення на митрополичий престіл, продовжував керувати митрополією. Деякий час патріарх не перешкоджав йому в управлінні, однак згодом Іоан був позбавлений сану, а новим єпископом Луцьким у 1396 р. був поставлений Феодор. У 1397 р. Константинопольський патріарх Антоній призначив митрополитом Галицьким та екзархом Галича та Мавровлахії єпископа Вифлеємського Михаїла, який, прибувши до Галичини, намагався позбавити Іоана права управління митрополією [8, с. 157]. Патріарх, передбачаючи призначити іншого кандидата на Галицьку митрополію, просив Ягайла визнати тимчасові повноваження екзарха Михаїла. Митрополиту Кипріану Антоній оголосив догану і знову підтвердив рішення патріарха Філофея 1371 р.: Мавровлахія та Галичина мають перебувати під керівництвом архієреїв, призначених із Константинополя.

У 1401 р. київський митрополит Кипріан нарешті домігся ліквідації Галицької митрополії. Наступник невизнаного митрополита Іоана – Сава був скинутий у тому ж році на Московському соборі. У повній мірі Галицька митрополича кафедра була ліквідована за правління митрополита Київського і всієї Русі Фотія. Із 1414 р. Галицька єпархія була перетворена на намісництво, предстоятелем якої був не єпископ, а намісник київського митрополита. Утім, попри власні зобов'язання митрополит Фотій, оселившись у Москві, не надавав належної уваги своїм литовським єпархіям. Унаслідок чого ряд литовських архієреїв відмовились підпорядковуватися Фотію та провели 15 листопада 1415 р. у Новоградку-Литовському Церковний собор, на якому обрали на Київську кафедру ігумена

Дечанського монастиря – болгарина Григорія (Цамблака). Однак, всупереч рішенню Собору, Константинопольський патріарх відмовився висвятити нового митрополита та наклав на нього анафему. Тоді друга сесія Собору, за підтримки князя Вітовта, ухвалила власними силами поставити ігумена Григорія митрополитом, який і очолював митрополію до своєї смерті у 1420 р. По смерті митрополита Григорія князь Вітовт налагодив контакт з митрополитом Фотієм, чим відновив номінальну єдність північної та південної митрополії [13, с. 37].

У 1458 р., після самовільного відокремлення Московської митрополії, Константинопольський патріарх провів реорганізацію Київської митрополії, зокрема надавши київським митрополитам титул «митрополит Київський, Галицький та всієї Русі». Галицька митрополія була відновлена у 1539 р., але лише як єпархія, яка була закріплена за митрополитом Київським і всієї Русі [5, с. 145].

Проект відновлення Галицької митрополії виник у кінці XVIII століття у середовищі галицької греко-католицької ієрархії. Цьому сприяли як геополітичні обставини поділу українських земель, так і прагнення українського духовенства мати церковного ієрарха з осідком у Львові, незалежного як від львівських латинських архієпископів, так і київських унійних митрополитів. Восени 1773 р. львівський єпископ Лев Шептицький направив цісаріці Марії Терезі проект відновлення Галицької митрополії, що мала б у підпорядкуванні Львівську і Перемиську єпархії. 11 вересня 1806 р. цісар Франц I затвердив пропозиції з відновлення Галицької митрополії, представивши їх папі римському Пієві VI. 24 лютого 1807 р. папа римський підписав буллу, якою відновив Галицьку митрополію, затвердив номінанта і визнав за ним усі права, що ними користувалися київські митрополити. А вже 25 вересня 1808 р. відбулося урочисте сходження Антонія Ангеловича на Галицький митрополичий престіл.

Отже, проаналізувавши хід подій довкола формування Галицької митрополії, вважаємо за необхідне зробити **висновки**. Історичні передумови розділення єдиної Київської митрополії полягають у складному релігійно-історичному протистоянні Галицько-Волинського та Володимиро-Суздальського князівств за спадщину давньоруської держави. Виникнення окремої митрополії для галицьких єпархій позбавляло північних князів можливості релігійного впливу на території сусідньої держави. Водночас історичні джерела свідчать про суттєві зловживання київських митрополитів, що перебували у Володимирі на Клязьмі (згодом у Москві), щодо пастирського служіння у ввірених їм галицьких єпархіях,

унаслідок чого релігійне життя на місцях зазнавало занепаду. Дане прагнення було негативно сприйняте київськими митрополитами, що перебували під владою московських князів, оскільки виникнення окремої канонічно невіддєлюї їм церковно-адміністративної одиниці на території південно-західної Русі суттєво обмежувало їхню канонічну владу, що, безумовно, негативно відбивалось на фінансовому стані ієрархів. Утім, попри активну протидію північно-руських церковних ієрархів, галицькі князі все ж спромоглися досягти утворення окремої митрополії шляхом дипломатичних заходів. Послаблена ІV Хрестовим походом Візантія (1204 р.) задовольнила прагнення галицьких князів, тим самим прагнучи послабити екуменічний діалог у Галицькій державі. Попри це, разом із занепадом Галицько-Волинського князівства поступово занепадала і її Церква. Цьому ж сприяли й геополітичні фактори. Занепад Галицької митрополії був першим проявом постійного намагання Московської Церкви підпорядкувати під свій релігійний вплив усі українські землі. У наш час має місце схоже релігійне протистояння, результатом якого має бути інституалізаційне оформлення помісної Української Православної Церкви. Події з історії Галицької митрополії яскраво засвідчують важливість даного питання у світлі духовної незалежності української нації.

1. Бибииков М. В. Byzantinorossica: Свод византийских свидетельств о Руси. Нарративные памятники. I. – М., 2004. – 736 с.
2. Власовський І. Ф. Нарис історії Української Православної Церкви. – Т. 2. – К., 1998. – 397 с.
3. Галицько-Волинський літопис / переклад Л. Махновця [Електронний ресурс] – Режим доступу: <http://litopys.org.ua/links/galvol.htm>
4. Годубинский Е. Е. История Русской Церкви. – М., 1902. – 987 с.
5. Ігор (Ісиченко), арх. Історія Христової Церкви в Україні. – Х., 2013. – 759 с.
6. История иерархии Русской Православной Церкви. – М.: ПСТГУ, 2006. – 925 с.
7. Літопис Руський / переклад Л. Махновця [Електронний ресурс] – Режим доступу: <http://litopys.org.ua/litop/>
8. Лужницький Г. Українська Церква між Сходом і Заходом. – Л., 2008. – 640 с.
9. Макарий (Булгаков), митр. История Русской Церкви. – Т. 3. – СПб., 1883. – 224 с.
10. Памятники древнерусского канонического права, I. // Русская историческая библиотека, VI. – СПб., 1880. – Стлб. 181.
11. Паславський І. В. Галицький єпископ Петро – ставленник і дипломат Данила Романовича // Український історичний журнал. – К., 2013. – № 5 – С. 75–87.
12. Петрушевич А. О галицких епископах со времён учреждения Галицкой епархии, даже до конца XIII века // Галицкий исторический сборник. – Л., 1854. – Вып. 2. – С. 3–81.
13. Савух П.Ю., Чуприна В.В., Пилявець Л.Б. З людьми, Богом і Україною. – К.: МАУП, 2006. – 396 с.
14. Слободян В. Церкви України. Перемиська єпархія. – Л., 1998. – 863 с.
15. Федорів Ю. Історія Церкви в Україні. – Л., 2010. – 180 с.
16. Щапов Я. Н. Государство и церковь Древней Руси X–XIII вв. – М.: Наука, 1989. – 233 с.

ВПЛИВ МАТЕРІАЛЬНОГО ЧИННИКА НА ВИЗНАННЯ МОСКОВСЬКОГО ПАТРІАРХАТУ СХІДНИМИ ПАТРІАРХАМИ

священик
Іван СИДОР

У другій половині XVI ст. життя Московської держави ознаменувалось двома кардинальними подіями у сфері її політики, культури та й взагалі у житті всього московського суспільства: поява царя (16 січня 1547 р.), і через 42 роки – патріарха (26 січня 1589 р.). Зазначене неодноразово досліджувалось і до цього часу викликає значний інтерес серед світських і церковних істориків.

Актуальність статті зумовлена складною міжконфесійною ситуацією в Україні, у якій, з часу проголошення її незалежною державою (1991), православні віряни найбільшої європейської православної країни розділені на три конфесії: УПЦ Київського Патріархату, УПЦ Московського Патріархату, Українську Автокефальну Православну Церкву.

Як відомо, в розділенні – слабкість, а в єдності – сила. Це добре розуміє Московський патріарх Кирил (Гундяєв), а з ним і вся верхівка РПЦ, роблячи все можливе, щоб в Україні православні віруючі були розділені і навіть посварені. Яскравий приклад – виступ Московського патріарха у перший же день (23 січня 2016 р.) засідань Синаксисту (зібрання першоієрархів Помісних Православних Церков), який

Автор у статті розглядає та аналізує матеріальний (фінансовий) чинник, який зіграв вирішальну роль у справі визнання Вселенським Православ'ям проголошеного у 1589 р. Московського Патріархату.

Ключові слова: *Московська держава, Московський Патріархат, патріарх, інтронізація, матеріальна допомога.*

priest
Ivan SYDOR

*INFLUENCE OF FINANCIAL
FACTOR ON THE RECOGNITION
OF THE MOSCOW PATRIARCHATE
BY EASTERN PATRIARCHS*

The author of the article examines and analyzes the material (financial) factor that played a crucial role in the recognition of the Moscow Patriarchate proclaimed in 1589 by the Universal Orthodoxy.

Key words: *Muscovy, the Moscow Patriarchate, the patriarch, enthronement, financial assistance.*

відбувся в передмісті Женеви Шамбезі. Головна мета Синаксисту – підготовка до скликання Всеправославного собору, проте Московський патріарх у виступі більшу частину своєї промови присвятив релігійній ситуації в Україні, змалювавши її у негативному ключі: постійно апелював до так званих гонінь в Україні «канонічних православних» (маючи на увазі вірян УПЦ Московського Патріархату), забувши про реальні гоніння християн в Сирії. Розуміючи силу і авторитетність в Україні УПЦ Київського Патріархату, Предстоятель Московської патріархії неодноразово називав багатомільйонну українську православну паству «раскольниками» і «полубандитскими вооружёнными формированиями» і ще частіше наголошував, що вони не дають спокійно жити «нашей каноничной пастве»¹.

У статті автор намагатиметься дослідити, звідки Московська патріархія черпає свою власну, самобутню і лише їй притаманну канонічність і коли ця канонічність була нею отримана (куплена).

Головними джерелами, що містять інформацію про постановня Московського Патріархату, його визнання світовим Православ'ям і про його місце в диптиху є книги посольського наказу, які зберігаються у Російському державному архіві давніх актів. Частина посольських книг опубліковані в електронному варіанті, що дало змогу автору статті ними скористатись. Свідчення сучасників досліджуваних подій, які записані у книгах посольського наказу, стараннями В. І. Буганова вийшли друком у його укомплектованому збірнику «Посольская книга по связям России с Грецией: православными иерархами и монастырями 1588–1594 гг.»². Джерелом також слугує розлогий документ «О пришествии на Москву из Царяграда Святейшаго Иеременя, патриарха вселенского». Це джерело, разом з іншими (російськими і грецькими), було надруковане і видане на початку ХХ ст. українським істориком О. Я. Шпаковим³. Окрім названої праці О. Я. Шпакова, важливими є дослідження А. М. Муравйова⁴, П. Ф. Ніколаєвського⁵, які у своїх працях публікують важливі грамоти і договори, царські накази, детально описуючи церемонію зустрічей і прийомів заїжджих до Москви патріархів Сходу.

Розпочинати пошуки московської канонічності потрібно з середини XVI ст., адже поставлення Царгородським патріархом Єремією у московські патріархи Іова (1589 р.) так, як воно відбулося, зовсім не відповідало канонічним правилам. Досліджуючи джерела, які повістують про висвячення першого московського патріарха, важко не піддати сумніву законність і чинність усіх виконаних дій, адже зовні (процедурно-канонічно) і

внутрішньо (по суті) проведений чин принципово був іншим, бо цілком відбувався поза соборною думкою Церкви, яка навіть серед єпископату залежала від всеохоплюючої влади, нехай і «благочестивейшого» царя, і був повністю відірваний від можливих сподівань безправного і безмовного церковного народу⁶. Крім того, ця брудна акція через кілька років була визнана тогочасними православними ієрархами як «добра» і «богоугодна»⁷. Щоправда, для досягнення такого штучного визнання Московія повинна була заплатити Східним патріархам не малу ціну, точніше немало золота, срібла і хутра.

Проголошення патріархату в Москві відбулося як факт, але є далеким від московського популярного поняття «канонічності», адже супроводжувалося шантажем та підкупом пристарілого Константинопольського патріарха. Навіть серед свити, що супроводжувала патріарха Єремію, виникли нарікання, та і сам патріарх діяв проти своєї волі, «не хотя»⁸, виконуючи лише наполегливе бажання московського царя. В очах грецького духовенства, що супроводжувало патріарха Єремію до Москви, ця подія стала брудною акцією, яку породила важка політична і матеріальна ситуація тогочасного Православного Сходу, і аж ніяк благочестя Московії.

Загалом дослідники російської церковної історії ніколи не замовчували, а, навпаки, підкреслювали і постійно нагадували про той факт, що саме Московська Православна Церква надала значну допомогу Православному Сходу, коли той потерпав від нашествя мусульман. У той же час російські науковці (особливо радянського і сучасного періоду) не бажали бачити у цих зносінах основну причину відновлення канонічного зв'язку Московської Церкви з усіма Церквами Сходу і, найголовніше, уникають факту, що саме ці подорожі православного духовенства до Москви зародили в московському суспільстві ідею про утворення патріаршого престолу в столиці Московського царства; ідею, яка втілилася в реальність буквально через 3 роки після її виникнення.

Інтронізація новонареченого на патріарший престол митрополита Іова, яка відбулась у неділю 26 січня 1589 р. в Успенському храмі Московського Кремля за попередньо складеним богослужбовим чином та уставом, відрізнялася від константинопольського більшою урочистістю. Якщо у Вселенській Церкві єпископська хіротонія завжди – разова і двічі над одною особою не звершувалась, то московський чин патріаршої інтронізації передбачав повторну (!) єпископську хіротонію над кандидатом на патріарший престол, навіть якщо він був мит-

рополитом⁹. Такі порушення моральних і канонічних норм не зупинили московських правителів і Царгородського ієрарха, який приїхав до Московії за матеріальною допомогою, поставити першого патріарха для Москви.

Однак потрібно було зробити ще важку роботу – «канонізувати» ці нововведення, закріпити на всі часи, добитись визнання Вселенським собором нововисвяченого Московського патріарха Іова. Дещо пізніше постане питання і про становище Московського патріарха серед інших патріархів – його місце в диптиху вищих ієрархів Сходу, про ставлення до нього інших патріархів, його права тощо.

Перед від'їздом патріарха Єремії з Москви до Константинополя відбулася прощальна аудієнція, деталі якої описані архієпископом Арсенієм Еласонським¹⁰, який супроводжував Вселенського патріарха в його подорожі до Московії. Цар віддав Царгородському патріарху особливу шану і подав йому і його свиті матеріальну допомогу на розбудову Східної Церкви, дорогі подарунки, які склалися із золотих і срібних речей, шуб, соболів, тканин. Привертає увагу передана особисто царем митра, обсипана перлинами і дорогоцінними камінцями, з розп'яттям згори і з написом навкруги: «оть царя – патриарху»¹¹. Такі щедрі дари не могли не сподобатись як патріарху Єремії, так і його оточенню.

У травні Вселенський патріарх виїхав з Москви. Його супроводжувала почесна делегація із приставів Нащокіна та Пущечнікова і тридцять боярських дітей. Супроводу цар суворо наказував проявити особливу турботу щодо зручностей і харчування попутників. Продуктів було вдосталь, щоб доїхати до самої Валахії¹² (область на півдні сучасної Румунії). У Смоленськ та інші міста були надіслані грамоти про достойний прийом патріарха Єремії. В Орші його наздогнав царський посланець Роман Тушин і вручив ще 1000 рублів на будівництво Константинопольського храму і грамоти від царя й Бориса Годунова. Цар передав також лист до султана Мурада, де писав про відвідування Московії патріархом і просив берегти його і всіляко сприяти Єремії у розбудові Православної Церкви на Сході¹³. Очевидно, московський уряд дуже «переживав» за безпеку Константинопольського патріарха, адже саме на нього була покладена важлива для московських правителів місія – донести до інших глав Східних Церков новину про утворення Московського патріаршого престолу, а також переконати їх у необхідності поставлення патріарха для московитів.

Безлад на Константинопольській кафедрі змусив патріарха хутко їхати в Царгород, куди він прибув навесні 1590 р. і розпочав роботу над виконанням своєї обіцянки московському царю.

У травні 1590 р. у Константинополі скликали Собор вищих Східних ієрархів. Точним днем проведення Собору і написання нової грамоти, за вказівками Никонівської кормчої книги, потрібно вважати 9 травня 1590 р.¹⁴ Патріарх Єремія відкрив засідання розповіддю про подорож до Москви, розквіт Православ'я в цьому краї і теплий прийом московського царя. Наголосив на неможливості не виконати прохання місцевої влади утворити в Москві патріарший престол (*тут і далі переклад автора*): «Як один є сьогодні на Землі правитель великий православний та й недостойно було не виконати його волі». Розказав про наречення і висвячення в патріархи митрополита Іова, складання і ним же підписання укладеної грамоти, про передані дорогоцінні подарунки для Православного Сходу. Далі просив членів Собору дати загальну згоду, благословення і підтвердити все, що зробив він в Москві у цій справі.

Собор поставився досить доляльно до прохання московського самодержця, і, «почувши те достоїнство і діла достохвальні, святійші патріархи Антіохійський та Єрусалимський схвалили, бо видалася їм добра, і благословенна ця справа»¹⁵. Одноголосно була затверджена діяльність патріарха в Москві і, крім цього, складена Соборна грамота, де члени Собору визнали патріарха Іова і його поставлення дійсним та визначили йому місце в диптиху серед інших патріархатів.

24 травня 1591 р. Соборну грамоту¹⁶, підписану учасниками Собору і скріплену патріаршою печаткою, доставив у Москву Тирновський митрополит Діонісій, який походив із роду колишніх грецьких імператорів Кантакузенів і Палеологів¹⁷. На грамоті – 106 підписів, серед них – трьох патріархів: Константинопольського – Єремії, Антіохійського – Іоакима та Єрусалимського – Софронія; 42 митрополитів, 19 архієпископів і 20 єпископів. Палеографію «Соборної грамоти» 1590 р. вперше дослідив В. Регель, який її і видав¹⁸. 1974 р. грамоту досліджував Б. Л. Фонкіч, який встановив, що значна частина підписів на цій грамоті не справжня, а підроблена (!). На його думку, це сталося у зв'язку з тим, що патріарх Єремія, повернувшись до Константинополя навесні 1590 р., «поквапився скликати Собор і, незважаючи на відсутність більшості його членів, затвердив Соборною грамотою поставлення Іова, при цьому чиновниками патріаршої канцелярії були відтворені підписи всіх відсутніх членів Собору»¹⁹.

20 червня цього року з Константинополя московському царю Феодору відправили Соборну грамоту щодо вирішення питання Московського патріаршества. В ній говорилося, що патріарх Єремія, як тільки повернувся в Царгород, скликав великий Собор, розказав присутнім про своє перебування в Москві, про благочестя московського правителя, велич його царства, про прохання царя щодо запровадження патріаршества і виголосив, що він схилився на прохання царя, поставив у Москві патріарха Іова і дав йому патріаршу хрисууду для шанування достоїнством і честю з іншими патріархами навіки. Ця справа видалася присутнім патріархам «благословенною», і вони зі всім великим Собором постановили: «По-перше, визнаємо і затверджуємо поставлення в царствующому граді Москві, в домі Пречистої Богородиці, чесного і славного Її Успіння, і на престол великих чудотворців Київських і всієї Руси Петра, Олексія, Іони та патріарха Іова, нехай шанується та іменується він з нами, патріархами, і буде чин йому в молитвах після Єрусалимського (п'ятий), а во главі і началі тримати йому апостольський престол Константинограда, як і інші патріархи тримають. А після нього – Александрийського патріарха Мелетія і Антіохійського Іоакима, і Єрусалимського патріарха Софронія. По-друге, патріарше ім'я і честь дана і утверджена сьогодні не одному тільки патріарху Іову, але даємо дозвіл, щоб і після нього поставлялись московським Собором патріархи за правилами, як мало це початок від цього співслужителя нашого смирення і в Святому Дусі возлюбленого брата нашого Іова. Собор прийняв це рішення, і все духовенство затвердило, написало від руки своєї. Для того і затверджена ця грамота на пам'ять навіки-віків року 1590, місяця травня»²⁰.

Як зазначалось вище, Константинопольська грамота про московське патріаршество була підписана Царгородським патріархом Єремією, Антіохійським – Іоакимом, Єрусалимським – Софронієм, 42 митрополитами, 19 архієпископами і 20 єпископами у травні 1590 р. Вона дуже відрізнялася від московської грамоти, насамперед тим, що велика кількість підписів були не справжніми²¹ (отже – сфальсифікована), а також тим, що Східні архієреї відводили Московському патріархові останнє, п'яте, місце після патріарха Єрусалимського, а не третє, як того хотів цар²².

Другу соборну грамоту митрополит Діонісій подав патріарху Іову, де Східні патріархи із Собором визначили: «Маємо тебе завжди нашим братом і співслужителем, п'ятим патріархом після Єрусалимського, і в священних молитвах поминаємо тебе, як і ми між собою поминаємось. Поминай і ти нас завжди

в молитвах, спершу Святійшого Єремію – архієпископа Константинопольського, як і ми його першим маємо, і великим братом іменуємо; повели також і всім архієреям у всіх своїх областях, нехай поминають нас в молитвах»²³.

Третя соборна грамота була подана боярину Борису Годунову. Передусім ієрархи виявляли подяку за його любов до них і милість, а також велику радість, що на його бажання, як і з доброї волі царя, відбулося в Москві поставлення патріарха, яке тепер затверджене Собором. Крім соборних, митрополит Діонісій привіз особисті грамоти патріарха Єремії царю, цариці, патріарху Іову і Борису Годунову з черговим проханням про допомогу і милостиню. Патріарха Іова, наприклад, патріарх Єремія просив клопотати перед царем, нехай надасть допомогу, яку обіцяв у своїй палаті при поставленні його (Іова) на патріаршество, а Годунова – випросити у царя кошти – 6000 золотих – на відбудову Царгородської патріархії²⁴.

Феодор Іванович залишився задоволеним тим, що московське патріаршество затверджене грамотою Східних ієрархів. Саме тому щедро наділив митрополита Діонісія і в лютому 1592 р. відправив патріархам через нього багаті дари... Але московську владу не влаштувало рішення Собору: вона знову наполягала на наданні своєму патріарху третього місця серед ієрархів (після Вселенського і Александрійського), а також вказувала на необхідність підпису Александрійського патріарха у стверджувальному акті – Александрійський патріарх Мелетій Пігас не брав участі в Соборі 1590 р. Справа в тому, що попередній патріарх Александрійський Сильвестр спочив незадовго до відкриття Собору, а Мелетія обрали патріархом після закінчення Собору²⁵. Тому представники царя звернулись до патріархів Єремії II, Мелетія Александрійського, Софронія Єрусалимського та Іоакима Антіохійського з проханням скликати новий Собор, який переглянув би рішення 1590 р.

Царську владу турбувало те, що патріарху Іову визначили в списку патріархів п'яте місце, після Єрусалимського, і, що, хоча і через непередбачувані обставини, Соборну грамоту про московське патріаршество не підписав і не затвердив Александрійський патріарх. Остання обставина могла найбільше хвилювати царя, тому що попередній Александрійський патріарх Сильвестр залишив престол, а його наступник Мелетій Пігас відкрито критикував Єремію, що він без згоди інших патріархів благословив і брав участь в утворенні патріаршого престолу в Московії. Відомий вчений-богослов, знавець церковних канонів і досить

впливовий на Сході ієрарх зажадав скасувати це рішення: «Я дуже добре знаю, – писав Александрійський патріарх Мелетій Єремії, – що ти згрішив зведенням Московської митрополії на ступінь патріаршества, тому що тобі відомо, що в цій справі не владний один патріарх, але таке право має тільки Синод, і при тому Вселенський Синод. Так встановлені всі нинішні патріархії. Саме з цієї причини ваша Святість повинна була отримати одностайну згоду всієї братії, оскільки, згідно з постановою отців III Вселенського собору, всім належить знати і визначати те, що слід робити всякий раз, коли розглядається загальне питання. Я знаю, що ти поступатимеш відповідно до основ і те, що ти зробив з примусу, після роздумів знищиш словесно і письмово»²⁶.

Отримавши інформацію про позицію Александрійського патріарха Мелетія Пігаса²⁷, московський уряд почав бити на сполох, і цар Федор Іванович наказав підготувати нові дари, але тепер у більшій кількості всім чотирьом патріархам, а особливо патріарху Мелетію, який, будучи «папою і суддею Вселенної», міг зруйнувати практично закінчену справу.

У своєму листі до патріарха Єремії цар висловив йому вдячність за Соборну грамоту і, згадуючи про своє прохання, вимагав: «уложити и утвердити навеки – поминать в Москве и во всех странах нашего царства на Божественной литургии благочестивых патриархов. Во-первых, Константинопольского Вселенского, потом Александрийского, потом нашего Московского, потом Антиохийского, наконец, Иерусалимского, какие патриархи на тех престолах будут»²⁸.

У посланні до Александрійського патріарха Мелетія Пігаса, як і в аналогічних до двох інших патріархів і досить схожому з посланням до Єремії, цар просив, щоб Мелетій повідомив його письмово «о утверждении» патріарха Іова. Сам Іов у посланні до Єремії також інформував його, що Духовним собором у Москві з дозволу царя вирішено поминати в молитвах Московського патріарха на третьому місці, після Александрійського, просив сповіщати про майбутні зміни на Східних патріарших престолах, обіцяючи, що і зі свого боку Московські патріархи це повідомлятимуть²⁹.

У лютому 1592 р. обзолочений милостями митрополит Діонісій відбув з Москви з багатими подарунками всім чотирьом патріархам. Цар Федор Іванович і патріарх Іов офіційно повідомляли кожного зі Східних патріархів, що Московська патріархія претендує на третє місце у диптиху Вселенської Церкви. Лестячи Єремії, московські власті погоджувалися вважати його главою Світового Православ'я замість відпавшого Рим-

ського папи. Александрійського патріарха Мелетія побоювалися і його визнали другим за честю³⁰.

Потрібно зазначити, що Москва працювала, як стверджує доктор державного права О. Я. Шпаков, «не покладая рук»³¹ і відправляла на Схід посла за послом з грамотами і милостинею. Так, посольство на чолі з Григорієм Нащокіним мало роздати велику матеріальну допомогу і схилити впливове грецьке духовенство до виконання волі царя. У грудні 1592 р. посланий дяк Іван Кошурін, а в січні Трифону Коробейникову і Михайлу Огаркову цар повелів їхати зі своєю державною милостиною в Царгород, Александрію, Антіохію, Єрусалим і на Синайську гору і роздати її патріархам, митрополитам, єпископам і по монастирях, і в руки бідних за наказом і підписом.

Коли патріарх Александрійський Мелетій отримав послання царя Феодора, то поспішив до Царгорода, і тут 12 лютого 1593 р. відбувся у присутності московського посла Григорія Афанасьєва новий Собор Східних ієрархів на чолі з Єремією Константинопольським, Мелетієм Александрійським (він розпоряджався і правом голосу недавно померлого патріарха Іоакима Антіохійського) і Софронієм Єрусалимським. Собор отримав тоді назву «Великого» і «Целосовершенного»³².

Московські дари здійснили благотворний вплив на патріарха Мелетія, що відіграв провідну роль на Соборі. Мелетій Пігас визначив місце Московського патріарха серед інших патріархів. Взявши до уваги 28-ме правило Халкідонського собору³³, патріарх Мелетій говорить, що вважає цілком законним возведення митрополита Іова в сан патріарший, оскільки Константинопольському патріарху, ради царствующого граду нового Риму, дані були привілеї, рівні привілеям римських пап. Він зазначив, що шанує Московського патріарха за честю і достоїнством рівного всім іншим патріархам православним, але беручи до уваги 6-те правило Нікейського собору³⁴, 2-ге і 3-тє правило Халкідонського собору³⁵, і 36-тє правило Трульського собору³⁶, які строго встановили ієрархічну послідовність патріарших престолів, він, як папа і суддя Вселенної, не знаходить можливості дати третє місце Московському патріарху, що суперечило б канонам, а визнає його п'ятим, після Єрусалимського³⁷.

Новий Собор 1593 р. підтвердив рішення Собору 1590 р., закріпивши за Московським патріархом п'ятє місце серед Східних патріархів, і встановив офіційний титул нового патріарха: «Πατριάρχης Μοσχοβου και πασης Ῥωσίας και των υπερωρειων μερων»³⁸ (Патріарх Московський і всієї Русі і всіх

північних країн). Цікаво, що акт Собору 1590 р. іменував патріарха Іова скромніше: «ο'... αρχιεπισκοπος Μοσχοβιου κυρ Ιωβ» (архієпископ Московський кир Іов) і «πατριαρχης Μοσχοβιου κυριος Ιωβ» (патріарх Московський кир Іов)³⁹. Очевидно, що багата милостиня від московського царя вплинула і на подальше титулування московських патріархів.

Укладена грамота знову вказувала на п'яте місце Московського патріарха. Постанови Собору підписали усі члени Собору і відправили в Москву Григорієм Афанасьєвим. Без сумніву, патріархи не могли не розуміти, що їхнє нове соборне рішення не задовольнить царя Феодора Івановича і його оточення, оскільки і тепер, утвердивши Московське патріаршество, вони не погодились дати патріарху Іову третє місце в диптиху патріархів, чого так наполегливо бажали в Москві⁴⁰.

Найбільше це мав відчувати Александрійський патріарх Мелетій, якого цар «особливо просив» щодо патріаршества Московського і чий голос на останньому Соборі в Царгороді мав максимальну вагу. Саме тому разом із грамотою діянь Вселенського собору патріарх Мелетій Пігас через свого архімандрита Неофіта і читця Іоана відправив і свої листи царю, цариці, патріарху Іову, Борису Годунову і дяку Андрію Щелкалову з повідомленням про соборне рішення і своїм побажанням. Особливо старався догодити патріарху і царю. Першому він писав: «Справедливо вчинив благочестивий цар Феодор Іванович з святійшим братом і співслужителем нашим кир Єремією, архієпископом Константинопольським і Вселенським патріархом, коли, скликавши Собор, почали богоугодне запровадження патріаршого престолу. Священними грамотами благочестивого царя закликані були і ми визнати цей престол на Соборі усіх патріархів. Саме тому, прийшовши в Константинополь, в нинішню патріархію Пресвятої Богородиці-Цїлительниці, ми утвердили це патріаршество, вважаючи достойним, щоб царствуюча і православніша Москва була возвеличена і в справах церковних з наданням їй честі, подібній патріаршому престолу. Це ви і знайдете в томі соборного діяння, закріпленому нашими особистими підписами, з печатками митрополитів, архієпископів і єпископів»⁴¹.

Ми є свідками того, як патріарх Мелетій різко і повністю змінив думку щодо законності утворення в Москві патріаршого престолу, адже разом з листом він послав від себе Іову жезл, сказавши: «Нехай має твій найвищий патріарший престол в дар від нас цей жезл, який досі становить велику цінність, проте не дороговизною металу, а почесною давністю. Цей жезл

преблаженного кир Іоакима Александрійського, що був патріархом 79 років, жив понад 100 років і який, випивши отруту, по благодаті Христовій залишився неушкодженим»⁴².

Московського царя патріарх Мелетій вихваляв за благочестя і рішення утворити патріарший престол в Москві: «Маючи повсякденну турботу і любов до апостольських престолів патріаршого достоїнства і притримуючись їх, як вічно текучих і невичерпних джерел спасительного проповідання, ти не тільки подаєш руку допомоги їм, хоча вони і далеко розташовані від тебе, але і церковний престол, що міститься в твоїй Церкві, ти забажав піднести до патріаршого достоїнства, щоб Христос Бог, збагачуючи твоє царство, бачив і Своє Царство, збагачене тобою»⁴³. Сказавши про утвердження Московського патріаршества Константинопольським собором і про соборне діяння, Мелетій продовжував: «Тобі за твої подвиги належить бути увінчаним подвійною діадемою: одну з них ти маєш від предків. Другу ж подаємо тобі ми. Ця діадема дана святим Ефеським собором, який відбувся при достохвалному Юстиніані, апостольському престолі Александрійської Церкви, і нею за прикладом святішого папи старого Риму одні лише предстоятелі Александрійської Церкви мали звичай прикрашатись»⁴⁴. На закінчення свого послання патріарх Мелетій радив царю: «Відкрий у себе, царю, училище грецьких наук – живий вогонь освяченої мудрості, бо у нас джерело мудрості може зникнути безслідно»⁴⁵.

Звичайно, люб'язний, ніжний тон листів і подарунків від патріархів не міг зменшити в московитів відчуття гострого незадоволення. Незважаючи на спроби московської влади, а також на залежність Сходу від Москви в матеріальному плані, добитися того, що відповідало б поглядам місцевих патріотів про міцність, значення і правовірність Московії, не вдалося. Це гірке відчуття було настільки сильне, що прибулі від патріарха Мелетія архімандрит Неофіт і чтець Іоан не тільки були прийняті досить «сухо», але і потерпіли немало бід, аж до тюремного ув'язнення⁴⁶.

З відчуттям образи патріарх Мелетій досить красномовно описує в листі царю Феодору свої старання і труди щодо утворення патріаршества в Москві й молить звільнити затриманого архімандрита: «Державний царю! В чому погрішив мій архімандрит, мій син, який для послуги твоєму царству прийшов туди з великими труднощами, зусиллями і небезпекою? Яка була тут настільки тяжка його провина проти твоєї держави, що знехтували не мою любов – людини малої і грішної, – але апостольський собор євангеліста Марка і ув'язнив нашого архімандрита?

Всі царі і правителі народів, і ті, які сьогодні володіють всією Азією і Африкою, віддають честь нам. Ти православніший і благочестивіший цар, за якого ми день і ніч молимо і закликаємо Господа, готові навіть пролити кров і положити душу, який бо один на Землі наш щит, наша слава, похвала, утішення і допомога, – чи ти ув'язниш нашого сина? Сина, хочу сказати, нехай навіть згрішившого; то чи не будеш чоловіколюбним до нашої сивини? Що відповімо на сльози цієї пристарілої і бідної матері, яку один тільки він втішив би? Звільни, державний царю, мого сина і з ним визволи і мою душу засмучену. Твердо вірю, що це сталося без твого відома. Бо твоїй царственості чужі нелюдські вчинки. Даруй тим, достойно тебе шануючи душам, сина мого достохвального і будеш мати всіх нас невтомними молитвениками, і подай йому достойного твого чоловіколюбства, яке нехай збереже Господь неушкодженим»⁴⁷.

Завжди у російських і українських джерелах знаходимо прагнення пом'якшити удар, завданий московському самолюбству, і в інших тонах, більш приємних для москвитів, роз'яснити причину про п'яте місце патріарха Іова. Тому і не дивно, що теперішній патріарх Московський Кирил (Гундяєв) так прагне першості у Світовому Православ'ї. Не третього і навіть не другого місця, а першого... І саме з цієї причини незалежна Українська Православна Церква йому, як і нинішній Російській державі, зовсім не потрібна і не вигідна.

Отже, історичні джерела свідчать, що патріархат у Московії був утворений не завдяки авторитету її церковних структур у православному світі, не завдяки послуху царя, який щодо Московської Церкви нібито у всьому слухав голосу її влади (такої думки дотримувалося багато радянських істориків), не завдяки достойності чи благочестю Московії мати свого патріарха, а шляхом брудного політичного інтриганства (тиску, погроз і насильства) з використанням скрутного матеріального становища тогочасних Православних Церков, що перебували у цілковитій залежності від мусульманських правителів.

Потрібно сказати, що Москва готова була жертвувати знедоленим і поневоленим православним храмам Сходу золото і срібло. В обмін просила у предстоятелів спочатку утворення патріархату, пізніше (коли Москва отримала власного патріарха) – просила надати йому третє місце серед інших патріархатів. Константинопольський патріарх Єремія, який висвятив для Московії патріарха, знав, що такі його дії будуть виправдані і навіть схвалені іншими патріархами Сходу, бо кожен ієрарх повинен був

отримати від Московського царя щедрі дари. Бачимо, що Сходу було практично байдуже, чи сам Єремія висвятив нового патріарха чи не сам, головне, що він їхав додому, обдарований царськими дарами, яких вистачить усім. А це було немало важливо для Церкви, яка тепер перебуває під тиском татар. Тому і Собор 1590 і 1593 рр. без жодних суперечок легітимізував дії патріарха Єремії в Москві. Спільне бажання усіх патріархів змусити московського царя, в обмін на визнання легітимності проголошення патріархату в Москві, заплатити чималу суму було досягнуте. Неодноразові поїздки на Схід московських посланців з царськими дарами – яскраве цьому підтвердження. Маємо очевидний факт: навіть Александрійського патріарха Мелетія Пігаса, який спершу різко засуджував дії патріарха Єремії, можна було «купити»: після царської милості він поставив свій підпис і тим самим визнав легітимність утворення Московського Патріархату.

Події майже півтисячолітньої давнини свідчать, що і тоді і зараз практично будь-яке питання можна було вирішити за допомогою матеріальних дарів, на які часто спокушається плотське око людини. Пройшли століття, і як би не було привабливо для представників РПЦ, з точки зору мирського самолюбства, розглядати проголошення Московського Патріархату як високе визнання гідності Московської Церкви – потрібно, незалежно від віросповідання, конфесійності, чи просто власного переконання, завжди залишатись духовно тверезим, самокритичним і з розумінням підходити до власної історії. Очевидно, що більше в матеріальному, земному, тимчасовому, аніж у духовному, є справжнє історичне «призначення» Російської Церкви, бо навіть фундаментом і кінцевою метою у справі утворення Московського Патріархату був звичайний людський фактор: вигода для казни та авторитету Московської держави.

З огляду на всі ці події у житті РПЦ автор статті, звернувшись до історії, науково довів, що утворення Московського Патріархату 1589 р. – далеко від московського популярного поняття «канонічності», яким так часто оперують представники «Русского Православия»; супроводжувалося обманом, шантажем та підкупом і було такою ж незаконною справою, як самовільне відокремлення Московської митрополії від Константинополя 1448 р., такою ж цинічною, продажною і брудною акцією, як приєднання Київської митрополії до Московської Церкви 1686 р.

¹ Святейший Патриарх Кирилл выступил со словом на Собрании Предстоятелей Поместных Православных Церквей [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.patriarchia.ru/db/text/4351687.html>

² Буганов В. И. Посольская книга по связям России с Грецией: православными иерархами и монастырями 1588–1594 гг.». – М.: Ин-т истории АН СССР, 1988 – 194 с.

³ Шпаков А. Я. Государство и церковь в их взаимных отношениях в Московском государстве. Царствование Феодора Ивановича. Учреждение патриаршества в России. – Одесса: Тип. Техник, 1912. – 399 с.

⁴ Муравьев А. Н. Сношения России с Востоком по делам церковным. – СПб.: Тип. III Отделения Собственной Е. И. В. Канцелярии, 1858. – 367 с.

⁵ Николаевский Павел, протоиерей. Сношения русских с востоком об иерархической степени московского патриарха // Христианское чтение. – СПб., 1879. – № 1, 2. – С. 245 – 267; Николаевский Павел, протоиерей. Учреждение патриаршества в России // Христианское чтение. – СПб., 1879. – № 9, 10. – С. 369 – 406.

⁶ Иван Сидор, дияк. Причини та витоки постановня Московського Патріархату 1589 року (спроба історико-богословського аналізу). – Монографія. – К.: Видавничий відділ УПЦ Київського Патріархату, 2015. – С. 287 – 289.

⁷ Николаевский Павел, протоиерей. Сношения русских с востоком об иерархической степени московского патриарха... – № 1, 2. – С. 154.

⁸ Николаевский Павел, протоиерей. Учреждение патриаршества в России // Христианское чтение. – СПб., 1879. – № 9, 10. – С. 398.

⁹ Акты, собранные в библиотеках и архивах Российской империи Археографической экспедицией Академии наук: в 5 т. – СПб.: Типография II Отделения Собственной Е. И. В. Канцелярии, 1836. – Т. 1: 1294 – 1598 гг. – С. 184 – 194.

¹⁰ Дмитриевский А. А. Архиепископ Елассонский Арсений и мемуары его из русской истории по рукописи трапезундского Сумелийского монастыря. – К., 1899. – С. 179.

¹¹ Шпаков А. Я. Государство и церковь в их взаимных отношениях в Московском государстве... – С. 348.

¹² Там же.

¹³ Там же. – С. 349 – 350.

¹⁴ Бычков А. Ф. О правах Московского патриарха // ПСРЛ. – СПб.: Типография Министерства внутренних дел, 1885. – Т. 10: Летописный сборник, именуемый Патриаршею или Никоновскою летописью. – С. 116.

¹⁵ Шпаков А. Я. Государство и церковь в их взаимных отношениях в Московском государстве... – С. 350 – 351.

¹⁶ Уложенная грамота об учреждении в России патриаршеского престола, четырех митрополитов, шести архиепископов и осми епископов; о посвящении, бывшим в России, Константинопольским патриархом Иеремиею, перваго российского патриарха Иова, и о поставлении вперед патриархов, в Москве, с соизволения царского, по избранию всего священного российского собора. Писана 1589, в мае // СГД. – М.: Типография Н. С. Всеволожского, 1819. – Т. 2. – № 59. – С. 95 – 103; Соборная Грамота Восточных патриархов // ПСРЛ. – СПб.: Типография Министерства внутренних дел, 1885. – Т. 10. – С. 21 – 25.

¹⁷ Зимин А. А. В канун грозных потрясений: Предпосылки первой Крестьянской войны в России. – М., 1986. – С. 184; Рогожин Н. М. От Рима к Третьему Риму. 400-летие учреждения патриаршества в России // Документы ЦГАДА по истории Церкви и патриаршества. – Roma: Herder Editrice. – E. Liberia. – 1989. – С. 35.

¹⁸ Regel W. *Analecta Byzantino-Russica – Petropoli-Lipsiae*, 1891. – 153 p; Regel W. *Litterae Ieremiae II patriarchae Constantinopolitani et synodi ecclesiae orientalis constituentes in Russia patriarchatum*. – 1590, *Tabula III / Regel W. E. Analecta Byzantino-Russica*. – Petropoli-Lipsiae, 1891. – P. 85 – 91.

¹⁹ Фонкич Б. Л. Греческое книгописание в России в XVII веке // Книжные центры Древней Руси: XVII в. – СПб., 1994. – С. 377 – 384; Фонкич Б. Л. Из истории учреждения патриаршества в России. Соборные грамоты 1590 и 1593 гг. // Проблемы палеографии и кодикологии в СССР. – М., 1974. – С. 359 – 412.

²⁰ Фонкич Б. Л. Из истории учреждения патриаршества в России. Соборные грамоты 1590 и 1593 гг. // Проблемы палеографии и кодикологии в СССР. – М., 1974. – С. 251 – 257.

- ²¹ Фонкич Б. Л. Греческое книгописание в России в XVII веке... – С. 377 – 384.
- ²² Малышевский И. И. Александрийский патриарх Мелетий Пигас и его участие в делах Русской Церкви. – К.: Типография Киево-Печерской лавры, 1872. – Т. 2. – С. 201.
- ²³ Там же. – С. 202.
- ²⁴ Там же. – С. 203.
- ²⁵ Шпаков А. Я. Государство и церковь в их взаимных отношениях в Московском государстве... – С. 338.
- ²⁶ Там же. – С. 350.
- ²⁷ Деяние Константинопольского Собора 1593 года, которым утверждено патриаршество в России / Порфирий Успенский, архимандрит // Труды КДА. – К.: Типография Киево-Печерской лавры, 1865. – Т. 3. – С. 18 – 68.
- ²⁸ Там же. – С. 49.
- ²⁹ Макарий (Булгаков), митрополит Московский и Коломенский. История Русской Церкви. – М., 1996. – Т. 6: Период самостоятельности Русской Церкви (1589 – 1881). Патриаршество в России (1589 – 1654). – С. 43 – 44.
- ³⁰ Малышевский И. И. Александрийский патриарх Мелетий Пигас и его участие в делах Русской Церкви. – К.: Типография Киево-Печерской лавры, 1872. – Т. 2. – С. 9 – 10.
- ³¹ Шпаков А. Я. Государство и церковь в их взаимных отношениях в Московском государстве... – С. 379.
- ³² Там же. – С. 380 – 381.
- ³³ Книга правил святых апостолів, Вселенських і Помісних Соборів і святих Отців / переклав і упорядкував С. М. Чокалюк. – К.: Видання Київської Патріархії Української Православної Церкви Київського Патріархату, 2008. – С. 47 – 48.
- ³⁴ Там само. – С. 26.
- ³⁵ Там само. – С. 32.
- ³⁶ Там само. – С. 67.
- ³⁷ Николаевский Павел, протоиерей. Сношения русских с востоком об иерархической степени московскаго патриарха... – № 1, 2. – С. 150.
- ³⁸ Там же. – С. 151.
- ³⁹ Акт подлинный Константинопольского Собора 7101 г. (1593 г.) февраля 12 об учреждении в России Патриаршества // ГУМ. – Московская Синодальная библиотека. Рукописный сборник втор. полов. XVII в. – № 339 (198/СХСІХ), 1593 г. – 16 л.; Фонкич Б. Л. Из истории учреждения патриаршества в России... – С. 377, 384; Regel W. Litterae Ieremiae II patriarchae Constantinopolitani et synodi ecclesiae orientalis constituentes in Russia patriarchatum. – 1590, Tabula III / Regel W. E. Analecta Byzantino-Russica. – Petropoli-Lipsiae, 1891. – P. 86 – 87.
- ⁴⁰ Макарий (Булгаков), митрополит Московский и Коломенский. История Русской Церкви... – С. 43 – 44.
- ⁴¹ Николаевский Павел, протоиерей. Сношения русских с востоком об иерархической степени московскаго патриарха... – № 1, 2. – С. 154.
- ⁴² Шпаков А. Я. Государство и церковь в их взаимных отношениях в Московском государстве... – С. 361.
- ⁴³ Там же.
- ⁴⁴ Там же. – С. 361 – 362.
- ⁴⁵ Деяние Константинопольского Собора 1593 года, которым утверждено патриаршество в России... – С. 65; Макарий (Булгаков), митрополит Московский и Коломенский. История Русской Церкви... – С. 47.
- ⁴⁶ Шпаков А. Я. Государство и церковь в их взаимных отношениях в Московском государстве... – С. 383.
- ⁴⁷ Там же. – С. 383 – 384.

протоієрей
Володимир СМІХ

ТРИДОЛОГІЯ ТА ХРИСТОЛОГІЯ – ОСНОВА ПРАВОСЛАВНОГО ВЧЕННЯ ПРО ОСОБИСТІСТЬ

У статті розглядається богословський зміст православного вчення про особистість у зрізі тридології та христології. Осмислюється онтологічна первинність особи щодо природи. Спростовується безособистісна антихалкидонська христологія. Обґрунтовується особистісна ідентичність Бога не через Його сутність, а через Його троїчне існування. Акцентується, що характерною рисою особистісного буття є свобода, яка виводиться з монархії (єдинопочатку) Бога-Отця. З'ясовується, що Особистість не можна мислити саму по собі як статичну одиницю, а лише у спілкуванні.

Ключові слова: Трійця, тридологія, єдиноначальність Бога, сутність, іпостась, природа, причинність, особистісність, особа, усія.

archpriest
Volodymyr SMYKH

TRIADODOLOGY AND CHRISTODOLOGY
AS THE BASIS
OF AN ORTHODOX TEACHING
ABOUT PERSONALITY

The article provides a review of theological aspect of the Orthodox teaching about the personality

Постановка проблеми у загальному вигляді та її зв'язок із важливими науковими і практичними завданнями. Заявлена тема актуальна як даність, бо стосується вихідних засад православного віровчення – Троїчності божества та двох природ Господа і Спаса нашого Ісуса Христа. Тому її вивчення в усій множинності дослідницьких специфікацій бажане й важливе. Ця необхідність уявляється тим нагальнішою, що зростаючі роль та значення релігійного фактора в житті України, як і на пострадянському просторі взагалі, накладають додаткову відповідальність і на тих, хто відчуває душпастирське покликання, і на тих, хто хотів би краще зрозуміти предмет своєї віри. Хоча скидати з рахунку значну когорту громадян, які іще не визначилися з власним релігієвибором або які мають виражені духовні запити, також не варто. А це означає, що за будь-яких доцільніших експлікацій маємо дбати про якісні параметри богословського мислення, в контексті якого виняткового значення набуває сама здатність спільнот замислюватися і рефлексувати над сенсом людського існування як в розрізі світоглядної дихотомії світської та релігійної парадигм світобачення, світосприйняття та світопе-

реживання, так і в площині конфесійно-деномінаційного самовизначення, матрицею якого зазвичай виступають богословські інтерпретації доволі тонкої і глибокої властивості. У кожному разі, якщо матеріалістичні імперативи як константні величини радянського способу мислення ще не вичерпали свого впливу на людей старшого віку, а новочасні секуляризаційні тенденції потенційно можуть знайти придатний ґрунт для свого поширення на теренах демократичної України та скорегувати світоглядні орієнтири її молодшого покоління, то Православна Церква має докласти усіх зусиль, щоб заповнити власну духовну нішу на доволі конкурентному полі повсякчасної боротьби за уми, душі та серця, за людину з чітко визначеною системою смисложиттєвих координат, за людину-особистість. У цьому сенсі здається цілком природним наш намір стисло розкрити зв'язок православного вчення про особистість з тріадологічною проблематикою та христологічними суперечками, а отже, і святоотцівським богослів'ям та церковним вченням взагалі.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Дослідження тріадологічної та христологічної проблематики має тривалу історію і нараховує чимало століть. Властиво, її вивчення правомірно починати з часу палких суперечок, якими супроводжувалося формування цих двох віросповідних учень і які були спрямовані на подолання численних ересей. Тож нічого дивного, що всебічному осмисленню різних аспектів заявленої проблематики прислужилися насамперед отці Християнської Церкви як православного Сходу, так і католицького Заходу. Не згасав інтерес до її висвітлення і в наступні історичні епохи, що може пояснюватися значущістю гостро дискутованих питань. Не залишилися осторонь вивчення тих чи інших аспектів заявленої теми сучасні богослови та науковці. Серед їхньої когорти нам особливо хотілося б виділити праці Володимира Лоського, митрополита Пергамського Іоана Зізіуласа та митрополита Суразького Антонія Блума. Прикметно, що, ґрунтуючись на тринітарному богослів'ї, перший із поименованих обґрунтував особистісний характер Бога науково-богословською мовою, тоді як його учень митрополит Суразький Антоній Блум полюблив висвітлювати різні аспекти тієї ж проблематики духовно-пастирською мовою під час проповідей або в словах

from the standpoints of triadology and Christology. According to the article the Personality should be perceived not as an individual static unit, but rather as something existing in intercourse.

Key words: *Trinity, triadology, origin of God, essence, hypostasis, nature, causality, personalitivity, personality, ousia.*

та бесідах. Глибшому розумінню особистості в її співвіднесенні з тріадологічною та христологічною проблематикою, яка була головним предметом полеміки на ранньому етапі віросповідного становлення християнства, сприяють також богословські напрацювання єпископа Діюклійського Калліста Уера, О. Клемана, румунського богослова свящ. Думитру Станулоае, митрополита Нафпактського Ієрофея Влахоса. Але чи не найбільший внесок у розкриття запропонованої до розгляду тематики належить Христосу Яннарасу, який, крім іншого, тяжів до синтезу святоотцівських надбань із сучасною екзистенційною філософією і ставив особистісне начало в концентр своєї богословської уваги.

З того бачимо, що поняття особи було й залишається об'єктом виняткового зацікавлення православних богословів, які відзначають багатогранність зазначеного феномену та наголошують на актуальності подальшого теоретичного й практичного вивчення.

Метою даного дослідження є спроба розкрити богословський зміст православного розуміння особистості в межах тріадологічного та христологічного вчень. Для досягнення вказаної мети необхідно вирішити такі завдання:

1. З'ясувати богословський зміст поняття особистості в розрізі тріадологічного розрізнення усії та іпостасі.
2. Розкрити богословський зміст поняття особистості у православній христології.

Виклад основного матеріалу. Православне вчення про особистість уявляється смисловим стрижнем життя Християнської Церкви і базується на тому, що основою буття є Всемогутній Бог. У цьому сенсі тріадологія цілком слушно вважається вихідним пунктом дослідження християнського персоналізму хоча б тому, що, кажучи словами Христоса Яннараса, «особистісне існування Бога є наочним і вичерпним втіленням істини буття» [13, с. 11]. При цьому, обґрунтовуючи підставовість власного твердження, сучасний грецький богослов зазначає: «Не сутність або енергія Божа, а особистісний модус Його існування конститує Буття: Бог як Особистість є іпостассю буття» [13, с. 11]. Власне тріадологічні суперечки, в яких головний акцент ставився на осмислення і термінологічне уточнення єдності та троїчності Бога, стали важливим етапом формування поняття особистості. Чималі труднощі виникали й на термінологічному рівні. Адже «для одних термін “особа” мав присмак савеліянства і був недостатньо онтологічним, тоді як для інших іпостась містила в собі ідею тритеїз-

му» [7, с. 88]. Що ж стосується витоків дослідження метафізики особистості, то вони беруть свій початок від перших намагань Церкви розкрити сутність її віри у Триєдиного Бога, згідно з якою отцям Церкви необхідно було по-богословськи правильно й переконливо пояснити антиномічне твердження: Бог – це Отець, Син, Дух Святий, і водночас Єдиний Бог. Під таким оглядом проблема особистості як поєднання невимовно-загального та абсолютно-конкретного становила, безумовно, наріжний камінь святоотцівського троїчного богослів'я.

Щоб виразити реальність особистісного Бога, святі отці вдалися до виявлення у Бозі кардинальної відмінності між «усією» та «іпостасю», з огляду на що відомий богослов та філософ Володимир Лоський підкреслює: «У своєму бажанні виразити “незвідність” іпостасі до усії, незвідність особистості до сутності, не протиставляючи їх, однак, як дві відмінні реальності, святі отці провели відмінність між цими двома синонімами, що дійсно було термінологічною знахідкою... Цю незвідність не можна ані вловити, ані виразити поза співвідношеннями трьох Іпостасей, які, власне кажучи, не три, але «Три-Єдність» [10, с. 646].

Важливим аспектом розрізнення термінів «іпостась» та «усія» є те, що істинне знання – це не знання природи речей, а знання особи. Принаймні святий Василій Великий, який вельми побоювався, щоб його брат Григорій не став змішувати поняття «сутність» й «іпостась», пояснював їхню різницю так: «Оскільки багато хто в таємничих догматах, не розрізняють між сутністю взагалі і поняттям іпостасей, збивається на те ж значення і думає, що немає різниці як сказати “сутність” чи “іпостась” (а тому деякі з тих, що вживають ці слова не розбираючи, надумали стверджувати, що як сутність одна, так і іпостась одна, і навпаки, – визнаючи три іпостасі, думають, що за цим визнанням слід допустити і розділення сутності на рівне цьому число), щоб і ти не впав у що-небудь подібне» [3, с. 23]. З огляду на зазначену складність святий окреслює відмінність усії та іпостасі як загальне та окреме: «Одні назви, що вживаються на позначення багатьох кількісно різних предметів мають певне загальне значення: таке, наприклад, ім'я “людина”. Бо хто вимовив це слово, зазначивши цим найменуванням загальну природу, цим словом не визначив однієї конкретної людини, власне означеної цим найменуванням; тому що Петро не більше є людина, як і Андрій, і Іоан, і Яків. Тому спільність означеного, що також поширюється на всіх тих, кого підводять під ту ж назву, потребує розрізнення, згідно з яким пізнаємо не людину вза-

галі, а Петра або Іоана» [3, с. 23]. Викладені міркування Василя Великого дозволяють переконатися, що іпостась є унікальною та неповторною. Саме тому кожна Іпостась Святої Трійці є особистісним існуванням як неповторність і свобода. Розрізнення іпостасі та усії передбачає первинність іпостасі щодо природи як у зрізі ікономії, так і в сенсі внутрішньо троїчного буття. Адже відомо, що сутність як загальне *об'єктивізується* лише у своїх конкретних іпостасях. Цілком зрозуміло, що визначенням первинності іпостасі над природою і незвідністю іпостасі до природи святий Василій Великий вказує на особи Пресвятої Трійці як на відмінні образи буття єдиної Божественної природи, виходячи з яких особа онтологічно первинна щодо природи та абсолютно свobodно визначає спосіб її існування.

Немає сумніву, що особистісна ідентичність можлива для Бога не через Його сутність, а через Його троїчне існування. «Той спосіб, у який Бог реалізує Свою онтологічну свободу, те, що робить Його онтологічно вільним, – це те, як Він долає й скасовує онтологічну необхідність сутності через Його буття як Отця, тобто як Того, Хто “народжує” Сина й “зводить” Духа» [7, с. 45]. Згідно з ученням Православної Церкви, іпостасі обумовлюють одночасно єдність і відмінність у божественному житті, адже єдність визначається не природою, а Отцем. У цьому контексті надзвичайно важливо розрізнити відмінність між рівнем природи та рівнем іпостасі в божественному бутті, осмислюючи яку митрополит Іоан Зізіулас зазначає: «І те (природа. – Прот. В. С.) й інше (іпостась. – Прот. В. С.) вказує на буття, але перше стосується “що”, а останнє – “як” буття. Дарування існування або буття Сину Отцем є питанням не природи, не того, що є Бог, а того, як Бог є. Звідси виходить, що ідея причинності використовується для того, щоб описати “як” божественного буття і не дати підстав думати, ніби поява Трійці – питання надання *ουσια*. Отець є “причиною” надання не *ουσια*, а особистої інакшості (тобто “як” буття)... Отець як “причина” – вищий онтологічний принцип божественної особистісності» [8, с. 166–167]. Термін *ουσια* вказує на щось загальне, тобто на однакове у Трійці. Тому Отець є причиною не *однаковості*, а *інакшості*, тобто особистісності. Святий Василій Великий, кажучи про «причину», старанно уникає фрази «від *ουσια* Отця»: «Якщо Дух Святий... має буття, що залежне від причини – Отця, від Якого і сходить, то істотну ознаку Його іпостасної властивості становить той, хто після Сина і з Сином пізнається і від Отця має буття» [2, с. 25].

Варто зважити в цьому зв'язку, що сформоване великими каппадокійцями вчення про монархію (єдиноначальність) Бога-Отця виявляє особистісний аспект Божественної єдності осіб Пресвятої Трійці. З огляду на вищевикладене, прикметною уявляється думка святителя Григорія Богослова, який протиставляє єдиноначальність безначальності та багатоначальності: «Три найдавніші думки про Бога: безначальність, багатоначальність і єдиноначальність. Дві перші були... грою розуму синів еллінських. Тому що безначальність є безладдя, а багатоначальність обурлива; внаслідок цього вона безначальна та безладна. Те й інше спричинює одне – безлад, а безлад – руйнування; тому що безлад є справою руйнації. Але ми шануємо єдиноначальність; втім, не ту єдиноначальність, яка визначається єдиною особою... але ту, яка становить рівночасність єдності, єдність волі, тотожність руху й напрямку до єдиного у тих, які з Єдиного (що неможливо у естві створеному), так що Вони, хоча різняться числом, але не владою» [4, с. 432–433]. Очевидно, що у наведеній цитаті святитель Григорій Богослов ототожнює єдиноначальність (монархію) Отця із порядком, протиставляючи його безладу. Наступна думка святителя вказує, як три іпостасі співвідносяться між собою у термінах онтологічного походження: «Єдиниця, Яка від початку перейшла в подвійність, зупинилася на троїчності. І це в нас – Отець, і Син, і Святий Дух. Отець – народжує і зводить безпристрасно, поза часом і безтілесно» [4, с. 432–433]. Насамперед необхідно звернути увагу, що в даному уривку Єдиниця безпосередньо ототожнюється із Отцем. Разом з тим слід врахувати наполегливе пояснення Григорія Богослова того, що Трійця не може мати безособистісного походження.

Тобто маємо підстави констатувати, що каппадокійські отці, «послідовно й чітко розрізняючи між природою Бога і Богом як Отцем, вважали, що причиною буття Бога є особа Отця, а не божественна сутність. Таким чином вони віддали онтологічний пріоритет особистості і звільнили існування від логічної необхідності сутності» [8, с. 212]. А з того випливає, що особистісна неповторність можлива для Бога з огляду на Його троїчне буття, а не через Його природу. Справді, оскільки жодна природа не існує сама по собі, а лише у своїй іпостасі, має власний спосіб існування, то «бути і бути у стосунках (мати відносини) стало тотожним. Аби чомусь чи комусь бути, необхідні дві речі: саме буття (іпостась) та буття у відносинах (тобто буття особою)» [7, с. 88]. Кожна божественна іпостась є даром зустрічі та взаємопроникнення Трьох. Особистість існує для спілкування і через спіл-

кування [6, с. 100]. «Для грецьких отців єдність Бога, єдиний Бог і онтологічний “принцип”, чи Божі “причина”, буття та життя полягають не в єдиній сутності Бога, а в іпостасі, тобто в особі Отця» [7, с. 41]. А це означає, що тотожність буття з особистісним існуванням Бога має напрочуд велике значення для правильного розуміння поняття особистості, в контексті якого над інше важить розуміти, що божественна монархія в її онтологічному сенсі пов’язується з іпостассю Отця, а не з божественною сутністю. І пояснюється це тим, що сутність моністична категорія, тоді як особистість, така – як Отець, немислима без відношення до інших Осіб, немислима поза спілкуванням у любові [8, с. 44]. У повній відповідності з наведеними міркуваннями святий Григорій Богослов повчає: «Отець є ім’я Боже не по сутності й не по дії, але по відношенню, яке мають Отець до Сина, або Син для Отця» [4, с. 443]. Онтологічна монархія Отця і приписування Йому бути онтологічною причинністю служить гарантією співпадіння Єдиного та Троїчного в божественному бутті, співпадіння, яке вивисує інакшість (унікальність) до первинного стану буття. Буття Бога не є безпричинним. Він не є логічно необхідним буттям. Його буття стверджується свobodно завдяки тому, що Його причиною є особистість, Отець. Буття Бога ґрунтується на особистісній свободі [8, с. 44–45]. «У нас, – уточнює Григорій Богослов, – один Бог, тому що Божество одне. І до Єдиного зводяться суцї від Бога, хоча й віруються у Трьох, бо як Один не більший, так і Другий не менший Бог, і Один не раніший, а Другий пізніший... Тому коли маємо на думці Божество, першу причину і єдиноначальність, тоді те, що уявляється нами, – одне. А коли маємо на думці Тих, які Божеству Суцї від першої Причини, і Суцї від неї дочасно і рівночасно, тоді Тих, Кому поклоняємось, – троє» [4, с. 472–473]. Як бачимо, у «троїчному богослів’ї імена Отець, Син і Святий Дух означають відношення походження, не вичерпуючи цим унікальну реальність кожної Особи» [6, с. 100]. Інакшість не може бути вторинною щодо єдності. У цьому контексті варто згадати мудрі слова св. Григорія: «Син не Отець, тому що Отець – один, але те ж саме, що Отець. Дух – не Син, хоча й від Бога, тому що Єдинородний – один, але те ж саме, що Син. І Три – єдине в Божестві, і Єдине – Три за особистими властивостями» [4, с. 469]. З наведеного видно, що саме особистісна іпостась Бога є цілковитим виявленням Його буття.

Органічним доповненням смислової довершеності щойно висловленого твердження уявляється христологія, оскільки, за висловом Володимира Лоського, «Трійця присутня в найінтелектуальні-

шій структурі христологічного догмату – у розрізненні Особи та природи. Трійця, – підкреслює дослідник, – одна природа в трьох особах, Христос – одна особа в двох природах» [11, с. 264]. І таке твердження, як і христологічне вчення загалом, має винятковий екзистенційний сенс, сутність і значення якого полягає в запевненні людини в тому, що її прагнення стати особою не є просто містикою чи ностальгією, а історичною реальністю. Власне Ісус Христос набув звання Спасителя не тому, що приніс у світ піднесене вчення про особу, а тому, що Він втілює в історії саму реальність особи [7, с. 55]. При цьому належить чітко усвідомлювати і неодмінно враховувати, що становлення православної христології відбувалося на тлі нещадної боротьби із християнськими ересями і насамперед з несторіанством, монофізитством, монофелітством та вченням Аполінарія. А щоб бодай відчутти, якого, скажімо, богословського напруження потребувало спростування святими отцями головних христологічних оман [5, с. 48], принагідно лише нагадаємо, що сутність ересі несторіанства зводилася якраз до невміння відрізнити природу від іпостасі, коли центром богословської дискусії стала Особистість Марії «Богородиці» / «Людинородиці»... І, що прикметно, правильність відповіді на порі чергового виклику християнству доби його активного догматотворчого становлення майже всуціль залежала від правильності поставленого питання. Бо якщо поставити питання: «Що народила Марія?» – відповідь могла бути тільки одна: «Людину, точніше її тіло». Інша річ, коли питання звучало так: «Кого народила Діва Марія?», тобто яке «Я» могло сказати про це тіло: «це – моє, це – я сам»? Адже за такої постановки питання відповідь християнина могла бути однозначна: «Під цим “Я” можна і треба розуміти тільки Сина Божого, Вічного Логоса» [9, с. 123]. Але для нас наразі важливо тільки те, що, заперечуючи несторіанство, Церква однозначно спростовувала тотожність понять особистості та індивідуальності. І вірність цьому принципу богословського розумування була засвідчена Православною Церквою в наступні десятиріччя еретичних випробувань, у тому числі й тоді, коли зумовлене несприйняттям «природи як автономної та “онтичної” реальності, що відірвана від свого способу існування, яким є особистість, іпостась природи» [12, с. 42], на арені християнського життя спершу постало вчення Аполінарія, а потому спростовані й відкинуті Церквою ересі монофізитів та монофелітів. У кожному разі сам факт несприйняття цих ересей означає, що святі отці Православної Церкви й надалі ревно дотримувалися принципу незвідності людської особистості до природи взагалі й таких її якостей, як розум і воля зокрема.

Під оглядом щойно зазначеного знаковою подією в житті всього християнства може сміливо вважатися IV Вселенський собор, який відбувся у Халкидоні 451 року. Адже, використавши поняття «єдиносущність», яке перед цим доцільно та виправдано вживалося у тріадології для формулювання православного богослів'я про Боговтілення, учасники Собору виробили орос, який став базовим принципом у христологічних суперечках усіх часів і в якому проголошувалося: «Наслідуючи святих отців, ми всі одностайно навчаємо сповідувати одного і того ж Сина, Господа нашого Ісуса Христа, досконалого в божестві, досконалого і в людстві, істинного Бога, істинну людину, із розумної душі й тіла, єдиносущного Отцю за божеством та єдиносущного нам за людською природою, у всьому подібного до нас, крім гріха... одного і того ж Христа, Сина, Господа єдинородного у двох ествах, незлитно, незмінно, нероздільно, нерозлучно пізнаваного, – так, що поєднанням зовсім не порушується відмінність двох природ, але тим більше зберігається властивість кожної природи й з'єднується в одну Особу, в одну Іпостась, – не у дві особи, яких розсікають чи розділяють, але одного і того ж Сина, Єдинородного, Бога-Слова, Господа Ісуса Христа...» [5, с. 48].

З того можемо зробити висновок, що в середині V століття християнська Церква чітко і недвозначно сповідувала:

по-перше, у Христі наявні дві природи – людська й Божественна, але одна особа, або іпостась, – Божественна;

по-друге, особистість Христа – єдина й тотожна іпостасі Сина у Святій Трійці, а це дозволяє визнати, що Христос як особа існує не за природною необхідністю, а у свободі;

по-третє, «так само, як Бог “є досконалим Богом” лише як особа, так і людина у Христі є “досконалою людиною” лише як іпостась, як особа, тобто як свобода і любов» [7, с. 56].

Водночас, підсумовуючи все дотепер сказане щодо особистісного аспекту тріадологічного та христологічного догматів Православної Церкви, можемо констатувати:

- особа онтологічно первинна щодо природи та абсолютно свobodно визначає спосіб її існування;
- особистісна ідентичність можлива для Бога не через Його сутність, а через Його троїчне існування;
- єдність божественної і людської природ в іпостасі Христа виражена через онтологічну основу особистісного вияву;
- особистість Христа єдина й тотожна іпостасі Сина у Святій Трійці, а це означає, що Христос як особа існує не за природною необхідністю, а у свободі;

- заперечення й осуд несторіанства, монофелітства, монофізитства та аполінаризму зумовлені різними причинами, споріднюючим началом яких виступає незвідність людської особистості до природи як автономної та «онтичної» реальності, що відірвана від способу власного існування та цілковито підпорядкованої розуму чи волі;
- завдяки Христу людина може ствердити своє існування як особи не на основі незмінних законів природного детермінізму, а на основі стосунків із Богом, тотожних тим, котрі Христос, як Син Божий, має з Отцем [7, с. 57].
- характерною рисою особистісного буття є свобода. Ця характеристика особистості виводиться з монархії (єдинопочатку) Бога-Отця. Адже буття Бога не є безпричинним. Він не є логічно необхідним буттям. Його буття стверджується свобідно завдяки тому, що Його причиною є особистість, Отець;
- особистість не можна мислити саму по собі як статичну одиницю, а прямо пропорційно її перебуванню у спілкуванні;
- поза сферою особистісної свободи не може існувати жодна природа, як і мислитися її будь-яка трансформація.

1. Біблія. Книги Священного Писання Старого і Нового Завіту: В українському перекладі з паралельними місцями / переклад Патріарха Філарета (Денисенка). – К.: Видання Київської Патріархії Української Православної Церкви Київського Патріархату, 2004. – 1416 с.
2. Василій Великий, святий. Творіння. – Кн. I: Догматико-полемічні твори. Екзегетичні твори. – Т. I. – К.: Видавничий відділ УПЦ Київського Патріархату, 2010. – 633 с.
3. Василій Великий, святий. Творіння. – Кн. 2: Листи. – Т. II. – К.: Видавничий відділ УПЦ Київського Патріархату, 2010. – 742 с.
4. Григорій Богослов, святий. Творіння. – Кн. I: Слова. – Т. I. – К.: Видавничий відділ УПЦ Київського Патріархату, 2010. – 721 с.
5. Деяния Вселенских Соборов: в 2 ч. – СПб.: Издательство «Воскресение», 2008. – 646 с.
6. Евдокимов П. Православие / пер. с фр. (Серия «Современное богословие»). – М.: Издательство ББИ, 2012. – 500 с.
7. Зізіулас Йоан. Буття як спілкування. Дослідження особистісності і Церкви / пер. з англ. – К.: Дух і літера, 2005. – 416 с.
8. Зизиулас И. Общение и инаковость. Новые очерки о личности и церкви / пер. с англ. (Серия «Современное богословие»). – М.: Издательство ББИ, 2012. – XII, 407 с.
9. Кураев А., диак. Традиция, Догмат, Обряд. Апологетический очерк. – М.: Издательство Братства Святителя Тихона, 1995. – 416 с.
10. Лосский В. Н. Боговидение. – М.: ООО «Издательство АСТ», 2003. – 759, [9] с.
11. Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. – М.: Центр «СЭИ», 1991. – 288 с.
12. Яннарас Х. Истина и единство Церкви: Перевод с новогреческого / под ред. А. В. Маркова. – М.: Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2006. – 184 с.
13. Яннарас Х. Ч. Свобода етосу / пер. з англ. – К.: Дух і літера, 2003. – 268 с.

ВІЗАНТІЙСЬКИЙ СТИЛЬ І СУЧАСНЕ УКРАЇНСЬКЕ ІКОННЕ МАЛЯРСТВО

Д. В. СТЕПОВИК

У статті на прикладі одного з найталановитіших сучасних майстрів іконного малярства – Василя Стефурака з Івано-Франківщини – простежується тенденція в українському сакральному мистецтві цілому до відродження власне українського стилю малярства священних осіб Церкви Христової.

Ключові слова: ікона, стиль, гармонія, симетрія, пропорції, готика, ренесанс, бароко, класицизм, візантинізм.

D. V. STEPovyk

BYZANTINE STYLE AND MODERN
UKRAINIAN ICON PAINTING

The article discusses a trend in Ukrainian sacred art directed at the general revival of Ukrainian own style of painting sacred persons of the Church of Christ (based on the example of the most talented contemporary icon painter – Vasily Stefuraka from Ivano-Frankivsk).

Key words: icon, style, harmony, symmetry, proportion, Renaissance, Baroque, Classicism, vizantynizm.

Актуальність теми ґрунтується на тому, що за роки Незалежності України бурхливо розвивається мистецтво ікономалювання на замовлення церковних громад (у зв'язку з активним будівництвом нових храмів та поновленням колишніх) і що українські християни потребують правдивих зображень святих, а не змінених представниками т. зв. псевдовізантійського стилю та нав'язаного українцям найгіршого варіанту візантинізму – москово-ростово-суздальського «стилю».

Предмет дослідження – ікони останніх двох десятиліть майстра, який є типовим представником відродженого українського стилю сакральних образів на основі використання елементів стилів ренесансу і класицизму.

Новизна статті – у визначенні формально-стильових та богословських особливостей новітньої української іконотворчості у її відносинах зі стилями українського ікономалярства XVI, XVII, XVIII та XIX століть.

Теоретичне значення роботи полягає в окресленні меж використання на сучасному рівні світових мистецьких стилів минулого та їх більшого чи меншого впровадження в сучасний ікономалярський

процес новими поколіннями майстрів ікон – як правило, з вищою академічною мистецькою освітою.

Практичне значення статті полягає в тому, щоб майбутні малярі ікон краще знали богословські, мистецькі, стильові, формальні риси саме української стильової школи іконного мистецтва.

Мета статті: переборення невірного трактування візантинізму в українському сакральному мистецтві представниками назадницького, консервативного, реакційного іконознавства Г. Логвиним, Л. Миляєвою, В. Александровічем та деякими іншими; потреба в кардинальній зміні поглядів на українську як начебто маргінальну репліку мистецтва Візантії чи Московії, а не як оригінальну й одну з найкращих шкіл священного мистецтва Церкви.

Виклад основного матеріалу. ...Якось на початку 90-х років минулого ХХ століття я приїхав до Львова для участі у Другому Міжнародному конгресі українців та зачитання своєї доповіді на ньому «Християнське і світське мистецтво в Україні: взаємини і взаємовпливи». Мистецький і мистецтвознавчий Львів під цю пору знав мене не тільки як дослідника давньої гравюри й болгаристики, але і як іконознавця. Книжок з ікони на той час я ще не видавав, але в інших моїх книжках були посилання на ікони, порівняння їх з гравюрами. Крім того, я надрукував у періодиці – журналах і наукових збірниках – кілька десятків статей про ікони. У ці роки готував до друку книгу «Історія української ікони Х–ХХ століть».

Отже, в кулуарах конгресу, а він відбувся наприкінці серпня 1993 року, до мене підійшов знайомий мистецтвознавець, до речі, мій колишній аспірант, з журналом в руках і показав дві чи три репродукції ікон: архангелів Михаїла, Гавриїла та Покрови у призабутому тепер так званому козацькому варіанті: Мати Господа Ісуса Христа тримає омофор-покрову над славетними людьми України – від Київської Русі до сьогодні. «Вам подобається це малярство?» – було запитання до мене. Звичайно, репродукції в журналі були посередні, щоб по них сказати щось певне про оригінали.

Тим більше, прізвище автора ікон – Василь Стефурак – мені тоді ще нічого не говорило: я не знав такого іконописця.

Але ці твори все ж торкнулися мого дослідницького нерва, і я став розпитувати мого співбесідника про цього ікономалюра. Колега теж його особисто не знав, але чув, що він живе у Прикарпатті, живе в селі, де й народився, має незавершену мистецьку освіту. Його ікони фахівці й церковні авторитети оцінюють неоднозначно: від захоплення стилем Відродження до неприйняття осяжної форми, колориту й освітлення, як нібито неіконних.

Свого ставлення до ікон Стефурака колега-іконознавець не висловив, тому я не зрозумів тоді, до якої групи оцінювачів він належить: до тих, хто схвалює, чи хто критикує? Втім, час показав, що до ікон цього майстра склалося дуже позитивне ставлення, зі справжнім пієтетом. Розкриттю таємниці привабливості й духовної сили ікон майстра я присвячую свою розвідку.

Минуло кілька років після цієї розмови. Чи то випадково, чи ні, але з середини 90-х років я став регулярно відвідувати Івано-Франківськ як запрошений викладач іконології в Івано-Франківській теологічній академії (з ініціативи ректора Академії єпископа Софрона Мудрого), а відтак цілих дев'ять років очолював кафедру релігієзнавства й теології філософського факультету Прикарпатського національного університету ім. Василя Стефаника, в роках 1998–2007. Там я у храмах і в домівках побачив багато ікон Стефурака, познайомився з ним особисто та з його колегою-ікономалярем Михайлом Халаком, який разом зі своїм сином Тарасом теж малює ікони в тому ж стилі оновленого ренесансу, але в дещо іншій манері.

Вже тоді я побачив, що Василь Стефурак малює ікони так, як мало хто по всій широкій Україні. Це щось нове, але в цьому новому вчувається гомін віків – від античності й перших віків зародження ікон у християнському світі – до епохи Відродження, та, поминувши стиль бароко, – до класицизму. У своїх роздумах про священне мистецтво християнської віри і, природно, у своїх дослідженнях цього мистецтва я завжди тримався міркувань про незмінність іконографії, але змінюваність стилістики. Тому коли я натрапив на цікавих сучасних ікономалярів, ікони яких вкладалися в систему «незмінності й мінливості», я став уважніше придивлятися до їхньої творчості, наскільки їхні роботи узгоджені з церковним вченням про канон ікон і якої межі сягає їхня свобода творчості? В особі Василя Стефурака я натрапив на майстра, в якому складові частини творення прекрасної ікони виражені найбільш оптимально.

За тих років, на початку Незалежності України, в ікономалярстві був великий різнобій, щоб не сказати: хаос. Були легалізовані дві Церкви національно-державного спрямування: Українська Автокефальна Православна, яка на Помісному соборі 5–6 червня 1990 року підвищила свій статус Церкви з патріаршим управлінням, і Українська Греко-Католицька. Стан храмів у обох був невідрадний. Одні напівзруйновані, в інших були при радянцях музеї атеїзму, склади, книгосховища. Іконостаси понижені. На поодинокі залишені після 70-річного комуно-більшовицького атеїстичного смерчу храми почали претендувати одразу по кілька Церков. Нашвидку замовляли

тимчасові іконостаси художникам, які нічого не знали про богословію, естетику та доволі складний спосіб малювання ікон. Було чимало посередності, а ще більше відвертої халтури.

Нові малярі мало що знали про українську іконну традицію, зате були розпропаговані, що російська ікона найкраща у світі і що слід малювати, «як Андрій Рубльов і Феофан Грек». Зрозуміло, що засобами пропаганди, особливо коли ця пропаганда обнаучена, загорнута в науковий папірець, – можна змусити повірити у що завгодно. Зокрема публіку, яка мало знає або нічого не знає про предмет, який пропагується. Хоч держава СРСР була безбожна, але кільком академікам було дозволено пропагувати російську ікону й усе російське сакральне мистецтво, бо його можна було продавати на Захід за валюту. Такого привілею не мали ні грузинська православна ікона, ні білоруська і, певна річ, українська. Цими дозованими дозволами одного й заборонами іншого людям, які цікавилися іконами, була нав'язана концепція, що російська ікона – унікальна, найкраща у світі, що на неї слід дивитися так, як індуси дивляться на священних корів.

Звичайно, вузькі фахівці-іконознавці багато чого знали про неоковирність російського іконописання, але про це не було прийнято говорити й писати. Славослови російських «чорних дощок» неохоче згадували епізоди з московського Стоглавого собору 1553–1554 років, коли простий дяк Іван Висковатий, але дяк начитаний у Святому Письмі й творах святих отців, вступив у суперечку з московським митрополитом Макарієм щодо правомірності ікони «Батьківство» («Отечество») й зображення на ній Бога-Отця у вигляді старезного діда з російської «деревні». На дяка завели кримінал «Розыск или список о богохульных строках и о сумнении святых честных икон дьяка Ивана Михайлова сына, Висковатого в лето 1553», його засудили, а його заяви названі «развратными й хульными».

Через сто років інший сміливець у тоталітарному Московському царстві Йосип Владіміров – маляр кремлівської Оружейної палати – обурювався тим, як «реформатор» російського православ'я патріарх Никон просто у храмах кидав на підлогу й розбивав ікони з нормальними обличчями святих, бо вони йому здавалися «фряжскаго пісьма», тобто професійно намальовані. Никон і його прибічники трактували це малярство як наслідування священного мистецтва країн Заходу. І такого «прозахідника» московська темнота вбачала в особі царського ікономаляра Симона Ушакова. Тож саме йому писав Йосип Владіміров: «Де ще можна бачити такі безчинства, які творяться нині тут? На чесне і премудре іконне

малярство невігласи наводять ганьбу і приниження. А результати цього такі: скрізь по хуторах і селах дроворуби й бондарі штабелями розвозять ікони, намальовані абияк. Деякі не схожі на людські образи, а мовби з диких людей намальовані»¹.

Не оминув у своєму листі Владіміров і «чорних дошок», якими нині так пишається російське іконознавство, наче національним винаходом та свідченням існування в них своєї школи ікони. А Владіміров скаржиться царському ікономалюреві Ушакову про ці дошки так: «Де це знайшли таке правило, щоб на одну манеру, смагляво й темновидо, зображати святі обличчя? Не всі святі мали смагляві й висушені обличчя. Якщо деякі святі за життя, внаслідок нехтування тіла, і позбавлені були здорового людського вигляду, то після смерті, діставши вінець праведників, вони повинні були змінити свій вигляд на світлий і ясний, бо праведникам належить світлий вигляд, а грішникам – похмурий. Зрештою, численні святі за життя відзначалися незвичайною вродою: не зображати ж їх із темними обличчями... Коли великий серед пророків Мойсей прийняв на Синаї від Господа Закон, тоді сини Ізраїлеві не могли дивитися на обличчя Мойсея від світлості, яка була на ньому. Невже й обличчя Мойсея малювати похмурим і смагляватим?»²

Навіть з цього одного листа художника, який розумів і богословію, і естетику справжньої ікони, стає очевидним, що чванство «русской школой иконы» – чистий блеф. Це правда, що ця нібито «школа» прийняла дещо з Візантії, але швидше єретичного, негативного, а не позитивного. Псевдовізантійщина панувала в російській іконі аж до ХІХ століття, допоки цар Олександр І не наказав професорам Санкт-Петербурзької академії художеств замінити цю чорнопику ересь на академічний стиль ікономалювання (до речі, ця чорноликість і смагляватість у них була поновлена при наступних царях Олександрях та Миколаях й підноситься там аж до сьогодні).

В рамках запровадженого в російському ікономалюванні академічного стилю була спроба повернутися до класичних джерел світлої, тобто справжньої, ікони. Тому в колі професіоналів візантинізм в його російському православно-церковному розумінні був підданий нищівній критиці, про що відзначав сам віце-президент Санкт-Петербурзької академії художеств князь Григорій Гагарін: «Варто лишень розпочати розмову про візантійське малярство, як негайно у численних слухачів обов'язково з'явиться усмішка зневаги й іронії. Якщо хтось наслідиться сказати, що це малярство заслуговує уважного вивчення, як жартам і глузуванням не буде кінця. Вам накинуть безліч зауваг

про огидність пропорцій, про нековирність форм, про неприродність поз, про незручності й дикості в композиції – і все це з мімікою, щоб виразніше зобразити потворність малярства, яке відкидається. Я зовсім не захищаю недоліків, що йшли від недосвідченості і варварства доби, я не шукаю в них ні правильності рисунка, ні вірності перспективи, ні необхідного освітлення, ні рельєфності, ні тисяч інших рис, притаманних найновішому мистецтву. Але я шукаю думки і стилю – і знаходжу їх»³.

Князь Гагарін робить поступку поганій традиції, коли разом з маренням напівбожевільного монаха XV століття Філофея про «третій Рим» напівдикой угро-фінської Москви, цей болотно-лісовий улус монгольської Золотої Орди прийняв від Візантії щонайгірше – цезаропапізм, тиранію та ікону з «огидними пропорціями та нековирними формами». Втім, так чинять усі російські патріоти аж до сьогодні.

Аніскільки не змовляючись ні з Висковатим, ні з Владіміровим, ні з князем Гагаріним, навіть не підозрюючи про їхнє існування, щось подібне написав про єретичні тьмяно-похмурі ікони нібито візантійського стилю український письменник-паломник першої половини XVIII століття Василь Григорович-Барський. Добре освічений вихованець Києво-Могилянської академії, він був відданий духовним ідеалам Східної Церкви і лишив у своїх подорожніх записах багато позитивних оцінок церковних раритетів у країнах Східного Середземномор'я, по яких мандрував майже чверть століття: з 1723 до 1747 року. Барський мав розвинене відчуття справді духовного, євангельського й одночасно чуття високоестетичного, прекрасного. Але він жахнувся, коли під час мандрів відвідав Афон і в ньому монастир Зограф, який присвоїв собі привілей законодавця в питаннях ікономалярства не лише у двадцятьох монастирях Афону, а й на всьому Сході.

Темнота, морок, міркує Барський, були не тільки на іконах, що виходили з-під пензлів тутешніх монахів: пітьма наповнювала їхні голови! «Вони не хочуть поклонитися українським іконам, – писав Барський, – і кажуть, що це, мовляв, безсоромні зображення, і чіпляють їх високо на стінах, лише для прикраси, так, щоб не можна було до них прикладатися. Ревніші з-поміж них, або, краще сказати, безумніші, гребують і російськими; грецькі ж, або болгарські ікони, криворукі і кривоносі, вони дуже шанують. Деякі з них, хоч і не всі, як і розкольники, гребують виправленими руськими книгами і кажуть, що вони, мовляв, зіпсовані, а використовують якісь давні стародруки або рукописні книги, недорікуваті і з багатьма помилками, без

оксій (ком. – Д. С.) і крапок. Коли ж немає інших, вони змушені читати й руські книги, але при цьому замінюють багато слів і змінюють оксії. Отож слід сказати, що ці люди більше полюбили пільму, аніж світло. Але горе тим, що називають пільму світлом, а світло пільмою, зло добром, а добро – злом»⁴.

Подібних оцінок можна навести багато. Але ми повинні дати відповідь на питання: коли й навіщо було спотворене мистецтво ікони? Адже Рання Церква Христова та її духовно-естетична інфраструктура явили християнському світові світлоносну благородну гарну ікону Христа, Богородиці і святих. Про це свідчать численні документи, і всі вони вказують на першоджерело прекрасних ікон: Нерукотворний образ Христа і малярство апостола і євангеліста Луки, який перший намалював образи Богородиці Марії різних композиційних варіантів. Причин схиблення, збочення, спотворення чистого і святого мистецтва ікони – дві: численні ересі та брак професійних мистецьких шкіл рисунку й малярства у Візантії та в середньовічній Московії. Про візантійські ересі існує ціла наука – про докетів та аріянів, пневматомахів та оригеністів, несторіян і антивірґіністів, монофізитів та монофелітів, маронітів та іконоборців. Православний Київ не успадкував і не знав жодної з цих ересей великої християнської імперії візантійських греків, тому й українська ікона не була заражена жодною з них. Зате «святая Русь» Суздаля, Владіміра-на-Клязьме й Москви додала до греко-візантійських ересей дюжину власних – різних двоперсників, стригольників, жидовствуючих, нестяжателів, йосифлянів, хлистів, богомазів, безпоповців, филипівців, обновленців тощо⁵. Чи міг цей морок творити гарну ікону? Друге. Ні Візантія, ні Московія не мали ікономалярських шкіл професійного характеру, подібних Києво-Печерській монастирській майстерні, заснованої в XI столітті геніальним Алімпієм Іконописцем. Правда, Візантія мала низку визначних майстрів-самоучок і неперевершену спадщину античного мистецтва. А Москва до відкриття в Петербурзі 1757 року Академії художеств, першим ректором якої став українець Антон Лосенко, взагалі не мала ніякої школи мистецтва – ні вищої, ні середньої, ні початкової. Тому там «писали ікони» дроворуби й бондарі й «старили» їх у димарях, щоб були чорні, а значить «древні».

Ось чому викликають подив ті нинішні молоді українські творці ікон для новозбудованих храмів у вже самостійній незалежній Україні, які беруть собі за взірець не класичне українське ікономалярство, а чуже, повне протиріч, вигадок про старовинність, намоленість, навіть чудотворність. Ці добре під-

готовлені в мистецьких академіях і школах мистці відверто заворожені пропагандою, вбачаючи у смаглявості ликів, пласкості простору, зворотній перспективі й інших фантазіях якийсь потаємний метафізичний вияв святості. Зустрічав я таких малярів і в Києві, й поза Києвом. Тому іконне малярство Василя Стефурака, в якому не було й нема усіх цих дивацтв псевдосвятості, зацікавило мене особливим чином: яка ідея стоїть за його малярською манерою, де тонко й невимушено злилися кращі риси двох світових мистецьких стилів: ренесансу і класицизму?

Ще більшою інтригою для мене було те, що Василь з власного бажання не захотів довершувати навчання у Львівській академії мистецтв; а коли Івано-Франківський єпископ Софрон Мудрий винайшов фінансову можливість спрямувати Стефурака в Рим хоча б на коротке стажування у прославленій Академії мистецтв, – ікономаляр і там надовго не затримався й повернувся у свою хату-майстерню в село Фитьків на Прикарпатті. Розповідали, що Василь трактував свої незавершені студії у Львові й Римі «як даремну трату часу». В цих вельми оригінальних поглядах молодого на той час мистця мені вимальовувалося щось від характеру Григорія Сковороди.

Суто українську самостійність думання, філософічну проникливість у своє улюблене мистецтво я зауважив у Василеві, коли почав з ним зустрічатися особисто десь у середині 1990-х років під час своїх приїздів до Івано-Франківська на виклади в Теологічній академії й університеті. Небагатослівний. Робить паузи між кожною думкою, яку висловлює, – так чинять усі, хто добре подумає, перш ніж сказати. Але форма вислову невимушена, майже завжди з легкою усмішкою, наче жарт чи приповідка. Хоч зміст думки далекий від жарту. Як для чоловіка 32-х років (я вперше говорив з Василем 1997 року, коли йому було 32), його думки і досвід здалися мені аж занадто виваженими і зрілими. Такі люди з обраної дороги не сходять під чийсь впливом або за чиеюсь порадою. У першій розмові, коли я вже бачив чимало ікон Василя в оригіналі, я поцікавився, чому його сакральне мистецтво таке далеке від візантійського стилю, чому воно, сказати б, таке європоцентричне? І водночас духовно-невід'ємне від духу Східної Церкви?

Оскільки мене завжди цікавили питання приявності в іконах ознак великих світових мистецьких стилів, то в наступних розмовах з Василем в Івано-Франківську та в його домі в рідному селі Фитькові (провідував я його і там) ми чимало часу відвели на розмови про античну класику й чому вона, обслуговуючи по-

первах язичницький світ, відродилася й розквітла у XV–XVI століттях в самій серцевині християнського мистецтва? Говорили і про візантійський та романський стилі, про готику, маньєризм і ренесанс, про бароко і класицизм. Короткі записи, а ще більше моя пам'ять, зберегли фрагменти думок Василя Стефурака, які проливають світло, а ще краще – насвітлюють, – його вибір, його прихильності або неприхильності до того чи іншого.

«Не прийняти чорно-коричневої іконографії святих, – назвіть цю іконографію візантійською, болгарською, афонською, московитською чи якою іншою, – мене спонукали Святе Письмо й прочитання житій святих отців. Я серцем відчув, що Ісус Христос, Діва Марія, апостоли й численні святі на 180 градусів були не такі, якими їх малювали греки, московити й інші в Середньовіччі, та дехто малює й тепер. Я не можу співвіднести найпрекраснішого серед синів людських Ісуса Христа, як про Нього говорить 44-й Псалом, з тим 70-річним на вигляд дідом, який є на підкупольній мозаїці як Пантократор у Софії Київській. Я не сприймаю образу Богородиці Оранти з чоловічими рисами обличчя на мозаїці конхи в тій же Софії Київській. І це не моє самочинство, не сваволя, а тверде знання, що Богородиця та її Божественний Син тісно походять від вродливого роду царя Давида. Я не сприймаю святителя Миколи з кольором шкіри ефіопа, бо його житіє описує його зовсім іншим. Численні святі були взірцями благородства й краси, і аж ніяк не були схожі на пришельців з космосу, та, на жаль, якимись інопланетянами їх чомусь малювали й малюють. Я такого ніколи робити не буду, навіть на замовлення і прохання, на запевнення доброї платні, – проти істини не піду».

«В радянській історіографії Середньовіччя трактували “темними віками”, добою мракобісся. Справді, для безбожників там усе виглядало темним. Бо вони самі перебували в п'їтмі. Щодо мене, то я дуже ціную Середньовіччя. Адже воно дало мистецтву християнську духовність і аскезу. Там сформувався корпус святих, а сім Вселенських соборів очистили християнство від ересей і дали Церкві струнку християнську богословію. На жаль, ересі не найкращим чином вплинули на мистецтво – вони вивітрили з мистецтва досконалість, естетичну привабливість. Гарне, ласкаве для зору, шляхетне в мистецтві назвали облещенням, дражливістю, чарами, оманю – у московитських фанатиків це “преlestі, сладострастїя, обольщення”. Це якась вивернута логіка, розумове збочення. Воно не Боже, бо ідеал милування красою поклав у людську природу не хто інший, як Сам Бог. І Бог зберігав рівно тисячу років, з V до XV століття,

чудові форми античного мистецтва, щоб відібрати ці досконалі форми у язичників та відродити їх для християн Сходу й Заходу. Малюючи гарно, майстри Відродження не понизили духовну планку в мистецтві, а підняли її вище, щоб через образ зробити палкішою і сердечнішою молитву. Я не бачу правди в наріканнях на добу Відродження, на добу Просвітництва як на гніздилища атеїзму й секуляризму, бо такого не бракувало і в Середньовіччі, і в Ранній Церкві. Навпаки, за Нової Доби духовність злилася з красою – і так була виконана воля Божа».

«Мені здається, що відхід від правди в зображеннях святих – це нав'язана християнству семітська ментальність. Віра семітських племен і народів, тобто юдаїзм євреїв та іслам арабів, органічно протриває всякому фігурному зображенню й допускає тільки декоративність, орнаментику. Не буду міркувати, добре це чи погано. Але християнський Схід був оточений носіями юдаїзму й ісламу. І ось ця геометрія їхніх божниць входить у фігурне мистецтво християн у вигляді макетоподібних святих: непорушних, ніби здерев'янілих, плоских, мало освітлених, з оберненою просторовою перспективою. Та особливо примітно – з кольорами темної гами, чорним і смаглявим, коричневим і сірим, тобто з кольорами негативної символіки. Я не знайшов у жодному церковному документі, який мав би обов'язковий для виконання характер, скажімо, соборну постанову, щоб оці риси, зовні немистецькі, неестетичні, слугували побільшенню духовності образу. Тому це перенесення реального буття святого у віртуальну площину ніяк не в'яжеться з духовністю. Усе виглядає експериментом і вигадкою, яку поступово зробили традицією».

«Стародавня греко-римська цивілізація, єгипетська портретна традиція Фаюмської оази були альтернативою при формуванні іконної традиції – протилежністю геометрії, орнаментиці й макету юдо-ісламського мистецтва. Євангеліст Лука, сам еллінського роду, намалював Богородицю з Христом на руках саме як портрет – тобто в душі розвиненого, квітучого в першому столітті в Римській імперії малярського жанру. Пізніше візантіїці стали трактувати власні смагляві лики Богородиці з Христом начебто як копії творів Луки. Але я більше вірю світлоликим іконам як можливим копіям Луки. У монастирі святої Катерини на півдні Синайського півострова збереглося багато світлих ікон, мальованих у традиціях античного мистецтва. До цього монастиря якимось чином дісталися у VIII–IX століттях візантійські іконоборці, щоб знищити збірку. Світлоликими й дуже вправними є чудові мозаїки V–VI століть в італійській Равенні – до них теж не мали доступу іконоборці. А от

первісні розписи й мозаїки в Константинопольській святій Софії були вишкрабані, знищені. Важко сказати, хто й коли перемінив світлоносне професійне християнське малярство на тьмяне й нефортунно мальоване. Та можна припустити, що це справа рук еретиків та халтурників, які поняття не мали про рисунок, композицію і правильну анатомічну будову людського тіла».

«Якщо ми віримо в Бога і в непомильність Його управління світом та історією людства, розвитком культури й цивілізації, – то ми не можемо і в думці допускати, що епоха Відродження, яка в XIV–XVII століттях охопила цілий християнський світ, була відступленням від віри й секуляризацією мистецтва. Таке трактування епохи Відродження бездоказове. Воно виникло в головах пропагандистів Москви як “третього Риму”, а в наші дні “русского міра”. Це з цих каламутних ям ллється бруд на епоху Відродження і все західноєвропейське християнське мистецтво. Українське ікономалярство здавна живилося не з “чорних дощок” Московії, не з горбоносих та криворуких афонських і балканських “шедеврів”, а з власних традицій і творів світових мистецьких стилів ренесансу, бароко, класицизму. Про красу ікон Алімпія Іконописця свідчить Києво-Печерський патерик. Про європоцентричність ікон Івана Рутковича, Йова Кондзелевича, Луки Боровика та його синів Василя, Івана, Петра й особливо Володимира – свідчать їхні ікони, більшість яких, на щастя, збереглася»⁶.

...Багато й інших оригінальних суджень висловив за роки нашого знайомства Василь Стефурак. Але і в наведених цитатах він постає як мислитель певного спрямування. Таких не треба агітувати, що, мовляв, нам слід іти в Європу, а не в Євразію: Василь думкою, ділом і своєю іконотворчістю давно в Європі, бо й Україна є в центрі Європи, а не її «окраїна», як це намагаються втовкмачити усім, хто їх хоче слухати, брехливі новітні російські імперіалісти. Дивує у Стефуракові та послідовність і переконаність, з якими він втілює свої думки у малярство. Я зрозумів, чому він залишив студії у Львівській академії мистецтв, як і стажування в Римі: самостійно набутих знань він вважав достатніми.

Певна річ, інший на місці Василя Стефурака, мабуть, не прогав би нагоди мати дипломи відомих академій Риму чи Львова, список виставок своїх творів, нагород лауреата різноманітних премій. Для нашого мистця це другорядні речі, зовнішні вияви гордині, як він каже. Золоті клітки, сільці й навіть пастки, в які ловиться й саджається часом навіть талановита людина. За одним титулом чи почесним званням захочеться іншого, ще вищого, престижнішого – жадоба слави розпалюється, погли-

нає сили, краде дорогоцінний час, народжує нездорову конкуренцію в гонитві за славою й честю – і ось вже творець спійманий цим світом! Ось таке міркування в душі філософії Григорія Сковороди і приводить мистця до крилатої формули нашого філософа: «Світ ловив мене, але не піймав».

У тихому галицькому селі, на горищі оселі, переобладнаному на майстерню, із зашкленним вікном вгорі, звідки з неба лине світло, він малює ікони, з яких справді струменіє світло не вечірнє. Добре, коли в людини є власна думка, виражена в усіх подробицях концепція. Коли є віра в те, що кожний новий задум і навіть кожний мазок фарби узгоджений з Божим покликанням. Тоді сам процес творення є частиною щасливого відчуття. Неспішна робота з перервами для порання в садку, городі, для поїздки в місто за малярськими матеріялами або щоб одвезти готову ікону замовникам. Нібито замкнене селянське життя з умисною відрубністю від шалених інформаційних потоків, – а тепер вже, може, й потопів – цього глобалізованого світу, з відмовою від багатьох сумнівних приємностей і спокус життя – ось таким він є, сучасний майстер відродження ікони Василь Стефурак. Явище неординарне, нетипове, а тому потребує обдумування і дослідження.

Що творчість Василя Стефурака не є винятком у сучасній панорамі творення нового сакрального мистецтва нової християнської України, а швидше типовим явищем, – свідчить відмова від візантійського стилю навіть такого замовника на розмальовування храмів, як Православна Церква Московського Патріархату в Україні, не кажучи вже про Православну Церкву Київського Патріархату і Греко-Католицьку Церкву, які шукають мистців, зорієнтованих на з'єднання стилів західноєвропейського походження (найбільше – ренесансу, бароко і класицизму) із загальноприйнятою іконографією святих у християнстві східної обрядовості.

Нові українські майстри ікон і настінних мальовил – і це яскраво підтверджують розписи двох знакових храмів Києва останніх років: поновлених Михайлівського Золотоверхого собору на Володимирській гірці та Успенського собору в Києво-Печерській лаврі – виробили цілком новаторський і дуже цікавий з погляду формально-стильових ознак синкретизм, тобто не механічне, а органічне – навіть не з'єднання, а переплавлення давніх стилів із сучасним розумінням сакрального мистецтва і естетики та дизайну храму.

Якщо В. Стефурак працює самостійно, то великі храми розмальовують (окремо іконостаси, окремо стінописи; або ж – що

частіше трапляється – стінописи й іконостаси разом) артілями або творчими групами. Це свідчить, що повернення до стилів минулого, та ще й закордонного походження, відбувається з великою творчою напругою, з використанням власних особистих поглядів та оцінок цих стилів. Нове в цьому явищі те, що тепер малюють не монахи з монастирських майстерень, а, як правило, члени Національної спілки художників України – віруючі люди, які вивчили не тільки академічне малярство, а й богословію ікони та всього сакрального мистецтва. Богомазтво, яке спостерігалось на початку 90-х років ХХ століття в нашвидку збудованих церквях і каплицях, – нині майже зникло.

Не помилюсь, якщо скажу, що від знаменного Двохтисячоліття від Різдва Христового в українському іконному і монументальному сакральному мистецтві почала формуватися власна національна школа, цілком позбавлена надуманих рис візантинізму, але творчо й ретельно прив'язана до християнського мистецтва країн Заходу і до національної традиції гарної, високоестетичної зовні і глибокодуховної Божої людини.

За понад двадцять років мистецької праці Василь Стефурак створив близько ста ікон. Інші жанри його малярства і графіки дещо відходять у бік, або, як тепер часом кажуть, на маргінес. Сукупно ці ніби маргінальні творчі виходи також численні: десяток портретів, чимало пейзажів, картин, малюнків, рисунків, творів на побутові теми – разом узяті «доганяють» щодо кількості число намальованих Стефураком ікон. І все ж в історію сучасного українського мистецтва він увійшов як ікономаляр, і твердо стоїть на цій позиції. Сьогодні вихованці українських академій, інститутів, училищ, студій образотворчого мистецтва поповнюють число ікономалярів. Їх тепер забагато, і вони, на жаль, зорієнтовані своїми викладачами або читанням різноманітних книг про ікони (фахових, напівфахових і зовсім не фахових) на так званий «візантійський стиль» у ненайкращих його виявах, наприклад, по-московському інтерпретованого псевдовізантинізму. Я не бачив жодної програми в цих закладах, де б увага молоді спрямовувалася саме на український стиль ікон, вершинні здобутки якого припадають на XVI, XVII та XVIII століття.

У цій ситуації позитивним фактом виглядає те, що Стефурак через збіг обставин і деякі власні амбіції не здобув повної академічної мистецької освіти, хоч такі спроби були в нього у Львові, Києві й навіть у Римі. Там би неодмінно нав'язали б йому учителя, і він мусів би його наслідувати. Адже в мистецьких вузах, як правило, професори та доценти вельми піклуються, щоб створи-

ти хоч яку-небудь, але неодмінно «свою школу». Стефурак уник цього, став високограмотним самоуком, – тому Україна має в його особі оригінального мистця, якому практично немає конкурентів у галузі сакрального мистецтва. Його «школа» – це національна іконо-малярська традиція, пов'язана з використанням найкращих набутоків ренесансу і класицизму, але зі збереженням духовних цінностей східнохристиянського ікономалярства. Стефурак на практиці здійснив експеримент не поверхового, а глибинного, сутнісного зв'язку східного і західного сакрального мистецтва. Аналоги такого експерименту були в Україні згаданих трьох століть; але Стефурак вчинив цей експеримент по-своєму, не наслідуючи конкретно нікого і ніщо. Його особистий внесок на цьому полі торкнувся переважно низки формальних моментів.

Стефурак опрацював нову систему облич (ликів) святих персон, відмінну від тої, що прийшла до нас із Візантії. Як єдина християнська велика держава Середньовіччя, Візантія успадкувала велике образотворче мистецтво давніх Греції, Єгипту і Риму. Але вона, Візантія, відмовилася від естетики прекрасного, проте замінити цю естетику не мала чим. Фанатизм і обскурантизм візантійських еліт виробив дивну модель сакрального малярства (ікони, фрески, мозаїки), збудовану на антикрасі, як начебто оберігачці цнотливих (насправді вкрай розбещених) візантійців від гріхів насолод, оман, лестоців, дражливостей, «обольщених». Студії над усім природним, особливо над природним виглядом людського тіла, були забуті. Постаті стали макетами, обличчя – масками, природа – картковими хатинками. І це було схвалено як стандарт, до останньої порошинки вичищений від насолод. Нормальна людська реакція на прекрасне оголошена гріхом. Порушені усі свідчення святих отців про зовнішній вигляд найголовніших образів християнського мистецтва, про вигляд Христа й Богородиці. Іван Дамаскин, авторитет якого не ставили під сумнів ні римляни, ні візантійці, і який спеціально збирав правдиві свідчення про зовнішність Христа, писав, що люди повинні бачити Христа як Царя в усій Його красі і славі, сповненого благодаті; й тому можемо зрозуміти жінку з натовпу, яка вигукнула, що блаженне лоно, яке носило Його, і груди, які Він ссав. Краса Христа успадкована від краси Бога-Отця і краси Діви Марії. Василь Стефурак, який постійно читає Біблію і творіння святих отців, вірить їм, а не візантійцям, які не знали ні доброго рисунка, ні малярства.

Споглядач ікон пензля Стефурака неодмінно зверне увагу на те, як він малює очі святих персон. Там є тонко промальовані зі-

ниці й райдужні оболонки, там є все. Кожний професіонал так малює. Українські малярі ікон теж малювали очі виразно, навіть трохи їх збільшуючи для створення враження сили погляду. Василь ніде не збільшує очі, але, використовуючи засоби тонкого лесування, робить з очей правдиві віддзеркалення душ святих персон. Очі світяться то покорою, то всепрощенням, то добротою, а найчастіше любов'ю. Так високопрофесійним малярством краса утверджує духовність, усі найважливіші християнські чесноти. Через очі та їхні погляди ми досягаємо святість людини.

Руки, їхнє положення, їхній рух, їхній жест здавна називають «другим обличчям» людини. Цей афоризм знають усі художники-портретисти. А ось у деяких іконах руки є ще й символічним вираженням важливих духовних питань. Наприклад, на іконі Богородиці Провідниці жест Марії лівою рукою є провідником молитви вірних від Неї до Сина. Греки-візантійці навіть так видовжили пальці Маріїної руки, що вони вже не пальці, а цурпалки. Своє невміння нормально намалювати не те що обличчя, а навіть руки, вони обгорнули такою дивною і заплутаною «філософією», що її не розуміють не тільки молільники, а й вони самі. А ось до рук, намальованих Стефураком у святих осіб, не тільки підходить назва «другого обличчя», а й належності цих рук духовним людям. Благословляючі, складені для молитви, руки у трактуванні Стефурака – це руки добра і ласки. Вони природні, гарні. На диво прекрасні руки у маленького Ісуса, коли Він, на руках матері, піднімає їх, рожевенькі й пухкенькі, щоб привітати й обняти тих, хто вірить Йому і в Нього.

Коли нема про що писати стосовно краси ликів святих, тоді іконознавці, помішані на візантинізмі, починають хвалити всілякі асисті, прориси, золочіння тощо. Багато компліментів у них мовиться на адресу складок на одязі святих. Але скільки б золотих рисок не наносили на одязі святих, вони не передають відчуття м'якої тканини, а швидше дерев'яних зламів. Стефуракове уміння малювати справжні складки – рідкісне за нашого часу. Так хіба вимальовували парчу, шовк, атлас мистці готики, ренесансу, бароко, класицизму. У переходах від затінених заглибин складок до світлого гребінчика можна побачити три, чотири і навіть п'ять тонів кольору різної інтенсивності. За допомогою віртуозної гри півтонів Стефурак домагається полисків тканин, надаючи їм дивовижної м'якості, шовковистої пружності. Такі складки на одязі найкраще сприймаються, коли кольори одягу яскраві, відповідні загальноприйнятій символіці барв у християнському мистецтві. Стефурак добре знає значення кожної бар-

ви, тому найпоширенішими кольорами на одязі святих у нього є: золотистий, білий, пурпуровий, червоний, синій, голубий, зелений. Цей розподіл встановив, зі згоди ранньої Церкви Христової, Діонісій Ареопажит Новий, названий ще Псевдо-Діонісієм, у своєму трактаті початку VI століття «Корпус Ареопажітикум». Кожний колір символізує Божественну благодать, яка сходить на того, хто зодягнений в одяг того чи іншого кольору. Отже, й тут краса не є самодостатньою метою, а прихованим, символічним носієм духовних цінностей.

За епох Відродження і Просвітництва мистці, які малювали святих осіб для храмів чи для приватних помешкань, ширше почали вводити пейзажні або архітектурні мотиви позаду або осторонь постатей. Тоді були замінені нейтральні або позолочені тла, що внесло пожвавлення й збагачення сюжетної канви образів. Східне християнське мистецтво відреагувало на це тим, що довкола постатей святих почали малювати по всьому периметру або лише обабіч святого так звані житійні сцени: основні моменти життя святого, певна річ, у зменшеному форматі. В Україні, починаючи з XVI століття, від житійних сцен поступово відмовляються, а приймають ренесансний принцип святої людини на тлі краєвиду або архітектури храму. Стефурак у своїх іконах вибирає проміжний варіант. Він або малює святих на чистому золотавому тлі, або подає в глибині мур із вхідною брамою і вежами. Що означає цей архітектурний мотив? Так, архітектура гарна. Але не тільки для краси ці стіни, брами і вежі. Це – апокаліптичний Новий Єрусалим, місце вічного блаженства вибраних святих Божих людей, про що мовиться в передостанній главі Апокаліпсису: «І я, Іван, бачив місто святе, Новий Єрусалим, що сходить з неба від Бога, що був приготований, як невіста, прикрашена для чоловіка свого... І принесуть до нього славу й честь народів. І не ввійде до нього ніщо нечисте, ані той, що чинить гидоту й неправду, але тільки ті, хто записаний у книзі життя Агнця» (Об'явлення святого Івана Богослова, 21: 2, 26, 27). Зовнішня атрибутика біля святих персон на іконах пензля Стефурака обмежена, щоб не відволікати уваги молільників від постаті святого, від його обличчя й очей, про які вже була мова, що ці очі – дзеркало душі й самі зазирають у наші душі. Зовнішнім атрибутом може бути трон, на якому сидить Господь Ісус Христос. Трон гарний, різьблений, але не пишний; зайвих красивостей на ньому нема. Тобто у всьому бачимо певну стриманість, властиву творам оригінального ренесансного стилю, а також наступним реплікам цього стилю у мистецтві різних народів Європи та світу.

Подібну стриманість демонструє Стефурак у використанні українських елементів на іконах. У православ'ї, як і в католицизмі, все уніфіковано й універсалізовано. Там і там полюбують слово «вселенськість» – навіть не «всесвітність», а сягають космосу: «вселенськість»! Століттями борються бути «вселенськими» Рим і Константинополь; борються жорстко і серйозно, хоча у мільйонів християн по той і другий бік це викликає у кращому разі іронічну усмішку. Проте в малярстві святих від «вселенських» вимагається не зображати нічого з місцевих традицій, а тільки раз і назавжди визначене цими двома «вселенськими» центрами. Однак саме введення національного в численних школах сакрального мистецтва робить живими, цікавими і близькими ті святі образи, в яких є щось від того, що улюблене тим або іншим народом. Тобто ці імперські «вселенські» приписи ігноруються – жива творчість народів бере своє. Стефурак на іконі Різдва Христового може собі дозволити одягти вифлеємських пастухів, що прямують побачити народженого Ісуса, в гуцульські народні строї. Він може на рукаві Богородиці намалювати щось із мотивів українських вишивок. Він зодягає святого Миколу Чудотворця в сакос і омофор, які зазвичай носять українські єпископи. Це незначні акценти, але вони свідчать, що ікону малює український мистець, який обережно застосовує національні мотиви, не виносить їх на перший план. Значно виразніше українська атрибутика присутня на іконах іншого українського майстра Олександра Охупкіна; її там багато, і вона чітко підкреслена, як мотив. У Стефурака все це стриманіше, обережніше.

Більше етномотивів у тих Стефуракових іконах, які мають цільове призначення. Наприклад, коли явлення чудотворної ікони пов'язане з певною місцевістю – чудом у Грушеві, Божою Матір'ю духовної криниці, Бердичівською чудотворною іконою тощо. Коли при Божих чудах присутні українські християни, Стефурак сміливо використовує національні етномотиви на різних рівнях: у зображеннях людей, у їхньому одязі, у природі, яка їх оточує. Коли ж ідеться про ікони, призначені для іконостасів, Стефурак дотримується загальноприйнятих для східних ікон правил.

Усвідомлюючи, що він малює ікони у ХХІ столітті, коли на християн бурхливими потоками зливаються інформації з різних джерел, – як правило, негативної, нехристиянської інформації, – але уміло по-дизайнерськи оформленої, Стефурак використовує кращі здобутки сучасного дизайну, які не суперечать духовному

єству та мистецькій красі ікони. Сюди відносяться яскраві барви його ікон. Стефуракові ікони світлоносні, вони виграють усіма барвами веселки. У півтонах він домагається прозорості, але й крізь ніжну прозорість колір проступає чітко й виразно. Також Стефурак використовує ефективніші сучасні засоби композиції, поєднуючи лінійну та планову перспективи, надаючи особливого значення переднім планам. Найкраще це продемонстровано в його плащаницях. До сучасних дизайнерських засобів належать розмаїті комбінування природи, архітектури, сакральних, побутових речей. Купол храму, дерево, криниця, мур із вежами на обрії, коштовні камені на коронах чи німбах святих і багато іншого можна побачити в низці ікон пензля Стефурака. Усе це прив'язки до певного часу і певного місця; але це елементи сучасного дизайну, уміло й доречно введені в ікону. Такі вставки притягують погляд і активно працюють на красу ікон.

Ось такі складові частини сучасного українського стилю ікон, як їх розуміє і вводить у свої твори Василь Стефурак. Його особистий почерк не постав на вільному місці, а засновується на спадщині, яка набуває сучасних прикмет і є найбільш сприятливою для спонування молитовного настрою у нових поколінь українських християн.

¹ Владимиров И. Послание некоего изуграфа Иосифа к цареву изуграфу и мудрейшему живописцу Симону Федоровичу Ушакову / Иосиф Владимиров // Древнерусское искусство. XVII век. – Москва, 1964. – С. 33.

² Там само. – С. 58.

³ Цитую за виданням: Вздорнов Г. История открытия и изучения русской средневековой живописи. XIX век / Герман Вздорнов. – Москва, 1986. – С. 23.

⁴ Григорович-Барський В. Мандрі по святих місцях Сходу з 1723 по 1747 рік / Василь Григорович-Барський. – Київ, 2000. – С. 606.

⁵ Казаков П. Антифеодальные еретические движения на Руси XIV–XVI веков / П. Казаков, Я. Лурье. – Москва, Ленинград, 1955 // Церковь в истории России: IX век – 1917 год: Критические очерки. – Москва, 1967. – С. 104–109 і 150–156.

⁶ Записи бесід Дмитра Степовика з Василем Стефураком // Центральний державний архів-музей літератури і мистецтва України (ЦПАМЛМУ). Фонд 1290 («Степовик Дмитро Власович»). Опис 2. Одиниця збереження 39. Аркуші 1–5.

**ШЛЯХОМ ВІДМОСКОВЛЕННЯ:
ВСЕУКРАЇНСЬКИЙ
АВТОКЕФАЛЬНИЙ РУХ
20-х – 30-х років ХХ ст.
(за архівними матеріалами
сіл Ніжинської округи)**

М. С. ТИМОШИК

Досліджується генеза всеукраїнської автокефального руху на Лівобережній Україні у 20-х – 30-х роках минулого століття. Фактологічною основою для написання цієї розвідки послужили архівні матеріали Державного архіву Чернігівської області. Новизна теми полягає в тому, що досі невідомі фахівцям матеріали з цієї проблематики використовуються вперше.

Ключові слова: Українська автокефальна церква, національна церква, собор, Василь Липківський, собороправність, село Данина, політичні репресії, зречення від віри, відмосковлення.

М. S. TYMOSHYK

*THE WAY TO GET AWAY FROM
MOSCOW:
ALL-UKRAINIAN AUTOCEPHALOUS
MOVEMENT IN THE 20 – 30s
YEARS OF THE XXth CENTURY IN
CHERNIHIV VILLAGES*

The article discusses the the appearance of All-Ukrainian autocephalous movement in the left-bank Ukraine in the 20-30-s years of the previous century based on the example of Chernihiv villages. The article is based on the documents of the Chernihiv State Archive.

Грунтовне вивчення проблематики всеукраїнського автокефального руху у 20-х – 30-х роках минулого століття набуває **особової актуальності** в нинішній період із кількох причин. Виділимо дві найголовніші. Перша: провал улітку 2015 року чергових спроб об'єднання двох гілок українського православ'я: УАПЦ і УПЦ КП в одну помісну Українську православну церкву. Друга: посилення в Україні процесів відмосковлення в цілому та активізації переходу православних громад у середовищі УПЦ МП до УПЦ КП. У цьому контексті ситуація, що складалася в українському православ'ї після жовтневого перевороту 1917 року, має багато ознак схожості із сучасними українськими реаліями. Уведення до наукового обігу багатьох нових фактів, що досі замовчувалися або були недоступними, дасть змогу краще пізнати і зрозуміти ці ознаки «схожості» та сприятиме пошуку відповідей на відвічні запитання нашого буття: чому так сталося, хто в цьому винен та що слід робити, щоб не повторити помилок минулого.

Незважаючи на те, що в науковій літературі проблематика автокефального руху в Україні означеного

періоду не є обділеною увагою дослідників, **говорити про повноту вивчення теми не доводиться**. Із присутніх публікацій, що вийшли за рубежем, найціннішими, на наш погляд, є свідчення безпосередніх організаторів та учасників цього

Key words: *Ukrainian Autocephalous Church, national church, Vasyl Lypkivsky, the village of Danyna, political victimization, renunciation of faith, the way to get away from Moscow.*

руху, якими були митрополит Василь Липківський та священник Микола Явдась. Праця митрополита Липківського «Відродження церкви в Україні: 1917–1930», що вже витримала два видання (в канадському Торонто та американському Детройті), безумовно є засадичною щодо достовірності канви оповіді, хоч і містить більше ознак мемуарності, ніж архівної документальності [5]. Мюнхенське видання праці протоієрея М. Явдася «Українська Автокефальна православна церква: Документи для історії УАПЦ» можна вважати чи не першою спробою в українській історіографії висвітлити цю тематику крізь призму документа [27]. Втім, з об'єктивних причин зібрати таких документів в умовах суворої еміграційної дійсності авторові вдалося небагато. Із дослідників в Україні, які працюють у цій царині найрезультативніше, варто виділити доктора церковно-історичних наук Ірину Преловську. Її успішно захищена 2013 року докторська дисертація цілковито присвячена з'ясуванню джерельної бази з історії Української автокефальної православної церкви.

Метою цієї статті є дослідження генези всеукраїнського автокефального руху на Лівобережній Україні у 20-х – 30-х роках минулого століття на прикладі одного чернігівського села. Особливістю цієї розвідки є те, що фактологічною основою для її написання послужили досі не оприлюднені архівні матеріали Державного архіву Чернігівської області. У цьому новизна розвідки.

З «російської домовини» – на всеукраїнський обшир

За влучним висловом відомого мученика за віру митрополита Василя Липківського, Українська церква, пролежавши в російській домовині понад двісті років, коли встала і відкрила очі, побачила довкола себе інших українців і іншу Україну.

Сталося це після жовтневого перевороту в Петрограді 1917 року. На руїнах однієї з найбільших імперій у центрі Європи пускала молоді паростки нова Україна. На одній із гілок вибукувала й нова, Українська, церква. Всеукраїнська Православна Церковна Рада, що голосно заявила про себе, метою діяльності обрала лозунг національної організації духовенства,

орієнтацію його на підтримку й реалізацію побудови демократичним шляхом самостійної і незалежної Української держави.

Напередодні старого нового року 13 січня 1918 року ця Рада скликає у Києві Всеукраїнський церковний собор. На прохання організаторів собору з доповіддю «Відродження Української церкви» перед більш ніж чотирмастами делегатами виступив молодий професор Київського університету Іван Огієнко. У своєму викладі доповідач свідомо наголошував на відродженні, а не на створенні Української церкви. Переконливо залучаючи до аргументів свідків старої Української церкви – безцінні лаврські стародруки – про її існування і боротьбу за самостійність, він обґрунтував думку про необхідність не українізації, а дерусифікації церкви, її «відмосковлення». Йшлося, отже, про неканонічність приєднання Української церкви до Московського патріархату незабаром після акту 1654 року [24, с. 58].

Робота собору засвідчила, що значна частина духовенства була готова сприйняти українську національну ідеологію як свою кровну справу і повести за собою віруючих, народ, який свято тримався традицій своїх пращурів. Важливо було вчасно підтримати цю готовність, спрямувати її у належне русло.

Усіляку підтримку такому руху надала Українська Народна Республіка, що незабаром постала в Києві. 1 січня 1919 р. уряд УНР видає Закон про Автокефалію Української православної церкви. Пізніше утворює державний орган із координації розв'язання усіх церковних питань – Міністерство ісповідань, надсилає офіційне прохання до патріарха Царгородського благословити автокефальну Українську церкву.

Днем народження УАПЦ прийнято вважати 22 травня 1919 року. Саме в цей день, на свято літнього Миколи, у збудованому ще гетьманом Іваном Мазепою Миколаївському військовому соборі, що на печерських пагорбах столиці, відбулося перше урочисте богослужіння першої української громади, яка фактично відбила у влади цю святиню для своїх потреб. Не випадково, аби витравити з пам'яті українців цю подію, та ж влада незабаром доценту зруйнує цей дивовижний Мазепин витвір й не залишить згодом по ньому для майбутніх поколінь українців жодного сліду.

1921 р. в жовтні у храмі Св. Софії в Києві відбувся Перший всеукраїнський православний собор, на якому було стверджено автокефалію УПЦ й покладено початок її розбудови по всій Україні. Відтоді серце української столиці – Софія Київська – стала символом духовного і національного відродження всього українства.

У цьому місці варто прояснити багатолітню дискусію щодо так званого неканонічного способу постання цієї церкви. Скористаємося ось цією короткою цитатою: «Собор звертався до тодішніх московських єпископів в Україні з проханням висвятити українських єпископів для Української церкви. Ті в категоричній формі відмовилися. Після Собор ухвалив поставити перших єпископів УАПЦ в спосіб практики перших віків християнства – через покладення рук усього пресвітерства» [27, с. 18]. Іншими словами, в час такого дійства єпископи висвячували один одного і самих себе.

Саме в такий, уже випробуваний на зорі існування християнства, спосіб був висвячений перший митрополит відродженої УАПЦ Василь Липківський, який з волі всього собору одержав титул Митрополита Київського і всієї України.

Ось цифри, які переконливо засвідчують, що автокефальний рух в Україні не роздмухувався кимось штучно, не зосереджувався лише у столиці, а набував щомісяця все потужнішого розвитку в усіх краях, зосібно в провінції. За два роки, що проминули від першого собору, до УАПЦ перейшло понад 2000 парафій; церква вже мала понад 2500 священників та 26 єпископів [4, с. 19]. Лише на Чернігівщині від початку її формування ця церква мала 150 парафій і двох єпископів. Згодом був висвячений і третій єпископ – для парафій Конотопщини [5, с. 80].

Важлива деталь: підтриманий народними масами рух за автокефалію Української церкви набрав найбільшої потуги й масштабів на початок 20-х років. Це був період, коли послані Москвою в Україну більшовицькі й білогвардійські війська остаточно потопили в крові Українську Народну Республіку, однак так і не змогли на початку задушити розбурхану Українською революцією жагу українців відродити віру пращурів і національну церкву.

Як Данинська церковна громада перейшла до УАПЦ

Після полишення Данини в 1904 році священника Петра Скорини, який вірою і правдою служив данинцям майже півстоліття, церковне життя в цьому селі стало поступово згасати. На заміну Скорині Чернігівська консисторія прислала в Данину 2 січня 1905 року священника із села Хлопників Сосницького повіту Івана Соломаху [13, с. 78]. Проте помітних добрих слідів його діяльності в Данині, як і часових меж перебування тут, за архівними документами виявити не вдалося. Із хроніки «Черниговских Епархиальных Известий» лише довідуємося, що в рік приїзду в Данину новоприбулий священник був призначе-

ний також на посаду законовчителя місцевої народної школи. Втім, продовжувати розпочату з такою скрупульозністю й залюбленістю отцями Огієвським та Скориною сільську церковну історію він не став, робити якісь нововведення в церкві чи громаді – також. Принаймні у тій же церковній історії сам він про це не залишив жодних записів.

Скоріш за все, знайти контакт із церковною радою новому священику не вдалося, і він незабаром полишив село. Є підстави припустити, що це був останній із когорти дореволюційних священиків.

Аргументів на користь такого припущення є кілька.

Перший. Записів про наступників отця Соломахи на посаді настоятелів Данинського Свято-Троїцького храму не знаходимо ні в церковній історії, ні в хроніці епархіального офіційного друкованого органу від 1905 по 1917 роки.

Другий. Ніхто зі старожилів села не назвав авторів цих рядків у своїх спогадах жодного сільського священнослужителя дореволюційної доби розвитку села, окрім прізвищ Огієвського та Скорини.

Третій. Виховану Особистостями з великої літери вимогливу і високодуховну данинську громаду вже не могла задовольнити кандидатура будь-якого прохідного священика.

Четвертий. Породжена революцією 1905 року, Першою світовою війною 1914 року, жовтневим переворотом та громадянською війною повсюдна розруха докорінно змінила порядок організації церковного життя, що упродовж століть скеровувалося зі столиць імперії, – ніякого порядку вже не існувало, адже сама імперія розвалювалася на очах.

У лютому 1919 року, після витіснення з Лівобережної України українських військ Центральної Ради під проводом Симона Петлюри, нова більшовицька влада видає закон про відокремлення церкви від держави і школи від церкви. На підставі цього закону викладання у школах Закону Божого припинялося, а всі церковні будівлі з майном та приналежними храмам землями ставали власністю держави. Щоправда, цим же законом передбачалася норма, за якою можна було церковні приміщення в держави винаймати на правах оренди. Для цього вимагався новий статут релігійної громади, зареєстрований у встановленому порядку. Цим згодом і скористалися данинці.

Пізньої осені 1921 року в Данині передавали з рук у руки кілька доставлених через місцевий осередок «Просвіти» листівок, випущених новою Всеукраїнською Православною Церковною Радою. В

одній із них повідомлялося про розростання швидкими темпами парафій УАПЦ в Чернігівському краї: найстаріший і найкрасивіший у Чернігові Борисоглібський храм на Валі став резиденцією єпископа Чернігівського і Ніжинського нової Української церкви. В самому ж Ніжині, йшлося в листівці, в розпорядження щойно сформованій українській церковній громаді влада офіційно передала в користування старовинний Благовіщенський собор.

Саме на одну з недільних урочистих служб, що анонсувалася в цій записці, й поїхало до Ніжина на ніч власними підводами кілька данинців.

Перші сільські автокефалісти

На спеціально скликаному сільському сході, де йшлося про першу службу в ніжинському автокефальному храмі, стали обирати склад церковної ради, яка мала підготувати два перші важливі документи: Статут православної української парафії в Данині та проект договору між громадою і владою на отримання в користування Свято-Троїцького храму.

Потому запустили майданом список, що став згодом архівним документом.

У цьому списку – 30 чоловік. Однак це означає, що членами автокефальної громади ставала вся родина записаного. Якщо врахувати, що на той час на обійсті кожного двору, що все ще зберігав свій патріархальний устрій, мешкало від восьми до дванадцяти душ, то можна припустити, що кістяк громади Української автокефальної церкви початку жовтня 1921 року склали понад 300 данинців [19, арк. 16]. Незабаром їх ставало більше. Згідно з «Реєстром членів парафії Св. Троїцької церкви при с. Данині Носівського району Ніжинської округи на Чернігівщині» від 1 червня 1924 року, у цьому списку вже було 120 данинських родин. [16, арк. 14–15].

Наведені вище два списки членів православної автокефальної громади при Свято-Троїцькому храмі с. Данини, що підготовлені були на вимогу влади в листопаді 1921 та червні 1924 року, засвідчують, що кількісно за неповні три роки громада виросла вчетверо. Це свідчить про неабиякий авторитет новоствореної церкви в селян.

Цей факт свідомо наводжу в цьому місці, щоб розвіяти неправдиві твердження деяких сучасних представників московської церкви в наших селах, які й досі, без знання правдивої історії Української церкви, без вивчення історичних документів, послуговуються найдошкульнішими зневажливими епітетами щодо феномену успіху УАПЦ у 20-х роках минулого століття. Взагалі

демонстративна зневага до вірних інших конфесій є характерним для священнослужителів московського православ'я: вони ніколи не зупинялися у виборі слів для огульних звинувачень своїх опонентів. Прикро читати в нещодавно надрукованих текстах про те, що, мовляв «самозванці» і «самосвяти» «лукавством і хитрощами» змінювали старий склад церковних громад, що так званій «липківський», або самосвятський, розкольницький рух приніс розклад та ворожнечу серед багатьох віруючих.

Ретельний аналіз архівних матеріалів цього періоду, зроблений автором цих рядків, якраз засвідчує протилежне: українські автокефалісти толерантно ставилися до сповідників іншого обряду, але завзято й дружно боронили своє. Якихось конфліктів на релігійному ґрунті за той непростий час у документах не зафіксовано.

Таким чином, той майже стихійно скликаний пізньої осені 1921 року сільський сход з приводу слухання про першу службу Української церкви в Ніжинському Богоявленському соборі, поклав початок перереєстрації данинської церковної громади та переходу її до складу новоутвореної УАПЦ.

Новий статут Свято-Троїцької церкви

Для реєстрації нової громади УАПЦ в органах районної влади необхідно було подати пакет документів у трьох примірниках, підписаних головою церковної громади та завірених головою сільської ради. Найголовнішим вважався Статут церковної громади.

У Статуті чітко прописувалися мета та завдання громади. Метою парафії було задоволення релігійних потреб своїх членів. Зважаючи на те, що нова Українська церква в основу церковного життя брала такі свої національні ознаки, як мову, звичаї, пісню, одяг, саме ствердження цих атрибутів у щоденних богослужбах визначалися в головних статутних завданнях громади:

– піклування про благоліпне впорядження і вбрання свого Божого храму;

– організація українських церковних пісень і загальнонародних церковних співів;

– допомога своїм членам гуртуватися в релігійні братства по-стародавньому українському зразку, які б сприяли розширенню між парафіянами звички до побожного християнського громадського життя в душі перших віків християнства;

– вступ через своїх представників у спілки з іншими українськими парафіями;

– збір необхідних коштів на утримання Божого храму і храмового причту.

Вступити до громади міг кожен дорослий православного віровизнання, якому виповнилося 16 років, незалежно від статі та місця проживання. Для цього слід було: визнавати автокефалію Української церкви, її собороправний устрій; визнавати необхідність запровадження та ведення в церкві живої української мови, українських церковних звичаїв і обрядів; поділяти ідею відокремлення церкви від держави, а також згода брати на себе як моральні, так і матеріальні обов'язки членів парафії.

Парафія вважається заснованою, коли в ній згуртується не менше 20 душ. Вищим керівним органом проголошувалися збори, на яких обирають і затверджують усіх членів свого причету, а також обирають раз на рік парафіяльну раду і ревізійну комісію. У своїй роботі парафіяльна рада керується регламентами і розпорядженнями Всеукраїнської православної церковної ради, Статутом і постановами загальних зборів. Парафія має свою печатку [21, арк. 3–4].

Перший статут Данинської парафії УАПЦ був затверджений печаткою Данинської сільської ради 26 лютого 1922 року. А вже другого дня – 27 лютого – його зареєстрували за №1551 в управлінні Ніжинського виконкому.

Дещо довше й прискіпливіше розглядало районне начальство інший привезений із Данини документ – «Договір між громадянами села Данини з Ніжинським окружним виконавчим комітетом Ради робітничих і селянських депутатів». Йшлося про передачу від Ніжинського виконкому новоутвореній громаді УАПЦ «в безстрокове, безоплатне користування» Данинського Свято-Троїцького храму. Та все ж і в цьому питанні формальності були полагоджені відносно за короткий термін: 11 березня 1922 року договір був підписаний і завірений печаткою. Таким чином, від дня подання документів 26 лютого до їхнього остаточного підписання 11 березня не пройшло й двох тижнів.

Про терміни реєстрації данинцями Статуту та Договору в Ніжині варто додати таке. В архівних документах та джерельних матеріалах з історії УАПЦ, які вдалося переглянути, зустрічається немало випадків, коли такі документи розглядалися не тижнями, а місяцями. Бувало, що люди роками ходили, стукали, платили останні гроші, чекали, переконували, просили, вимолювали на ті рішення. Таким чином, данинці отримували з рук держави старовинну споруду, до появи якої в Данині держава не мала ніякого відношення, – після отриманого дозволу Чернігівської духовної консисторії в 1881 році храм цей споруд-

джено було в короткі терміни щедрим коштом самих селян. Тепер же держава передавала громаді цей храм на таких умовах:

«1. Не допускати у храмі та довкола нього політичних зборів.
2. Не допускати роздачі чи продажу книг, брошур, листівок і послань, спрямованих проти радянської влади.

3. Не допускати виголошення промов і доповідей, ворожих радянській владі.

4. Здійснювати своїм коштом оплату поточних витрат з утримання храму.

5. Безперешкодно допускати в небогослужбовий час уповноважених Ніжинського повітового виконкому для перевірки й огляду майна» [19, арк. 5].

Документ закінчувався підписами всіх членів громади та за свідченням голови сільської ради Б. Дідика: «Власноручні підписи парафіян Св. Троїцької церкви с. Данини і що вони живуть у Данині і мають від народження більше 18 років і дійсно є члени парафії, посвідчую. 26 лютого 1922 року – голова сільської Ради – Б. Дідик».

На початок весни 1922 року данинці завершили всі непрості формальності, пов'язані з реєстрацією у своєму селі громади УАПЦ. Тепер залишалося поїхати до Чернігова, аби нововисвячений у Києві архієпископ Чернігівський і Ніжинський Іван Павловський (20 листопада 1921 року) призначив у Данину священика.

Висвячували за день до 200 священиків

Небувала хвиля відродження Української автокефальної православної церкви в Україні припала на 1922–1923 роки. Повсюди в селах відчувався великий брак священиків. З усіх-усюд до Києва спрямовувалися кандидати на висвяту «нової благодаті». В головній резиденції УАПЦ – митрополичому соборі Св. Софії Київської – щодня висвячувалося не менше 200 священиків і дияконів. Єпископат церкви змушений був звернутися до традиції старої Української церкви часів Лазара Барановича, коли за одну службу висвячували по кілька кандидатів. Відразу для таких організовувалося інтенсивне навчання, яке не припинялося ні в день, ні пізно ввечері.

Першоієрарх цієї церкви митрополит Василь Липківський у своїх спогадах «Відродження церкви в Україні: 1917–1930» так згадує про цю народну стихію: «А спинити цього напливу аж ніяк не можна було, це було щось стихійне, це було щось подібне до перших днів після зшестя Св. Духа на церкву Христову, що про них Бог сказав: “Виллю я Духа мого на всяке тіло і прокуватимуть сини ваші”» [5, с. 69].

У чернігівських селах, як і в цілому по Україні, головним предметом дискусії у виборі церкви стала не проблема «канонічності» чи «самосвятності», а мова богослужбових відправ: старослов'янська (вона ж – російська) чи українська. У тих селах, де після революції залишалися старі священики, нерідко громади ділилися на дві непримиримі парафії: російську і українську. Напруга збільшувалася, бо доводилося ділити одне церковне приміщення. Масла у вогонь підливали самі такі священики, які фальшивили перед селянами твердженням, що лише молитва перед Богом російською мовою приємна Богові. На це нерідко піддавалося жіноцтво.

Якою ж склалася картина автокефального церковного руху в Ніжинській окрузі на момент остаточного переходу до цієї церкви Данинської громади? І чи не були данинці самотні в своєму переконливому виборі?

За допомогою архівних документів відтворимо реальну православну карту цього краю. Маємо дані на початок 1926 року.

Назвемо села, у яких діяли українські автокефальні церкви:

Безуглівка, Вертіївка, Данина, Крути, Курилівка, Лосинівка (одна – Іоано-Богословська), Макіївка, Рівчак, Сальне, Татарівка, Терешківка, Шатура. У містечку Носівці із чотирьох тамтешніх церков три були автокефальними – Успенська, Воскресенська, Спаська.

А ось населені пункти, у яких православні залишилися вірними російській церкві:

Бакаївка, Березанка, Вертіївка, Володькова Дівиця, Коломійцівка, Крапивна, Пашківка, Талалаївка, Терешківка, Лосинівка (одна – Свято-Троїцька), Носівка (одна – Свято-Троїцька), Черняхівка [3, арк 5–7].

У цілому Ніжинська повітова церковна рада (ПЦР) УАПЦ об'єднувала 40 парафій, що було значно більше від кількості церков московського підпорядкування [5, с. 125]. На чолі цієї церковної ради від червня 1923 року стояв єпископ Микола Ширяй, а з грудня 1925 – єпископ Олександр Червінський.

Новому данинському священику отцеві Івану Зоценку, який прибув у село 15 серпня 1922 року, ледь виповнилося на ту пору 20 років. Він виявився земляком – із Вертіївки, де народився 19 грудня 1901 року. 1919 року закінчив Чернігівську духовну семінарію. На старших курсах захопився музикою, почав складати власні музичні твори. Тому вступив заочно до Вищого музичного драматичного інституту ім. М. Лисенка в Києві та встиг закінчити там два курси. На час приїзду в Данину вже встиг одружитися. Дружина Параска Іванівна – 1899 року народження.

Ознаки українськості сільського храму

Найбільшою заслугою Українською автокефальної православної церкви було те, що вона, за влучним висловом митрополита Василя Липківського, перша й найвиразніше вшанувала українську літературну мову перед усім народом, зробивши її священною, церковною мовою, вознісши її саме в храмі з попелюшки до рівня справжньої Цариці.

На таке високопочесне місце вознесла українську мову і данинська громада. У зміненому й доповненому «Статуті Автокефальної Православної Парафії в с. Данина Ніжинської округи Чернігівської губернії», який члени громади розробили разом із новим священником отцем Іваном Зоценком у травні 1924 року, з'являється окремий пункт: «вживання української мови в час Божих служб». У цьому місці зазначено таке: «Позаяк того, що вже майже три роки як Служба Божа проводиться в нашому храмі на нашій народній, для віруючої людности цілком зрозумілій, українській мові – постановили і надалі провадити відправи Божі на нашій рідній українській мові» [17, арк. 11].

Для внесення цього доповнення до статуту скликали 1 червня 1924 року спеціальні збори всіх членів УАПЦ, де й проголосували одностайно за цей пункт. Головою тих зборів був Іван Маркіянович Подолянко, а писарем – Яків Миколайович Дворський, підписи яких стоять на цьому документі [17].

Проте, на наш погляд, навіть не мова, і передусім не мова, була найбільшою заслугою цієї церкви. Було масштабніше й важливіше. За час, що проминув після так званого воз'єднання України з Росією 1654 року, церква в нашому краї вперше стала будуватися на національному ґрунті. Це означало, що вона без боязні й оглядки на всіляких чужинських прикажчиків, опричників та й своїх безбатченків підносила національну свідомість, національну гідність, національні почуття с в о г о народу; що вона відкрито виступила проти малоросійства, хохляцтва, зрадництва, запродавства й зневаги усього того, що виявляє ество народу, його душу, його святощі. Таким чином, церква нарешті наvertsала кожного до власних витоків, до зрадженої материзни.

У конкретних данинських реаліях це яскраво проявилось передусім в оздобі храму. Перше, що зробили данинці на прохання молодого священника, прийшовши другого дня готувати храм на Богослужби «по-новому», так це познімали з ікон рушники з російськими двоголовими орлами та написами «Боже, Царя храни!» Натомість позносили до храму все найкраще, що втілювали довгими зимовими вечорами у своїх дивовижних

вишивках-узорах. Уперше милували в храмі мережані барвистими чорно-червоними хрестиками дорогі серцю кожному написи: «Боже великий, єдиний, нам Україну храни», «На щастя, на долю», відомі Шевченкові фрази на кшталт «Боже милий, світе тихий, моя Україно!»

Від початку відновлення богослужб селяни не могли не звернути увагу на незвичні досі вставлення в «поминальному» блоці літургій: урочистий молитовний спомин про Тараса Шевченка.

З нововведень у щонедільних літургіях – повна заміна московського співу українським. Храмівий хор швидко розучує багато колядок, щедрівок, кантів, що базувалися на українському мелосі. Згадали про Бортнянського, Веделя. Запроваджується церковний спів за новими літургіями, кантами, колядками молодого талановитого українського композитора Кирила Стеценка. Як відомо, він, вихованець Київської семінарії, протоієрей, без вагань привітав постання УАПЦ, радо увійшов до складу Центральної православної церковної ради, сам очолив одну з українських парафій у селі Веприк на Васильківщині. На жаль, тиф передчасно скопив молодий талант – помер у квітні 1920 року.

Ще одним музичним обличчям цієї церкви став талановитий композитор Микола Леонтович. Син священика з Поділля, він вихором піднісся на хвилі національного відродження в Києві, очолив хор Микільського (Мазепино) собору. Без його талановитих обробок не обходилася жодна літургія в храмах УАПЦ. Кажуть, послухати його кант Почаївській Божій Матері «Ой зійшла Зоря» у виконанні Данинського церковного хору спеціально приїздили такі ж хористи з Ніжина. За оцінками фахівців, цей твір Леонтовича українізував українців більше, ніж усілякі промови. Життя цієї обдарованої особистості обірвали вороги українського відродження: його застрелили в січні 1921 року, коли він їхав із Києва у гості до батька на Різдво.

Ось слова митрополита Липківського, які найкраще характеризують все те нове, свіже, неординарне, що запровадили священики цієї церкви до храмів разом зі своїми парафіянами: «Майже кожна парафія має свого композитора і співає в церкві їхні твори, майже в кожній парафії є свої поети, що церковні події свого села описують досить дотепними віршами. Це вже загальна відміна кожної української парафії: гарні художні й народні хори, скрізь майже свої самоуки диригенти, своя особиста співоча творчість» [5, с. 128].

На непересічні музичні здібності тамтешнього священика звернула увагу комісія, що була послана в Данину Ніжинською

окружною церковною радою 10 серпня 1929 року для вивчення місцевого церковного життя. В «Акті обслідування парафіяльного життя в с. Данині» йдеться про таке:

«Взаємовідносини між причетом і парафіяльною радою гарні, парафія проводить своє життя повнотою духа організованости. У цьому допомагає очевидна працездібність настоятеля священика Івана Зоценка, який спрямовує вміло свою діяльність на справу підняття свідомости серед вірних. Хор у парафії є одна із ланок музичної діяльности о. Зоценка, що має свої музичні властивости і здібности до цієї церковної творчости, яка в нашій Україні мало поширена. Його музичні твори дійсно можуть бути пристосовані до наших церковних хорів у парафіях. Колорит мелодій суто церковний і при виконанні його справляє на людей-вірних релігійний настрій. Свою збірку церковних творів ним було надіслано до культурно-освітньої комісії Всеукраїнської православної церковної ради, але вона віднеслась навіть легковажно, замість того аби підбадьорити молоду музичну особу на майбутнє – студіювати свою здібність і звершенствувати» [1, арк. 2–4].

На завершення цього документа голова комісії звертається до керівництва Окружної церковної ради з переконливою пропозицією «взяти під свій захист творчість о. Зоценка». Йшлося про те, аби поширити його музичні твори у відповідні музичні установи, видати ноти з текстами накладами, достатніми для поширення в церквах округу. Залишається лише пошкодувати, що історія не пощадила жодного з творів цього молодого й талановитого данинського композитора.

Утиски починалися «згори»

У січні 1924 року виповнювалося перші п'ять років від часу прийняття урядом Української Народної Республіки закону про автокефалію, тобто незалежність, Української церкви. Незалежність цю можна було тлумачити у вузькому і широкому розумінні. З одного боку, малося на увазі її відмосковлення, повернення до давніх українських традицій, які були притаманні Київській церкві до її не в канонічний спосіб підпорядкування Москві. З іншого боку, така незалежність стосувалася принципових ідеологічних чинників: ця церква чітко окреслювала у своїй діяльності підтримку ідеї національного відродження українців та їхньої самостійної незалежної Української держави.

До пори, коли український автокефальний рух поступово ослаблював традиційну в Україні церкву російської орієнтації, такий процес грав на руку безбожній більшовицькій владі. Адже оголошена її кремлівськими керманічами ідеологія так

званої диктатури пролетаріату не визнавала будь-якої добротворчої праці на національному ґрунті. Все проголошувалося нічийим, спільним, інтернаціональним; натомість усе особистісне, національне нівелювалося.

Однак неконтрольований процес розростання структури й підвищення авторитету УАПЦ не міг не насторожувати владу. Розправившись остаточно з неавтономною УНР, ця влада вирішила взятися і за її найважливіший чинник існування та ствердження на українських теренах – національну церкву.

Початки утисків розпочалися якраз у цю пору розквіту церкви. 30 липня 1926 року за вказівкою центрального проводу НКВС арештовують першоєрарха церкви митрополита Василя Липківського, другого дня опечатується канцелярія Всеукраїнської православної церковної ради. Церкві висувається звинувачення в тому, що вона – «націоналістично-шовіністична», «антирадянська», «контрреволюційна» [5, с. 151, 152].

Остаточно залякати, витравити «петлюрівщину» із позитивної свідомості українців вирішено було за допомогою сфабрикованих двох гучних політичних акцій: процесу «Співки Визволення України» (СВУ), де УАПЦ відводилася чи не провідна роль, та скликання на 28–29 січня 1930 року так званого ліквідаційного собору цієї церкви. Усуненого за вимогою влади митрополита Василя Липківського було посаджено на початку під домашній арешт із заборорою служити в церквах. У лютому 1938 року його арештує НКВС і вивозить із Києва в невідомому напрямку. Більше відомостей про подальшу долю митрополита-мученика за віру невідомо.

Наступ на селі

Ситуацію в низових структурах УАПЦ переконливо прояснює сам митрополит, який в умовах арешту взявся за створення правдивого літопису своєї церкви: «Комуна в останні часи повернулася лицем до села, опановує українське селянство, усуспільнює і українську землю і селянські коні, і корови, і самих селян під своєю диктатурою, заводить радгоспи, колгоспи, без попів, без церкви, хоче все селянство обернути в безвірницьку спролетаризовану масу. Самих попів... цілими гуртами жене до зрікання сану, цілком унеможливила заснування релігійних шкіл, видавання часописів, книг релігійного змісту. І взагалі, цілком нищить і релігійний, і національний дух українського народу, робить духовну руїну, а коли робить, то й зробиць» [5, с. 216].

Цей маховик сповна запуситься дещо пізніше. А поки що влада тихо почала готувати ґрунт для посиленого наступу.

Виділимо тут кілька головних напрямків цього наступу.

1. *Зміна законодавчої бази, запровадження жорсткіших умов щодо реєстрації нових громад*

На початку 1924 року в села надходить вказівка терміново готувати документи для перереєстрації церковних громад УАПЦ та внесення змін до статутів. Що це були за зміни? З'ясуємо їх на основі порівняння двох варіантів статуту Данинської української громади – від 1921 і від 1924 року. Так, у новому статуті членів церковної ради змусили в районі додати підрозділ VI із цілковито конкретним заголовком: «*Порядок ліквідації парафії*». Причини, за якими парафія могла бути ліквідована, «прописувалися» такі:

- по постанові губвиконкому або НКВС;
- по постанові загальних зборів парафії;
- через арешт частини членів парафії або коли кількість членів товариства складе менше за 50 чол.» [21, арк. 9 зв.].

Цілком очевидно, що влада все ж розраховувала передусім на добровільний відтік членів церкви. Хоча заздалегідь заготувала варіанти і з арештами та залякуваннями.

У цьому ж варіанті данинського статуту – ще одне нововведення про церковне майно: «На випадок ліквідації парафії все майно, що перебуває в користуванні парафії, повертається місцевому совіту по інвентарному опису особливими уповноваженими, які обираються для цього ліквідаційними зборами парафії» [21, арк. 9 зв.].

2. *Збір «компромату» на кожного священника*

Повсюди заводяться особові справи на священників сільських парафій та поступово накопичується в них будь-яка «компрометуюча» інформація. Всі ці справи акумулювалися в Ніжинському окружному адміністративному відділі. На кожного священника заводилася персональна картка, де для обов'язкового заповнення передбачалися, окрім загальної інформації про місце, час народження, освіту, ще такі графи: які посади займав під час служіння в УАПЦ, чи був під судом церкви чи держави, поштова адреса. Окрім такої кількості сторінкової анкети до справи підшивалися інші важливі документи: листи, довідки, акти. Так, в особовій справі данинського священника Івана Зоценка прошнуровано 10 аркушів (20 сторінок) [22а].

27 грудня 1929 року з грифом «таємно» до Ніжинського окружного адміністративного відділу надходить вказівка створити загальні списки зареєстрованих «осіб релігійного культу» за кожним районом окремо – нібито для обкладання цих осіб

податками. До 23 січня 1930 року такі списки були вже готові. До них потрапили зокрема: по Лосинівському району: 9 священиків, 5 дяків та один проповідник, по Ніжинському – відповідно 12, 10 і 1. По Носівському району ці показники виявилися найбільшими: 16 священиків, 10 дияконів і навіть один єпископ (із Носівки – Проценко Степан Максимович) [4, арк. 6–7].

Нас цікавлять прізвища у розрізі окремих сіл. По Данині зазначені три особи: два священики та один дяк. Зі священиків, окрім відомого уже нам Зоценка Івана Андрійовича, вперше з'являється й інший – Давидюк Мехтод Архипович. Дяк – Никитченко Герман Прокопович. Цікаво, чи були два останні данинцями, чи присланими, про це іншої, детальнішої, інформації, в архівах, на жаль, не виявлено.

Скандального шатурського священика Павла Бойка в цьому списку не віднаходимо. Натомість по цьому селу значаться двоє: священик Мандрика Захарко Ількович та дяк Харченко Левко Іванович. Це лиш засвідчує, що провід УАПЦ встиг до кінця 1929 року замінити в Шатурі отця Бойка на Мандрику.

3. Конфіскація церковного майна

Від кінця 20-х років влада таємно видає циркуляри та розпорядження НКВС про закриття церков та фактичне грабування належного громадам майна. Наскільки це робилося цинічно, грубо, під прикриттям нібито «численних і переконливих вимог трудящих», можна продемонструвати на прикладі знесення дзвонів із храмів міста Ніжина у грудні 1930 року.

Архівний документ переносить нас до зали засідань Ніжинської міської ради 3 грудня того ж року. Слухається питання: «Про виклик Самарської міської Ради та постанови низки робітничих, селянських організацій, трудової інтелігенції та зборів червоноармійських частин з вимогами про негайне зняття дзвонів з усіх церков Ніжина».

Нинішній думаючий читач відразу ж запитав би: шановні, а при чому тут Самара? Яке їм діло до церковних дзвонів нашого старовинного Ніжина? Питання без відповіді. Бо тодішній владі слід було мати привід. Не було б «звернення трудящих» із Самари, «притягнули» б із Мурманська, Норільська чи Саратова. Постанова Ніжинської міської ради вже була задалегідь заготовлена. Слід було її лише «від імені трудящих» затвердити. Стилистику архівного документа зберігаємо:

«Ухвала: Усе організоване населення Ніжина на різних зібраннях, як наприклад: Міська жіноча конференція, Нарада загальних зборів професійних будівельників, Робоча спілка

кустарів, Секція наукових робітників, Міські жіночі делегатські збори і ін. – рішуче вимагають зняти дзвони з усіх церков м. Ніжена з тим, щоб передати їх на підсилення індустріалізації, зокрема, на вивокку тракторів для Ніженської округи. Працюючі Ніжена усвідомлюють неприпустимість залишати надалі в руках служителів культу того майна, що здобує експлуатацією працюючих і уперто вимагає використати його й повернути на зміцнення нашого господарства.

Беручи до уваги це бажання й уперті вимоги робітників, червоноармійців та трудової інтелігенції м. Ніжена, пленум міської ради доручає Президії провести зняття дзвонів з усіх церков м. Ніжина до 15 січня б. р. й просити Окрвиконком затвердити цю ухвалу. Голова Мартинюк. Секретар Крупко» [15, арк. 2].

По суті це рішення Ніжинської ради місцеві «слуги влади» сприйняли як заклик «володарювати й грабувати». Що й почалося в окремих селах. Однак недовго. Здійснена в Ніжині наруга над пам'ятками історії виявилася настільки цинічно-абсурдною, що на неї не могла не відреагувати центральна влада. Із тодішньої столиці України Харкова у березні того ж року в усі округи відправляється поштовим телеграфом із грифом «Цілковито таємно», за підписом керівника НКВС Балицького, роз'яснення такого змісту. Текст подаємо мовою оригіналу:

«В святы с извращениями по воросам отделеня церкви от государства, предлагаю руководствоваться следующим. Прекратити практику закрытия церквей в административном порядке, фиктивно прикрываемом добровольным желанием населения возбуждать ходадайтство о закрытии церквей. Лишь в случае действительного желаня подавляющего большинства крестьян и не иначе как с утверждения центра, предупредив низвой аппарат. На издевательские выходки в отношении религиозных чувств буду превлекать виновных к строжайшей ответственности. Балицкий Марта 1930» [26, арк. 4].

Проте і в цьому випадку, який лиш формально вказував на те, що правда може перемогти, влада лукавила. Уже через кілька днів після відправки за підписом голови НКВС телеграми це ж відомство розсилає на місця роз'яснення. За цим роз'ясненням, зовсім не йшлося про припинення кампанії публічного шельмування церкви та закриття окремих парафій. Навпаки, це владою й надалі підтримувалося, однак із дотриманням певних формальностей. Головне в цих формальностях – роз'яснення населенню правильності політики партії та проведення перед закриттям публічних зборів тих же трудящих:

«У зв'язку з запитами деяких округ про порядок вилучення дзвонів НКВС повідомляє: вилучення дзвонів з існуючих молитовень належить провадити таким порядком, як закриття молитовних будинків, тобто після проведення відповідної роз'яснювальної роботи серед даного місцевого населення, зокрема треба вимагати, щоб це питання ставити на зборах КНС (комітету незаможних селян. – М. Т.). Жінок і обов'язково на загальних зборах виборців та по можливості збирати підписи серед місцевого населення» [28, арк. 9].

Хотілося б привернути увагу на ще один цинічний документ доби, віднайдений в архіві. Йдеться про пошук правди селянами у питаннях необґрунтованого закриття церков. Правду віддавна прийнято було шукати в столицях. От і до Харкова посунули наприкінці 20-х років з усіх-усюд ходоки-доїзники зі слізними чолобитними. Їх було так багато, що керівництво КНКВ змушене було надіслати до всіх окружних виконкомів листа такого змісту. Він теж проходив у канцеляріях адресатів із грифом «Таємно»:

«За останній час у зв'язку з загальним посиленням руху по закриттю молитовних будинків, до столиці приїзять багато людей зі скаргами, гадаючи, що справа буде в центрі розв'язана в один або два дні в їх приступності. Таке міркування в багатьох випадках помилкове... Делегатам приходиться затратити час і кошти, повертатися назад без результатів.

Таке явище НКВС вважає за цілком ненормальне і щоб надалі уникати таких випадків, пропонує Окрадмінвиконкомам:

По-перше, ні в якому разі справ про закриття молитовних будинків на руки делегатам не видавати, а пересилати поштою.

По-друге, з'ясовувати делегатам на місці про недоцільність їх поїздок до центру разом із справою та що вирішення справи зовсім не залежить від того, чи будуть на той час вони в центрі, чи ні. Заст. накоркомвнуправ УСРР Якимович» [11, арк. 2].

4. Обмеження священників та їхніх родин у громадянських правах

На основі закону про відокремлення церкви від держави усі культові працівники (а до цієї категорії громадян відносилися священники, дяки, диригенти церковного хору) отримували «Картку службовця релігійного культу». Їхні діти позбавлялися права навчатися в школах, а самі вони не мали права купувати в державних крамницях продуктів та одягу. Поштовому відомству передано негласну вказівку не пересилати будь-яку релігійну літературу.

Проти так званих релігійних пережитків та їхніх носіїв чим далі посилювалася величезна пропагандистська машина: по лі-

нії освітніх і навчальних закладів, партійних, комсомольських комітетів масово практикувалися такі заходи, як антирелігійні диспути, антирелігійні карнавали, бесіди, лекції, драматичні сценки, а то й цілі спектаклі.

Приводом для переслідування місцевого священика ставали доноси, які всіляко підтримувалися, в тому числі і в середовищі самих священиків. Часто таких підкупувала сама влада: аби втриматися на поверхні, деякі слабкодухі працівники культу «топили» безневинного колегу.

У подібних ситуаціях священики, особливо після закінчення процесу СВУ, в умовах фактичної відсутності проводу своєї церкви, аби врятувати себе і сім'ю, змушені були покидати релігійну громаду. Про цю тенденцію, що намітилася в селах Ніжинської округи на початок 30-х років, довідуємося зі службової записки Ніжинського окружного адміністративного відділу за № 739, від 20 червня 1930 року, надісланої в Харків на адресу Народного комісаріату внутрішніх справ УСРР. Ось витяг із цього документа:

«Розпад релігромад в Окрузі мав місце в українській автокефальній орієнтації з причини відходу від Української церкви духівництва. У зв'язку з процесом СВУ й зараз після закінчення процесу від українських громад почали надходити клопотання про перереєстрацію їх на старослов'янські. Залишилася дуже незначна частина українських автокефальних релігромад зі своїми служниками культів, які орієнтуються на який український церковний центр на чолі з єпископом Мадушкевичем» [12, арк. 49].

Влада жорстоко розправлялася з тими, хто відважувався чинити опір такому знуцанню над почуттями віруючих. Так, львівська газета «Діло», що виходила до 1939 року на українській території, підпорядкованій Польщі, повідомляла в числі від 24 грудня 1930 року таке: «У Миколаєві розстріляно священика Павленка і селян Біяна, Диненка та Клименка за те, що спротивлялися большевикам, коли ті хотіли забрати із дзвіниці церковні дзвони» [25].

Ще одним ганебним кроком влади щодо остаточної дискредитації УАПЦ стала чітко спланована нею й активно підтримувана місцевою пресою кампанія зречення.

Кампанія зречення на сторінках преси

У наших архівах досі перебувають непрочитаними сотні і тисячі промовистих документів тієї доби, які проливають світло на інспірований і чітко спланований московським більшовицьким урядом геноцид українського народу. Цей геноцид чітко «прочитується» сьогодні зі сторінок таких документів у різних

його проявах. Один з них – публічна, через публікацію різних покаяльних листів та «признань», кампанія зречення від своїх релігійних переконань, від рідної Української церкви. А нерідко – й від батька, чоловіка, друга.

Вперше оприлюднюємо ось цей лист від Народного комісаріату внутрішніх справ (Адміністративне управління по частині культів) – з Харкова – до Ніжинського окружного адміністративного відділу від 15 жовтня 1929 р.:

«Для вивчення питання про служників культу, що зреклися від сану, прохаємо надіслати до НКВС (інспектурі культів) за вільною формою та змістом матеріали: характерні заяви або їх копії про зречення від сану, що подавали священники культу до Окрадмінвідділів та редакцій газет, особливо за таким змістом, де вони негативно висловлюються про релігію, викривають її контрреволюційну сутність або освітлюють негативні сторони діяльності релігромад та служників культу. Одночас повідомте про факти, коли зречення від сану було прилюдним – в молитовному будинку під час служби або на загальних зборах громади. Якщо є можливість, надішліть 2–3 фото зрішки від сану. До 10 листопада» [6, арк. 78].

Зміст цього листа із грифом «Таємно» засвідчує, що влада серйозно готувалася до дискредитації не лише УАПЦ, а й всієї наукової та релігійної інтелігенції України в рамках політики геноциду цілого українського народу. Як відомо, цей повністю сфабрикований показовий процес відбувався в Харківському оперному театрі від 9 березня до 19 квітня, за результатами якого 19 діячів українського відродження було засуджено до розстрілу, близько 200 – до концтаборів [29]. Отож, владі потрібні були бодай якісь факти з місць. Такими бачилися покаянні листи.

Була проведена потужна кампанія з організації друкування таких листів на сторінках місцевої преси. В Ніжинській окружній газеті «Нове село». Починаючи від лютого 1928 року, сторінки цієї газети рясніють подібними зізнаннями.

Коли їх читаєш один за одним, складається враження, що перед очі людини клався єдиний зразок, за яким вона підставляла лише своє прізвище та адресу. Усі ці тексти публікувалися під однаковими заголовками: «Зречення» або «Зрікаюся сану». Ось кілька прикладів:

Число № 227 від 17 лютого 1928 року.:

«Я, диякон Зоценко Андрій, зрікаюсь свого сану, а переходжу на працю в своє господарство і наперед службовцем релігійного культу не буду. м. Веркіївка. Андрій Зоценко».

Так, тут немає помилки. Це – батько данинського священика Івана Зоценка. У наступному числі газети від 19 лютого – нове повідомлення:

«Від обов'язків дяка і праці в церковній орієнтації відмовляюся, а переходжу до праці на своєму господарстві. Сепан Зоценко, м. Веркіївка».

Це – дядько отця Івана.

Були й колективні зречення, які особливо подобалися владі. Не випадковий саме ця витинка із ніжинської газети «Нове Село» за-пападливо була підшита чиновником адміністративного управління Ніжинського округу в папці під назвою «Списки і реєстраційні картки служителів культу», що стала згодом архівною:

«Ми, нижчепідписані, просимо шановну редакцію газети “Нове Село” не відмовити в надрукуванні нашої колективної заяви:

Будучи священиками УАПЦ, ми переконані в тому, що наша праця нікому не приносила ніякої користі, а була лише перешкодою соціалістичного будівництва радянської держави, як доведено і на III Всеукраїнському соборі представників УАПЦ, що відбувся 28–29 січня ц. р. (йдеться про 1930 р. – М. Т.) в м. Києві й вказав АПЦ церкву складовою частиною недавно викритої СВУ.

Отже, не бажаючи бути шкідниками волі трудящих і приєднуючись до великого діла – будування соціалізму, відмовляємось від священства, пориваємо всякий зв'язок з релігійним культом і просимо прийняти нас до трудящої сім'ї.

Колишні священики УАПЦ – П. Іщенко, О. Гузенко, З. Мадрика та М. Сірош» [18].

У цьому списку також зустрічаємо знайоме прізвище – священика із Шатури Захарка Ільковича Мандрики.

А ось такі зречення і сьогодні не можна читати без емоційних переживань. Перше запитання, яке напрошується по прочитанні: що змушувало цих двох людей братися за перо й оприлюднювати ось такий текст:

«Я, громадянка с. Щастинівки Бобровицького р-ну Валентина Митрофанівна Пила, зрікаюся свого батька, службовця релігійного культу тому, що на мене вплинуло перебування в семиріччі та піонерзагоні. В. Пила». (Число 321 від 9 вересня 1928 року).

«Я, громадянка с. Білоцерківець Ново-Басанського району Хайневська Серафима Павлівна, бажаю мати самостійну працю, а через це рву всякий зв'язок зі своїм чоловіком, попом, так із його оточенням. Гр. Хайневська С. П.» (Число 324 від 16 вересня).

У час аналізу кількарічної підшивки ніжинської окружної газети «Нове Село» найбільше боявся пропустити покайно-

го листа отця Івана Зоценка. Втім, щиро не хотілося, щоб цей лист був віднайдений.

Тепер можна з певною ноткою втіхи й світлої печалі ствердити: ніякого каяття від отця Івана Зоценка влада не дочекалася. Його не було. Переконаливо вказує на це й «Алфавітний список реєстрації служителів релігійного культу по Ніжину та округу» [3, арк. 10–11].

Це був останній список, який ретельно вела влада напередодні остаточного знищення УАПЦ на початку 30-х років минулого століття. На десятому аркуші цього списку подані дані на трьох Зоценків: двоє з них – батько і син. В останній графі навпроти батька Зоценка Андрія Митрофановича – дяка Вертіївської церкви української орієнтації дописка: синім чорнилом: «Зрікся сану 17.02. 1928 згідно з оголошенням у газеті “Нове Село”, ч. 227». В такій же графі навпроти сина – напис від олівця: «зрікся сану». Однак ні дати публікації в газеті, ні дати зречення не зазначено. Хтось так хотів відзвітувати начальству...

Час не зберіг жодної фотографії отця Івана Андрійовича Зоценка – талановитої, одержимої і, як з'ясувалося, на кінець його молодого життя ще й мужньої особистості, музичний і організаторський талант якого так розбрунькувався, але не встиг сповна розквітнути в Данині. Що сталося з дружиною, де подівся їхній маленький син? Де й за яких обставин закінчив він сам своє коротке земне життя?

Відповіді на ці та подібні запитання – ось у цій короткій цитаті безпосереднього учасника українського автокефального руху протоієрея Митрофана Явдася:

«В роках 1926–1931 десятки тисяч української інтелігенції духовенства, робітників та селян пішли на розстріл, на заслання й катування за виявлення своїх релігійних переконань, або лише через те, що впадало підозріння на людину в таких переконаннях. У 1932–1933 роках в Україні був штучно утворений голод, який знищив одну п'яту частину населення України. Релігійне життя було утиснуто до краю. Застрашені люди не появлялися в церкві або заходили крадькома. Священик був ізольований від населення. З ним вірні боялися зустрітися, тим більше говорити».

Чудом вислизнувши із тенет НКВС і опинившись на Заході, цей діяч зробив перший, хоча й далеко не повний, мартиролог священиків та вірних УАПЦ, розстріляних та переслідуваних більшовиками в 1921–1937 роках. Але і в цьому мартирологу прізвища священика Івана Зоценка не віднаходимо.

Як довго він ще протримався в Данині? І як довго ще існувала в цьому селі українська церковна громада?

З більшою долею вірогідності можна припустити, що служби Божі українською мовою отець Іван тут служив до 1935 року. Далі життя української громади в Данині залишається під питанням, оскільки саме в цьому році рішенням сільської ради Свято-Троїцький храм було перетворено в зерносклад – сюди звозили збіжжя з тодішніх трьох колгоспів села: ім. Шевченка, ім. Петровського та ім. Ворошилова. Тривало так до 1941 року.

Німці, окупувавши село, від липня 1941 року повернули храм до життя. За твердженням старожилів, там служби Божі відправляли українською мовою, оскільки священиком був прийшлий із Волині отець Володимир.

З такою ж долею вірогідності можна ствердити, що стіни цього храму тримали український дух і українську мову в Богослужбах до 1944 року.

Таким чином, в цілому ідеться про майже чверть століття життя Данинського храму за народним, національним обрядом.

Московський дух і російська мова повернулися в Данинський храм лише після закінчення Другої світової війни. Та ненадовго. 1961 року храм влада не лише закрила, а й поруйнувала, перетворивши його в клуб. Із 1991 року служби в Данинському Свято-Троїцькому храмі поновлено. Однак він перейшов тоді в підпорядкування Московської церкви.

Селом ходять і тепер розмови, що тоді, на зорі Української незалежності, в Данину приїздили представники відродженої Української автокефальної православної церкви, і що від імені предстоятеля цієї церкви легендарного митрополита Мстислава (Скрипника) було заявлено, що церква береться відродити знищені комуністами п'ять куполів храму, якщо громада забажає, як і в далекі 20-ті – 30-ті роки, прилучитися до другого відродження в Україні Української церкви.

На жаль, цього не сталося. Громада дослухалася до аргументів крикунів: «Наші родителі ходили в руську церкву, і ми в таку йдемо!» Прикро, але ніхто ні з інтелігенції, ні з боку нібито вже української влади села й не обмовився про велич і драму УАПЦ в Данині, яку переживали фактично батьки й діди наші фактично якихось трохи більше півстоліття тому. Чи й можна припустити, що людська пам'ять буває такою короткою?

Висновки.

1. Здійснена перша спроба простежити генезу українського автокефального руху за досі неоприлюдненими архівними матеріалами в розрізі конкретної сільської церковної громади в загальноукраїнському контексті.

2. Ретельний аналіз архівних матеріалів цього періоду засвідчує: селяни в селах Ніжинської округи, які переходили до Української автокефальної православної церкви, толерантно ставилися до сповідників іншого обряду, але завзято й дружно боронили своє. Якихось конфліктів на релігійному ґрунті за той непростий час у документах не зафіксовано.

3. У чернігівських селах, як і в цілому по Україні, головним предметом дискусії у виборі церкви в 20-х роках ХХ ст. стала не проблема «канонічності» чи «самосвятності», а мова Богослужбових відправ: старослов'янська (вона ж – російська) чи українська. Вірні більшості сіл надавали перевагу українській мові.

4. У цілому Ніжинська повітова церковна рада (ПЦР) УАПЦ об'єднувала 40 парафій, що було значно більше від кількості церков московського підпорядкування.

5. Природний процес повернення до УАПЦ в чернігівських селах на початку 90-х років минулого століття загальмувався з двох причин: цьому заважала влада на місцях, надаючи преференції УПЦ МП; з другого боку, велика провина лежить і на місцевій інтелігенції, яка в більшості сіл зайняла споглядальну позицію, не пізнавши уроків минулого і не винісши з них належних уроків.

1. Акт обслідування парафіяльного життя в с. Данині. 10 жовтня 1927 року // Ніжинська філія ДАЧО. – Ф. Р-61. – Оп. 1. – Од. зб. 1291. – Арк. 2–4.
2. Акт обслідування парафіяльного життя Св. Михайлівського храму с. Шатури // Ніжинська філія ДАЧО. – Ф. Р-61. – Оп. 1. – Од. зб. 1084. – Арк. 1.
3. Алфавітний список реєстрації служителів релігійного культу по Ніжину та округу. По. 1926 – зак. 1930. На 39 стор. // Ніжинська філія ДАЧО. – Ф. Р-61. – Оп. 1. – Од. зб. 1010. – Арк. 10–11.
4. Документи про закриття церков і синагог (огляд адмінвідділу про діяльність церковників у Ніжинській окрузі. Січень 1930 // Ніжинська філія ДАЧО. – Ф. Р-61. – Оп. 1. – Од. зб. 1303. – Арк. 6–7.
5. Липківський В., митр. Відродження церкви в Україні: 1917–1930. – Торонто: Добра книга, 1959.
6. Лист від Народного комісаріату внутрішніх справ (Адміністративне управління по частині культів) – з Харкова – до Ніжинського окружного адміністративного відділу від 15 жовтня 1929 р. // Ніжинська філія ДАЧО. – Ф. 61-Р. – Оп. 1. – Од. зб. 1228. – Арк. 78.
7. Лист Данинській сільській раді від Ніжинського юридичного відділу повіт виконкому від 11 жовтня 1921 р.: Накази і постанови Чернігівського губвиконкому і Ніжинського повітвиконкому. Поч. 2 січ. 1921 – зак. 18 груд. 1921. – на 312 арк. // Ніжинська філія ДАЧО. – Ф. 5947. – Оп. 1. – Од. зб. 8. – Арк. 118.
8. Лист о. Івана Зоценка до єпископа Ніжинського Олександра Червінського від 2 січня 1927 року (Акт обслідування та інші документи релігійної громади с. Данина Ніжинського округу) // Ніжинська філія ДАЧО. – Ф. Р-61. – Оп. 1. – Од. зб. 1291. – Арк. 1.

9. Лист І. Зоценка до єпископа Олександра від 3 січня 1928 року (Особова справа служителя культу Зоценка Івана Андрійовича. 30 грудня 1927 – 17 вересня 1929 р. // Ніжинська філія ДАЧО. – Ф. 61-Р. – Оп. 1. – Од. зб. 1137. – Арк. 7.
10. Лист о. Івана Зоценка Окружному благовісникові // Ніжинський філіал ДАЧО. – Ф. 61-Р. – Оп. 1. – Од. зб. 1137 (Носівський райвиконком. 1923–1930). – Арк. 10.
11. Листування з райадмінвідділами про перекручення закону в справі відділення церкви від держави та про порядок вилучення дзвонів від молитовень та стражування молитовних будинків. По. 27 березня 1930 – зак. 17 квітня 1930. На 10 арк. // Ніжинський філіал ЧОДА. – Ф. Р-61. – Оп. 1. – Од. зб. 1302. – Арк. 2.
12. Листування з Окрантирелігійною комісією про закриття церков та синагог та списки службовців культів Ніжинської округи // Ніжинська філія ДАЧО. – Ф. Р-379. – Оп. 1. – Од. зб. 1303. – Арк. 49.
13. О перемещении священников // Черниговские Епархиальные Известия. – 1905. – Часть офиц. – № 3. – 1 февр. – С. 78.
14. Особова справа служителя культу Зоценка Івана Андрійовича. 30 грудня 1927 – 17 вересня 1929 р. // Ніжинський філіал ДАЧО. – Ф. 61-Р. – Оп. 1. – Од. зб. 1137. (Носівський райвиконком. 1923–1930). – Арк. 5.
15. Постановление пленума Нежинского местного Совета о снятии колоколов из церквей Нежини // Ніжинська філія ДАЧО. – Ф. 61-Р. – Оп. 1. – Од. зб. 1228. – Арк. 2.
16. Протоколи загальних зборів громадян, реєстр членів Троїцької релігійної громади с. Данини Носівського району за 1924 р. // Ніжинська філія ДАЧО. – Ф. Р-61. – Оп. 1. – Од. зб. 847. – Арк. 14–15.
17. Протокол засідання членів УАПЦ Св. Троїці с. Данини Носівського району від 1 червня 1924 року // Ніжинська філія ДАЧО. – Ф. Р-61. – Оп. 1. – Спр. 847. – Арк. 11.
18. Списки і реєстраційні картки служителів культу по Ніжинському округу. Поч. 4 апр. 1926 – Зак. 30.05.1930. 175 арк. // Ніжинський філіал ЧОДА. – Ф. Р-61. – Оп. 1. – Од. зб. 1012.
19. Статут, договір, описи майна та інші документи Троїцької релігійної громади с. Данини Ніжинського повіту. Поч. 28 жовтня 1921 – зак. 16 січ 1924 р. // Ніжинська філія ДАЧО. – Ф. Р-61. – Оп. 1. – Спр. 609.
20. Статут Української Православної парафії при церкві Свято-Троїцькій у Данині Володьково-Дивицької волості Ніжинського повіту на Чернігівщині // Ніжинська філія ДАЧО. – Ф. Р-61. – Оп. 1. – Спр. 609.
21. Статут Української Автокефальної православної парафії в с. Данині Носівського району Ніжинської округи від 1 червня 1924 року // Ніжинська філія ДАЧО. – Ф. Р-61. – Оп. 1. – Од. зб. 847. – Арк. 9 зв.
22. Справа Шатурської Свято-Чудо-Михайлівської парафії. Поч. 10 липня – зак. 15 серпня 1927 // Ніжинська філія ДАЧО. – Ф. Р-61. – Оп. 1. – Од. зб. 1084. – Арк. 4.
- 22а. Справа священика Івана Андрійовича Зоценка // Ніжинська філія ДАЧО. – Ф. Р-61. – Оп. 1. – Од. зб. 1.
23. Телеграма НКВС з грифом «Таємно» до всіх Окрвиконкомів від 15 березня 1930 року // Ніжинська філія ДАЧО. – Ф. Р-61. – Оп. 1. – Од. зб. 1301. – Арк. 9.
24. Тимошик М. «Лишусь навки з чужиною...»: митрополит Іларіон (Іван Огієнко) і українське відродження. – К.-Вінніпег, 2000. – 548 с.
25. Хроніка з Великої України // Діло (Львів). – 1930. – 24 січ.
26. Циркуляри та розпорядження НКВС про порушення релігійної законності у питанні відокремлення церкви від держави, закриття церкви та реорганізації церковного майна. 1930, 8 серпня – 21 стор. // Ніжинська філія ДАЧО. – Ф. Р-61. – Оп. 1. – Од. зб. 1301. – Арк. 4.
27. Явдась М., протоіерей. Українська Автокефальна православна церква: Документи для історії УАПЦ. – Мюнхен-Інгольштад, 1956.
28. Телеграма НКВС з грифом «Таємно» до всіх Окрвиконкомів від 15 березня 1930 року // Ніжинська філія ДАЧО. – Ф. Р-61. – Оп. 1. – Од. зб. 1301. – Арк. 9.
29. Спілка Визволення України: Збірник. – Мюнхен.

СВІДЧЕННЯ СВЯЩЕННОГО ПИСАННЯ ПРО ВІЙСЬКОВУ СЛУЖБУ

протоієрей
Олександр
ТРОФИМЛЮК

Одним із важливих напрямків діяльності православного пастиря є служіння військового духовенства. Військова агресія Російської Федерації щодо України дуже гостро поставила проблему опіки священниками військовослужбовців, які беруть участь у бойових діях. У таких умовах пастир постає не просто «требовиконавцем», а тим, хто своїм умілим словом повинен надихати воїнів на захист свого народу та Батьківщини. Своєю проповіддю та молитвою священник має піднімати бойовий дух війська, надихати воїнів на подвиги мужності, терпіння й самопожертви. Окрім цього, ситуація вимагає від священника вміння виконувати й функції волонтера, організовувати, збирати й надавати матеріальну допомогу тим, хто її потребує. За образом Спасителя, православний пастир повинен виражати свою віру та любов до ближніх у реальних, видимих справах милосердя.

Християнське ставлення до війни та військової служби впливає із відповідей Церкви на найфундаментальніші питання: походження зла, природа насильства, можливість застосування сили в боротьбі

Стаття присвячена служінню православного військового духовенства. У ній, зокрема, у світлі Священного Писання з'ясовано християнське ставлення до війни та військової служби.

Ключові слова: війна, військова служба, військове духовенство, капеланське служіння, позабогослужбова пастирська діяльність.

archpriest
Oleksandr TROFYMLIUK

SCRIPTURE WORDS
ON MILITARY SERVICE

The article is devoted to military Orthodox clergy. In particular, it investigates into Christian attitude to war and military service.

Key words: war, military service, military clergy Council, chaplain.

зі злом. В основі цих відповідей – вчення про гріхопадіння людини та її спасіння на Хресті Сином Божим.

Актуальність теми зумовлена потребою комплексного дослідження біблійних свідчень щодо війни і військової служби.

Мета написання статті – проаналізувати свідчення Священного Писання Старого і Нового Завіту про військову службу.

Для реалізації мети дослідження були поставлені такі **завдання**:

- з'ясувати поняття війни та військової звитяги за свідченнями Священного Писання;
- проаналізувати біблійні образи і висловлювання, перейняті з військового середовища;
- розкрити євангельське ставлення до військової служби.

Це питання неодноразово ставало об'єктом зацікавленості дослідників. Серед них можна назвати Адольфа фон Гарнака [8], протоієрея Михайла Марусяка [5], священника Андрія Шкварка [6] та ін.

Аналізуючи джерела з питання служіння військового духовенства, перш за все звертаючись до Біблії, бачимо, що ні в Старому, ні в Новому Завіті немає осудження війни або людини-військовослужбовця, або військових професій. Ще Предтечу Господнього Івана Хрестителя воїни запитували: «А що нам робити? (щоб спастись, зрозуміло ж). І сказав їм: нікого не ображайте, не обманюйте і задовольняйтесь своєю платнею» (Лк. 3: 14).

Церква – це Царство найвищої духовної праведності, а держава – сфера внутрішньої справедливості, де панує закон та меч. І християнин живе одночасно у двох царствах: у царстві найвищої праведності і у сфері внутрішньої законності. А в цій, другій, сфері справедливість має підтримуватися зовнішніми засобами, в тому числі силою.

Із безумовного характеру Євангелій випливає той висновок, що повнота їх виконання дається не зовнішніми діями, а духом його. Царство Боже є всередині людини і приходить непомітно, тому християнська релігія є релігія суто духовна – християнство є справа особистості. Християнство має на меті змінити внутрішню людину. Це основне. Все ж зовнішнє саме собою ціни не має: держава, влада, багатство тощо. Будучи ж Царством не від віку цього, християнство безпосередньо не розв'язує питань державних, не відповідає на питання зі сфери політики, права, економіки тощо. Але це ставлення християнського вчення до світського життя не можна розуміти як повне й остаточне заперечення цього світського, земного життя, як недозволеність оцінювати й визначати християнину своє ставлення до явищ і подій зовнішнього державного життя згідно з основами Христового вчення.

Упродовж всього історичного існування християни не переставали вірити та дотримувались переконання, що християнство – не тільки майбутнє життя, а й теперішнє, земне. Після отримання обітниць життя теперішнього й майбутнього (1 Тим. 4: 8) для християн Царство Боже, як помноження добра і правди, перш за все повинне бути стверджене тут, на землі. Початок існування Царства Божого, сутність якого зводиться до виконання волі Божої в усій повноті не тільки ангелами на небі, але й людьми на землі, пов'язане з теперішнім віком, а до майбутнього віку належить повне його здійснення. Царство Боже повинно здійснюватись і тут, на землі, не тільки у справах і вчинках окремих осіб, але й у житті суспільному, державному. Кожен християнин, будучи членом Церкви, водночас є людиною світською – громадянином, службовцем, робітником, сім'янином, – зобов'язаною піклуватись не тільки про себе, але й про інших. Тому зовнішнє, державне й суспільне життя може й повинне підлягати оцінці з християнського погляду. Звідси можна зробити такий висновок: християнство безумовно не відкидає форм зовнішнього життя та й не може відкидати. Воно не заперечує самої держави, що спирається у своїй основі на зовнішню примусову силу як для збереження миру й зовнішньої цілісності, так і для наведення порядку внутрішнього.

У декотрих язичників війна вважалася священною справою, славою людства. Війни, за Гомером, – головна справа богів. Із середовища богів спеціально виділялись боги війни: Марс – у римлян, Одін – у германців. У греко-римському світі військова звитяга була міркою людської гідності, величі. Саму добродієність тут називали хоробрістю (*virtus*). Для читача Старого Завіту образи війни та військової звитяги не були чимось новим. Адже духовна боротьба, боротьба добра зі злом в людині і є справжня битва, що вимагає від неї великої хоробрості. Не даремно одне з імен Бога, що часто зустрічається у Старому Завіті, – Господь Саваоф, що означає «Господь воюючий».

Пророк Ісаїя зображає Бога як героя війни. Інший старозавітний пророк, Соломон, у книзі Премудрості описав обладунки Бога: «Він візьме за зброю свою ревність і озброїть створіння воюючих на відплату. Надягне справедливість, немов панцер, і накладе, як шолом, суд нелицемірний. Візьме за щит непереможну святість, нагострить, немов меч, гнів суворий; увесь світ піде з ним у бій проти безумних. Цільні стріли-блискавиці вирушать, і з хмар, немов з добре нап'ятого лука, полетять до цілі; з метавки гніву жбурне силу граду, вода у морі проти них залютує, і

ріки затоплять їх безпощадно» (Прем. 5: 17–22). У боротьбі проти царства сатани людина повинна зайняти визначену позицію.

Кумранська община, головним місцем перебування якої була місцевість неподалік Мертвого моря, подала у творі «Війна синів світла проти синів темряви» детальний опис цієї боротьби. Тут зображається справжня боротьба; ми дізнаємося про шикування та розміщення війська, окремі види зброї та оснащення, про праці, кінноту та військові колісниці, змальована фантастична картина війни, яка повинна розпочатися в кінці часів [4, с. 132]. У Старому Завіті Ізраїльський вибраний народ вів досить часті війни із сусідніми народами. За законом Мойсея кожен іудей, крім левітів, був зобов'язаний носити зброю (Числ. 1: 3, 49, 50; 2: 33; 26: 2), а з періоду царів у євреїв існувало постійне військо (1 Царств 13: 2; 14: 52; 24: 3). Сам Бог іноді давав євреям наказ винищувати деякі народи, наприклад, амалікітян.

Очевидно, це робило війни необхідними й справедливими. Значить, щодо заборони війни й військової служби у Старозавітному Одкровенні не може бути й мови. Відомо, що еретик з половини II століття, сирійський гностик Маркіон, відкидав увесь Старий Завіт і вчив, що Бог Старого Завіту не може бути Отцем Ісуса Христа, тому що ізраїльський Бог є Богом війни і, як такий, непримиренно суперечить Ісусу Христу, Богу милосердному, терпеливому, що приніс в Євангелії мир людям [8, с. 25].

А що ж говорить Новозавітне християнське вчення? Чи проповідувало воно право й обов'язок війни в Особі свого Засновника? Новозавітна релігія нічого войовничого не проповідувала. Своїх послідовників вона навчала миру, терпіння, смирення, відречення від особистого права, перенесення образ, принижень. Саме Євангеліє виключає всяку силу, нічого войовничого воно не містить, а проповідує всім людям мир і називається Євангелієм миру. Повеління Спасителя апостола Петру вкласти меч свій у піхви в цьому відношенні досить показове (Мф. 26: 52). Перш за все ці слова, сказані Спасителем апостола Петру, означають сильне застереження всякому, хто піднімає меч на іншого. Меч пізнається через меч. Такий закон помсти існує навіть у Мойсеевих приписах.

Помста тому, хто використав меч проти іншого, з боку противника або його захисників безсумнівна. Хоча, можливо, така відплата настане не зразу, а через тривалий проміжок часу. Стосовно ж цього випадку апостол Петро, виявляючи збройне протистояння силі – сторожі, що з'явилася взяти Ісуса Христа, повинен був також чекати зараз же для себе кари від меча з боку постраждалого та його прибічників, але Господь чудесним зціленням вуха, від-

січеного в раба архієрейського, загладив поспішний вчинок апостола Петра. При цьому слуга архієрейський Малх може розглядатись просто як воїн, представник сили римського легіону.

Щодо останнього, використовуючи меч, протидіючи законній владі, апостол Петро виступив як бунтар, що не підкорився наказу, а тому і підлягав жорсткому покаранню. Головне ж – те, що у вчинку апостола Петра виявилось нерозуміння добровільної, викупної жертви Спасителя, нерозуміння законів і духу того Царства Божого, яке Христос будував на землі. Апостол Петро своїм вчинком виявив прагнення отримати для Месії силою владу тут, на землі, ствердити панування Царства Месії в цьому земному світі зовнішніми, примусовими засобами.

Цим нестриманим вчинком апостол Петро ставить інших апостолів і Самого Господа в оманливе становище, тому Господь засуджує цей вчинок апостола Петра [7, с. 33–35].

Отже, зазначений випадок показує, що заснування Новозавітного Царства на землі з волі Отця буде виконане не земними способами фізичної сили, а легіонами бойовничих ангелів (Ін. 28: 36). З другого боку, чи забороняла Новозавітна релігія прямо або безумовно своїм послідовникам війну? Для розповсюдження та ствердження Новозавітного вчення в інтересах нової віри війна була, безперечно, засуджена згаданими словами Спасителя. Але чи засуджувало християнство війну як одну із форм зовнішнього буття, як умову зовнішнього, державного життя людини-християнина? Ніякої прямої і категоричної заборони використовувати при потребі християнинові меч у цьому, земному житті Спаситель ніде не проголошував.

Навпаки, у словах, сказаних Христом на суді в П'їлаті: «...якби від світу цього було Царство Мое, то слуги Мої б подвизалися за Мене, щоб Я не був виданий іудеям...» (Ін. 18: 36), – ясно показано, що протистояння силою, самозахист у царствах світу цього справа цілком природна. А дві промови Спасителя мають прямо бойовничий характер. Наприклад: «Не думайте, що прийшов принести мир на землю; не мир Я прийшов принести, а меч» (Мф. 10: 34). Інша ж була сказана на прощальній вечері: «Тоді Він сказав їм: але тепер хто має мішок, той візьми його, також і торбу, а в кого немає, продай одежу свою і купи меч... Вони сказали: Господи! Ось тут два меча. Він сказав їм: досить» (Лк. 22: 36, 38). Перше висловлювання означає, що настане поділ між людьми, аж до переслідувань та вбивств послідовників Новозавітного вчення тими, хто прив'язаний до інтересів цього світу, що у злі лежить. Друге місце важко пояснити. Напевне, Спаситель сказав учням, що тепер їхнє становище у світі докорінно змінюється.

Поки вони були з Ним, Він оберігав їх. Тепер же апостоли без Нього будуть піддаватись переслідуванням за Нього ж та Євангеліє. Але учні зрозуміли це чуттєво: показали два мечі, що були в них. Тоді Спаситель перериває розмову словом «досить».

Подібно й есхатологія Апокаліпсиса приписує Спасителю войовничі риси і подає багато образів війни та перемоги (Апок. 2). Але християни перших віків не розуміли ці образи як заснування християнської міліції (озброєних людей), військової організації, тому що Ісус Христос зображений войовничим Суддею майбутнього і Його військом є не люди, а ангели.

Разом із тим у посланнях апостолів теж знаходимо велику кількість образів і висловлювань, перейнятих із військового середовища. Зокрема, в моральних настановах апостола Павла читаємо: «Ми ж, будучи синами дня, будьмо тверезі, одягнувшись у броню віри й любові та в шолом надії на спасіння» (1 Фес. 5: 8); «В слові істини, у силі Божій зі зброєю правди в правій і в лівій руці» (2 Кор. 6: 7); «Ніч минула, а день наблизився: отже відкиньмо діла темряви і зодягнімось у зброю світла» (Рим. 13: 12); «Одягніть-ся в повну зброю Божу, щоб вам можна було стати проти хитрощів диявольських, бо наша боротьба не проти крові і плоті, а проти начальства, проти влади, проти світоправителів темряви віку цього, проти піднебесних духів злоби. Для цього прийміть повну зброю Божу, щоб ви могли протистояти в день злий і, все подолавши, вистояти. Отже, станьте, підперезавши стегна ваші істиною і одягнувшись у броню праведності, і взувши ноги в готовність благовіщувати мир; а понад усе візьміть щит віри, який зможе погасити всі розпечені стріли лукавого; і шолом спасіння візьміть, і меч духовний, що є слово Боже» (Ефес. 6: 11–17).

Те, що життя християнина в цьому світі є постійна боротьба, відчував весь час апостол Павло. Але якщо він так сильно підкреслює постійну боротьбу християнина, то в першу чергу має на увазі не гоніння чи суперечки про віру. Головним і найнебезпечнішим противником людини є вона сама, її викривлена природа, бо не викуплена людина, як в'язень, перебуває у владі гріха. Христос заплатив викуп, грішник тепер вільний, але небезпека ще не минула, боротьба ще не закінчена. Християнське служіння – це подвиг, віруючі – воїни, що мають бути готові до духовної боротьби: «Ми ж, будучи синами дня, будьмо тверезі, одягнувшись у броню віри й любові та в шолом надії на спасіння» (1 Фес. 5: 8).

Далі в цього ж апостола зустрічаємо християнина-місіонера, якого він називає воїном Христа та наставляє його до християнської діяльності в цьому образі воїна: «Передаю тобі...

такий заповіт, щоб ти воював згідно з ним, як добрий воїн» (1 Тим. 1: 18); «...терпи страждання, як добрий воїн Ісуса Христа» (2 Тим. 2: 3). Себе апостол називає воїном, а своїх братів по місіонерству «сподвижниками» (Филим. 2; Филип. 2: 25).

У Посланні до коринфян апостол Павло описує свою діяльність військовими образами: «Бо ми, будучи в плоті, не за плоттю воюємо. Зброя нашого воювання не плотська, але сильна Богом на зруйнування твердинь: нею руйнуємо задуми і всяке звеличування, що повстає проти пізнання Бога, і беремо в полон усякий помисел на послух Христу, і готові покарати всілякий непослух, коли ваш послух виповниться» (2 Кор. 10: 3–6).

У двох випадках військову аналогію апостол Павло наводить як доказ реального права, а не ідеал духовного характеру. Отримуючи необхідний життєвий зміст від общин, яким проповідував Євангеліє, апостол пише коринф'янам, що підняли супроти нього образливі докори: іншим церквам я причиняв витрати, отримуючи від них утримання для служіння вам і будучи у вас, хоча терпів недостачу, нікому не докучав (2 Кор. 11: 8).

Апостол, стверджуючи, що необхідний життєвий зміст міститься в усьому, тому він може отримувати від заснованої ним общини все потрібне, наводить військову аналогію: «...який воїн служить будь-коли на своєму утриманні?» (1 Кор. 11: 8). В іншому місці, переконуючи Тимофія, щоб він, будучи керівником общини, переносив страждання як добрий воїн Христа, апостол продовжує: «...жодний воїн не зв'язує себе справами житейськими, щоб догодити воєначальнику» (2 Тим. 2: 3).

У цьому випадку військова аналогія наведена на доказ того, що місіонер, як і солдат, має бути вільний від усіх громадянських справ. Апостол Павло, ймовірно, був добре знайомий з особливостями військової служби в Римській імперії. Спочатку до війська призивались римські громадяни, що досягнули 17-тилітнього віку; їхня служба тривала до 60-ти років. Із ростом імперії потрібно було все більше військовиків, до того ж римські громадяни почали ухилятися від такої тривалої, пов'язаної з багатьма небезпеками та негараздами служби. Так, поступово виникло військо найманців, що бачили в ній бажане джерело доходів і йшли на службу добровільно. Платня за службу становила один динарій в день. Термін служби професійного солдата тривав 20–25 років. Іудеї від військової служби були звільнені. В епоху апостола Павла армія Римської імперії нараховувала близько 22 легіонів, у кожному з яких було 6 тисяч осіб; легіон ділився на когорти (батальйони).

Когорта була тактичною одиницею і мала свій номер та назву. До однієї з «кесаревих когорт», п'ять із яких були розміщені в Кесарії Приморській, належав сотник Юлій. Під його наглядом Павло був направлений у Рим. Автор Діяння святих апостолів характеризує Юлія як благородну людину, що ставилась до нього гуманно: сотник дозволив Павлові спілкуватися з друзями та прийняти від них допомогу і врятував йому життя, коли солдати під час корабельної катастрофи дорогою до Риму хотіли перебити в'язнів, щоб не дати їм утекти [4, с. 133].

Звичайно, всі ці образи й аналогії – озброєння, боротьба, войовничість – застосовані апостолом у духовному, переносному значенні. І все ж таки категоричної заборони війни та військової служби християнам ні Спаситель, ні апостоли не висловлювали. Мудре ж життєве правило апостола Павла – кожний залишайся в тому званні, в якому був призваний (1 Кор. 7: 20) – мало б розумітися та розумілося як дозвіл християнину військової служби, а значить, і війни.

З наведених висловлювань Нового Завіту впливає цілком згідний з апіорним ставленням християнського вчення до війни і військової служби висновок, що новозавітна релігія прямо і беззаперечно не забороняла християнинові військової служби і війни. Таке положення припустиме і з моральної точки зору – виправдання добра – та підтверджене фактами євангельської історії, що характеризують ставлення Спасителя та апостолів до військової служби. Господь Ісус Христос заповідав своїм послідовникам любов до всіх людей, не виключаючи ворогів, заповідав у своєму прагненні до досконалості уподібнюватися Отцю Небесному.

Якби всі люди на землі стали істинними християнами, що пройнялися живою всеохопною любов'ю до ближнього, тоді, звичайно, не могло б бути й мови про війну та підготовку до неї. Тоді сповнилися б слова пророка Ісаї про майбутнє царство Іегови: «Люди перекують мечі свої на плуги і списи свої на серпи, не підніме народ на народ меча і не будуть більше вчитися воювати» (Іс. 2: 4). Але такий стан взаємовідносин людей на землі був ідеалом. У дійсності ж як на початках християнської ери в язичницькому світі, так і надалі, незважаючи на поширення нового вчення, у світі християнському на землі панує гріх.

Беззаконня, за словами Спасителя, до Його другого приходу помножаться (Мф. 24: 12). Тут і приховане джерело війни. Війна є наслідком гріха, сутність якого полягає в егоїзмі. Егоїзм породжує розбрат, розподіл, непорозуміння, ворожнечу у стосунках як окремих осіб, так і цілих народів. В останньому випадку й виникає війна. Справедливо буде стверджувати, що війна почалась із брато-

вбивства Каїна. І поки Каїнові почуття в серцях людей не зникли, поти буде існувати та панувати у світі й на землі гріх; поки живуть і діють у вільній людині її пристрасті, до того часу існуватиме війна.

Тому не потрібно обманювати себе мріями про досягнення на землі вічного миру. Навпаки, в останні часи перед кінцем світу, коли гріх досягне найвищого розвитку, за словами Спасителя, війн буде дуже багато: «Також почувете про війни й воєнні чутки. Глядіть не жахайтесь, бо належить усьому тому бути, та це ще не кінець; бо встане народ на народ і царство на царство» (Мф. 24: 6–7). Таке походження війни робить зрозумілим і ставлення до неї християнина.

Любов християнина до ближнього повинна простягатись до любові до Бога, що не має жодного лицемірства. Але любов Божа обмежує й карає зло. І любов християнина має терпіти зло тільки тією мірою, якою воно залишається нешкідливим для слави Божої та спасіння ближнього. У протилежному випадку та ж сама любов повинна викликати ревність перед Богом, святий гнів, повинна змушувати християнина обмежувати зло і протидіяти йому, що особливо покладається на владу (Рим. 13: 1–4). Але якщо це так, коли християнин, захищаючи одних, змушений фізично протистояти, воювати з іншими, то чи не порушує він тим самим заповіді любові до всіх людей, не виключаючи навіть ворогів? Таке питання, що приховувало непримириме протиріччя для християнина, свого часу поставили сарацини святому Кирилу, просвітителю слов'ян. «Якщо, – говорили сарацини, – Христос є Бог ваш, то чому ви не робите того, що Він вам повеліває: молитися за ворогів, добро творити тим, що вас ненавидять... ви ж не так, а зовсім по-іншому чините; вдосконалюєте зброю проти ворогів своїх, виходите на битву з ними та вбиваєте їх?» Святий Кирило відповів так: «Якщо в якому-небудь законі пропонуються дві заповіді, то хто буде найбільш істинно дотримуватися їх, той, який додержується однієї заповіді, чи той, який виконує обидві заповіді?» «Безсумнівно, той, хто дотримується обох заповідей», – відповіли сарацини. Тоді святий Кирило сказав їм: «Христос Бог повелів нам молитися за тих, хто нас ображає, і чинити їм на благо, але Він же заповідав нам: немає більшої від тієї любові, як хто душу свою покладе за друзів своїх (Ін. 15: 13). Тому ми терпимо образи, що завдаються кожному з нас окремо, але в суспільстві захищаємо один одного і покладемо свою душу за братів наших, щоб ви, беручи їх в полон, не полонили разом з тілами їхні душі, не спокушували благочестивих до своїх злих і богонеугодних справ» [3, с. 457].

І Священне Писання, вимагаючи від послідовників новозавітного вчення любові і братнього ставлення до всіх людей, не запові-

дає миру за всяку ціну, навіть ціною правди, а говорить: «...якщо можливо і залежить від вас, перебувайте в мирі з усіма людьми» (Рим. 12: 18), тобто будьте в мирі, але не на шкоду істині та благочестю. Не всякий мир, якщо брати до уваги тільки відсутність військових дій, може бути для істинного християнина бажаним, терпимим і сприйнятим як благо. «Бо від найменшого до найбільшого усі лиш дбають за наживу; і від пророка до священика усі чинять оману. Рану народу мого лікують легковажно, кажучи: Мир! Мир! – а миру немає» (Єрем. 6: 13–14). Тому не можна вважати справедливим обурення на війну, що розпочалась для встановлення зневаженої правди, для захисту і звільнення слабких від сильних, коли навколо панує невиконання Божественної правди. «Ти, – пише Кипріан Карфагенський до Димитріяна, – осуджуєш війну, але коли в душі твоїй живуть ворожнеча та самолюбство, якщо ти несправедливий і ображаєш інших, якщо ти щоденно воюєш з дружиною, дітьми, слугами та сусідами, то чи справедливо ти гніваєшся на війну?» [2, с. 19]. Звідси війна для християнина, що за своїм походженням є наслідком гріха серед людей, – нещастя, біди, зло фізичне.

Отже, згідно з характером християнської релігії, окремими місцями Священного Новозавітного Писання та деяких фактів із життя Спасителя й апостолів війна та військова служба не проповідувалася Церквою як священний обов'язок християн, але й не визнавалася категорично неприпустимою для християнина. Війна є наслідком гріха, тому поки живуть і діють у вільній людині її пристрасті, до того часу вона існуватиме.

1. Біблія: книги Священного Писання Старого та Нового Завіту в українському перекладі з паралельними місцями та додатками / [пер. Патріарха Філарета (Денисенка)]. – К.: Видання Київської Патріархії Української Православної Церкви Київського Патріархату, 2007.
2. Кипріан Карфагенський, сщмч. Творення. – К.: Типографія Г. Т. Корчак-Новицького, 1879. – Т. 1.
3. Барсов М. Сборник статей по обосновательному чтению Четвероевангелия. – СПб., 1893.
4. Владимир (Сабодан), митр. Павел призванный апостол / Изучающим Священное Писание Нового Завета. – К., 1998.
5. Марусяк М., прот. Пастирське богослов'я: навчальний посібник / протоієрей Михайло Марусяк; Чернівецький національний університет ім. Ю. Федьковича. – Чернівці: Рута, 2006.
6. Шкварок А. Пастирсько-богословське осмислення військовослужіння: дипломна робота випускника КДА. – К., 2007.
7. Commentary on the Holy Scriptures Lange, edited Philipp Schaff. – Edinburg, 1872.
8. Harnak. Mimitia Christi. Die christliche Religion und der soldatenstand in den ersten drei jahrhunderten. – Tubingen, 1905.

НЕОЦІНЕНИЙ ВНЕСОК СВЯТОГО ПЕТРА МОГИЛИ В ДУХОВНЕ ВІДРОДЖЕННЯ УКРАЇНИ

А. П. ХАРЛАН

У грудні цього року відзначати-
мемо 420 років від дня народження
святого Петра Могили – видатного
богослова, церковного і культурно-
го діяча, з чиїм ім'ям пов'язаний
могутній рух національного, цер-
ковного, культурно-освітнього від-
родження України XVII століття,
спроби подолати багатовікову
роз'єднаність християнських цер-
ков, об'єднати «Русь з Руссю».

Масштаби і глибина звершеного
св. Петром Могилою і його одно-
думцями були такими, що не лише
дають підстави називати цілу добу
в історії української духовності «мо-
гилянською», але й засвідчують, що
й нині могилянська спадщина ще
належним чином не досліджена.

У цій статті ми спробуємо до-
торкнутися хоча б до деяких світ-
лих сторінок життя видатного по-
движника.

Св. Петро Могила, син молдав-
ського господаря Симеона й угор-
ської князівни Маргарети, наро-
дився 21 грудня 1596 року в одній
із тодішніх столиць Молдавської
держави. Є розбіжності стосовно
цієї дати, але найгрунтовніший
біограф і дослідник діяльності київ-
ського митрополита – С. Голубєв –
встановлює саме цю.

У статті висвітлюються окремі грані життя та діяльності великого подвижника на українській духовній ниві святого Петра Могили як людини високоосвіченої, церковної, патріотичної, яка, докладаючи величезних зусиль, волила бачити Україну в усіх її проявах незалежною і процвітаючою.

Ключові слова: Церква, академія, Києво-Печерська лавра, освіта, Православ'я, реформи, братські школи, духовність, моральність.

A. P. KHARLAN

*AN INVALUABLE CONTRIBUTION
OF THE ST. PETRO MOHYLA
IN SPIRITUAL REBIRTH
OF THE UKRAINE*

This article highlights some facets of life and activity of the great ascetic in the Ukrainian spiritual field – Peter Mohyla, a highly educated, clerical, patriotic person, putting a huge effort to get Ukraine independent and prosperous in all its manifestations.

Key words: church, academy, Kyiv Pechersk Lavra, education, orthodox, reforms, fraternal school, spirituality, morality.

Після смерті батька, що сталася внаслідок зловмисного отруєння, родина переселилася на терени західної частини України, що входили до складу Польщі.

Майже всі дослідники біографії Могили сходяться на тому, хоча й немає ніяких документальних відомостей, що «первісну освіту св. Петро Могила здобув під керівництвом наставників Львівської братської школи, що перебували в дружніх відносинах з родиною (Могила), а закінчив у закордонних університетах» [1].

Грунтовність освіти св. Петра Могили засвідчують написані ним твори, склад його бібліотеки, де були книги не лише з теології, а й філософії, математики, медицини, а також добре знання як давніх – латинської, грецької, гебрійської, старослов'янської, так і сучасних мов – молдавської, української, польської, російської. Після завершення освіти він поступає на військову службу, 1621 року бере участь у Хотинській битві, але вже за кілька років постригається у ченці. 1627 року Могила обирають архимандритом Києво-Печерської лаври, а 1632 року – митрополитом Київським, Галицьким і всієї Русі.

Св. Петро Могила надавав особливої уваги процвітанню Києво-Печерської лаври, яка була центром православної духовності на слов'янських землях. Завдяки їй Київ здобув славу другого Єрусалиму, і св. Петро Могила прагнув зміцнити її. Він сам багато писав про Лавру, підкреслював її значення, про що свідчать написані ним канони й церковні піснеспіви, його власноручні записки, де наводиться ряд зцілень та чудес завдяки мощам лаврських подвижників; зцілення стосувалися також католиків і протестантів, що переконувало їх у перевагах православної віри.

Добираючи у своє близьке й дальнє оточення гідних осіб, Могила рішуче заходився очищати лави чернецтва від тих, хто прийняв постриг не за покликком душі, а переважно з меркантильних міркувань. У 1629 році він із 80 лаврських ченців залишив при собі тільки 18.

Св. Петро Могила першим серед українських православних діячів не тільки звернувся до здобутків європейської зарубіжної культури, але й переніс їх на український ґрунт, запроваджуючи школи латинського й польського типу.

Могила поставив за мету здійснити три великі книжкові проекти: видання Требника, Києво-Печерського Патерика і перевидання Острозької Біблії. Ці грандіозні плани могли бути виконані тільки впродовж тривалого часу і за допомогою

сподвижників, які під керівництвом св. Петра Могили виконали частину задуманих планів.

Широкі плани реформи, особливо в галузі церковної освіти, неможливо було здійснити без відповідної бібліотеки та видавничої бази. Св. Петро Могила і раніше мав солідну бібліотеку й регулярно її поновлював.

За його керівництва друкарня Києво-Печерської лаври перетворилася у потужний науково-культурний осередок, видала за 5 років близько 15 книг і брошур. Молодий архімандрит виступає в ролі не тільки редактора та цензора, але й автора, він все активніше займається богословською та історико-літературною творчістю.

Надзвичайно велике значення мали такі твори св. Петра Могили: «Літургіаріон, си есть Служебник» (К., 1629) та «Крест Христа Спасителя й кожного чоловіка» (К., 1631). Перша з цих книг була конче потрібна священикам для проведення головного богослужіння – Божественної літургії, бо містила всі слова та священнодії, сценарій служби. Хоча й до цього існували часто рукописні служебники, але вони містили в собі чимало помилок.

Друга книга мала чітке антипротестантське спрямування, адже більшість конфесій цього роду не вшановує хрест і сьогодні. Цей твір чітко виклав православний погляд на природу шанування хреста, а думки св. Петра Могили з цього приводу ввійшли до його пізнішого «Катехізису», виявили вплив на подальшу богословську думку, зокрема на митрополита Іларіона (Огієнка), не втратили свою актуальність і нині [3].

За умов церковної кризи, коли владики, забувши Христові заповіді, втратили моральний авторитет серед народу через непомірну жадобу до накопичення багатств, розкішне й розпусне життя, Могила засуджує прагнення до набуття маєтностей, грошей, земель. Людина, на його думку, мусить мати стільки, щоб задовольнити найнеобхідніші потреби тіла, бо інакше вона не зможе жити духом. Але він не позбавляє надії на спасіння тих, хто нажив свої достатки чесною працею, й використовує їх на допомогу іншим людям і на церковні потреби.

Проповідь некористолюбства, спільності майна, рівності була звернута Могилою передусім до чернецтва, в якому він вбачав передовий, найбільш боездатний і зорганізований загін Церкви, що міг вивести її з кризи.

Відроджуючи Православну Церкву в Україні, св. Петро Могила дбав не лише про освіту та моральність духовенства, уні-

фікацію й систематизацію церковних догматів і чинів, а й про її організаційне та матеріальне зміцнення.

Важливим напрямом діяльності Петра Могили була невтомна праця у розбудові Києво-Печерської лаври, піднесенні її авторитету у всьому православному світі. Своєю грамотою від 17(07).01.1629 р. він зобов'язав правити Божу Службу велично й урочисто, особливу увагу звернув також на хор і на церковні проповіді [5].

Могила продовжив започатковану його попередниками, культурними діячами братств і братських шкіл традицію відродження української мови, докладаючи зусиль до заміни малозрозумілої простому народові церковнослов'янської мови українською книжною. Вживаючи її у своїх літургійних і богословських працях, а також у богослужбових книгах, що виходили з друкарні Києво-Печерської лаври, Могила сприяв українзації богослужіння. Він рішуче заперечував ортодоксальну позицію, згідно з якою існують лише три мови спілкування з Богом: латинська, грецька і єврейська, ґрунтуючись на теологічній концепції про те, що мова кожного народу – то дар Божий, а також – на глибокому переконанні, що за чужоземного панування рідна мова народу є умовою його виживання. Українська мова стала органічною частиною не лише творчості, а й повсякденного життя митрополита. Про це свідчать написані ним праці, зокрема «Власноручні записки». Церква, в якій розмовляють рідною мовою, стає зрозумілою і близькою простому народові. І захищати він ладен був її найдорожчою ціною [8].

Діяльність св. Петра Могили була також спрямована на розробку й утвердження церковних обрядів. Наприклад, він особисто опрацював і описав таїнство вінчання, яке втілювало не стільки релігійний ритуал, як національні звичаї українського народу, тісно пов'язуючи їх із патріотичним вихованням молоді.

Найвизначніший твір святого Петра Могили – його колегія. Уже в чині митрополита він доклав чимало зусиль і коштів, щоб українське громадянство могло пишатися школою вищого рівня – «українським університетом». Долаючи опір консервативних сил, організатор колегії ввів латинську мову як основну мову викладання. Порівняно з братськими школами, де викладання проводилося рідною слов'янською мовою, це був великий крок вперед, який засвідчив прагнення досягти світового наукового рівня. Завдяки рішучості її організатора колегія стала освітнім центром для всього православного світу того часу.

Святий Петро Могила запровадив у своїй колегії не лише мову, а й усю систему освіти, запозичену в католицьких університетах та єзуїтських колегіях. Особлива роль належить філософській системі аристотелізму, викладання якої започаткувало розвиток професійної філософської освіти в Україні, а відтак і професійної філософії як галузі знання.

Організація Києво-Могилянської колегії, згодом академії, у задумах святого Петра Могили мала служити меті культурного й національного відродження. Чітка організаційна структура Церкви, належна (на європейському рівні) освіта духовенства, дисципліноване чернецтво, яке займалося творчою працею, реформа обряду, впорядкування догматичного вчення – все це повинно було, за задумом Могили, служити зміцненню авторитету Церкви в тогочасному суспільстві [6].

Майже всі дослідники вважали і вважають, що Києво-Могилянська академія була найбільшим досягненням у житті св. Петра Могили, що, до речі, підкреслював і сам митрополит, назвавши її у заповіті «єдиним своїм надбанням». У його обітницях були проголошені триєдині засади навчання й виховання молоді: вірність батьківській вірі, звичаям та європейська освіченість, які Могила сповідував усе життя. Вони принесли Україні плоди на ниві культурній, релігійній, державотворчій. Поєднання вітчизняних освітніх традицій із широким залученням досягнень європейської науки й культури сприяло перетворенню Академії у вищий навчальний заклад європейського рівня.

Святий Петро Могила дбав про поширення освіти в різних регіонах України, засновуючи скрізь освітні осередки, не забувши і про батьківську землю.

Покровительствуючи Академії, надаючи їй інтелектуального спрямування й забезпечуючи матеріально, Могила готує на свій кошт у закордонних університетах професорів, будує для студентів нову кам'яну школу з церквою Св. Бориса і Гліба та Благовіщення, першу бурсу для незаможних студентів.

Якщо говорити про св. Петра Могила як людину-гуманіста, то слід зазначити, що він трактує людину як істоту, що займає проміжне становище між царством духу та царством матерії. Перевагу надає він, звичайно, духовній природі людини. Як і Арістотель, Петро Могила вважає душу формою, яка дає буття матеріальному тілу, а людину – сукупністю матерії та форми, підкреслюючи їхню нерозривну єдність [7]. Мета земного життя людини полягає в тому, щоб якомога більше наблизитися до духовності, бо лише тоді людина стає внутрішньою,

новою і єднається з Христом. Для цього треба піднятися над своєю тілесною природою. Проблему природи людини Могила розв'язував з розумінням сутності Бога, підвалин світобудови, дотикаючись водночас до моральних і соціальних цінностей.

Святого Петра Могили людина цікавила не лише з погляду її ставлення до Бога, природи, суспільства, а й з погляду ставлення до самої себе, її внутрішніх особливостей і характеристик. У своїх творах Могила часто звертається до теми серця, говорить про нього у різних контекстах як про джерело любові, осередок внутрішньої єдності людини, безодню її духи.

Слід зазначити ще одну надто вагомую грань діянь великого подвижника – чернече життя. Надзвичайно велику увагу приділяв митрополит св. Петро Могила чернецтву, його духовним та моральним якостям, у зв'язку з чим здійснив ряд заходів, які суттєво піднесли духовність та моральність православних ченців, різко звузили можливості для проникнення в їхні лави випадкових та негідних осіб [2]. Важливу роль відіграла тут активізована св. Петром Могилою практика візитацій єпархій та парафій, для чого він використовував найменші можливості й заохочував до цього єпископів. Візитації робилися під час подорожей митрополита на сейми, на вибори нових єпископів, у судових та маєткових справах, врешті, здійснювалися і спеціальні ревізійні акції.

Слід зазначити, що митрополит спирався на досить тонкий прошарок ченців-інтелектуалів. Українські монастирі, чернецтво з притаганими їм формами і засобами впливу, вірогідно, здавалися святому Петру Могили реальними орудниками відродження православної духовності, святості, що допомогли б українському благочестю подолати кризу, вистояти у протиборстві з католицькими опонентами. Завданням святого П. Могили було розширення малочисельного складу ченців-богословів, ченців-філософів, ченців-полемістів, ченців-знавців мов та культур.

Багаторічна праця св. Петра Могили слугувала патріотичному вихованню, утвердженню національної свідомості. Про це свідчать відновлення і збирання національних святинь: реставрація стародавніх храмів, ікон, збирання мощей і канонізація українських святих. Усе це, на його думку, мало підтверджувати давнє походження України, давність і законність її Православ'я, починаючи з часів Київської Русі.

Подвижницька діяльність святого Петра Могили на ниві очищення й зміцнення Православ'я увінчалася спробою організації українського патріархату, а також об'єднання української

та уніатської Церков, створення однієї Української Церкви як запоруки розвою української культури. Завершити цю справу перешкодила його раптова смерть.

Минуло вже багато часу, як не стало св. Петра Могили. Але нащадки зберігають пам'ять про великого митрополита, віддають йому шану. Ця традиція продовжується й сьогодні. 12 грудня 1996 року Українською Православною Церквою Київського Патріархату Петро Могила прилучений до лику святих, його ім'я включено до диптихів усіх 15 автокефальних Православних Церков для вшанування.

1. Голубев С. Киевский митрополит Петро Могила и его сподвижники. – К.: Типография Г. Т. Корчак-Навицкого, 1898. – 320 с.
2. Климов В. Петро Могила і українське чернецтво. – К.: Дніпро, 1996. – 423 с.
3. Митрополит Іларіон. Хресне знамення. – Вінніпег: Українське наук. православне богословське т-во, 1955. – 152 с.
4. Мицик Ю. А., Нічик В. М., Хижняк З. І. Святий Петро Могила. – К.: НАН України, 2014. – 399 с.
5. Нічик В. М. Петро Могила в духовній історії України. – К.: Український центр духовної культури, 1997. – 321 с.
6. П. Могила: богослов, церковний і культурний діяч. – К.: Ін-т філософії НАН України, вид-во «Дніпро», 1997. – 214 с.
7. Феномен Петра Могили. – К.: Ін-т філософії НАН України, вид-во «Дніпро», 1996. – 267 с.
8. Хижняк З. І., Маньківський В. К. Історія Києво-Могилянської академії. – К.: Видав. дім «К. М. Академія», 2003. – 181 с.

ЗВІТ ПРО ДІЯЛЬНІСТЬ Київської православної богословської академії за 2014 / 2015 навчальний рік

Київська православна богословська академія (КПБА) – провідний самоврядний вищий духовний науково-дослідницький та навчальний заклад України, який відповідно до ліцензії МОН України (АЕ № 636458 від 10 червня 2015 р.) здійснює підготовку фахівців зі спеціальності 041 – Богослів'я за першим (бакалаврським) та другим (магістерським) рівнями вищої освіти, а також наукових і науково-педагогічних кадрів вищої кваліфікації в аспірантурі та докторантурі, які можуть бути священнослужителями, працівниками синодальних та єпархіальних управлінь, місій, регентами церковних хорів, викладачами середніх, професійно-технічних та 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 2014 / 2015 навчальному році навчально-виховну та науково-дослідницьку діяльність здійснювало 4 кафедри: біблістики, богослів'я, церковної історії, та церковно-практичних дисциплін, на яких працювало __ наукових та науково-педагогічних працівників, з яких 8 має науковий ступінь доктора наук, 23 – кандидата наук (без наукового ступеня – 9); вчене звання професора має 9 викладачів, доцента – 9 (без звання – 22), а саме:

№ з/п	Сан, ім'я та прізвище або прізвище, ім'я, по батькові	Науковий ступінь	Вчене звання	Посада
1.	митрополит Епіфаній (Думенко)	доктор богословських наук	професор	ректор КПБА, професор кафедри біблістики
2.	протоієрей Олександр Трофимлюк	доктор богословських наук	професор	перший проректор, професор кафедри церковно-практичних дисциплін
3.	протоієрей Віталій Клос	доктор церковно-історичних наук	професор	завідувач кафедри церковної історії
4.	Мирончук Олександр Якович	кандидат богословських наук, кандидат філологічних наук	доцент	декан богословського факультету, доцент кафедри біблістики
5.	архієпископ Євстратій (Зоря)	кандидат богословських наук	доцент	доцент кафедри богослів'я
6.	протоієрей Петро Зинич	кандидат богословських наук	професор	професор кафедри богослів'я
7.	протоієрей Олег Маланяк	кандидат богословських наук	доцент	доцент кафедри богослів'я
8.	протоієрей Юрій Мицик	доктор історичних наук	професор	професор кафедри церковної історії

9.	протоієрей Михайл Лесюк	кандидат богословських наук	доцент	доцент кафедри церковної історії
10.	протоієрей Константин Лозінський	доктор богословських наук	професор	завідувач кафедри богослів`я
11.	протоієрей Ярослав Романчук	кандидат богословських наук	доцент	завідувач кафедри біблістики
12.	протоієрей Леонтій Никитенко	кандидат богословських наук	доцент	доцент кафедри біблістики
13.	протоієрей Володимир Сміх	кандидат богословських наук	доцент	доцент кафедри богослів`я, методист заочної форми навчання
14.	протоієрей Володимир Тимощук	кандидат богословських наук		старший викладач кафедри біблістики
15.	протоієрей Віталій Шопулко	кандидат богословських наук		старший викладач кафедри богослів`я
16.	протоієрей Сергій Цьома	кандидат богословських наук	доцент	доцент кафедри богослів`я
17.	протоієрей Павло Мельник	кандидат богословських наук		старший викладач кафедри богослів`я, директор наукової бібліотеки

18.	протоієрей Петро Бойко	кандидат богословських наук		старший викладач кафедри церковно- практичних дисциплін, завідувач регентським відділенням
19.	протоієрей Роман Маланяк	кандидат богословських наук		старший викладач кафедри церковно- практичних дисциплін, інспектор
20.	священик Сергій Колот	кандидат богословських наук		старший викладач кафедри біблістики, учений секретар, секретар спеціалізо- ваної вченої ради, старший інспектор
21.	протодиякон Василь Дідора	кандидат церковно- історичних наук		викладач кафедри церковної історії, інспектор
22.	диякон Іван Сидор	кандидат церковно- історичних наук		викладач кафедри церковної історії, інспектор
23.	диякон Михайл Омелян	кандидат богословських наук		асистент кафедри богослів`я

24.	диякон Юрій Мигаль	кандидат богословських наук		викладач кафедри церковно-практичних дисциплін
25.	Степовик Дмитро Власович	доктор богословських наук	професор	професор кафедри церковної історії
26.	Шевченко Віталій Володимирович	доктор філософських наук	професор	професор кафедри богослів'я
27.	Чокалюк Святослав Михайлович	кандидат богословських наук	доцент	завідувач кафедри церковно-практичних дисциплін
28.	Преловська Ірина Миколаївна	доктор церковно-історичних наук, кандидат історичних наук	професор	професор кафедри церковної історії
29.	Москалюк Костянтин Олександрович	кандидат богословських наук		викладач кафедри боголів'я
30.	Олійников Валерій Андрійович	кандидат церковно-історичних наук		викладач кафедри церковної історії, методист денної форми навчання
31.	Петрик Валентин Михайлович	кандидат наук з державного управління		старший викладач кафедри церковно-практичних дисциплін

32.	Кардаш Віктор Васильович			викладач кафедри церковно- практичних дисциплін
33.	Ярмусь Микола Васильович			викладач кафедри церковної історії
34.	Лобан Ніна Василівна			старший викладач кафедри біблістики
35.	Матвієнко Вероніка Василівна			старший викладач кафедри церковно- практичних дисциплін
36.	Купчинська Надія Леонідівна			викладач кафедри церковно- практичних дисциплін
37.	Мороз Тетяна Миколаївна			викладач кафедри біблістики
38.	Ткачова Віталіна Леонідівна			старший викладач кафедри біблістики
39.	Харлан Антоніна Петрівна			старший викладач кафедри біблістики
40.	Малій Віра Олександрівна			викладач кафедри біблістики

Загалом в академії у 2014 / 2015 навчальному році на денній та заочній формі навчалося студентів та аспірантів:

	Станом на 26. 12. 2014			Станом на 12. 06. 2015		
	Денна ф. н.	Заочна ф. н.	Разом	Денна ф. н.	Заочна ф. н.	Разом
Бакалаврат (1 курс)	19	34	53	19	33	52
Бакалаврат (2 курс)	26	27	53	25	29	54
Бакалаврат (3 курс)	17	27	44	17	25	42
Бакалаврат (4 курс)	12	29	41	14	18	32
Магістратура (5 курс)	13	22	35	12	18	30
Магістратура (6 курс)	11	19	30	11	10	21
Аспірантура 1 року навчання	7	-	7	5	-	5
Аспірантура 2 року навчання	6	-	6	5	-	5
Аспірантура 3 року навчання	8	-	8	8	-	8
Разом	114	158	272	116	133	249
1 курс регентського відділення	9		9			
2 курс регентського відділення	7		7			
3 курс регентського відділення	8		8			
Разом	24		24			

У 2014 / 2015 навчальному році в КПБА перебувало 6 докторантів та 12 здобувачів наукового ступеня кандидата наук.

У 2014 / 2015 навчальному році КПБА підготувала та випустила 1 доктора наук (прот. Олександр Трофимлюк), 3 кандидатів наук (дияк. Сергій Башинський, дияк. Іван Сопронюк, В. І. Прус), з яких 2 закінчили підготовку у стаціонарній аспірантурі, дияк. С. Башинський – здобувач. Аспірантуру закінчило 8 аспірантів. 11 студентів денної форми навчання і 10 студентів заочної форми навчання (загалом – 21) здобули ступінь магістра та кваліфікацію магістра богослів'я, викладача богословських та релігієзнавчих дисциплін. 14 студентів денної форми навчання і 18 студентів заочної форми навчання (загалом – 32) здобули ступінь бакалавра та кваліфікацію вчителя богословських та релігієзнавчих дисциплін.

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.

У звітному періоді відбулося 8 засідань вченої ради – 17 червня 2014 року (протокол №1), 20 червня 2014 року (протокол №2), 29 серпня 2014 року (протокол №3), 02 вересня 2014 року (протокол № 4), 11 листопада 2014 року (протокол № 5), 26 грудня 2014 року (протокол № 6), 19 лютого 2015 року (протокол № 7), 12 червня 2015 року (протокол № 8) – на яких, зокрема, затверджено план роботи вченої ради на перший (протокол № 2) та другий (протокол № 6) семестр 2014 / 2015 навчального року; схвалено розподіл навчального навантаження на викладачів у 2014 / 2015 навчальному році; схвалено навчальний план КПБА на 2014 / 2015 навчальний рік (денна форма навчання); затверджено план наукових заходів на перший (протокол № 4) та другий (протокол № 6) семестр 2014 / 2015 навчального року; заслухано звіт про вступну кампанію у 2014 / 2015 навчальному році; затверджено списки студентів та аспірантів у 2014 / 2015 навчальному році; призначено наставників курсів; затверджено перелік кафедр з розподілом навчальних дисциплін та закріпленням викладачів; прийнято рішення про відкриття докторантури в КПБА; затверджено теми кандидатських дисертацій; затверджено теми магістерських робіт; заслухано звіти про навчально-виховну роботу студентів стаціонарної форми навчан-

ня, про наукову діяльність, про діяльність заочного відділення, про діяльність регентського відділення, про діяльність вченої ради, про діяльність спеціалізованої вченої ради, про діяльність кафедр, про діяльність Наукового студентського товариства імені митрополита Даниїла (Чокалюка); затверджено результати захисту бакалаврських робіт та атестації випускників 4 курсу КПБА денної та заочної форми навчання; затверджено результати захисту курсових робіт; затверджено форму індивідуального звіту викладача; затверджено правила вступу до КПБА у 2015 / 2016 навчальному році; присвоєно вчене звання професора прот. Олександру Трофимлюку і прот. Костянтину Лозинському (протокол № 4); затверджено приймальну, предметну, апеляційну, лічильну комісії для проведення вступних іспитів до КПБА (бакалаврат, магістратура та аспірантура) у 2015 / 2016 навчальному році; рекомендовано до друку 4 видання.

Спеціалізована вчена рада

У 2014 / 2015 навчальному році при КПБА функціонувала єдина в УПЦ Київського Патріархату (загальноцерковна) спеціалізована вчена рада з правом прийняття до захисту та проведення захисту дисертаційних досліджень на здобуття наукового ступеня доктора (кандидата) богословських та церковно-історичних наук. Рада діє відповідно до Положення про спеціалізовану вчену раду Київської православної богословської академії Української Православної Церкви Київського Патріархату, схваленого вченою радою КПБА 17 листопада 2011 року (протокол № 3) та затвердженого Святійшим Патріархом Київським і всієї Руси-України Філаретом 19 листопада 2011 року. Персональний склад спеціалізованої вченої ради у кількості 18 членів, з яких 5 має науковий ступінь доктора наук, затверджений наказом Святійшого Патріарха Київського і всієї Руси-України Філарета від 24 березня 2012 року. До складу спецради увійшли представники всіх вищих духовних навчальних закладів УПЦ Київського Патріархату – Львівської православної богословської академії, Волинської православної богословської академії, Богословського відділення КПБА при філософсько-теологічному факультеті Чернівецького національного університету ім. Юрія Федьковича.

Головою спеціалізованої вченої ради є доктор богословських наук, професор митрополит Переяслав-Хмельницький і Білоцерківський Епіфаній (Думенко), ректор КПБА.

Заступниками голови спеціалізованої вченої ради є доктор богословських наук, професор протоієрей Олександр Трофим-

люк, перший проректор КПБА та доктор церковно-історичних наук, професор протоіерей Віталій Клос, завідувач кафедри церковної історії КПБА.

Ученим секретарем спеціалізованої вченої ради є кандидат богословських наук священник Сергій Колот, секретар вченої ради КПБА.

Членами спеціалізованої вченої ради є:

1. кандидат богословських наук, доцент архієпископ Чернігівський і Ніжинський Євстратій (Зоря), доцент кафедри богослів'я КПБА;

2. доктор богословських наук, професор протоіерей Михаїл Марусяк, викладач Богословського відділення КПБА при філософсько-теологічному факультеті Чернівецького національного університету ім. Юрія Федьковича;

3. доктор історичних наук, професор протоіерей Юрій Мицик, професор кафедри церковної історії КПБА;

4. кандидат богословських наук, професор протоіерей Петро Зинич, професор кафедри богослів'я КПБА;

5. кандидат богословських наук, доцент протоіерей Олег Маланяк, доцент кафедри богослів'я КПБА;

6. доктор богословських наук, професор протоіерей Констянтин Лозінський, завідувач кафедри богослів'я КПБА;

7. кандидат богословських наук, доцент протоіерей Ярослав Романчук, завідувач кафедри біблістики КПБА;

8. кандидат богословських наук, доцент протоіерей Володимир Сміх, методист заочної форми навчання КПБА;

9. кандидат богословських наук протоіерей Павло Мельник, старший викладач кафедри богослів'я КПБА;

10. кандидат богословських наук протоіерей Михаїл Сивак, проректор Львівської православної богословської академії Української Православної Церкви Київського Патріархату;

11. кандидат богословських наук священник Василь Лозовицький, проректор з навчальної роботи Волинської православної богословської академії Української Православної Церкви Київського Патріархату;

12. доктор богословських наук, професор Дмитро Власович Степовик, професор кафедри церковної історії КПБА;

13. кандидат богословських наук, доцент Святослав Михайлович Чокалюк, завідувач кафедри церковно-практичних дисциплін КПБА;

14. доктор церковно-історичних наук, професор Ірина Миколаївна Преловська, професор кафедри церковної історії КПБА;

15. кандидат богословських наук, кандидат філологічних наук, доцент Олександр Якович Мирончук, декан богословського факультету КПБА.

У звітному періоді відбулося 4 засідання спеціалізованої вченої ради, на яких проведено захист 1 докторської дисертації (на здобуття наукового ступеня доктора богословських наук) та 3 кандидатських дисертацій (2 – на здобуття наукового ступеня кандидата богословських наук та 1 – на здобуття наукового ступеня кандидата церковно-історичних наук). Усі дисертації написані українською мовою.

Докторські дисертації:

На здобуття наукового ступеня доктора богословських наук:

1. Дисертація кандидата богословських наук, доцента прот. Олександра Миколайовича Трофимлюка «Позабогослужбова діяльність православного пастиря: богословські засади, церковно-історичний досвід, сучасні потреби» (науковий консультант – доктор богословських наук, професор Святійший Патріарх Київський і всієї Руси-України Філарет; офіційні опоненти: доктор богословських наук, професор, доцент кафедри теології та релігієзнавства богословського відділення Київської православної богословської академії при філософсько-теологічному факультеті Чернівецького національного університету ім. Ю. Федьковича протоіерей Михайло Марусяк; доктор богословських наук, доцент, голова Синодального управління духовно-патріотичного виховання у Збройних силах та інших військових формуваннях України Української Православної Церкви Київського Патріархату протоіерей Димитрій Садів'як; доктор богословських наук, доцент, завідувач кафедри богослів'я Київської православної богословської академії протоіерей Костянтин Лозінський).

Кандидатські дисертації:

На здобуття наукового ступеня кандидата богословських наук:

1. Диякона Івана Івановича Сопронюка «Православний погляд на постанови II Ватиканського собору 1964 року та їхня рецепція в Українській Греко-Католицькій Церкві», подана на здобуття наукового ступеня кандидата богословських наук зі спеціальності – богослів'я. Науковий керівник – доктор богословських наук, професор протоіерей Костянтин Лозінський, Київська православна богословська академія, завідувач кафедри богослів'я. Офіційні опоненти: доктор церковно-історичних наук, кандидат богословських наук, доцент митрополит Димитрій (Рудюк), Львівська православна богословська акаде-

мія, доцент кафедри церковної історії; кандидат богословських наук, священник Василь Лозовицький, Волинська православна богословська академія, проректор з навчальної роботи.

2. Пруса Василя Івановича «Місійно-апологетична діяльність православного пастиря перед викликами деструктивних релігійних рухів в Україні», подана на здобуття наукового ступеня кандидата богословських наук зі спеціальності – богослів'я. Науковий керівник – кандидат богословських наук, протоієрей Павло Мельник, Київська православна богословська академія, старший викладач кафедри богослів'я. Офіційні опоненти: доктор богословських наук, доцент протоієрей Михайло Марусяк, богословське відділення Київської православної богословської академії при філософсько-теологічному факультеті Чернівецького національного університету ім. Ю. Федьковича, викладач; кандидат богословських наук протоієрей Віталій Лотоцький, Рівненська духовна семінарія, ректор.

На здобуття наукового ступеня кандидата церковно-історичних наук:

1. Диякона Сергія Вікторовича Башинського «Православна Церква в Україні: шлях до автокефалії», подана на здобуття наукового ступеня кандидата церковно-історичних наук зі спеціальності – історія Української Православної Церкви. Науковий керівник – доктор церковно-історичних наук, кандидат історичних наук, доцент Преловська Ірина Миколаївна, Київська православна богословська академія, викладач кафедри церковної історії. Офіційні опоненти: доктор церковно-історичних наук, кандидат богословських наук, доцент митрополит Димитрій (Рудюк), Львівська православна богословська академія, доцент кафедри церковної історії; кандидат богословських наук, доцент протоієрей Микола Щербань, Богословське відділення КПБА при філософсько-теологічному факультеті Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича, завідувач.

Під час захисту докторської дисертації прот. Олександра Трофимлюка з правом голосу в роботі спеціалізованої вченої ради брав участь Святійший Патріарх Київський і всієї Руси-України Філарет, доктор богословських наук, професор.

Видавнича діяльність

У 2014 / 2015 навчальному році викладачі КПБА підготували та опублікували такі книги:

Труди Київської духовної академії : богословсько-історичний збірник Київської православної богословської академії Україн-

ської Православної Церкви Київського Патріархату / ред. кол.: митр. Переяслав-Хмельницький і Білоцерківський Епіфаній (Думенко) (гол. ред.) [та ін.]. – [К.], 2014. – № 14. – 421, [3] с.

Православ'я в Україні : збірник матеріалів IV Всеукраїнської наукової конференції / [під ред. архієп. Переяслав-Хмельницького і Бориспільського Епіфанія (Думенка) та прот. Віталія Клоса]. – К. : [Київська православна богословська академія], 2014. – 939, [5] с.

Святий рівноапостольний Володимир – творець Української Держави: Збірник матеріалів Міжнародної наукової конференції, присвяченої 1000-літтю упокоєння святого рівноапостольного великого князя Київського Володимира, Хрестителя Русі-України, мученицької кончини святих страстотерпців благовірних князів Бориса і Гліба та 900-літтю перенесення їхніх святих мощей / [під ред. д. богосл. н., проф., митроп. Переяслав-Хмельницького і Білоцерківського Епіфанія (Думенка), д. іст. н. Г. В. Папакіна та ін.; УПЦ КП. Київська православна богословська академія, Інститут історії Церкви; НАН України. Інститут української археографії та джерелознавства ім. М. С. Грушевського]. – К., 2015. – 640 с.

Труди Київської духовної академії : богословсько-історичний збірник Київської православної богословської академії Української Православної Церкви Київського Патріархату / ред. кол.: митр. Переяслав-Хмельницький і Білоцерківський Епіфаній (Думенко) (гол. ред.) [та ін.]. – [К.], 2014. – № 15. – 498, [6] с.

AXIOS: таїнство людської природи / [Київська православна богословська академія; упорядник: Андрій Мацола]. – К. : Видавничий відділ УПЦ Київського Патріархату, 2015. – 109, [3] с.

У 2014 / 2015 навчальному році викладачі та студенти КПБА брали участь у таких проектах Видавничого відділу УПЦ Київського Патріархату:

1. Православний церковний календар 2015. – К. : Видання Київської Патріархії, 2015. – 216 с.

2. Настінний «Православний церковний календар – 2014» (формату А2).

3. Журнал «Православний вісник» (щомісяця).

4. Газета «Голос Православ'я» (двічі на місяць).

У 2014 / 2015 навчальному році викладачі КПБА опублікували понад 100 статей.

Наукові заходи

У 2014 / 2015 навчальному році КПБА виступила організатором (співорганізатором) провела та взяла участь у таких наукових заходах:

Круглий стіл «Постать святителя Філарета (Амфітеатрова), митрополита Київського і Галицького, в історії Української Православної Церкви», присвячений 225-ій річниці від дня народження та 20-ій річниці від дня знайдення його нетлінних мощей і причислення до лику святих (Київ, 15 жовтня 2014).

IV Всеукраїнська наукова конференція «Православ'я в Україні» (Київ, 18 – 19 листопада 2014).

Громадський форум «Стратегія національної безпеки України» (Київ, 21 листопада 2014).

Круглий стіл з нагоди 50-річчя від дня заснування кафедри культурології НПУ імені М. П. Драгоманова (Київ, 21 листопада 2014).

Круглий стіл «Вільгельм Котарбінський (1849 – 1921) та його мистецька доба» (Київ, 1 грудня 2014).

Круглий стіл «Релігія та освіта в сучасній Україні» (Київ, 3 грудня 2014).

Круглий стіл «Сучасні тенденції, загрози та перспективи у сфері розвитку інтелектуальної власності у правовій та комерційній площинах: вітчизняна та міжнародна практика» (Київ, 16 грудня 2014).

Круглий стіл «Церква. Майдан. Війна» (Київ, 20 лютого 2015.)

Міжнародна наукова конференція «Ідіолект Михайла Коцюбинського в контексті сучасних лінгвістичних парадигм» (Ніжин, 27 лютого 2015).

XX Міжнародна науково-практична конференція «Європейський вибір України в контексті безпекових викликів та сучасних реалій» (Київ, 14 березня 2015).

Круглий стіл «Постать рівноапостольного князя Володимира Великого (956 – 1015) в історії та сьогоденні» (Київ, 30 березня 2015.)

Презентація збірника праць «Митрополит Петро Могила: Маловідомі сторінки життя» (Київ, 7 квітня 2015).

Круглий стіл «Державно-церковні та міжконфесійні відносини в умовах сучасних трансформаційних процесів в Україні» (Київ, 13 травня 2015).

Ювілейна конференція «Святий рівноапостольний Володимир – творець Української держави» (Київ, 13-14 травня 2015).

XV Науково-практична конференція «Патріотизм у системі сучасних суспільних цінностей» (Київ, 14 травня 2015).

Міжнародна науково-практична конференція «Сильна родина - сильна Україна» (Бровари, 16 травня 2015).

Презентація перекладу українською мовою книги митрополита Мішеля Ляроша «Життя в ім'я його. Молитва в ім'я Ісуса-ве і її духовні способи» (Київ, 18 травня 2015).

Круглий стіл «Патріотизм і духовність у сучасній Україні» (Київ, 20 травня 2015).

Круглий стіл «Князь Володимир Великий – державник і хреститель Київської Русі-України» (Київ, 21 травня 2015).

II Всеукраїнська науково-практична конференція «Новітні релігійні та містичні рухи: системний аналіз» (Київ, 21 травня 2015).

Міжнародна науково-практична конференція «Історія та сучасні виклики непокараних злочинів радянського тоталітаризму проти Церкви» (Київ, 11 червня 2015).

Всеукраїнський круглий стіл «Киево-Межигірський Спасо-Преображенський козацький (військовий) монастир: питання відродження історичної культурної спадщини» (Київ, 21 червня 2015).

Діяльність кафедр

Кафедра біблістики

На кафедрі біблістики у 2014 / 2015 навчальному році працювало 12 викладачів, з яких 2 мають науковий ступінь доктора наук, 5 – кандидата наук, вчене звання професора – 2, вчене звання доцента – 3, (7 без звання), а саме:

1. протоієрей Ярослав Романчук, кандидат богословських наук, доцент – завідувач кафедри;

2. свящ. Сергій Колот, кандидат богословських наук, старший викладач, секретар кафедри.

3. митрополит Епіфаній (Думенко), доктор богословських наук, професор, ректор КПБА, професор кафедри;

4. протоієрей Леонтій Никитенко, кандидат богословських наук, доцент, доцент кафедри;

5. протоієрей Володимир Тимощук, кандидат богословських наук, старший викладач кафедри;

6. Мирончук Олександр Якович, кандидат богословських наук, кандидат філологічних наук, доцент, декан богословського факультету, доцент кафедри;

7. Звонська Леся Леонідівна, доктор філологічних наук, професор, професор кафедри.

8. Харлан Антоніна Петрівна, старший викладач кафедри;

9. Ткачова Віталіна Леонідівна, старший викладач кафедри;

10. Лобан Ніна Василівна, старший викладач кафедри;

11. Мороз Тетяна Миколаївна, викладач кафедри;

12. Малій Віра Олександрівна, викладач кафедри.

Відповідно до навчального плану у звітному навчальному році кафедра забезпечувала викладання таких дисциплін:

1. Священне Писання Старого Завіту (1 курс КПБА) – 102 акад. год. лекцій (святиц. С. Колот);
2. Священне Писання Нового Завіту (1 курс КПБА) – 102 акад. год. лекцій (прот. Ярослав Романчук);
3. Українська мова (за професійним спрямуванням) (1 курс КПБА) – 68 акад. год. лекцій (Харлан А.П.);
4. Англійська мова (1 курс КПБА) – 34 акад. год. лекцій (Ткачова В. Л., Мороз Т.М.);
5. Священне Писання Старого Завіту (2 курс КПБА) – 102 акад. год. лекцій (прот. Володимир Тимошук);
6. Священне Писання Нового Завіту (2 курс КПБА) – 68 акад. год. лекцій (прот. Ярослав Романчук);
7. Давньогрецька мова (за професійним спрямуванням) (2 курс КПБА) – 68 акад. год. лекцій (Мирончук О. Я.);
8. Англійська мова (2 курс КПБА) – 68 акад. год. лекцій (Мороз Т.М.; Ткачова В.Л.);
9. Священне Писання Старого Завіту (3 курс КПБА) – 102 акад. год. лекцій (святиц. С. Колот);
10. Священне Писання Нового Завіту (3 курс КПБА) – 68 акад. год. лекцій (прот. Ярослав Романчук);
11. Англійська мова (3 курс КПБА) – 68 акад. год. лекцій (Мороз Т.М.; Малій В.О.);
12. Латинська мова (за професійним спрямуванням) (3 курс КПБА) – 68 акад. год. лекцій (Звонська Л.Л.);
13. Священне Писання Старого Завіту (4 курс КПБА) – 102 акад. год. лекцій (святиц. С. Колот);
14. Священне Писання Нового Завіту (4 курс КПБА) – 68 акад. год. лекцій (прот. Ярослав Романчук);
15. Англійська мова (4 курс КПБА) – 68 акад. год. лекцій (Малій В.О.);
16. Древні мови (4 курс КПБА) – 68 акад. год. лекцій (митр. Епіфаній (Думенко); Звонська Л.Л.; Лобан Н.В.);
17. Ісагогіка Священного Писання Старого Завіту (5 курс КПБА) – 34 акад. год. лекцій (прот. Володимир Тимошук);
18. Ісагогіка Священного Писання Нового Завіту (5 курс КПБА) – 34 акад. год. лекцій (прот. Леонтій Никитенко);
19. Текстологія Священного Писання Старого Завіту (5 курс КПБА) – 34 акад. год. лекцій (прот. Володимир Тимошук);
20. Текстологія Священного Писання Нового Завіту (5 курс КПБА) – 34 акад. год. лекцій (прот. Леонтій Никитенко);
22. Християнство та іслам (5 курс КПБА) – 34 акад. год. лекцій (прот. Леонтій Никитенко);

23. Древні мови (5 курс КПБА) – 68 акад. год. лекцій (Мирончук О.Я.; Звонська Л. Л.; Лобан Н.В.);
24. Біблійна герменевтика (6 курс КПБА) – 34 акад. год. лекцій (прот. Володимир Тимошук);
25. Біблійне богослів'я (6 курс КПБА) – 34 акад. год. лекцій (прот. Леонтій Никитенко);
26. Зовнішні церковні відносини (6 курс КПБА) – 34 акад. год. лекцій (святич. Сергій Колот);
27. Методика викладання богословських дисциплін (6 курс КПБА) – 68 акад. год. лекцій (Мирончук О.Я.);
28. Літургичне богослів'я (6 курс КПБА) – 68 акад. год. лекцій (Мирончук О.Я.);
29. Древні мови (6 курс КПБА) – 68 акад. год. лекцій (Мирончук О.Я.; Звонська Л. Л.; Лобан Н.В.);
30. Священне Писання Старого Завіту (аспіранти 1 року навчання) – 68 акад. год. лекцій (прот. Володимир Тимошук);
31. Священне Писання Нового Завіту (аспіранти 1 року навчання) – 68 акад. год. лекцій (прот. Леонтій Никитенко);
32. Культура української наукової мови (аспіранти 1 року навчання) – 34 акад. год. лекцій (Мирончук О. Я.);
33. Англійська мова (для науковців) (аспіранти 1 року навчання) – 34 акад. год. лекцій (Ткачова В. Л.);
34. Методика викладання богословських дисциплін (аспіранти 2 року навчання) – 68 акад. год. лекцій (Мирончук О.Я.);
35. Англійська мова (для науковців) (аспіранти 2 року навчання) – 34 акад. год. лекцій (Ткачова В. Л.);
36. Зовнішні церковні відносини (аспіранти 1 року навчання КПБА) – 34 акад. год. лекцій (святич. Сергій Колот);
37. Актуальні питання сучасного богослів'я (аспіранти 3 року навчання КПБА) – 34 акад. год. лекцій (прот. Л. Никитенко).

За звітний період на своїх 4 засіданнях кафедра затвердила план своєї роботи на перший та другий семестри 2014 / 2015 навчального року; схвалила робочі навчальні програми на 2014 / 2015 навчальний рік з дисциплін, викладання яких забезпечує кафедра; обговорила та схвалила теми кандидатських дисертацій, поданих аспірантами КПБА; розглянула і обговорила навчальні програми з дисциплін, викладання яких забезпечує кафедра; обговорила та затвердила перелік тем курсових, бакалаврських та магістерських робіт; схвалила теми магістерських робіт, обрані студентами КПБА; затвердила обрані студентами теми курсових та бакалаврських робіт і призначила наукових керівників; провела попередній захист та захист курсових робіт

(19); провела попередній захист та захист бакалаврських робіт; схвалила та пропонувала Вченій раді КПБА рекомендувати до друку підручник прот. Ярослава Романчука «Апостольські послання і Апокаліпсис»; викладачі кафедри брали участь у роботі комісії з приймання кандидатського іспиту зі Священного Писання в аспірантів 1 року навчання; кафедра заслухала та схвалила звіти викладачів кафедри за 2014 / 2015 навчальний рік.

Кафедра богослів'я

На кафедрі богослів'я у 2014 / 2015 навчальному році працювало 11 викладачів, з яких 2 має науковий ступінь доктора наук, а 9 мають науковий ступінь кандидата наук, вчене звання професора – 3, доцента – 4 (5 – без звання), а саме:

1. прот. Костянтин Лозінський, доктор богословських наук, професор, завідувач кафедри;

2. протоіерей Володимир Сміх, кандидат богословських наук, доцент, доцент кафедри, методист заочної форми навчання, секретар кафедри;

3. архієпископ Євстратій (Зоря), кандидат богословських наук, доцент, доцент кафедри;

4. протоіерей Петро Зинич, кандидат богословських наук, професор, професор кафедри;

5. протоіерей Олег Маланяк, кандидат богословських наук, доцент, доцент кафедри;

6. протоіерей Сергій Цьома, кандидат богословських наук, доцент, доцент кафедри;

7. протоіерей Павло Мельник, кандидат богословських наук, директор наукової бібліотеки, старший викладач кафедри;

8. протоіерей Віталій Шопулко, кандидат богословських наук, старший викладач кафедри;

9. Шевченко Віталій Володимирович, доктор філософських наук, професор, професор кафедри;

10. Москалюк Костянтин Олександрович, кандидат богословських наук, викладач кафедри;

11. дякон Михаїл Омелян, кандидат богословських наук, асистент кафедри.

Відповідно до навчального плану у звітному навчальному році кафедра забезпечувала викладання таких дисциплін:

Вступ у догматичне богослів'я (1 курс КПБА) – 136 акад. год. лекцій (К. О. Москалюк);

Історія філософії (1 курс КПБА) – 68 акад. год. лекцій (прот. В. Шопулко);

Логіка (1 курс КПБА) – 34 акад. год. лекцій (Шевченко В.В.);
Догматичне богослів'я (2 курс КПБА) – 102 акад. год. лекцій
(прот. О. Маланяк);

Моральне богослів'я (2 курс КПБА) – 68 акад. год. лекцій
(прот. П. Мельник);

Патрологія (2 курс КПБА) – 68 акад. год. лекцій (прот. Сергій
Цьома);

Філософія (2 курс КПБА) – 34 акад. год. лекцій (Шевченко В.В.);
Догматичне богослів'я (3 курс КПБА) – 102 акад. год. лекцій
(прот. Олег Маланяк);

Історія та богослів'я Римо-Католицької Церкви (3 курс
КПБА) – 68 акад. год. лекцій (прот. К. Лозінський);

Патрологія (3 курс КПБА) – 68 акад. год. лекцій (прот. Сер-
гій Цьома);

Догматичне богослів'я (4 курс КПБА) – 102 акад. год. лекцій
(С. М. Чокалюк);

Основне богослів'я (4 курс КПБА) – 68 акад. год. лекцій
(прот. Сергій Цьома);

Пастирське богослів'я (4 курс КПБА) – 68 акад. год. лекцій
(прот. О. Трофимлюк);

Історія та богослів'я протестантських деномінацій (4 курс
КПБА) – 68 акад. год. лекцій (прот. Р. Маланяк);

Догматичне богослів'я (з поглибленим вивченням) (5 курс
КПБА) – акад. год. лекцій (архієп. Євстратій (Зоря);

Апологетика (5 курс КПБА) – 68 акад. год. лекцій
(прот. В. Сміх);

Місіологія (5 курс КПБА) – 68 акад. год. лекцій
(прот. П. Мельник);

Візантологія (5 курс КПБА) – 68 акад. год. лекцій (прот. К. Ло-
зінський);

Біблійно-церковна археологія (5 курс КПБА) – 34 акад. год.
лекцій (Москалюк К. О.);

Актуальні проблеми сучасної філософії (5 курс КПБА) – 34
акад. год. лекцій (Шевченко В. В.);

Апологетика (6 курс КПБА) – 68 акад. год. лекцій
(прот. В. Сміх);

Богослів'я ікони (6 курс КПБА) – 34 акад. год. лекцій (Мос-
калюк К.О.);

Сучасне церковне законодавство (6 курс КПБА) – 34 акад.
год. лекцій (Москалюк К. О.);

Візантологія (аспіранти 1 року навчання КПБА) – 68 акад.
год. лекцій (прот. К. Доїнський);

Святоотцівське богослів'я (аспіранти 1 року навчання КПБА) – 156 акад. год. лекцій (прот. П. Зинич);

Християнська філософія (аспіранти 1 року навчання КПБА) – 136 акад. год. лекцій (прот. В. Сміх);

Православ'я і католицизм (аспіранти 1 року навчання КПБА) – 34 акад. год. лекцій (прот. К. Лозінський);

Триадологія (аспіранти 2 року навчання КПБА) – 17 акад. год. лекцій (архієп. Євстратій (Зоря);

Християнська космологія (аспіранти 2 року навчання КПБА) – 17 акад. год. лекцій (архієп. Євстратій (Зоря);

Ангелологія (аспіранти 2 року навчання КПБА) – 17 акад. год. лекцій (архієп. Євстратій (Зоря);

Христологія (аспіранти 2 року навчання КПБА) – 17 акад. год. лекцій (архієп. Євстратій (Зоря);

Пневматологія (аспіранти 2 року навчання КПБА) – 17 акад. год. лекцій (архієп. Євстратій (Зоря);

Сотеріологія (аспіранти 2 року навчання КПБА) – 17 акад. год. лекцій (архієп. Євстратій (Зоря);

Екклезіологія (аспіранти 2 року навчання КПБА) – 17 акад. год. лекцій (архієп. Євстратій (Зоря);

Сакраментологія (аспіранти 2 року навчання КПБА) – 34 акад. год. лекцій (архієп. Євстратій (Зоря);

Антропологія (аспіранти 2 року навчання КПБА) – 34 акад. год. лекцій (прот. С. Цьома);

Сучасна практика православного пастирства (аспіранти 2 року навчання КПБА) – 68 акад. год. (прот. П. Мельник);

Актуальні питання морального богослів'я (аспіранти 2 року навчання КПБА) – 68 акад. год. (прот. П. Мельник);

Святоотцівське богослів'я (аспіранти 1 року навчання КПБА) – 68 акад. год. лекцій (прот. П. Зинич);

Філософія релігій (аспіранти 2 року навчання КПБА) – 68 акад. год. лекцій (прот. В. Сміх);

Сучасний стан західних християнських конфесій (аспіранти 2 року навчання КПБА) – 34 акад. год. лекцій (прот. К. Лозінський);

Християнська філософія (аспіранти 3 року навчання КПБА) – 34 акад. год. лекцій (прот. В. Шопулко).

За звітний період на своїх 5 засіданнях кафедра затвердила план своєї роботи на перший та другий семестри 2014 / 2015 навчального року; схвалила робочі навчальні програми на 2014 / 2015 навчальний рік з дисциплін, викладання яких забезпечує кафедра; обговорила та рекомендувала до захисту кандидатські дисертації; затвердила обрані студентами теми кур-

сових (32 теми) та бакалаврських робіт і призначила наукових керівників; схвалила теми магістерських робіт (8 тем) та кандидатських дисертацій; провела попередній захист та захист курсових робіт (18); провела попередній захист та захист бакалаврських робіт; викладачі кафедри рецензували бакалаврські роботи, наукові реферати аспірантів; на кафедрі виконано та успішно захищено дві кандидатські дисертації; викладачі кафедри брали участь у роботі комісії з приймання кандидатського іспиту з богослів'я в аспірантів 2 року навчання; кафедра заслухала та схвалила звіти викладачів кафедри за 2014 / 2015 навчальний рік.

Кафедра церковної історії

На кафедрі церковної історії у 2014 / 2015 навчальному році працювало 8 викладачів, з яких науковий ступінь доктора наук має 4, кандидата наук – 3 (1 – без ступеня), вчене звання професора – 4, вчене звання доцента – 1 (3 – без звання), а саме:

1. протоієрей Віталій Клос, доктор церковно-історичних наук, професор, проректор з наукової роботи КПБА – завідувач кафедри;

2. протод. Василій Дідора, кандидат церковно-історичних наук – секретар кафедри;

3. протоієрей Юрій Мицик, доктор історичних наук, професор – професор кафедри;

4. протоієрей Михаїл Лесюк, кандидат богословських наук, доцент – доцент кафедри;

5. дияк. Іван Сидор, кандидат церковно-історичних наук – викладач кафедри;

6. Преловська Ірина Миколаївна, доктор церковно-історичних наук, кандидат історичних наук, професор – професор кафедри;

7. Степовик Дмитро Власович, доктор богословських наук, професор – професор кафедри;

8. Ярмусь Микола Васильович – викладач кафедри.

Відповідно до навчального плану у звітному навчальному році кафедра забезпечувала викладання таких дисциплін:

Церковне читання (1 курс КПБА) – 68 акад. год. лекцій (протод. В. Дідора);

Історія України (1 курс КПБА) – 34 акад. год. лекцій (прот. В. Клос);

Історія української культури (1 курс КПБА) – 17 акад. год. лекцій (прот. В. Клос);

Безпека життєдіяльності, основи охорони праці (1 курс КПБА) – 17 акад. год. лекцій (Ярмусь М. В.);

Новітні інформаційні технології (1 курс КПБА) – 17 акад. год. лекцій (Ярмусь М. В.);

Основи науково-дослідної роботи (1 курс КПБА) – 17 акад. год. лекцій (прот. В. Клос);

Загальноцерковна історія (2 курс КПБА) – 68 акад. год. лекцій (прот. М. Лесюк);

Історія УПЦ (2 курс КПБА) – 68 акад. год. лекцій (Преловська І. М.);

Правові та економічні основи діяльності парафій (2 курс КПБА) – 34 акад. год. лекцій (дияк. І. Сидор);

Теорія та історія релігій (нехристиянських) (2 курс КПБА) – 34 акад. год. лекцій (прот. В. Клос);

Загальноцерковна історія (3 курс КПБА) – 68 акад. год. лекцій (прот. М. Лесюк);

Історія Помісних Церков (3 курс КПБА) – 68 акад. год. лекцій (Ярмусь М. В.);

Історія УПЦ (3 курс КПБА) – 68 акад. год. лекцій (Преловська І. М.);

Педагогіка (3 курс КПБА) – 34 акад. год. лекцій (Олійников В. А.);

Історія УПЦ (4 курс КПБА) – 68 акад. год. лекцій (Преловська І. М.);

Педагогіка (4 курс КПБА) – 34 акад. год. лекцій (Олійников В. А.);

Історія Орієнтальних Церков (5 курс КПБА) – 34 акад. год. лекцій (дияк. І. Сидор);

Історія християнського мистецтва (5 курс КПБА) – 34 акад. год. лекцій (Степовик Д.В.);

Історія церковної архітектури (5 курс КПБА) – 34 акад. год. лекцій (дияк. І. Сидор)

Методологія та організація наукових досліджень (5 курс КПБА) – 34 акад. год. лекцій (прот. В. Клос);

Історична літургіка (6 курс КПБА) – 102 акад. год. лекцій (протод. В. Дідора);

Актуальні питання сучасної релігійної етики (6 курс КПБА) – 34 акад. год. лекцій (дияк. І. Сидор);

Історія УПЦ в 20 ст. (6 курс КПБА) – 68 акад. год. лекцій (Преловська І. М.);

Історія української богословської думки (6 курс КПБА) – 34 акад. год. лекцій (прот. В. Клос);

Історія української богословської освіти (6 курс КПБА) – 34 акад. год. лекцій (прот. В. Клос);

Джерелознавство та історіографія церковної історії (6 курс КПБА) – 34 акад. год. лекцій (прот. В. Клос);

Православна педагогіка у вищій школі (6 курс КПБА) – 34 акад. год. лекцій (Олійников В. А.);

Теорія та історія релігій (нехристиянських) (6 курс КПБА) – 34 акад. год. лекцій (прот. В. Клос);

Історія Древньої Церкви (аспіранти 1 року навчання КПБА) – 136 акад. год. лекцій (прот. М. Лесюк);

Методика наукової роботи (аспіранти 1 року навчання КПБА) – 34 акад. год. лекцій (Степовик Д. В.).

За звітний період відбулося 6 засідань кафедри церковної історії. На своїх засіданнях кафедра затвердила план своєї роботи на перший та другий семестри 2014 / 2015 навчального року; схвалила робочі навчальні програми на 2014 / 2015 навчальний рік з дисциплін, викладання яких забезпечує кафедра; на здобуття наукового ступеня доктора церковно-історичних наук; спільно з кафедрою богослів'я обговорила та рекомендувала до захисту 3 дисертації на здобуття наукового ступеня кандидата богословських наук і 3 дисертації на здобуття наукового ступеня церковно-історичних наук; на кафедрі виконано та успішно захищено одну кандидатську дисертацію на здобуття наукового ступеня кандидата церковно-історичних наук; затвердила обрані студентами теми курсових та бакалаврських робіт і призначила наукових керівників; схвалила теми магістерських робіт та кандидатських дисертацій; провела попередній захист та захист курсових робіт; провела попередній захист та захист бакалаврських робіт (1); викладачі кафедри рецензували бакалаврські роботи, наукові реферати аспірантів; викладачі кафедри брали участь у роботі комісії з приймання кандидатського іспиту з історії Церкви в аспірантів 2 та 3 року навчання; кафедра заслухала та схвалила звіти викладачів кафедри за 2014 / 2015 навчальний рік.

Кафедра церковно-практичних дисциплін

На кафедрі церковно-практичних дисциплін у 2014 / 2015 навчальному році працювало 10 викладачів, з яких науковий ступінь доктора наук має 1, а кандидата наук – 5; без ступеня – 4, вчене звання професора – 1, доцента – 1 (8 – без звання), а саме:

1. Чокалюк Святослав Михайлович, кандидат богословських наук, доцент, завідувач кафедри;

2. протоіерей Петро Бойко, кандидат богословських наук, старший викладач кафедри, секретар кафедри;

3. протоіерей Олександр Трофимлюк, доктор богословських наук, професор, професор кафедри;

4. протоієрей Роман Маланяк, кандидат богословських наук, старший викладач кафедри;
5. Петрик Валентин Михайлович, кандидат наук з державного управління, старший викладач кафедри;
6. Матвієнко Віроніка Василівна, старший викладач кафедри;
7. Кардаш Віктор Васильович, викладач кафедри;
8. диякон Юрій Мигаль, кандидат богословських наук, асистент кафедри;
9. Вержиківська Ольга Вікторівна, асистент кафедри;
10. Купчинська Надія Леонідівна, асистент кафедри.

Відповідно до навчального плану у звітному навчальному році кафедра забезпечувала викладання таких дисциплін:

Вступ до літургії (церковний устав) (1 курс КПБА) – 34 акад. год. лекцій (прот. П. Бойко);

Літургика (1 курс КПБА) – 68 акад. год. лекцій (прот. П. Бойко);

Церковний спів (1 курс КПБА) – 136 акад. год. лекцій (Матвієнко В.В.);

Церковнослов'янська мова (1 курс КПБА) – 68 акад. год. лекцій (Кардаш В.В.);

Літургика (2 курс КПБА) – 102 акад. год. лекцій (прот. П. Бойко);

Церковний спів (2 курс КПБА) – 102 акад. год. лекцій (Матвієнко В.В.);

Психологія (2 курс КПБА) – 34 акад. год. лекцій (Вержиківська О. В.);

Гомілетика (3 курс КПБА) – 68 акад. год. лекцій (прот. Р. Маланяк);

Церковн+рот. Р. Маланяк);

Історія церковної музики та церковна гімнографія (5 курс КПБА) – 34 акад. год. лекцій (прот. П. Бойко);

Православна психологія у вищій школі (6 курс КПБА) – 34 акад. год. лекцій (Вержиківська О. В.);

Церковне право (аспіранти 1 року навчання КПБА) – 68 акад. год. лекцій (Чокалюк С. М.);

Православне пастирське служіння (аспіранти 3 року навчання КПБА) – 102 акад. год. лекцій (прот. О. Трофимлюк).

За звітний період на своїх засіданнях кафедра затвердила план роботи на перший та другий семестри 2014 / 2015 навчального року; схвалила робочі навчальні програми на 2014 / 2015 навчальний рік з дисциплін, викладання яких забезпечує кафедра; схвалила теми науково-дослідницьких робіт на 2014/2015 навчальний рік; викладачі кафедри рецензували бакалаврські роботи, наукові реферати аспірантів; заслухала та схвалила звіти викладачів кафедри за 2014 / 2015 навчальний рік.

Наукове студентське товариство імені митрополита Даниїла (Чокалюка)

Студентське наукове товариство ім. митрополита Даниїла (Чокалюка) засноване у 2011 році. Наставником товариства є кандидат богословських наук протоієрей Павло Мельник. За звітний період відбулося 6 засідань Товариства. 17 листопада, з благословення високопреосвященнішого митрополита Епіфанія, ректора Київської православної богословської академії, стараннями наукового студентського товариства ім. митрополита Даниїла (Чокалюка) у духовній школі було проведено урочистий концерт, присвячений Міжнародному дню студента.

16 лютого 2015 року, з благословення ректора КПБА митрополита Переяслав-Хмельницького і Білоцерківського Епіфанія, у Київській православної богословській академії відбулася товариська зустріч з настільного тенісу між студентами КПБА та Національного університету «Кієво-Могилянська академія».

У 2014/2015 навчальному році Студтовариство видало 5 номерів інформаційного вісника «Спудей», а також перший номер журналу «Спудей».

Вартє відзначення

У звітному періоді КПБА підписала договори про співпрацю: 17 вересня 2014 року, з Дипломатичною академією при Міністерстві закордонних справ України;

3 грудня 2014 року – з Національним педагогічним університетом імені М. П. Драгоманова;

9 грудня 2014 року – з Українською технологічною академією;

12 червня 2015 року – з Черкаським національним університетом імені Богдана Хмельницького.

16 – 17 квітня 2015 року КПБА взяла участь у щорічній Міжнародній спеціалізованій виставці «Освіта та кар'єра – 2015».

6 листопада 2014 року на засіданні спеціалізованої вченої ради Д 26. 173. 01 в Інституті української мови Національної академії наук України відбувся захист деканом богословського факультету Київської православної богословської академії кандидатом богословських наук, доцентом Мирончуком Олександром Яковичем дисертації «Назви чинів святості в історії релігійного стилю української мови» на здобуття наукового ступеня кандидата філологічних наук зі спеціальності 10. 02. 01 – українська мова.

28 травня 2015 року на засіданні Акредитаційної комісії

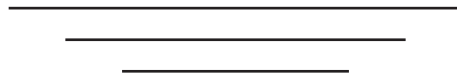
України прийнято рішення про надання Київській православній богословській академії ліцензії на діяльність із підготовки фахівців за першим (бакалаврським) і другим (магістерським) рівнями вищої освіти за спеціальністю – богослів'я.

Ректор КПБА
д. богосл. н., проф.

митрополит
Переяслав-Хмельницький
і Білоцерківський

Секретар вченої ради КПБА
к. богосл. н.

св'ящ. Сергій Колот



ВІДОМОСТІ ПРО АВТОРІВ

Митрополит Переяслав-Хмельницький і Білоцерківський ЕПІФАНІЙ (Думенко), доктор богословських наук, професор, ректор та професор кафедри біблійних і філологічних дисциплін Київської православної богословської академії, голова Синодального управління у справах духовної освіти, Патріарший намісник, постійний член Священного Синоду Української Православної Церкви Київського Патріархату, намісник Свято-Михайлівського Видубицького монастиря.

Протоієрей Олександр ТРОФИМЛЮК, доктор богословських наук, професор, перший проректор та професор кафедри церковно- історичних і практичних дисциплін Київської православної богословської академії, голова Видавничого управління, заступник голови Синодального управління у справах духовної освіти, член Вищої церковної ради Української Православної Церкви Київського Патріархату, настоятель Свято-Покровського собору Солом'янського району м. Києва.

Протоієрей Віталій КЛОС, доктор церковно-історичних наук, професор, проректор з наукової роботи та професор кафедри церковно- історичних і практичних дисциплін Київської православної богословської академії, штатний священник академічного храму святого апостола і євангелиста Іоана Богослова.

МИРОНЧУК Олександр Якович, кандидат богословських наук, кандидат філологічних наук, доцент, декан та доцент кафедри біблійних і філологічних дисциплін богословського факультету Київської православної богословської академії.

Протоієрей Констянтин ЛОЗІНСЬКИЙ, доктор богословських наук, професор, завідувач кафедри богослів'я та філософії Київської православної богословської академії, благочинний академічного храму святого апостола і євангелиста Іоана Богослова.

Протоієрей Ярослав РОМАНЧУК, кандидат богословських наук, доцент, завідувач кафедри біблійних та філологічних дисциплін Київської православної богословської академії, штатний священник Свято-Покровського собору Солом'янського району м. Києва.

Протоієрей Петро БОЙКО, кандидат богословських наук, завідувач регентським відділенням, старший викладач кафедри церковно- історичних і практичних дисциплін Київської православної богословської академії, штатний священник академічного храму святого апостола і євангелиста Іоана Богослова.

Протоієрей Михаїл ЛЕСЮК, кандидат богословських наук, доцент, доцент кафедри церковно- історичних і практичних дисциплін Київської православної богословської академії, настоятель Свято-Покровського храму м. Броварів.

Протоієрей Олег МАЛАНЯК, кандидат богословських наук, доцент, доцент кафедри богослів'я та філософії Київської православної богословської академії, настоятель храму святого Миколая Чудотворця (Притиска) м. Києва.

Протоієрей Роман МАЛАНЯК, кандидат богословських наук, старший викладач кафедри церковно- історичних і практичних дисциплін Київської православної богословської академії, штатний священник академічного храму святого апостола і євангелиста Іоана Богослова.

Протоієрей Павло МЕЛЬНИК, кандидат богословських наук, директор наукової бібліотеки, старший викладач кафедри богослів'я та філософії Київської православної богословської академії, другий священник парафії святих жон-мироносиць м. Києва.

Протоієрей Юрій МИЦИК, доктор історичних наук, доктор церковно-історичних наук, професор, професор кафедри церковно-історичних і практичних дисциплін Київської православної богословської академії, завідувач відділу Інституту української археографії та джерелознавства імені М. С. Грушевського НАН України.

Протоієрей Володимир СМІХ, кандидат богословських наук, доцент, доцент кафедри богослів'я та філософії Київської православної богословської академії, настоятель парафії святих жон-мироносиць м. Києва.

Священик Сергій КОЛОТ, кандидат богословських наук, учений секретар та старший викладач кафедри біблійних і філологічних дисциплін Київської православної богословської академії, штатний священик академічного храму святого апостола і євангелиста Іоана Богослова.

Ієромонах ЯКІВ (Костріков), викладач кафедри біблійних та філологічних дисциплін Київської православної богословської академії.

Священик Іван СИДОР, кандидат церковно-історичних наук, інспектор, викладач кафедри церковно-історичних і практичних дисциплін Київської православної богословської академії, штатний священик храму святого благовірного князя Ярослава Мудрого Малої або Теплої Софії м. Києва.

Протодиякон Василь ДІДОРА, кандидат церковно-історичних наук, викладач кафедри церковно-історичних і практичних дисциплін Київської православної богословської академії.

Диякон Микола РУБАН, студент Київської православної богословської академії.

БОЛДАР Оксана Ігорівна, студентка Київського університету імені Бориса Грінченка.

ГУНЬКО Микола Миколайович, аспірант Київської православної богословської академії.

ЗВОНСЬКА Леся Леонідівна, доктор філологічних наук, професор, професор кафедри біблійних і філологічних дисциплін Київської православної богословської академії.

МАТВІЄНКО Вероніка Василівна, викладач кафедри церковно-історичних і практичних дисциплін Київської православної богословської академії.

МОСКАЛЮК Костянтин Олександрович, кандидат богословських наук, викладач кафедри богослів'я та філософії Київської православної богословської академії.

ОЛІЙНИКОВ Валерій Андрійович, кандидат церковно-історичних наук, викладач кафедри церковно-історичних і практичних дисциплін, методист денної форми навчання Київської православної богословської академії, аспірант кафедри української мови Східноєвропейського національного університету ім. Лесі Українки.

ПРЕЛОВСЬКА Ірина Миколаївна, доктор церковно-історичних наук, професор, професор кафедри церковно-історичних і практичних дисциплін Київської православної богословської академії, кандидат історичних наук, старший науковий співробітник відділу джерелознавства новітньої історії України Інституту української археографії та джерелознавства ім. М. С. Грушевського НАН України.

РОЖКО Володимир Євтухович, кандидат церковно-історичних наук, історик-архівист, дійсний член Інституту дослідів Волині у Вінніпезі і його представник в Україні, почесний професор Східноєвропейського національного університету ім. Лесі Українки.

СТЕПОВИК Дмитро Власович, доктор богословських наук, доктор мистецтвознавства, доктор філософії, професор, професор кафедри церковно-історичних і практичних дисциплін Київської православної богословської академії, академік Академії наук Вищої школи України, провідний науковий співробітник Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології імені М. Т. Рильського НАН України.

ТАРАСЕНКО Інна Юріївна, кандидат історичних наук, науковий співробітник Інституту української археографії та джерелознавства імені М. С. Грушевського НАН України.

ТИМОШИК Микола Степанович, доктор філологічних наук, професор, завідувач кафедри видавничої справи та мережових видань Інституту журналістики та міжнародних відносин Київського національного університету культури і мистецтв.

ХАРЛАН Антоніна Петрівна, старший викладач кафедри біблійних та філологічних дисциплін Київської православної богословської академії.

НАУКОВЕ ВИДАННЯ

ТРУДИ КИЇВСЬКОЇ ДУХОВНОЇ АКАДЕМІЇ

Науковий збірник
Київської православної богословської академії

№ 16 (188), 2016 рік

Літературний редактор:
А. ГУДИМА

Верстальник:
М. ЯРМУСЬ

Труди Київської Духовної Академії : науковий збірник Київської православної богословської академії / ред. кол.: митр. Переяслав-Хмельницький і Білоцерківський Епіфаній (Думенко) (гол. ред.) [та ін.]. – [К.], 2016. – № 16 (188). – 399, [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*

Віддруковано у видавництві «Преса України»

03047, м. Київ-47, пр. Перемоги, 50

Свідоцтво суб'єкта видавничої справи ДК № 310 від 11. 01. 2001 року