



# **БОГОСЛОВСЬКИЙ ВІСНИК**

## **КИЇВСЬКОЇ ПРАВОСЛАВНОЇ БОГОСЛОВСЬКОЇ АКАДЕМІЇ**

**№ 1 - 2    2016 РІК**

**Електронний науковий журнал  
Київської православної богословської академії**

## РЕДАКЦІЙНА КОЛЕГІЯ

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

**протоіерей Олександр ТРОФИМЛЮК**, доктор богословських наук, професор, перший проректор та професор кафедри церковно- історичних і практичних дисциплін Київської православної богословської академії – заступник голови редакційної колегії;

**МИРОНЧУК Олександр Якович**, кандидат наук з богослів'я, кандидат філологічних наук, доцент, декан богословського факультету та доцент кафедри біблійних та філологічних дисциплін Київської православної богословської академії – заступник голови редакційної колегії;

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

**священик Сергій КОЛОТ**, кандидат богословських наук, учений секретар та старший викладач кафедри біблійних та філологічних дисциплін Київської православної богословської академії – відповідальний секретар;

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

**ШЕВЧЕНКО Віталій Володимирович**, доктор філософських наук, професор, 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;

**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.

Б – 74 **Богословський вісник Київської православної богословської академії**: електронний науковий журнал Київської православної богословської академії / ред. кол.: митр. Переяслав-Хмельницький і Білоцерківський Епіфаній (Думенко) (гол. ред.) [та ін.]. – [К.], 2016. – № 3 – 4. – 130, [2] с.

Рекомендовано до друку  
вченою радою Київської православної богословської академії  
(протокол № 6 від 13 червня 2016 року)

### Адреса редакції:

Київська православна богословська академія  
вул. Трьохсвятительська, 6, м. Київ, 01601, Україна  
Телефон: +38044 278-89-56 Web: <http://kpbu.edu.ua>  
Факс: +38044 278-80-44 Email: [bv@kpbu.edu.ua](mailto:bv@kpbu.edu.ua)

# ЗМІСТ

*протоієрей Віталій КЛОС*

**Святитель Іов Борецький як перший ректор  
Київської братської школи –  
Київської православної богословської академії  
(1615 – 1618; † 1631) ..... 5**

*протоієрей Сергій ЧУТЧЕНКО*

**Актуальні проблеми українського православного  
богослів'я в контексті наукової діяльності  
ректора КДА архієпископа Василя (Богдашевського) ..... 18**

*священик Андрій ГРИГОРАШ*

**Дітонародження: Боже благословення  
чи продукування біологічного ресурсу ..... 32**

*диякон Микола РУБАН*

**Організація духовної освіти та просвітницька  
діяльність Харківської єпархії Української  
Соборно-Єпископської Церкви в 1941 – 1943 рр. .... 39**

*диякон Іван СИДОР*

**Вплив теорії «Москва – Третій Рим»  
на політичне і церковне життя Росії  
в умовах російсько-українського  
конфлікту (2014 – 2015 рр.) ..... 46**

*І. М. ПРЕЛОВСЬКА*

**Церковна та богословська діяльність вихованців  
Київської академії у розбудові російського  
церковного життя в другій половині XVIII –  
початку XIX ст. .... 68**

*Н. В. ВЕРЕЩАГІНА*

**Проблема святості мощей у культурно-  
релігійній парадигмі сучасності ..... 83**

<i>А. М. ГРЕНИШЕН</i> Православ'я очима Івана Вишенського .....	99
<i>О. Н. САГАН</i> Суспільний запит на Помісну Церкву: проблеми, перспективи реалізації .....	111
<i>А. А. БОЙКО</i> «Православні медіа» і проблема інформаційного захисту українського суспільства .....	123

*протоієрей Віталій КЛОС*

## Святитель Іов Борецький як перший ректор Київської братської школи – Київської православної богословської академії (1615 – 1618; †1631)

*Стаття присвячена 400-літньому ювілею з часу закладення Київської православної богословської академії на базі Київської Братської школи (1615) та її першому ректору священику Івану Борецькому. Подано відомості про життя та церковну діяльність священика та ректора Братської школи Івана, а потім ігумена Свято-Михайлівського Золотоверхого монастиря та митрополита Київського і всієї Руси Іова.*

**Ключові слова:** *Київська Братська школа, Свято-Михайлівський Золотоверхий монастир, ректор, священик, ігумен, митрополит.*

Велична чотирьохсотлітня історія Київської православної богословської академії розпочинається у 1615 р. з утворення Київської братської школи. Першим ректором її був священик Іов Борецький, який багато потрудився для належного впорядкування та забезпечення нововідкритого закладу. Значну лепту для його розвитку внесла заможна православна дворянка Гальшка Гулевичівна, дружина київського підчашого й мозирського маршалка Стефана Лозки, яка пожертвувала Київській братській школі свою садибу на Подолі із земельною ділянкою, а також кошти на утримання вчителів. Саме у цій садибі й розмістилася братська школа.

Братства почали діяти з самих початків існування християнства на наших землях та належного влаштування церковного устрою. У наступних віках нашої історії братства не припиняли своєї діяльності, яка однак була спрямована виключно на добродійність. Особливі умови та обставини життя православного населення, яке увійшло до складу Польсько-Литовської держави у XIV, а ще більше у XV–XVI століттях, викликали жвавий розвиток братств, як церковної інституції, яка стала одним з найсильніших захисників Православної Церкви при відсутності навіть законних

підстав для її існування в цій країні. Після прийняття та проголошення унії з Римом частиною єпископату законною визнавалася тільки та Церква, яка підписала умови приєднання та визнала над собою зверхність католицького Риму, а не православного Константинополя<sup>1</sup>.

Тож всі юридичні права, які мали православні впродовж всіх попередніх історичних періодів, обманом та підступом були в них забрані та віддані невеликому числу уніатів. Добрі плоди початкової діяльності церковних братств спричинилися до того, що вся православна частина Речі Посполитої була покрита густою мережею цих просвітницьких та благодійних організацій? До досить активно діяли наприкінці XVI – на початку XVII ст. Серед них найбільшу славу в історії здобули такі: Львівське, Віленське, Могилівське, Брестське, Мінське, Люблінське, Сянокське, Стрятинське, Кутеїнське, Замоське, Київське, Луцьке, Вінницьке, Немировське, Пінське, Кременецьке та багато інших<sup>2</sup>.

Церковні братства, маючи грамоти від Східних Патріархів, були важливими осередками, які захищали православному віру від польсько-католицьких і протестантських впливів просвітницькими методами через школу й книгу. Однією з перших, відповідно до хронологічного порядку та значення в історії, православних братських шкіл була Львівська школа, яка була заснована однойменним братством у 1586 році. Використовуючи можливості друкарні львівського братства, вони розгорнули широку просвітницьку діяльність. Без сумніву, що перший ректор Київського братського училища священник Іван Борецький, який до цього займав різні керівні посади у Львівській школі, організував працю нового навчального закладу на основі того досвіду та правил, які були йому прекрасно відомі з попереднього педагогічного досвіду<sup>3</sup>.

У статутах братських шкіл висувались високі вимоги до моральних і педагогічних якостей учителя. Так, у найдавнішому з них Статуті Луцької братської школи було сказано: «Даскал або вчитель, цієї школи має бути бла-

гочестивим, розсудливим, смиренномудрим, лагідним, стриманим, не п'яницею, не блудником, не хабарником, не гнівливим, не задрісним, не сміхотворцем, не лихословом, не чародієм, не басносказателем, не посібником ересей, але прихильником благочестія, будучи в усьому взірцем добрих справ». Учителями повинні бути люди... «чесні, діяльні і працьовиті; не для годиться, а насправді вони мають бути живими взірцями чеснот, що їх вони повинні прищепити іншим (Ніщо удаване не може бути тривалим)». Все це разом без будь-яких сумнівів мало надзвичайно важливе історичне значення для нашого народу. «Грецький напрямок» сприяв тісному спілкуванню та зміцненню тісних традиційних зв'язків України з Східною Православною Церквою<sup>4</sup>.

Перший ректор Київської братської школи священник Іван Борецький був найвеличнішою постаттю в історії Православної Церкви в Україні у XVII ст. Майбутній святий Церкви Христової Іван Матвійович Борецький народився (точна дата народження невідома, хоча деякі дослідники припускають, що це відбулося у 1570 році) в родині українського шляхтича у с. Бірча (сьогодні це містечко Бірча, Городоцького району, Львівської області) Руського воєводства на Галичині<sup>5</sup>. Про батьків майбутнього святителя відомостей не збереглося, однак можна стверджувати, що вони були освіченими людьми. Майже нічого не відомо про юні роки Івана Борецького, крім того, що він навчався у Львівській братській школі, а пізніше, за свідченням декотрих дослідників у Краківському та Геттінгенському університетах, що підтверджується його глибокими знаннями у богословських та філософських науках католицизму<sup>6</sup>. З юних років Іван Борецький опинився в атмосфері жорстокої боротьби, що охопила українсько-білоруські землі в зв'язку з укладенням унії Православної Церкви (у межах Речі Посполитої) з католицьким Римом. Це питання порушувалося задовго до Берестейського собору 1596 р. Православна людність, очолювана вченим чернецтвом та

братствами, була проти такого підпорядкування тому, з часу прийняття унії вищою ієрархією, яка спокусилася принадами світу цього та заперукою папської підтримки, гостро виступала на захист своєї батьківської віри. Особливо завзято боровся з наслідками уніатського Берестейського собору видатний західноукраїнський полеміст та аскет преподобний Іван Вишенський, із яким у молоді роки Іван Борецький досить тісно спілкувався. Будучи глибоким знавцем древніх мов і святоотцівської літератури, святитель Іов починає свою діяльність навчальними та науковими працями.

Приїхавши у Львів (1604 р.) Іван Матвійович стає викладачем латинської і грецької мов у Львівській братській школі. Цей навчальний заклад був заснований ще у 1586 році, а першим ректором його був грек єпископ Арсеній Єла-сонський<sup>7</sup>, який зібрав тут відомих учених і викладачів. Використовуючи можливості друкарні львівського братства, вони розгорнули широку просвітницьку діяльність. Через невеликий відрізок часу, в тому ж році, Іван Борецький вже обіймає посаду ректора цього навчально-просвітницького закладу. Після 1604 року він бере участь у роботі наукового товариства, яке гуртувалось біля Острозької Академії. Іван Борецький, згідно зі словами святителя Димитрія (Туптала) митрополита Ростовського, був “...премудр в божественнім писанії, в грецькій і латинській мовах добре вправний”, а тому всюди заслуговував високу пошану як людина, що “Апполонові кохана і в Парнасі на лоні муз вихована”<sup>8</sup>.

У 1610–1615 рр. Іван Борецький став священником Свято-Воскресенської церкви міста Києва, де заснував парафіяльну школу, що діяла в його власному домі. Налагодивши добрі відносини з освіченими людьми Києва, які гуртувалися навколо Братського та інших монастирів міста, він пропонує заснувати вищий навчальний заклад, подібний до Львівського чи Острозького.

Новоутворене Київське братство запросило саме священника Івана як досвідченого педагога стати на чолі брат-



ського училища. І справді, отцю Івану прийшлося вирішувати складні питання початкового впорядкування та забезпечення нововідкритого закладу. Коли освічених людей, у більшості ченців Київських монастирів, для викладацької діяльності ще можна було знайти, то для забезпечення матеріальної сторони треба було покладатися тільки на власні сили та пожертвування монастирів, храмів, братчиків, міщан, козаків та всіх, хто залишився вірним Православній Церкві в ті складні часи. Так заможна православна дворянка Галшка Гулевичівна, дружина київського підчашого й мозирського маршалка Стефана Лозки, пожертвувала Київській братській школі на Подолі свою садибу із земельною ділянкою, а також кошти на утримання вчителів. Саме у цій садибі й розмістилася братська школа. Варто зазначити, що у своєму фондуші, записаному в актах київського земського суду 15 жовтня 1615 року, благодійниця наголошує, що володіти цим повинні тільки православні з таким самим застереженнями та прокляттями на віки вічні в протилежному випадку<sup>9</sup>. У цьому записі вказується і причина такого вчинку благодійниці: «живучи постійно в давній святій, православній вірі східної Церкви, й палаючи до неї побожною ревністю та до поширення слави Бога в Тройці Єдиного, із любові та прихильності до братів моїх – народу руському, для спасіння душі своєї, я з давніх часів задумала зробити добро для Церкви Божої»<sup>10</sup>.

Будучи ректором Київського братського училища, на основі якого сформувалася в недалекому майбутньому Києво-Могилянська Академія, та настоятелем Воскресенської церкви на Подолі, майбутній святий Іов займався перекладом, виправленням і тлумаченням богослужбових книг для видань Києво-Печерської Лаври. Підтримував отець Іов і київських друкарів ченців Тимофія (Вербицького) й Спиридона (Соболя). Брав участь у перекладі з грецької на старослов'янську та редагуванні “Амфологіону”, виданого Лаврською друкарнею (1619 р.). У творі “О

воспитаніи чад” (1609 р.), ймовірно, написаному Борецьким, наука ставиться понад усе, бо “з неї, як з жродла, все добре походить, і през ню чоловік чоловіком ся находить”. Вважав, що саме освіта визначає місце людини в суспільстві й спроможна змінити суспільство<sup>11</sup>. Тому муж благочестя виявляв велику турботу про школу та її учнів: поставав все необхідне для навчання, утримував на свій кошт бідних та сиріт. Кияни шанували ректора і за невтомну благодійницьку та освітню діяльність називали “другим Іоаном Милостивим”<sup>12</sup>.

Через кожних чотири неділі ректор училища проводив екзамени для належного контролю навчального процесу, «щоб літа молоді їх марно не проходили, бо за них учителі звіт Богу давати мусять»<sup>13</sup>. Ніяка справа братства не повинна була виноситися за поріг його дому. Головними доходами братства були виплати ченців, які поступали в монастир, милостиня, надходження з церков, урожай з городів, продаж виготовлених ченцями різних речей та типографська справа<sup>14</sup>.

У статут Луцької братської школи (1624 р.), затверджений Борецьким, вписана теза, що стала провідною в братських школах України: “Багатії над убогими в школі нічим вищі не мають бути, лише самою наукою”. Устав називає і головні обов’язки вчителя (даскала). Передусім він повинен бути зразком для всіх у добрих справах: благочестивим, розсудливим, смиренным, стриманим, скромним, не п’яниця, не блудник, не гнівливим, не заздрісним тощо. Приймаючи дитя він повинен старанно вчити його корисним наукам. У випадку провини наказувати, але в міру, не з буйством, а смиренно й тихо. Не має права відволікати учня на щось побічне, щоб не ставати винуватив в неуспішності його перед Богом, а також перед його рідними та перед ним самим. Він зобов’язаний любити та вчити всіх дітей однаково, як синів багатих громадян, так і сиріт убогих, навіть і таких, які ходять по вулицях та просять милостиню<sup>15</sup>.

Ставлячи початком всякої премудрості страх Божий, наставники шкільного братства зобов'язували учнів у кожний недільний та святковий день бути присутніми на вечірні, утрені, Божественній Літургії й знову на вечірні. Від цього обов'язку не звільнявся ніхто незважаючи ні на які причини, за винятком важкої хвороби. Благоговійне стояння в церкві, уважне сприймання молитов та повчань та наскільки це можливо частіше прийняття Святих Христових Тайн – відрізняло всіх загалом вихованів київської школи<sup>16</sup>.

Хоча й недовго священик Іван очолював Київську братську школу, але вона була піднесена ним на належний рівень і братство широко розвинуло свою просвітницьку та благодійну діяльність. Це можна сміливо стверджувати, коли брати до уваги заяву уніатського митрополита Йосифа Веляміна Рутського, який впав у відчай щодо долі унії в київських землях, допоки братство не буде знищене. У меморіалі (1618 р.) він писав: “Якщо те братство [Київське. — Прот. В. К.] не буде ліквідоване, то важко очікувати чогось доброго”<sup>17</sup>. Уніатський митрополит мав рацію, тому що з утворенням братської школи всі надії уніатів та католиків через освітні заклади заволодіти душами православних киян, так як це сталося у західноукраїнських та західнобілоруських землях, виявились марними. Разом із тим, досягнення братства й школи при нім повинні були збільшитися із 1620 р., коли вони отримали затвердження і допомогу від патріархів Феофана й Кирила та коли ректором став ігумен Касіян Сакович<sup>18</sup>.

Як “учитель благочестя і муж досконалий в Божественному Писанні” священик Іов у 1618 р., після смерті ігумена Свято-Михайлівського Золотоверхого монастиря Іосафа Мировського, вибраний був на його місце, хоча і не був ще вдівцем. Перешкоду було усунуто звичним на той час шляхом. Дружина та дочка Борецького прийняли постриг разом із ним<sup>19</sup>. В ігумени Свято-Михайлівського Золотоверхого монастиря Іов (Борецький) був вибраний братією тієї ж обителі, ймовірно, не без участі козаків. У старовин-

ному монастирському синодику читаємо: “Року 1618, місяця декабра, 22 дня преставися архімандрить слущкій и игумень михайловській золотOVERХОГО монастиря Юсафъ Мировській, а по немъ настал отецъ Іоаникіе Борецькій”<sup>20</sup>.

Синодик називає його при поставленні на ігумена монастиря Свято-Михайлівського Іоанікієм, а не Іовом. В іншому місці він називається “Іоаннікій Іовъ Борецькій”, або “родъ господина отца Іова Борецкаго”. Анонімний дослідник історії Золотоверхої обителі вважає, що ім’я Іоанікія було дане йому при постриженні у рясофор, а ім’я Іова вже при повторному постригу. А ця обставина вказує нам, що Борецький тільки незадовго до смерті ігумена Юсафа прийняв цей постриг<sup>21</sup>. За його настоятельства Свято-Михайлівський Золотоверхий монастир значно розбудовується та міцніє.

Великою подією для братства та його школи став вступ у його ряди гетьмана Петра Конашевича-Сагайдачного з усім військом Запорозьким (бл. 1620), які з цього часу виступали як захисники та жертводавці Богоявленського монастиря та всього київського люду. Завдяки зусиллям гетьмана Єрусалимський Патріарх Феофан відновив православну ієрархію в Київській Митрополії та своєю грамотою від 26 травня 1620 р. надав Києво-Братському монастирю ставропігійний статус<sup>22</sup>. Відомо, що ця подія, яка мала місце у 1620 р., складає епоху в історії Православної Церкви.

Перше місце в ряду новопоставлених ієрархів займав ігумен Києво-Михайлівського монастиря Іов Борецький, вибраний православними на київську митрополію із залишенням за ним й настоятельства в означеному монастирі. “Въ свободныхъ наукахъ високо образованному” і “у письме словесномъ, и кгрецкомъ и латинскомъ ученому”<sup>23</sup>. Перебування в Золотоверхому монастирі першосвятителя Церкви зразу ж підняло статус його між іншими обителями міста Києва<sup>24</sup>.

Єпископська хіротонія ігумена Іова Борецького Єрусалимським Патріархом Феофаном відбулася 8 жовтня

1620 р. у Братській церкві на Подолі<sup>25</sup>. Ця посвята і всі наступні звершувались таємно. Вікна Братської церкви були зачинені, читав і співав монах, який супроводжував патріарха. Сам храм був оточений озброєними козаками. Так відбувалось відновлення православної ієрархії в Києві. Відновлення це завдало непоправного удару уніатам. Вони розраховували, що з повним запустінням православних кафедр справа унії буде розвиватися набагато успішніше. Тому ними були пущені в хід усі можливі засоби проти хіротонізованих православних єпископів.

Митрополит Іов мав постійні контакти з козацтвом і підтримку Запорозької Січі, за що його ще називали “козацьким митрополитом”. Виконуючи достойно та з великим успіхом своє першосвятительське служіння, митрополит Іов Борецький, разом із тим, накреслив цілу програму дій на захист Православ'я. На Соборі 1621 р. православна ієрархія розглянула положення під назвою “Советованіє о благочестіи”, в якому прописувалися методи боротьби з унійними впливами. “Советованіє о благочестіи” не є наслідком соборного діяння. Воно є витвором невідомих осіб, хоча ієрархи й прийняли його на соборі. Це “Советованіє о благочестіи” має велике значення для всіх часів, але найбільше воно підходить до періодів гонінь та переслідувань Православної Церкви. Головні думки, викладені в ньому, такі: 1) оздоровлення організму церковного повинне починатися зверху, оскільки невпорядкованість його в більшості починається згори, тобто з вищої ієрархії; 2) ієрархам необхідно стояти на висоті свого святительського служіння, провадити життя чисте, непорочне, святолюбиве. Любити віру православну всією душею і серцем, бути завжди готовим за неї на мучеництво та смерть. В управлінні Церквою дотримуватися святоотцівських традицій, але за основу мати святе Євангеліє, прикладом для діяльності – Діяння святих апостолів, керівництвом – церковні канони; 3) закликаючи паству до покаяння і виправлення, скликаючи собори, ієрархи на-

самперед повинні піклуватися про власне виправлення та очищення, щоб не бути спокусою для інших...; 4) крім турбот про релігійно-моральне просвічення народу шляхом влаштування шкіл, фундування братств, видання книг тощо на святителів покладалася найважливіша справа – справа місії...; 5) інтереси православ'я, благо Церкви завжди повинні стояти в архіпастирів на першому місці, а тому їм не потрібно гніватися “на молодших і нижчих ступенем”, якщо останні будуть робити будь-які застереження та поради, викликані їхнього архіпастирською діяльністю та життям тощо. “Советованіе о благочестіи” укладене в час, коли Православна Церква в Україні близько двадцяти п'яти років залишалася без першосвятителя. Внаслідок постійних нападів римо-католиків та уніатів необхідна була цілісна програма для оздоровлення православного духовенства. Завдяки цій програмі та багатьом іншим заходам, впровадженим святителем Іовом, Православ'я відроджувалося та утверджувалося<sup>26</sup>.

Будучи митрополитом Київським, Іов встановив здійснювати в Свято-Михайлівському монастирі кожної суботи акафіст перед Новодворською іконою<sup>27</sup>, а в Києво-Печерській Лаврі, – “пасії”<sup>28</sup>. Нові порядки вимагали відповідного благоустрою. В іншому випадку вони не змогли б мати потрібного впливу. Яскраво про діяльність митрополита Іова для благоустрою Свято-Михайлівського Золотоверхого монастиря свідчить його надгробна епітафія і духовний заповіт<sup>29</sup>.

Високопреосвященнійший Іов для зміцнення православ'я і поширення його вчення влаштував дві друкарні, одна з яких була розміщена в Золотоверхій обителі. Працював у митрополичому видавництві типограф Спиридон. 28 квітня 1621 р. з'являється відома “Протестація” святителя Іова, написана як відкритий лист польському королю від імені усіх православних ієрархів на свій захист. У 1628 р. митрополит надрукував “Лимонарь, или цветник Софрония, Патриарха Єрусалимского”<sup>30</sup>.

15 серпня того ж року Собор під головуванням Преосвященнішого Іова постановив: “Твердо стояти в Православній і Східній вірі і не думати про відступлення в унію, і під присягою клянемося не відступати від Православ’я, і закликаємо до того весь православний народ!” Під цими словами свої підписи поставили митрополит Іов Борецький, архієпископ Мелетій Смотрицький, архієпископ Смоленський і Чернігівський Ісає Копинський, єпископ Луцький і Острозький Ісакій Борискович, єпископ Холмський і Белзький Паїсій Іполітич, єпископ Пінський і Туровський Авраамій Стагонський, архімандрит Києво-Печерської Лаври Петро Могила, ігумен Почаївський Іов та багато інших<sup>31</sup>.

Особливе піклування митрополит Іов Борецький проявляв щодо братської школи. Надгробна епітафія називає його “меценатом студентів”. Але головна історична заслуга його в тому, як вважають деякі, що він був захисником і охоронцем Києво-Братської школи, коли архімандрит Петро Могила хотів перенести її в Лавру, внаслідок чого Лаврська школа була приєднана до Братського монастиря. Цей заклад і отримав назву Києво-Могилянської колегії, й благословення святолюбивого митрополита спочило на ній<sup>32</sup>.

Упокоївся митрополит Іов 1 березня 1631 р. у середу другої неділі Великого посту<sup>33</sup>. Згідно з його заповітом, тіло поховали “при церкві святого архістратига Михаїла над Києвом, аби... в землі одпочивало”<sup>34</sup>. У творі преподобного Афанасія (Кальнофойського) “Тератургимі” надрукований текст надгробної епітафії над митрополитом Іовом (Борецьким)<sup>35</sup>. Така велична особистість за життя була все ж не визнана легально королівською владою. В очах уніатів і короля митрополит Іов (Борецький) до кінця залишався і “псевдо-митрополитом”, і, звичайно, “псевдо-ігуменом”.

На освяченому Ювілейному Помісному Соборі Української Православної Церкви Київського Патріархату, який відбувався у Свято-Михайлівському Золотоверхому

монастирі у місті Києві з нагоди 900-ліття цієї обителі та 1020-ліття Хрещення Київської Русі-України (11.07.2008) було канонізовано і приєднано до лику святих митрополита Київського, Галицького і всієї Русі Іова Борецького<sup>36</sup>.

Тож швидкому розквіту Київської школи сприяв той факт, що біля її витоків стояли видатні постаті української історії, такі як святитель Іов Борецький. Ченці Ісає Копинський, Захарій Копистенський, Тарасій Земка, Лаврентій Зизаній та інші члени Київського братства брали активну участь у здійсненні головної мети – організації і влаштування діяльності найвідомішої української духовної школи.

<sup>1</sup> Титов Х. *прот., проф.* Стара вища освіта в Київській Україні XVI – поч. XIX в. – К.: З друкарні Української Академії Наук, 1924. – С. 24.

<sup>2</sup> Там само. – С. 25.

<sup>3</sup> Там само. – С. 27.

<sup>4</sup> Там само. – С. 31.

<sup>5</sup> Києво-Могилянська академія в іменах, XVI–XVIII ст.: Енцикл. вид. / Упоряд. З. І. Хижняк; за ред. В. С. Брюховецького. – К.: Видавничий дім “КМ Академія”, 2001. – С. 80.

<sup>6</sup> Утевська П., Созонова Н., Горбачов Д. Київські святині. – К.: Видавничий Дім Дмитра Бураго, 1999. – С. 64.

<sup>7</sup> Дмитриевский А. Архиепископ Елассонский Арсений и мемуары его из русской истории по рукописи Трапезундского Сумелийского монастыря. – К., 1899; Ясіновський А.Ю. Арсеній Еласонський [Електронний ресурс] // Енциклопедія історії України: Т. 1: А-В / Редкол.: В. А. Смолій (голова) та ін. НАН України. Інститут історії України. – К.: В-во «Наукова думка», 2003. – 688 с.: іл. – Режим доступу: [http://www.history.org.ua/?termin=Arsenij\\_E](http://www.history.org.ua/?termin=Arsenij_E) (останній перегляд: 24-11-2012).

<sup>8</sup> Києво-Могилянська академія в іменах, XVI–XVIII ст.: Енцикл. вид. / Упоряд. З. І. Хижняк; за ред. В. С. Брюховецького. – К.: Видавничий дім “КМ Академія”, 2001. – С. 80.

<sup>9</sup> Асконченский В. Киев с древнейшим его училищем академиею: В 2 ч. – К.: В университетской типографии, 1856. – Ч. 1. – С. 72.

<sup>10</sup> Там само. – С. 72.

<sup>11</sup> Києво-Могилянська академія в іменах, XVI–XVIII ст... – С. 80.

<sup>12</sup> Евстратий (Голованский), иером. Киево-Златоверхо-Михайловский переклассный монастырь и его скит Феофанія. Монастырь сей современен св. равноапостольному князю Владимиру. Сочинение сие на пользу означенаго монастыря. Того же монастыря иеромонах Евстратий Голованский. – К.: Тип. В. П. Давиденко, Михайловская улица, собств. дом, 1878. – С. 352.

<sup>13</sup> Асконченский В. Вк. праця. – С. 62.

<sup>14</sup> Там само. – С. 78.

<sup>15</sup> Там само. – С. 79, 80.



<sup>16</sup> Там само. – С. 82.

<sup>17</sup> Боротьба Південно-Західної Русі і України проти експансії Ватикану та унії. – С. 210.

<sup>18</sup> *Харламович К.* Западнорусские православные школы XVI и начала XVII века, отношение их к инославным, религиозное обучение в них и заслуги их в деле защиты православной веры и церкви. – Казань: Типо-литография Императорского Университета, 1898. – С. 352.

<sup>19</sup> *Дегтярвов М., Реутов А.* Михайлівський Золотоверхий монастир. Вид 2-е, стереотипне. – К.: Техніка, 1997. – С. 75.

<sup>20</sup> Киево-Златоверхо-Михайловский монастырь: Исторический очерк от основания его до настоящего времени. – К.: Издание означенного монастыря, Тип. С. В. Кульженко, Ново-Елисаветинская ул., собств. д., 1889. – С. 39.

<sup>21</sup> Там само. – С. 43.

<sup>22</sup> *Голубев С., проф.* “Восьмисотлетие Киево-Михайловскаго Златоверхаго монастыря” (Речь, произнесенная профессором 13 июля 1908 года в торжественном собрании по случаю 800-летнего юбилея означеннаго монастыря) // Въ память 800-лѣтія Киево-Михайловскаго Златоверхаго монастыря 11 июля 1108 г. – 11 июля 1908 г. – К.: Типогр. Киево-Печерской Успенской Лавры, 1909. – С. 86.

<sup>23</sup> *Харламович К.* Вк. праця. – С. 352.

<sup>24</sup> *Візер С.* Монастирі в Україні перша половина XVII ст.: міжконфесійне протистояння // Пам'ятки України. – К., 2004. – № 2. – С. 69–78.

<sup>25</sup> Западно-русские православные церковные братства // КЕВ. – 1870. – № 11. – С. 347–361.

<sup>26</sup> *Голубев С., проф.* “Восьмисотлетіе...” – С. 52–109.

<sup>27</sup> *Петровскій С., свящ.* Златоверхий Михайловский монастырь в Киеве: Исторический очерк и современное состояние Обители. – Одесса: Типогр. и Хромолитография Е. И. Фесенко, Ришельевская улица, собств. д. № 47-й, 1902. – С. 31.

<sup>28</sup> *Голубев С.* Когда и кем введены в Южно-Русскую обрядность пассии? // Киевские Епархиальные Ведомости. – К., 1874. – № 7. – С. 161–165.

<sup>29</sup> *Закревський Н.* Описание Киева... 1868. – Т. 1. – С. 518.

<sup>30</sup> *Євгеній (Болховітінів), митр.* Вибрані праці з історії Києва / Упор., вст. ст. та додатки Тетяни Ананієвої. – К.: Либідь – ІСА, 1995. – С. 161–166.

<sup>31</sup> Цит. за: *Клос В.* Історія Православних монастирів Волині XVII–XVIII століть // Православний вісник. – К., 2005. – № 9–10. – С. 49–60.

<sup>32</sup> *Голубев С., проф.* “Восьмисотлетіе...” – С. 96.

<sup>33</sup> *Дегтярвов М., Реутов А.* Вк. праця. – С. 79.

<sup>34</sup> *Софонович Феодосій, ігумен.* Хроніка з Літописців Стародавніх / АН України, Археологічна комісія, Ін-т української археології, Ін-т історії України. Підгот. тексту Ю. А. Мищика, В. М. Кравченка. – К.: Наукова думка, 1992. – С. 226.

<sup>35</sup> *Євстратій (Голованський), иером.* Вк. праця. – С. 114.

<sup>36</sup> Діяння освяченого Помісного Собору Української Православної Церкви Київського Патріархату «Про канонізацію святиителя Іова Борецького, митрополита Київського, Галицького і всієї Русі (+1631 р.)» // Православний вісник. – К.: Вид. УПЦ Київського Патріархату, 2008. – № 7–8. – С. 24–27.

*протоієрей Сергій ЧУТЧЕНКО*

## **Актуальні проблеми українського православного богослів'я в контексті наукової діяльності ректора КДА архієпископа Василя (Богдашевського)**

*Публікація присвячена богословським поглядам архієпископа Канівського Василя (Богдашевського), останнього дореволюційного ректора КДА. Розкрито його глибоке знання Святого Писання та творів святих отців. Показано проповідницький, письменницький та інші таланти архієпископа Василя у становленні православного богослів'я в Україні. Підкреслено значення праць преосвященного архієпископа для розвитку саме українського православного богослів'я.*

**Ключові слова:** *Архієпископ Василій, українське богослів'я, православ'я.*

*The publication is devoted bogolowski the views of the Archbishop of Kaniv Vasili (Bogdachevskogo), the last pre-revolutionary rector KDA. Revealed his deep knowledge of Scripture and writings of the Holy fathers. Shown preaching, writing and other talents Archbishop Vasili in the development of Orthodox theology in Ukraine. Stressed the importance of works of the most Reverend Archbishop for the development of the Ukrainian Orthodox theology.*

Актуальні проблеми українського православного богослів'я як у сучасному, так і в історичному вимірі потребують особливої інтерпретації. Це пов'язано з церковною ситуацією в Україні загалом. Через розділення українського православ'я, де одна з її гілок УПЦ МП за своєю структурою та світоглядними позиціями українською є тільки за назвою, також через помітну присутність УГКЦ, яка теж претендує на власне місце в інтерпретації вітчизняного богослів'я, завданням Української Православної Церкви Київського Патріархату є відродження українського православного богослів'я. З одного боку, ми чуємо від РПЦ, що богослів'я в Україні не було і поки що немає, і, з іншого боку, ми говоримо, що іде процес становлення богослів'я в Україні як науки. Та Україна має власне богослів'я. І за для більшого прогресу формування вітчизняного православного богослів'я ми зобов'язані не тільки “повернутися

до отців”<sup>1</sup>, а й до отців вітчизняних. Як зазначає патріарх Філарет, “богослів’я – це вчення про Бога, про Його ставлення до світу, до космосу, до людини, і про ставлення людини до Бога”<sup>2</sup>, а своєрідність українського богослів’я полягає у тому, “що воно відображує православне богослів’я в історичних умовах українців та їхньої Церкви. Той спосіб, як втілює Українська Церква православне богослів’я у життя, і є характерною особливістю нашого богослів’я”<sup>3</sup>.

У цьому сенсі нашу увагу привертає постать ієрарха початку ХХ століття архієпископа Канівського Василя (Богдашевського), останнього дореволюційного ректора КДА (1861–1933). В колі його наукових інтересів були екзегетика, філософія, історія філософії, пастирське богослів’я також залишились проповіді владыки, в яких розкривається його талант проповідника. На сьогодні постать архієпископа мало вивчена, а його богословські погляди недостатньо досліджені. Частково богослів’я владыки Василя Богдашевського досліджували протоієрей Василій Заєв, Л. Пастушенко, Н. Сухова. Відтак метою цього дослідження є з’ясування стану богословської науки на початку ХХ століття в стінах КДА, вплив на розвиток цієї науки професора і ректора КДА архієпископа Василя (Богдашевського), актуалізувати богословські погляди владыки для сучасного становлення українського православного богослів’я.

Все власне повсякденне життя Богдашевський закликає направити на “євангельський курс”<sup>4</sup>, тому що основи євангельського життя незмінні, богооткровенні, стійкі. Євангеліє неможливо замінити ні наукою, ні філософією, яка постійно змінюється в своїх настроях. Якщо поглянути на християнство, воно дійсно має багато ворогів, а от ворогів євангельської моралі є небагато. Богдашевський приводить приклади західних раціоналістів, які християнську етику ставлять на високий рівень. Підміною євангельської моралі є її трактування суто земних проблем людини і її благополуччя. І Богдашевський говорить, що Євангеліє насамперед звертає нашу думку до духовного, до внутріш-

ньої людини<sup>5</sup>, і життя по Євангелію звільняє людину від суєти земного життя. Так, земне життя продовжується, здобуття хліба насущного, але все це перестає бути сенсом існування, бо воно другорядне. Євангеліє не відкидає земного життя, і цінить його потребу, але духовному віддає перевагу тілесному, тому заради земного благополуччя не можна жертвувати безсмертною душею.

Трактуючи слова з молитви Отче наш, де закликається, щоб прийшло царство Бога: *“Нехай прийде Царство Твоє”* (Мф. 6:10), Богдашевський зауважує, що це Царство є відображенням неба, де панує любов і правда. Тому, якщо людина буде жити по Євангелію, то будь-яка вища потреба нашої душі буде задоволеною.

Важливість думок Богдашевського у значенні Євангелія в житті людини полягає також у тому, що Євангеліє, впливаючи на особистість людини, разом з тим впливає і на суспільство загалом. Бо особистість не просто пов'язана з суспільством, вона не відділима від нього. Та у питанні патріотизму Богдашевський протиставляє це поняття національному егоїзму. Богдашевський пише, що ні Христос Спаситель, ні Його учні не були космополітами, а сам Христос плакав за долею свого народу. Коли говориться, що у Христі немає ні юдея, ні елліна, то цим не стирається національність, а цими словами народи рівняються в однакових правах віри перед язичниками. Взагалі, Богдашевський відкидає космополітичну ідею, бо людині для вираження діяльної любові потрібні близькі об'єкти – сім'я, народ, батьківщина. Тому Богдашевський закликає в ім'я Євангелія відкинути вузький націоналізм і кріпко триматися патріотизму, яке готове все віддати ради спасіння свого народу і батьківщини<sup>6</sup>.

Зміст екзегетичних досліджень Богдашевського засвідчує, що він орієнтується не тільки на наукові джерела, що друкувались тоді в Європі іноземними мовами, він також був у курсі політичних, соціальних, економічних, культурних, течій, які намагались вплинути на християнство. На прикладі *“Блаженств”*, які описані в Євангеліях Богдашев-

ський пояснює, що до соціальних перетворень ці “Блаженства” не мають жодного відношення. І взагалі, християнство, як релігія, не висуває жодної соціальної концепції.

Євангеліє, на думку Богдашевського, не заключає в собі ніякої соціальної програми, воно дає те, що набагато вище будь-якої програми. Євангеліє не ставить собі ціль дати якусь соціальну концепцію. А заповіддю “люби ближнього, як самого себе” Євангеліє розкриває “імманетний закон любові”<sup>7</sup>, де відсутній егоїзм і присутня християнська єдність. І з другого боку, християнство не відкидає покращення соціального життя, чи поліпшення соціального законодавства. Все, що робить людину щасливішою, християнство підтримує. У цьому сенсі завданням Євангелія є освітлювати все те земне, що належить людині, незгасаючим євангельським світлом.

За євангельським словом кожен, хто пізнає істину, стає вільним: *“Пізнайте істину, і істина визволить вас”* (Іоан. 8:32). Тому, Богдашевський шанує свободу, як щось важливе, яке напряду пов’язане з істиною. Але досить часто цим поняттям маніпулюють, наділяють його іншим смислом, або свободу пропонує той, хто сам є рабом (2 Петр. 2:19). Тому, Богдашевський у “Слові про істину і свободу”, яке було промовлене в березні 1900 року під час великого Посту говорить, що свобода і істина – не роздільні поняття, бо свобода, яка опирається не на правду, є несправжньою. Так як повна і досконала істина є істина Христова, то відповідно досконалою свобода є свобода християнська. Богдашевський називає цю свободу внутрішньою, а не зовнішньою, вона пов’язана не з тілом, а з духом. І така свобода не дається ззовні, а передбачає постійну роботу над самим собою відповідно до істин Христових. Розвиток справжньої свободи пов’язаний з підкоренням людини зовнішньої, себе люблячої людини внутрішній, духовній, яка консолідується законом Божим<sup>8</sup>. Тому християнин, який підкоряється Богу, стає по справжньому вільним, бо він вільний від зла, від гріха.

Під кінець свого Слова Богдашевський робить висновок, якщо ми зрозуміємо істину, а наша думка справді є християнською відповідно до людини внутрішньої, то і зовнішні наші діла будуть відповідати вимогам духу. Процес звільнення від гріха супроводжується постійним зусиллям і боротьбою. Тому неодноразово владика Василь, будучи ще не в сані, звертається до проблематики духовної війни. У своєму Слові “Про духовну християнську боротьбу”, яке було виголошене в п’ятницю другої неділі великого Посту в храмі Києво-Братського монастиря у 1904 році, автор зазначає, що духовна війна християнина лежить у двох площинах. Перша – це боротьба людини у самій собі, друга – це війна людини з сатаною. На прикладі апостолів і з самих слів Ісуса Христа Богдашевський показує, на скільки людські дух бадьорий, а плоть немічна. Без сумніву і вагань учні Христа готові були слідувати за Ним до смерті, але, коли такий відповідальний момент настунав, плоть брала верх і апостоли відступали. Так апостол Петро через страх перед юдеями тричі відрікається від Христа, хоча перед цим рішучо виражає свою любов до Господа: *“Якщо і всі спокусяться Тобою, то я ніколи не спокушусь”* (Мф. 26:33). Щось подібне було і з іншими учнями. Богдашевський аргументує це тим, що така є природа людини, коли дух бадьорий, а плоть немічна. Бо дух є божественним началом, який постійно прагне до свого джерела – Бога, а плоть притягує нас до земного, зовнішнього, і вона намагається подавити всі потуги духа<sup>9</sup>. Такий розлад пронизує все життя людини, коли в один момент ми прагнемо прекрасного, неземного, вічного життя, а в інший момент ці пориви заглушаються і людина стає рабом життєвої суєти. Словами апостола Павла Церква закликає своїх вірних до подвигу і постійної духовної боротьби. Такий подвиг повинен нести кожен, тому аскетичне життя – це не тільки для монахів, а й для мирян, бо спокуси одні і ті ж. У такому разі християнин повинен одягнутися у повну Божу зброю (Єфес. 6:13–17). Для того,

щоб перемагати ворога внутрішнього і зовнішнього християнин, приймає зброю, щоб вистояти і перемогти. Віра для християнина є щитом, що захищає від нападів, і віра також дає готовність на боротьбу з ворогом. Слово Боже є меч духовний, який також захищає від нападів, але одночасно і сам нападає. Броня праведності, шолом спасіння, взуття готовності благовістувати мир – це все те, без чого не можливо отримати перемогу.

В іншому слові “Про духовну християнську боротьбу”, виголошеному в 1911 році теж під час великого Посту, Богдашевський приводить слова Ісуса Христа з Євангелії від Луки (22 глава, 31–32 вірші), де розкривається небезпека учням Господа від сатани. Сатана бажав різними способами відхилити учнів Христа від віри. Він хотів образом Христа побитого, розп’ятого, мертвого, збурити в душах людей розчарування і цим відхилити від віри. Але Христос молився, щоб не ослабла віра, особливо апостола Петра, який повинен був утвердити братію у вірі. Для учнів Христа великим випробуванням у вірі був момент у Гетсиманії, на Голгофі, але по молитвах Учителя їхня віра не ослабла.

Богдашевський випробування у вірі символічно переносить і на сучасні дні, коли глумиться свята істина і правда, а торжествує задалегідь відома брехня. І у цьому стані автор Слова закликає не полишати Голгофу, а навпаки молитися і брати приклад з апостола Петра, який хоча й відрікся, але покаювся, і знову поновлений у апостольському достоїнстві. У цьому сенсі християнин постає воїном Христовим, а його життя стає постійною духовною боротьбою.

Тут також Богдашевський говорить, що існує два види боротьби: зовнішня і внутрішня. Більше людей займаються зовнішньою війною, цінністю якої є влада, гроші, матеріальні блага. Але душа важливіша за все це, бо коли людина помирає, то всього цього не бере з собою. І Христос Спаситель наказав апостолу Петру повернути меч на його місце (Мф. 26: 52), бо для християнина існує тільки одна боротьба – духовна, де мечем є Слово Боже.

У такій духовній війні Богдашевський виділяє два моменти: це християнське слово, яке впливає на ум, і християнське діло, воно впливає на волю. Ці дві категорії повинні існувати рівномірно – і слово, і діло. Бо дехто багато говорить, та мало робить. А життя християнина занурюється в печаль через те, що світильники наші гаснуть, – зменшується в них елеї християнських чеснот. Описавши складові духовної зброї, про яку пише апостол Павло, Богдашевський закінчує своє Слово важливістю єдності серед воїнів, тобто християни повинні бути єдиними, а не роз'єднаними, розколотими. І також важливим у духовній війні є наявність воєначальників, на яких лежить і відповідальність, і влада. Саме у такій ролі і був апостол Петро, який повинен був утверджувати у вірі братів своїх.

Таким чином, однією з цілей християнського життя, до якої люди повинні рухатись, є єдність: *“Щоб усі були єдине”* (Іоан. 17:21). Це підтверджується Єдиним для всіх Богом, для всіх одне Хрещення, однакова для всіх Жертва, воскресіння і т. д. Така єдність досягається любов'ю, бо тільки любов об'єднує нас з Богом і з нашим ближнім. Християни, на думку Богдашевського, до кінця не усвідомлюють значимість християнської єдності, вважаючи, що це призводить до подавлення свободи і такого іншого. А ті, хто підміняють християнську єдність на якусь іншу, отримують ще більше злоби і розділення, при цьому звинувачуючи не себе, а іншого. А для того, щоб щось змінити у суспільстві, треба починати з себе, з виправлення себе.

Таке виправлення зрозуміло неможливе без церкви, тому архієпископ багато публікацій присвятив саме еkleзіології. За філологічною відзнакою церква означає “зібрання” (гр. “еклесія”, євр. *kahal*). Але Богдашевський мислить філософськи, тому він стверджує, що не усяке зібрання є церквою, тому що поняття “зібрання” можна застосувати до різних категорій. Відповідно церковне зібрання включає в себе два обов'язкові моменти: упорядкованість і єдність. Ця упорядкованість і єдність підкреслюються тим, що члени церкви є членами одного міста; і



хоча ми знаємо, що храмів багато, і називаємо багато помісних церков, але всі вони функціонально єдині, бо там єдина віра, і одні закони. Призвання виявляється у тому, що члени церковного зібрання не є випадковими людьми, а їх привів Бог Своєю силою. З іншого боку, церква не є простим зібранням віруючих, а, як стверджує Богдашевський, вона має божественну організацію. Вона створена Богом для людей, які усвідомлюють власну гріховність, безпорадність перед гріхом, і хочуть мати звільнення від нього, тобто спасіння. Воно здійснюється за допомогою Таїнств, в Яких Бог діє безпосередньо.

Богдашевський приводить багато прикладів апостола Павла, де той вказує, що Церква є тіло Христове<sup>10</sup>. Таке найменування розкриває в церкві невичерпні смисли. Церква, як і тіло, живе, росте, збільшується, “не всі члени тіла мають однакове значення, але всі однаково необхідні, бо служать життю цілого”<sup>11</sup>. Ісус Христос у цій ієрархії членів церкви є її Головою, відповідно, як найтісніше наближений до інших членів. Христос, будучи Боголюдиною, об’єднує в собі не тільки земну церкву, а і церкву небесну. З цього стає зрозумілим важливість молитовного звернення до святих угодників, і молитви за померлих.

Таким чином, церкву, яка умовно ділиться на земну і небесну, земна ділиться на помісні, ті в свою чергу на єпархії, парафії, об’єднує Єдиний Глава Ісус Христос. Виражаючись філософськи, Богдашевський називає церкву єдністю в множинності, або єдністю в багатоманітності, де поєднуються дві важкопримиримі причини: свобода і необхідність.

Характеризуючи католицьку і протестантські церкви, Богдашевський відкидає ту думку, яка виражає можливість отримати спасіння в цих церквах. Так, у католицизмі Таїнства благодатні, але ця церква благодатна не повністю, через єретичні елементи віровчення. Протестантизм Богдашевський взагалі називає анархією у поглядах, тому вона і роздроблена на різці церковні угруповання.

Богдашевський вказує, що існують напади на церкву в Російській імперії. Перше, на що вказують нападники, це те, що церква залежна від держави, не має жодної самостійності, ніякої сили і влади. Вдаючись до історії встановлення самодержавства, Богдашевський вказує, народ, обираючи собі царя, надав йому повноту влади управління. Стосунки між церквою і царем характеризувалися таким чином, що народ дав право царю захищати їхню віру, або вмішуватися у справи єпископату, які повинні виконувати рішення соборів. Але народ не мав ніякої влади в питаннях догматики, совісті і т. д., тому такої влади народ передати не міг царю. Якщо, наприклад, знімали патріарха, то це відбувалось не з волі царя, а рішенням східних патріархів. Тут можна довго сперечатися в істинності таких тез, але висновок, який робить Богдашевський, є глибоко православним: Православна Російська церква не знає видимої глави церкви ні духовної, ні світської, бо її Єдиний Глава – Ісус Христос.

Друге, на що вказують церковні опоненти, є те, що церква виконує тільки свої обрядові функції і цим відхиляє від себе інтелігенцію. На той час, мабуть, існувало протиставлення церкви і інтелігенції, як певна конкуренція в соціальних сферах, хто що робить для суспільства. Богдашевський підкреслює, що не можна протиставляти такі категорії, бо діяльність церкви може виражатися незримо для людського ока, наприклад, вплив на душу чи совість людини. Але одночасно не відкидає важливості інтелігенції як такої, що складає те саме суспільство. Православна церква, за словом Богдашевського, не буде як католицька церква вмішуватися в політичне життя, або різні соціальні доктрини, бо функції церкви набагато вищі. Але щодо стосунків церкви з інтелігенцією, то остання повинна наблизитися до церкви, стати віруючою і церковною.

У протиставленні віри і науки теж є намагання подолати конфліктність ситуації. І церква не забороняє розвиток науки, а навпаки якнайбільше сприяє її розвитку. При

цьому віра не є якимось науковим експериментом, вона намагається привести наш дух до живої істини. І сама наука неповинна приводити християнина до безвір'я.

Останнє, на що автор твору “Про церкву” звертає увагу читача, є завдання церкви перед людиною. Віровчення церкви не змінюється протягом століть існування церкви, але може змінюватися методика її взаємодії з людиною. Бо кожна епоха має свої духовні потреби, і завдання церкви полягає, щоб задовольнити ці потреби, але не шляхом якихось компромісів, а на основі апостольського вчення<sup>12</sup>. Тому християни повинні знову і знову актуалізувати вчення апостолів у своєму житті. Дуже багато владика Василій у своїх трудах приділяє уваги трактуванню апостольських послань. Святого Павла владика Василій називає апостолом віри, святого Петра апостолом надії, святого Іоана апостолом любові, а святого Якова апостолом правди<sup>13</sup>. Також, говорячи про особистість апостола Павла на зібранні Київського Релігійно-Просвітницького товариства, Богдашевський у своїй доповіді, яку дуже наситив прикладами з Діянъ святих апостолів, спрямовує на те, що християнам початку ХХ століття треба повністю брати приклад з такого святого: *“Благаю вас: ставайте подібні мені, як я Христу”* (1 Кор.4:16). Приклад для уподібнення найідеальніший, бо в працях апостола ми знаходимо поради для багатих і для рабів, для чоловіків і жінок, для батьків і дітей і т. д. Крім того, всі ті чесноти і риси, які має апостол Павло, не просто корисні для людини будь-якого часу, а вони реально допомагають людині жити з Богом у серці. Якщо людину хвилюють економічні питання, то на ці питання святий Павло, слідуючи вченню Христа, дає одну відповідь: *будьте милосердні, бо “блаженніше давати, ніж приймати”* (Діян. 20:35). Якщо людину хвилюють політичні питання чи партійні баталії, то відповідь і на ці питання теж дає апостол Павло. Богдашевський говорить, що апостол не був прихильником якоїсь партії, але жити і діяти треба відповідно до істини і власної совісті.

Серед людей досить часто присутня злоба, ненависть, насилля, і апостольське настановлення святого Павла, в якому завжди був присутній дух любові і смирення, дарує нам його силу і натхнення. Подібні чесноти ми можемо брати і від Пресвятої Диви Марії. В день Успіння Пресвятої Богородиці, виголошуючи проповідь у серпні 1913 року, священник Дмитро Богдашевський показав приклад смирення Богородиці, а все земне життя Ісуса Христа, Який спасає людство, також нам засвідчує глибокий приклад смиренності. Все земне життя Ісуса Христа від Віфлеємських ясел до Голгофи є подвигом великого смирення, самоумаління. Тому смирення отець Дмитро називає основною християнською чеснотою. Язичницьку релігію він називає релігією гордості, де людина бажає бути богом. Християнство є релігією смирення, бо тут Бог стає людиною і з людиною живе. Саме смирення називає Богдашевський джерелом духовної сили, і саме воно є джерелом моральної енергії. Протилежністю смирення є гордість, тому останнє веде до смерті, а перше є необхідною умовою християнської досконалості людини.

Християнство є релігією любові, але в той же час, воно є релігією обов'язку в ім'я любові. Цей обов'язок проявляється в багатьох аспектах, і по відношенню людини до Бога, і до дітей, до батьків і т. д. Але не кожен виконує заповіді Божі з любов'ю, та любов до Христа розкриває нашу можливість сприймати любов Бога, яка і преображає саму людину.

Життя християнина не може зводитися до закону свободи, тому на суді християнин потребує милосердя. А милосердя отримують тільки милосердні.

Стосовно співвідношення віри і діла, то виправдання людина отримує через прощення гріховності на основі віри і її плодів – діла, як фактичного свідчення віри, а не як засобу самовиправдання<sup>14</sup>. А через те, що життя християнина не тільки соціальне, але й індивідуальне, тому потрібно поєднувати соціальне служіння (відвідувати си-

ріт, вдів і полегшувати їх життя) з індивідуальним спасінням своєї душі.

У колі інтересів Богдашевського була і філософія. Окрім його досліджень з філософії Канта, в працях ми також знаходимо співвідношення Євангелія і філософії. Так, пояснюючи деякі місця з 1-го Послання до Коринтян, протоієрей Дмитро Богдашевський зазначає, що Євангеліє заключає в собі божественну премудрість, і не носить у собі мудрості людської. Коринтяни вважали християнство якоюсь філософською системою, що допомагає вияснити релігійні умовиводи. Прикладом Послання апостола Павла Богдашевський показує співвідношення християнства і філософії, де перед мудрістю Христа, людська мудрість постає як ніщо. Божественну премудрість природнім шляхом пізнати не можна: ні зовнішнім досвідом – через очі і слух, ні досвідом внутрішнім – через сердечне переживання. Джерелом пізнання такої премудрості є Дух Божий, по слову апостола Павла. Тому святий Павло пояснює різницю між “людиною духовною” і “людиною душевною”. Це дві протилежності, але не два класи людей. Богдашевський говорить, що душевна людина – це не віруюча людина, вона має “дух”, але дух не просвічений божественним Духом: “В ньому духовна потенція життя є мертвою, не діяльною”<sup>15</sup>. А людина духовна має ум Христовий, тобто ум Божий, який і сповіщає людині знання духовне, божественне, надприродне.

Особливої уваги у богослів’ї архієпископа Василя (Богдашевського) посідає проблема пастирства. Ще на початку своєї наукової діяльності він робить дуже важливе для вітчизняного богослів’я дослідження цього питання. Проблема пастирства не менш важлива від богословської освіти, а, навпаки, ці поняття дуже тісно пов’язані. І ті перетворення, які відбуваються в навчальних закладах, якраз і спрямовані на те, щоб сформувати не тільки високоосвіченого священика, а і справжнього пастиря. Для

цього Богдашевський звертається до послань і повчань руських митрополитів і єпископів XIII–XV століття. Він це робить не випадково, бо цей період характеризується особливо тяжким у житті людей і духовенства, тому і запити тогочасного життя щодо до духовенства були особливо сильними<sup>16</sup>. Богдашевський, розбираючи послання і повчання цього періоду, характеризує священнослужителів з дуже низьким моральним станом частковою, або абсолютною безграмотністю<sup>17</sup>. На що і звертають увагу сам зміст послань і повчань. Але “наші руські архіпастирі XIII–XV століття були глибоко просякнуті ідеалом пастиря, зображено в Євангелії, писаннях апостольських і святоотцівських. І сучасний пастир в їх ученнях може знайти для себе багато прекрасних настанов і порад”<sup>18</sup>.

Таким чином, наукова робота архієпископа Василя (Богдашевського) в галузі богослів'я, яке так би мовити завершувало період свого розвитку на початку XX століття, пов'язаного з політичним становищем у державі, що, в свою чергу, відбилось на функціонуванні Київської богословської школи (КДА), стала ключовим моментом у галузі вітчизняного богослів'я. Охоплюючи майже всі сфери розвитку богослів'я, труди владики Василя, є не просто безцінним скарбом у цій сфері, а також вони слугують для відродження і формування українського православного богослів'я як окремого явища цієї галузі.

<sup>1</sup> Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. – К.: “Путь к истине”, 1991. – С. XVI.

<sup>2</sup> Філарет (Денисенко), Патріарх. Інтерв'ю. Т.6. – К.: Видавничий відділ УПЦ Київського Патріархату, 2003. – С. 343.

<sup>3</sup> Там само. – С. 344.

<sup>4</sup> Богдашевский Д. Евангелие, как основа жизни (по поводу современных социально-экономических вопросов) // ТКДА. – 1906. – Т.1. – С. 547.

<sup>5</sup> Там само. – С. 549.

<sup>6</sup> Богдашевский Д. Евангелие, как основа жизни (по поводу современных социально-экономических вопросов) // ТКДА. – 1906. – Т. 1. – С. 565.

<sup>7</sup> Там само. – С. 567.

<sup>8</sup> Богдашевский Д. Истина и свобода // ТКДА. – 1900. – Т. 1. – С. 536.

<sup>9</sup> Богдашевский Д. О духовной христианской борьбе // ТКДА. – 1904. – Т. 1. – С. 361.

<sup>10</sup> Богдашевский Д. О Церкви // ТКДА. – 1904. – Т. 1. – С. 169.

<sup>11</sup> Там само. – С. 170.

<sup>12</sup> Богдашевский Д. О Церкви // ТКДА. – 1904. – Т. 1. – С. 195.

<sup>13</sup> Богдашевский Д. Послание святого апостола Якова // ТКДА. – №10. – С. 207.

<sup>14</sup> Богдашевский Д. Послание святого апостола Якова // ТКДА. – № 11. – С. 449.

<sup>15</sup> Богдашевский Д., прот. К изъяснению первого послания св. Апостола Павла к Коринфянам (1, 18 – 6, 20) // ТКДА. – 1911. – Т. 1. – С. 470.

<sup>16</sup> Богдашевский Д. Учение о пастырстве в поучениях и посланиях русских митрополитов и епископов XIII–XV вв. // Волынские епархиальные ведомости. – 1985. – № 34. – С. 1092.

<sup>17</sup> Богдашевский Д. Учение о пастырстве в поучениях и посланиях русских митрополитов и епископов XIII–XV вв. // Волынские епархиальные ведомости. – 1985. – № 35. – С. 1134.

<sup>18</sup> Богдашевский Д. Учение о пастырстве в поучениях и посланиях русских митрополитов и епископов XIII–XV вв. // Волынские епархиальные ведомости. – 1985. – № 36. – С. 1191.

священик Андрій ГРИГОРАШ

## Дітонародження: Боже благословення чи продукування біологічного ресурсу

*В цій статті автор робить спробу інтерпретації розуміння Шлюбу, в першу чергу, як Таїнства Церкви, яке надає йому істинного, таємничого виміру, де співіснування людей перетворюється на «життя однієї особи в двох лицах», а народження нової людської особи передбачає творчий акт взаємодії Бога і людини, що долає секулярне зведення мети і ролі шлюбу виключно до соціальних функцій.*

**Ключові слова:** *людина, особистість, іпостась, життя, природа, дітонародження, прокреація, дар, любов, біологія, сім'я, шлюб, подружжя.*

*An attempt of marriage interpretation as a Church sacrament that provides true dimension is made in the article. The author describes coexistence of people as «life of one person in two hypostases». It is proved that birth of an individuality supposes a creative act between God and a human who overcomes the secular understanding of marriage aim only in terms of social functions.*

**Key words:** *human, individuality, hypostasis, life, nature, baby-birth, procreation, gift, love, marriage, conjoints.*

*“Хто подружжя шукає для наповнення  
нащадками землі, той від землі буває у володінні  
і тварині подібний, а хто нащадками небо наповнює,  
той правдиво землею володіє”  
Святитель Петро Могिला*

Для обивателя-індивідуаліста життєвий цикл людини представляє собою чергування послідовностей: народження – виживання – смерть. Якщо допустити, що людське буття обмежується рамками біологічного існування, то саме за таким сценарієм воно й відбувається. Грубий матеріалізм є його супровідною лінією, а будь-які прояви сентименталізму на цьому шляху сприймаються як вища форма “духовності”. Духовність тут, у свою чергу, означає ніщо інше, як найвищий (у кращому випадку) рівень психічної діяльності.

То що ж тоді таке “людина”? Яке її призначення? У чому полягає мета її існування? Що, власне, складає саме життя?



Ці питання, хоч і відносяться до людини як біологічного виду, все ж виходять за рамки біології, яка, за словами класика польської літератури Чеслава Мілоша, є “найбільш демонічною з наук, бо підриває нашу віру у вище покликання людини”<sup>1</sup>. Отже, вони є найперше проблемою філософською і духовною.

Свої уявлення про сенс власного існування людина отримує у процесі життєдіяльності. Визначаються вони під впливом найрізноманітніших факторів: соціального становища, виховання, способу життя, релігії, світоглядних засад, системи моральних принципів і цінностей, конкретної історичної ситуації, місця і часу тощо. Разом з тим, усі вищенаведені аспекти потрібно розглядати виключно як інструменти пізнання сенсу існування та життя особистості.

Розмірковувати про сенс життя часто-густо буває справою як вдячною, так і не зовсім. Частково вдячною, бо весь нагромаджений пласт знання і поглядів дає можливість обрати, прийняти чи витворити свою світоглядну модель і жити за її стандартами. Невдячною, – бо жодна людська ціннісна система, якою б досконалою вона не була, не може абсолютно задовільнити єдинонеобхідну потребу у досягненні щастя, до чого зрештою вони всі підводять. Важливішим тут постає сама властивість жити, причому жити правильно.

Ми не будемо розпорощуватися на всякого роду “рекомендації” для досягнення бажаного блаженства. Оскільки ця стаття своєю темою ставить перед собою дещо інші цілі, тому ми навіть не ставитимемо за мету наводити їх, лише окреслимо основні положення на підтвердження цінності самого життя як Божественного дару.

На цьому етапі проблема найчастіше виникає, коли людина неправильно сприймає і приймає цей дар або чи приймає взагалі, і може відповісти на нього взаємністю. Власне, ці засади вдячності закладаються спершу в сімейному середовищі, оскільки тільки батьки долучаються до божественної дії – творення нового життя.

Уже прозвучала одна засаднича теза про те, що народження людини – це, в першу чергу, дар. Проте часто людина не до кінця усвідомлює причетність Бога у справі зачаття її “власної” дитини. Це пов’язано з тим, що хоч більшість людей і сприймає церковний шлюб як традиційний спосіб одруження, але все частіше він, на жаль, набуває форми “легалізації” стосунків перед Богом. Звідси і сприйняття Бога і Божого благословення як гаранта щасливого подружнього життя<sup>2</sup>.

Особиста номінальність сучасних християн екстраполює на участь Бога у житті сім’ї і кожної людини зокрема таку ж номінальну участь. Бога і Божественну дію локалізують у конкретних місцях (храмах, молитовних зібраннях), окремих священнодіях, молитвах тощо. Решта сфер людської життєдіяльності є виключно справою, так би мовити, приватної власності кожного окремого індивіда.

Шлюб і сім’я – це найперше Божественне встановлення і Таїнство<sup>3</sup> (Ін. 2: 1–11; Еф. 5: 31–32). Ця “інституція” є матрицею внутрішньотроїчних стосунків, в якій так само перебувають три суб’єкти цих відносин – у першу чергу Бог, чоловік і жінка – і які поміж собою з’єднані любов’ю.

У світі людей через відкидання першої, причому основної, складової шлюбних взаємовідносин ця зв’язкова ланка – любов – набуває викривлених форм. Звідси, розмаїття сексуальних девіації, розлучення, аборти, відсутність належного виховання дитини тощо.

Варто взяти до уваги той факт, що саме творення цілого світу і його існування є реалізацією Божого плану любові. Людина не може знаходитися поза межами цієї участі співпраці з Богом, а батьківство якраз найбільш співпричасне до того творчого акту Божої волі, як створення нової людської істоти<sup>4</sup>.

Кожне зачаття нового людського життя є актом співпраці таємничої Божественної дії і глибоко інтимного духовно-тілесного взаємопроникнення чоловіка та жінки, що мовою біблійних текстів звучить як “пізнання” одне одного. На підтвердження цих слів наведемо ряд уривків зі Священного Писання:

“Адам пізнав Єву, дружину свою; і вона зачала, і народила Каїна, і сказала: придбала я людину від Господа” (Бут. 4: 1);

“І глянув [Сав] і побачив дружин і дітей і сказав: хто це у тебе? Яків сказав: діти, яких Бог дарував рабу твоєму” (Бут. 33: 5);

“Ось і діти – насліддя від Господа; нагорода від Нього – плід утроби” (Пс. 126: 3);

“І випукнула гучним голосом і сказала: благословенна Ти в жонах, і благословенний плід утроби Твоєї!” (Лк. 1: 42).

Як бачимо з наведених текстів, Священне Писання намагає у “пізнанні” на майбутнє потенційне батьківство. Такий зв’язок не є випадковістю, а демонстративним матеріалом прообразу Пресвятої Тройці, коли двоє (чоловік і жінка) суб’єктів любові зверненні до третього (дитини). Подружній союз покликаний бути площиною, де перетинається людська горизонталь (подружня любов) і Божа вертикаль (божественна творча сила)<sup>5</sup>.

Християнський персоналізм вимагає від батьків свідомої співучасті людини з Богом і людини з людиною. В розрізі цих взаємовідносин червоною ниткою повинно проходити визнання за людиною, її життя і відповідно богоподібного батьківства (Ос. 11: 1; Мф. 6: 9) абсолютної цінності. Звідси, необхідною умовою для правильної реалізації батьківства є повна зрілість осіб, що перебувають у шлюбному зв’язку. Сюди відносяться хороші “показники” фізичного здоров’я, душевно-емоційного фону, духовного стану і відповідні матеріальні умови сім’ї. Без знання вікової психології зрозуміло, що виключно такі умови зможуть забезпечити дитині здорову атмосферу для приходу у цей світ і її подальшого всебічного розвитку.

Разом з тим, потрібно чітко усвідомлювати, що народження дитини не є ціллю шлюбу. Безперечно, дітонародження є невід’ємною його складовою, але основною метою подружжя для православної людини завжди буде єдинство шлюбу через подолання індивідуалістичної розрива-

ності людських іпостасей<sup>6</sup>. Тобто, перспективою шлюбного союзу є відновлення тієї єдності, яка була дана Богом в Едемському саду і подальший розвиток особистості.

Такої думки на противагу офіційній католицькій доктрині, яка в основному мету християнського подружжя бачить у народженні і вихованні потомства<sup>7</sup>, притримуються більшість православних богословів, серед яких: митрополит Антоній Сурожський, Христос Яннарас, архим. Яннуарій (Івлієв), Андрій Лоргус, Андрій Десницький, Владислав Ципін, Петро Добросельський та ін.

Новий Завіт відходить від старозавітного мислення, яке передбачало релігійною підставою шлюб шанування заповіді: “Плодіться і розмножуйтеся, і наповнюйте землю...” (Бут. 1: 28). Відтепер шлюб покликаний бути залишком небесного раю на землі, а не “простим задоволенням тимчасових природних потреб і гарантією ілюзорного виживання через потомство”<sup>8</sup>.

Коли питання шлюбного напряму зіставляється з питанням малодітності, багатодітності чи бездітності, то в такому випадку він сприймається не в есхатологічній перспективі, а найперше в його функціональному аспекті. Кінцева і основна мета – повнота подружнього союзу у Бозі – виводиться із внутрішнього духовного досвіду особистості на зовнішню площину соціології<sup>9</sup>. Тут відкидається церковний вимір любові, а беруться до уваги соціологічні, демографічні, громадські плани. Свого роду прокреаційні державні замовлення.

У випадку такого розвитку сценарію буття, яке відривається від Джерела власного існування, стає тимчасовим і “витягується в хронологічний ряд, в якому постійна зміна народжень і смертей, погана безкінечність”<sup>10</sup>. Бог щодо сім’ї стає чимось зовнішнім, а любов підкоряється фізіології і об’єктивується тиранією природи. Через це любов стає заручницею родової стихії, а народження дитини не додає індивідуалістичні рамки “егоїзму на двох”, а ще більше дробить її, тим самим “підмінюючи досягнення одного успіху у вічності множинністю успіхів у часі”<sup>11</sup>.

Зачаття нового людського життя лише зовні видається наслідком людської діяльності. Батьківство часто розглядається як виключно людська прерогатива. Тож, щоб попередити батьківську спокусу визнавати за дитиною абсолютне право на її власність, відкриємо ще одну припорошену істину: попри те, що дітонародження є синергічною співпрацею людини і Бога, батьки не дарують життя, а лише передають його, опинившись у сприятливих для цього просторо-часових умовах. Не просто людина стає батьком чи матір'ю, а Бог виводить їхню подружню участь на новий рівень – батьківство, роблячи їх співниками в акті творення.

У справі подружньої любові дітонародження – це ще один етап їхнього духовного зростання і на різних рівнях поступового “зросту” сім'я вправі сама приймати відповідні рішення, які не потребують нічийих рецептів чи рекомендацій загально-го характеру, тим більше продиктовані принципом “загального блага”. Найперше це відноситься до питання прокреації.

Ця сфера сімейного життя навіть від Церкви отримує лише підґрунтя для певних суджень, а не чіткі інструкції, бо в іншому випадку вона б перетворилася на примусовий орган управління демографічного стану своїх членів. Завдання ж Церкви полягає у звільненні людини від всякої форми рабства, роблячи її вільним громадянином Царства Божого<sup>12</sup>.

Через це сім'я і держава є конкурентами, оскільки сім'я є свого роду автономна самодостатня соціальна одиниця. Як зауважує російський педагог і мислитель Федір Козирєв, про цю сімейну феодальність свідчить навіть сам обряд вінчання, на якому на молодят покладають вінці<sup>13</sup>. З цим також пов'язана і древня заборона рабам вступати у шлюб<sup>14</sup>. Тому Шлюб і сім'я “завжди залишатиметься останньою цитаделлю свободи і гідності особи в суспільстві всепроникного ідеологічного контролю”<sup>15</sup>.

Отже, беззаперечним імперативом є означення дітонародження як творчого, обдуманого акту свобідних особистостей, підготовлених для цього молитвою та аскезою.

Для тих, хто сумнівається у правильному виборі перед народженням дитини, відомий православний богослов Павло Євдокимов рекомендує скористатися таким правилом: “Для того, щоб можна було вільно бажати мати дитину, потрібно, щоб була можливість її не мати”<sup>16</sup>.

Для вирішення таких питань подружжю необхідно навчитися уникати двох крайностей – бездушного розмноження, з одного боку, і насильницької, нав’язаної ззовні стриманості, з другого, – і знайти власне рішення, яке не повинно порушувати подружнього спілкування.

<sup>1</sup> Мілош Чеслав. Абетка. – Харків: Треант, 2010. – С. 77.

<sup>2</sup> Ксаверій Кноц. Секс, якого не знаєте / пер. з пол. О. Мандрики. – Львів: Свічачо, 2010. – С. 11.

<sup>3</sup> (Дроздов) Филарет, митр. Пространний христианский катехизис православной католической восточной церкви. – Москва: Образ, 2005. – С. 71–72.

<sup>4</sup> Пултавська Ванда. Приготування до подружнього життя / пер. з пол. З. Городенчук. – Львів: Свічачо, 2008. – С. 72.

<sup>5</sup> Гілі Мері. Чоловік та жінка з Едему: Готуємося до подружнього життя / пер. з англ. Х. Кунець. – Львів: Свічачо, 2015. – С. 89.

<sup>6</sup> (Блум) Антоній, митр. Брак и семья. – К.: Пролог, 2005. – С. 48.

<sup>7</sup> Гьофнер Йозеф, кардинал. Християнське суспільне вчення / пер. з нім. С. Пташник, Р. Оглашений. – Львів: Свічачо, 2002. – С. 97–100.

<sup>8</sup> Добросельский П. О целях брака. [Електронний ресурс] // Режим доступу: [http://www.bogoslov.ru/text/1188437.html#\\_ftn1](http://www.bogoslov.ru/text/1188437.html#_ftn1)

<sup>9</sup> Евдокимов П. Н. Таинство любви: тайна супружества в свете православного Предания. – Москва: Лепта, 2008. – С. 290–291.

<sup>10</sup> Бердяев Н. Эрос и личность: Философия пола и любви. – Санкт-Петербург: Издательский Дом “Азбука-классика”, 2007. – С. 34.

<sup>11</sup> Там само. – С. 35.

<sup>12</sup> Евдокимов П. Н. Вк. праця. – С. 297.

<sup>13</sup> Трєбник / у двох частинах. Ч. 1. – К.: Видавничий відділ УПЦ КП, 2000. – С. 128–129.

<sup>14</sup> Козырев Ф. Н. Брак и семья в православной традиции. Как на самом деле относится Церковь к плотской любви. – Москва: Эксмо, 2008. – С. 26–27.

<sup>15</sup> Там само. – С. 27.

<sup>16</sup> Евдокимов П. Н. Вк. праця. – С. 301.

диякон Микола РУБАН

## Організація духовної освіти та просвітницька діяльність Харківської єпархії Української Соборно-Єпископської Церкви в 1941 – 1943 рр.

*У статті здійснено спробу дослідження особливостей організації духовної освіти та просвітницької діяльності Харківського єпархіального управління Української Соборно-Єпископської Церкви у період з 1941 до 1943 рр. Виявлені причини непослідовності організаційної діяльності єпархіального управління. Проаналізовано історію церковного відродження на Слобожанщині в період німецької окупації.*

**Ключові слова:** Української Соборно-Єпископська Церква, Українська Автокефальна Православна Церква, митрополит Феофіл (Булдовський), релігійний відділ, «Просвіта», Слобожанщина.

*The article describes the peculiarities of religious education and educational activity of Kharkiv's diocesan's administration of Convocation-Episcopal Church in the period from 1941 to 1943. The aim of the article is to provide the reader with some material, that explain the inconsistency of organizational activity of diocesan's administration. It is analyzed the history of church revival on Slobozhanshchyna during the German occupation.*

**Keywords:** Ukrainian Convocation-Episcopal Church, Ukrainian Autocephalous Orthodox Church, Metropolitan Theophilos (Buldovskyy) religious department, Education, Slobozhanshchyna.

Діяльність Соборно-Єпископської Церкви на Слобожанщині досі є малодослідженою темою історії українського церковного руху першої половини ХХ ст. Особливої актуальності вона набуває у контексті самоідентифікації населення сходу Слобідської України (Харківщина, Донеччина, Луганщина): його національної та релігійної належності. Внаслідок антирелігійної кампанії радянської влади релігійне життя на Сході України було майже припинене. Із закриттям останньої Свято-Вознесенської парафії УСЄЦ у Луганську 1939 р. митрополит Феофіл (Булдовський) оселяється у Харкові, як приватна особа. 24 жовтня 1941 р. Харківщину окуповують німці, і під час відступу Червоної армії митрополит Феофіл ви-

явився єдиним архієреєм здатним очолити відродження церковного життя краю. У січні 1942 р. в Харкові утворюється єпархіальне управління, а у середині 1942 р. відновлюється УСЄЦ під юрисдикцією митрополита Феофіла, яку на той час складало близько 400 парафій<sup>2</sup> на теренах Харківської, Полтавської, Луганської, Донецької, Курської та Воронезької областей. За свідченням А. Смирнова, подібні успіхи пояснювалися особистими організаторськими здібностями ієрарха та ліберальним режимом військової зони, що перебувала під окупацією<sup>3</sup>.

Одним із важливих напрямів діяльності УСЄЦ, на той час, була духовна реабілітація народних мас після десятиліть жорсткої антирелігійної політики радянської влади. Вирішення даного питання проводилося за двома вимірами: по-перше – організації духовної освіти з метою забезпечення українських парафій духовенством, по-друге – налагодження просвітницької діяльності за підтримка патріотичних громадських організацій. У процесі реалізації цього задуму виникли суттєві суперечності у розумінні місця та функції Церкви у суспільстві між ієрархією та патріотичною громадськістю, що прагнула поширити свої суспільно-політичні погляди серед вірян. Отже, предметом дослідження виступає організація духовної освіти та просвітницької діяльності Харківської єпархії УСЄЦ 1941 – 1943 рр. На жаль, дана історична проблема не знайшла свого належного висвітлення у сучасній церковній історіографії, утім залишається актуальною в контексті дослідження внутрішньоцерковних процесів на Слобідській Україні.

Взимку 1942 р. Харківське єпархіальне управління розробило ґрунтовну програму духовної освіти, що передбачала відкриття навесні 1942 р. богословських курсів з терміном навчання від 3 до 4 місяців<sup>4</sup>. Задля організації курсів була сформована єпархіальна комісія, до якої увійшли: протоієрей Олександр Кривомаз, протодиякона Василь Потієнко та священника П. Васьковський. Прот. О. Криво-



маза було призначено ректором та викладачем психології та моралі, В. Потієнка – викладачем історії Української Церкви, В. Дубровського – викладачем історії, П. Васьківського – викладачем церковного уставу та практичного богослов'я, Чигиринського – догматичного богослов'я, О. Попова – української мови, Яцимерську – німецької мови, К. Певного – співу та дикції<sup>5</sup>. До викладацького складу долучали осіб, за рекомендацією Харківського осередку «Просвіти», з середньою та вищою освітою після проходження попередньої співбесіди з богословських дисциплін.

Проф. І. Власовський стверджував, що подібні пастирські курси діяли і у єпархіях УАПЦ: шестимісячні курси у Луцьку (закінчились у грудні 1942 р.), п'ятимісячні у Полтаві (травень-вересень 1942 р.), 3,5-місячні у Києві, курси у м. Кам'янському Січеславської єпархії та місячні курси у Миколаєві<sup>6</sup>. За свідченням прот. О. Кривомаза проект пастирських курсів викликав зацікавлення у гестапо. Німці заборонили вводити до складу викладачів учасників «Просвіти», а зі складу предметів навчальної програми наказано було вилучити загальноосвітні дисципліни. У Миколаєві німецьке командування висунуло вимогу, аби на навчання приймалися люди не молодші за 50 років. За таких обставин організувати курси ставало неможливо<sup>7</sup>. Пропри це, існують свідчення, що перший випуск слухачів таки відбувся, однак наступний набір був скасований гестапо<sup>8</sup>. Вочевидь, німецька влада скасовувала пастирські курси через потребу у молоді, як живій робочій силі. Зрозуміло, що випускників першого набору пастирських курсів було недостатньо для задоволення потреби у духовенстві. За свідченням прот. Олександра Кривомаза, навесні 1942 р. тільки у Харкові було 18 храмів під юрисдикцією митрополита Феофіла, загальна ж кількість парафій складала понад 400<sup>9</sup> громад.

Особливої уваги заслуговує дослідження співпраці митрополита Феофіла з представниками харківської «Просвіти» у просвітницькій сфері. Ще на початку німецької оку-

пації Харкова був утворений релігійний відділ при міській управі на чолі з просвітянином Гаврилом Лебединським. Також до керівництва структури входили секретар відділу протодиякон Василь Потієнко (голова Всеукраїнської Православної Церковної Ради УАПЦ 1924-1926 рр.) та член ОУН (м) священник Яків Кравчук<sup>10</sup> (за сумісництвом агент Гестапо та керівник харківської допоміжної поліції<sup>11</sup>). Серед перших заходів новоутвореного відділу була реєстрація харківського духовенства.

На початку листопада 1941 р. на запрошення харківського міського бургомістра Олександра Крамаренка прибув митрополит Феофіл, якому як старішому за хіротонією українському архієреєві було запропоновано очолити відродження церковного життя у місті. Після цієї зустрічі митрополит Феофіл розпочав активну організаційну діяльність з налагодження церковного життя у краї, відкриття храмів та призначення священників на парафії. У середині листопада митрополит звернувся до вірян з відозвою, у якій закликав усіх православних до єднання в межах Української Церкви.

Утім, у цей час релігійний відділ розробив та поширив свій регламент церковної діяльності, що зобов'язував провадити українізацію богослужінь та діловодства й інформувати релігійний відділ письмовими звітами з практичної церковної та господарської діяльності. Положення даного циркуляру суттєво обмежували владу митрополита Феофіла на користь релігійного відділу, який отримав можливість політизувати внутрішньоцерковний устрій. Це все призводило до фактичного церковного двовладдя: релігійний відділ на власний розсуд скасовував розпорядження митрополита та спрямовував власних священників на парафії.

Незабаром на квартирі митрополита відбулась зустріч між ним та представниками німецької влади генералом Блюмом та доктором теології Вагнером, на якій митрополит Феофіл висловив своє бачення з організації церковного

життя у краї. Відомо, що принципи митрополита Феофіла знайшли підтримку у німецького командування, оскільки одразу після цього голові релігійного відділу Г. Лебединському було наказано скласти положення про склад та форму єпархіального управління й узгодити його з митрополитом Феофілом. Однак, у цьому питанні виявилися суттєві суперечності у поглядах на церковний устрій митрополита Феофіла та представників «Просвіти», які у свою чергу прагнули до відновлення свавільної соборноправності, притаманної УАПЦ за канонами 1921 р. За пропозицією релігійного відділу єпархіальне управління мало складатися з трьох осіб: однієї духовної та двох мирян. Митрополит категорично відкинув даний склад управління. 20 листопада 1941 р. відбулась вирішальна нарада, де був нарешті узгоджений проект єпархіального управління, згідно якого до його складу входили три духовні особи та двоє мирян. Утім, попри утворення управління релігійний відділ все ж продовжував своє незалежне від митрополита Феофіла функціонування. Зважаючи на це, митрополит Феофіл висунув рішучу вимогу повної ліквідації релігійного відділу та передачі усього його майна та документації новоутвореному єпархіальному управлінню. За наданим фінансовим звітом з'ясувалось, що голова релігійного відділу та заступник голови єпархіального управління з господарчих справ просвітянин Г. Лебединський розтратив понад 30 тисяч карбованців<sup>12</sup>. З огляду на це «Просвіта» відкликала Г. Лебединського зі складу управління, делегувавши на його місце протоієрея Петра Васківського. У січні 1942 р. релігійний відділ був остаточно розформований, а митрополит Феофіл отримав бажаний йому склад єпархіального управління. Усі ці факти свідчать про напружені стосунки між митрополитом Феофілом та представниками українських політичних кіл.

Політика митрополита Феофіла була більш далекоглядна. Митрополит не підтримував вимоги просвітян з негайної українізації богослужінь, обумовлюючи це відсутністю

якісного перекладу богослужбових книг та неприйняттям частиною консервативно налаштованих вірян українізації, як ознаки реформаційності Церкви. Тим більше, що ці перестороги частково реалізовувались, оскільки окремі расистські постанови колишнього релігійного відділу (не хрещення євреїв, та молитовне поминання Гітлера) дійсно відштовхнули ряд парафій від юрисдикції митрополита Феофіла<sup>13</sup>. Однак, у березні 1942 р. митрополит Феофіл отримав запрошення від «Просвіти» очолити у ній Богословсько-філософське товариство<sup>14</sup>. Влітку 1942 р. у приміщенні єпархіального управління була організована просвітянська антибільшовицька виставка. Митрополит Феофіл закликав духовенство єпархії усіляко сприяти матеріалами духовному відділу даного просвітницького заходу, утім сам окрім своїх фотографій 20-х років з історії УСЄЦ та автобіографії ніяких матеріалів не надав<sup>15</sup>.

Отже, підсумовуючи результати дослідження маємо зазначити, що у діяльності харківського єпархіального управління в період з 1941 до 1943 простежується ідеологічне протистояння церковної групи на чолі з митрополитом Феофілом та політичних діячів за право регламентувати релігійне життя у краї. Заходи митрополита щодо унеможливлення політичного впливу у церковній сфері реалізувалися у неповній мірі, що сприяло частковому відходженню парафій до складу Автономної Церкви. За цих обставин реалізація освітніх та просвітницьких програм єпархіального управління була неможливою, оскільки ні окупаційна влада, ні окремі громадські діячі не були зацікавлені у їхньому впровадженні. Подальша діяльність єпархіального управління була припинена восени 1943 р. разом із арештом митрополита Феофіла. Незадовго до цього з метою збереження Харківської єпархії митрополит Феофіл подав прохання патріарху Сергію (Страгородському) та екзарху – митрополиту Миколаю (Ярошевичу) про прийняття його до складу Московської патріархії, утім так і не дочекався відповіді. 23 січня 1944 р. митропо-

## лит Феофіл (Булдовський) – останній ієрарх УАПЦ в Україні помер у в'язниці.

<sup>1</sup> Феофіл (Булдовський), митр. Моя автобіографія. – Матеріали Харківського обласного СБУ. Кримінальна справа № 147900 на митрополита Феофіла (Булдовського) // УАПЦ часів Другої Світової війни Митрополит Феофіл (Булдовський) / [упоряд. і авт., перед. Слова О. Різніченко] – Х. 2011. – С. 73

<sup>2</sup> Смирнов А.І. Мстислав (Скрипник) громадсько-політичний і церковний діяч, 1930–1944: Монографія / Передм. Є Сверстюка. – 2-е вид., доповнене. – К.: Смолоскип, 2009. – С. 159

<sup>3</sup> Там само.

<sup>4</sup> Повідомлення про відкриття богословських курсів для підготовки священнослужителів зі строком навчання на 3-4 місяці // Нова Україна. – 1942. – 31 березня

<sup>5</sup> Приходченко В. Митрополит Феофіл (Булдовський) – організатор Української Автокефальної Православної Церкви на Слобідській Україні / Українська Автокефальна Православна Церква часів Другої світової війни. Митрополит Феофіл (Булдовський). / [упоряд. і авт. перед. Слова О.І. Різніченко]. – Х. 2011. – С. 36

<sup>6</sup> Власовський І.Ф. Нарис історії Української Православної Церкви. Том IV. Ч.1. К., 1998. – С. 141

<sup>7</sup> Матеріали Харківського обласного СБУ. – Крим. Спр. № 20618 на протоієрея Олександра Кривомаза

<sup>8</sup> Волошин Ю. Відродження УАПЦ на Харківщині у період німецької окупації // Український засів. – 1996 – Ч. 7-9 (38-40) – С. 145

<sup>9</sup> Там само.

<sup>10</sup> Приходченко В. Митрополит Феофіл (Булдовський) – організатор Української Автокефальної Православної Церкви на Слобідській Україні / Українська Автокефальна Православна Церква часів Другої світової війни. Митрополит Феофіл (Булдовський). / [упоряд. і авт. перед. Слова О.І. Різніченко]. – Х. 2011. – С. 32

<sup>11</sup> Різніченко О. Подвійна агентура НКВД і гестапо проти Української Автокефальної Православної Церкви / Українська Автокефальна Православна Церква часів Другої світової війни. Митрополит Феофіл (Булдовський). / [упоряд. і авт. перед. Слова О.І. Різніченко]. – Х. 2011. – С. 60

<sup>12</sup> Федосеев А., прот. От Лубен до Харькова. – М.: 2011. – С. 133

<sup>13</sup> Там само.

<sup>14</sup> Приходченко В.– Вк. Праця. – С. 37.

<sup>15</sup> Федосеев А.– Вк. Праця. – С. 163.

диякон Іван СИДОР

## Вплив теорії «Москва – Третій Рим» на політичне і церковне життя Росії в умовах російсько-українського конфлікту (2014 – 2015 рр.)

*Автор у статті аналізує вплив доктрини «Третьоромізму» на становлення державності і влади в Московії XV – XVI ст., простежує її історичний шлях і трансформацію у «Русский мир» – ідею, яка через сучасних російських державних і церковних політиків впливає на суспільне, церковне і політичне життя Росії та її сусідів.*

**Ключові слова:** «Москва – Третій Рим», старець Філофей, Московський Патріархат, Росія, Україна, Крим, війна.

Останні десятиліття історична наука проявляє підвищений інтерес до розвитку громадської свідомості, а соціальна опінія<sup>1</sup> стає однією з провідних тем у вивченні історії російського середньовіччя. Дослідження ідеї «Москва – Третій Рим» має важливе значення для вивчення суспільно-політичного світогляду московського суспільства, даючи можливість осмислити хід і результати вивчення генези та еволюції теорії «Третього Риму», її місця в суспільній свідомості і політичній практиці Московської держави. Становлення російської державності та Церкви завдячують певною мірою саме цій концепції, що на багато років визначила зовнішню і внутрішню політику, яка, мовляв, протистоїть викликам зовнішнього світу і бажає примножити як матеріальні, так і духовні багатства не лише російського народу, але й всього православного світу, стати духовним центром, захисником і єдиним джерелом чистоти Православ'я.

З плином часу зазначені прагнення Москви перетворюються на її бажання політичної могутності, і з релігійного провіденціалізму теорія змістилася у сторону ідейно-політичного обґрунтування піднесення Росії, як держави. Це очевидно хоча б з того факту, що проблема «Третього

Риму» в російській історіографії, просякнута московським централізмом, не розкрита, немовби сором'язливо приховала свої традиційні ідейні джерела. «Москва – Третій Рим»<sup>2</sup> – ця концепція, її поступове втілення і затвердження в свідомості росіян – актуальна тема для істориків та дослідників становлення ментальності російського народу.

Спадку старця Філофея присвячене широке коло досліджень, як російських: О. Гольдберга<sup>3</sup>, А. Каравашкіна<sup>4</sup>, М. Кисельової<sup>5</sup>, Н. Синіциної<sup>6</sup>, Д. Стремоухова<sup>7</sup>, протоієрея Георгія Флоровського<sup>8</sup>, так і вітчизняних науковців: В. Гришка<sup>9</sup>, Б. Крупницького<sup>10</sup>, О. Оглоблина<sup>11</sup>. Також є низка праць західних дослідників на цю тему: П. Данкана<sup>12</sup>, М. Джонсона<sup>13</sup>, Е. Кінана<sup>14</sup>. Особливо цінною для висвітлення питання «Третьоромізму» залишається докторська дисертація дослідника російської літератури, професора Київської духовної академії В. Малініна «Старець Елеазарова монастиря Філофей и его послания»<sup>15</sup>, а також його праця «Старець Філофей, инок Елеазарова монастиря»<sup>16</sup>. На разі ці праці чи не єдині, що правдиво і досить точно дають відповідь на питання про утворення та генезу теорії «Москви – Третього Риму».

Виникає ідеологема «Третьоромізму» у XVI ст., хоча їй передували події, які тим чи іншим чином вплинули на її філософську складову. Після великого розколу християнства 1054 р., коли Римська Церква відділилася від Православних Церков, вона фактично зруйнувала пентархію<sup>17</sup> (з грецької – «п'ятивладдя») – систему верховенства в християнській Церкві п'яти патріархів: Риму, Константинополя, Александрії, Антіохії та Єрусалима, – першість у Православному світі фактично перейшла до Константинополя. Хоча історично першою була Єрусалимська Церква, заснована учнями Ісуса Христа ще у I ст. За нею виникли: Антіохійська, Александрійська, Римська і Константинопольська. Після захоплення турками Константинополя 1453 р., який у візантійських текстах називався «Новим Римом», себто другим після Риму першого, – Московія

залишилася єдиною впливовою православною країною, і її столиця, зважаючи на політичне значення, поступово намагається перебрати на себе спадок другого Риму, претендуючи на звання Риму третього.

Щоб підкреслити «перехід» православної імперії до Московії, були навіть скопійовані герб та інша символіка Візантійської імперії. Цьому передували події, які досі не мають однозначної відповіді в російській історії. Наприклад, у московитів – дуже багато звичаїв, які абсолютно не підпадають під розуміння і природу слов'ян. І це не дивно, адже народ, який раніше у світі називали «московитами», а тепер «росіянами», мав навіть власну мову. Неспроста науковий світ підтверджує, що московити – це фіно-угорські племена: меря, мурома, мордва, печора, ямь та інші, на які літописець Нестор вказував як на данників Київської Русі, що живуть у північних країнах. Щоправда, вони можуть завдячувати слов'янам Русі привнесенням християнського ортодоксу, а з ним і словенської мови.

До цих фіно-угорських племен у XIII ст. прийшли татари і вони стали частиною їхньої держави – Орди. 1272 р. хан Орди Менгу-Тимур видав ярлик на будівництво першого християнського храму в Москві, спорудження якого було завершено у 1298 р. Відтоді Москва почала вважатись містом, виросла у Московське князівство Орди і дала об'єднану назву для всіх фіно-угорських племен, перемішаних за сотні років з татарами, – московити. А щоб зрозуміти ступінь змішування татар з фіно-уграми достатньо сказати, що практично всі матері московських царів були чистокровними татарками, як і більшість бояр і царських чиновників – татарського походження. Саме цей татаро-фіно-угорський субстрат називають і (вони себе так називають) «руським», маючи на увазі руський, від «Русі», а далі і слов'янським, що повністю не відповідає дійсності<sup>18</sup>.

Для підтвердження факту спорідненості московитів з татарами наведемо ще один історичний факт. Після встановлення візантійсько-татарського протекторату Констан-



тинополь династичним шлюбом наблизив до себе знатного хана Узбека (бл. 1283 – 1341). Кульмінацією цього союзу стало одруження хана Узбека з Марією Баялун Палеолог, дочкою імператора Андроніка II. Хану «дозволили» використовувати символіку Візантійської імперії, і він перший у Московії на своїх монетах в 1313 р. став карбувати «подарований» йому герб Палеологів. Далі символ Палеологів використовував і його син хан Джанібек. Саме хан Узбек став головним фундатором Московського царства, поставивши на трон свого васала Івана I, більш відомого як Іван Калита (1288 – 1340). Новим гербом Московського царства стане Візантійський двоголовий орел (1497), коли, після проходження різних бюрократичних процедур, великий князь Московський Іван III взяв собі повноваження продовжувача великої справи Палеологів і нарік Москву – «Третім Римом». Легітимності цьому задуму надав його шлюб з Софією Палеолог – останньою спадкоємицею зруйнованої 1453 р. Візантійської імперії. Крім двоголового орла, на герб Москви «перекочував» інший символ Константина – святий Георгій Переможець, звідси і династичні кольори Константинопольських монархів – жовтий і чорний. З 1497 по 1917 рр. – двоголовий орел в різних варіаціях був єдиним гербом «Третього Риму», а з 1991 р. знову повернувся на прапор Росії<sup>19</sup>.

Виникнення концепції «Москва – Третій Рим» пов'язують з іменем старця Псковського Єлеазарового монастиря Філофея (1465–1542). В історичних працях вперше ім'я Філофея стало відомим у 1846 р., коли в першому томі «Дополнений к Актам Историческим»<sup>20</sup> було опубліковано одне з його послань<sup>21</sup>. Старець Філофей, який в період стрімкого піднесення Московської імперії у своїх працях<sup>22</sup> висвітлив ідею, що пройшла крізь століття, залишився практично невідомим псковським монахом без біографії, легенд чи побожного житія, хоча в дні його служіння багато людей вважали його святим<sup>23</sup>. Він народився близько 1465 р., був родом з околиці м. Пскова і відрізнявся від ін-

ших жителів вмінням писати і читати, також був обізнаний в царині світських наук. Хоча у посланні до М. Місюря-Мунехіна (одного з видатних представників тогочасної московської знаті) Філофей пише про себе: «я деревенщина, учился лишь грамоте, а языческих хитростей не проходил, витийственных звездочетов не читывал, да и с мудрыми философами в беседе не бывал; учусь лишь книгам благодатного Писания»<sup>24</sup>, його тексти виказують знайомство автора як з творами отців Церкви, так й апокрифами, історичною літературою тощо.

Первісно концепція Філофея підкреслювала, що весь хід історії – це промислительна дія Божа. Потім ця точка зору у старця переходить в теократичну систему управління імперією. Його політична ідеологія в своїй основі мала богообраність царства, що веде людей до кінцевої мети буття, бо саме цей народ зберігає богоодкровенну істину. Філофей не відкидає історію попередніх «Двох Римів», а пояснює, що Константинополь успадкував наступність від «Першого Риму» і, нарешті, від Царгорода переходить до, богоспасаємої, Русі з центром у Москві – «третього» і останнього Риму<sup>25</sup>.

Мабуть, вперше і на повну силу, як офіційна ідеологія Московської держави і Церкви, концепція «Третього Риму» втілилась в кінці XVI ст., в акті проголошення Московського Патріархату 1589 р. У грамоті Московського Собору 1589 р. ця формула викладена від імені Константинопольського патріарха Єремії II і майже дослівно була внесена до «Уложеної грамоти»<sup>26</sup>: «Понежь убо ветхий Рим падеся Аполинариевою ересью, Второй же Рим, иже есть Костянтинополь, агарянскими внуцы – от безбожных турок – обладаем; твое же, о благочестивый царю, Великое Росийское царствие, Третьей Рим, благочестием всех превзыде, и вся благочестивая царствие в твое во едино собрася, и ты един под небесем христьянский царь именуешись во всей вселенней, во всех христианех»<sup>27</sup>. Ця грамота була підписана патріархом Константинопольським

Єремією, який самостійно (без згоди Вселенської Церкви) висвятив московитам у патріархи митрополита Іова, та скріплена печаткою Московського царя Федора Івановича (1584–1598)<sup>28</sup>. На Соборі 1593 р. було викладено канонічні основи утворення Московського Патріархату, а його главі було визначено п'яте місце серед Вселенських патріархів. Ось яскравий приклад використання концепції Філофея в ідеологічній і політичній боротьбі за автокефалію і національне самовизначення росіян.

Але і тоді ідея «Третього Риму» була сприйнята просто як реверанс Москві Константинопольського патріарха. Минуло більше двох з половиною століть, протягом яких на вищому рівні про цю концепцію ніхто не згадував. Лише за Олександра II до неї починають повертатись. Коли вперше послання старця Філофея було опубліковано в «Православном собеседнике»<sup>29</sup> 1861–1863 рр., тоді про них і дізналася освічена російська публіка. Богослов'я пророцтву старця Філофея надала згадана вище робота В. Малініна<sup>30</sup>. У ній «Третій Рим» розглядається вже як есхатологічна ідея. Але і ця праця не була замічена ні Синодом, ні царською сім'єю. Пророцтво старця Філофея продовжувало залишатися маловідомим.

Міфом ідея «Третього Риму» стає тільки після 1917 р., особливо в переддень Другої світової війни та післявоєнні роки, коли концепція «Третього Риму» – вже в спотвореному вигляді – стає інструментом холодної війни. Філософ М. Бердяєв у роботі «Истоки и смысл русского коммунизма»<sup>31</sup> опублікованій 1938 р., трактує ідеї старця Філофея як тоталітаристські. А в праці «Русская идея»<sup>32</sup> пише<sup>33</sup>: «Імперська спокуса входить у месіанську свідомість»<sup>34</sup>. Царство та цар – ось дві головні категорії теорії старця Філофея. Московський цар є останній, а тому всесвітній цар. Хіліастична ідея про тисячолітнє царство Христа на землі цілком логічно приводить до думки про те, що царством цим повинна й може стати тільки Москва. Саме тому теорію Філофея не слід розглядати у суто релігійному смислі.

М. Бердяєв мав усі підстави вважати, що теорія «третього Риму» була «месіанською ідеєю», під символікою якої збиралося й оформлювалося Московське царство<sup>35</sup>. Разом з хіліастичними мотивами теорії до московської доктрини входить «імперіалістична спокуса»<sup>36</sup>: «Третій Рим уявлявся як прояв царської могутності, міцності держави, склався як Московське царство, потім як імперія, потім як третій Інтернаціонал»<sup>37</sup>. М. О. Бердяєв мав усі підстави проводити паралель між третім Римом та третім Інтернаціоналом. Обидва «Треті» виступають як заперечення, відкидання «Других», обидва використовуються Москвою у досягненні експансіоністських цілей. Дійсно, «на третій Інтернаціонал перейшли численні риси третього Риму, третій Інтернаціонал є також священне царство й засноване на ортодоксальній вірі... Це є трансформація російського месіанства»<sup>38</sup>. Наслідком згаданого стало те, що теорія «Москви – Третього Риму», перетворившись на національну ідеологію, сприяла зміцненню та могутності московського самодержавства, але зовсім не сприяла ані зростанню Московської Церкви, ані розвитку духовного життя на цих землях. Як писав М. О. Бердяєв, «християнське покликання російського народу було викривлене. Втім, те саме сталося й з першим та другим Римом, які дуже мало творили християнства у житті. Московське царство було тоталітарним за своїм принципом та стилем. Це була теократія з переважанням царства над священством»<sup>39</sup>.

По-справжньому впровадити в масову свідомість ідею Москви як Третього Риму взявся Й. Сталін (1879–1953). Росія, за його задумом, повинна була стати центром світового Православ'я. Впливовому прозахідному Ватикану мав протистояти східний Третій Рим – Москва. Думку про Третій Рим широка публіка дізналася з фільму «Иван Грозный», знятого в розпал війни за особистою вказівкою Й. Сталіна режисером С. Ейзенштейном (1898–1948). Тоді Сталін «перезапустив» РПЦ.

Після закінчення Другої світової війни Сталін намагався якнайскоріше створити в Москві Всесвітній православний релігійний центр. Сталінську ініціативу підтримували церковні ієрархи країн-сателітів. Зокрема, відома телеграма патріарху Алексію I від болгарського митрополита Стефана з Софії: «Русской православной церкви настало время выдвинуть себя – занять первое, руководящее место в ряду всех православных церквей. Держава после беспримерных побед и разных успехов вознеслась на необыкновенную высоту. Великой державе подобает возвеличить свою Церковь. В пору тягчайших испытаний и страданий бывшую ее неусыпной молитвенницей и вернейшей сотрудницей, освободившейся от недугов и крайностей дореволюционного прошлого. По нашему разумению, настало время исполниться пророчеству инока Филофея о Москве – Третьем Риме»<sup>40</sup>.

Як тоді, так і зараз, після відновлення в Москві патріаршества (1943), Філофеева ідеологема була офіційно визнана як московська церковна й державна доктрина. Навіть святкування 2015 р. у Москві 70-річчя Перемоги над нацизмом та завершення Другої світової війни супроводжувалось прагненням російського керівництва показати усьому світу, що саме СРСР (Росія) перемогла у Другій світовій і саме вона врятувала світ від нацизму. Усім відома георгіївська стрічка легалізується росіянами як визвольний символ національної перемоги. «По суті ми бачимо, що клептоманське<sup>41</sup> керівництво РФ, яке неспроможне дивитись у XXI ст., озирається назад, у найкривавіші, найстрашніші періоди XX ст. для того, щоб приховати невміння і нездатність своєї країни на модернізацію» – зазначив в одному з інтерв'ю сучасний український історик, експерт-політолог Олександр Палій. Саме тому трагедія воєнних і післявоєнних років перетворюється у свято тріумфу російської зброї, в помпезний парад, а георгіївська стрічка – в символ війни визвольної. Так, ось уже 70 років в Росії замовчують правду про Другу світову війну, про те, що ста-

лінський СРСР був, по суті, таким самим окупантом, як і гітлерівська Німеччина. Саме для цього в СРСР «Світову війну» перейменували у «Вітчизняну» і «скоротили» її на два роки. Очевидно: факт участі СРСР у Другій світовій з 1939 р. ретельно приховувався. Спільний напад на Польщу, агресія проти Фінляндії, анексія Бессарабії, Північної Буковини, країн Прибалтики – все це частина Другої світової війни, результати пакту Молотова – Ріббентропа, що розділив сфери впливу у Європі між двома союзниками: Німеччиною і СРСР. І сьогодні, за штучним іміджем «великої перемогливици фашизма», РФ намагається нав'язати російському народу і світу свою неперевіреність і велич, свій «Русский мир» і виправдовує третьюоромізм.

Доктор історичних наук, професор кафедри новітньої історії України Київського національного університету імені Тараса Шевченка Іван Патриляк підкреслює: «В сучасній Росії символ війни – стрічка Ордену Слави, або як її в народі ще називають «Георгіївська», почала використовуватись як символ 9-го травня, хоча символіка цієї стрічки зовсім інша – це символіка мілітариська<sup>42</sup>». Ось чому символ війни російській владі потрібен не просто так. Це – запорука віри народу в непереможність свого керівництва і підсвідоме схвалення нової війни заради нових «перемог». Примітним є те, що у Росії відроджується дореволюційна традиція нагороджувати цією стрічкою і заслужене духовенство. В РПЦ уже є в наявності священничі облачення та наперсні хрести з цією символікою. Звісно, таку ініціативу всіляко підтримує Московський патріарх Кирил<sup>43</sup>.

Тому не викликає здивування, що основними елементами дотеперішньої московської політики і на церковно-релігійному полі була світська теократія та клерикальна<sup>44</sup> ідея «Москви – третього Риму». Успіхи цієї політики були дуже поважні, однак триматися її принципів і надалі в ХІХ ст. після доби Просвітництва в Західній та Середній Європі, після того, як відбулася Французька революція, коли було сформульовано поняття нації, коли романтизм звер-

нув увагу на народи та їхню творчість – було практично неможливо. Старе послання Філофея про Москву – Третій Рим, як єдиний справжній осередок цілого світу, потрібно було відповідно до тодішніх настроїв одягнути в нові шати, без огляду на те, що рушійна сила його залишалася дійсною і на майбутнє.

Концепція «ми є Третій Рим» природним чином розширювала московський культурний і територіальний простір – завоювання чужих земель бачилось московитами цілком закономірним, з точки зору «Божественного промислу» – актом. Теорія неминуче розгорталася в політичну програму. Силу Московської експансії забезпечувала ідеологема «Москва – Третій Рим», або її сучасна назва «Русский мир». Відомий історик Лур'є писав: «У світлі цього центрального принципу, приєднання в державу нових земель означало розширення меж православного світу і збільшення чисельності православного народу. Парадигми релігійні та державні зливалися: державна міць імперії пов'язувалася з могутністю Православ'я, а остання, в цьому випадку, виражалася завдяки державній могутності. Відбувалася сакралізація держави. Москва переставала бути етнічною характеристикою і ставала державною: все, що служить процвітанню православної держави, є «московським»»<sup>45</sup>.

Як бачимо з подій весни 2014 р., коли Росією був анексований Крим і частково Донбас, Лур'є розкрив ідею «Русского мира» досить точно. Не дивно, чому вже з XIX ст. у Європі почали з'являтися різні карикатурні карти викривального характеру, що висміювали Росію за її прагнення завоювати все, що тільки можна. На переконання теперішніх керівників Російської держави і Церкви «московським» тепер має стати спершу український Крим, а згодом чи не вся Україна. Втім, це бажання присвоїти чуже, завоювати чи знищити є природним історичним шляхом Росії. Століттями така войовничість проявлялась і у нищенні всього українського, в тому числі і у загарбанні

Української Православної Церкви. Постійна агресія Росії щодо інших країн, яка часто прикривається за ширмою об'єднання православних земель навколо їх духовного центру – Москви, практично завжди мала і має підтримку зі сторони як керівника російської держави, так і патріарха Російської Православної Церкви.

Для підтвердження сказаного наведемо неповний список військової агресії Росії (до XVIII ст. – Московського царства) проти інших держав і народів:

- 1471 – 1496 рр. – війна проти Новгородда;
- 1499 р. – загарбницький похід за Урал;
- 1500 – 1503 рр. – війна проти Литви;
- 1512 р. – війна проти Польщі;
- 1550 р. – війна проти Казанського ханства;
- 1552 р. – друга війна проти Казані;
- 1556 р. – війна проти Астрахані;
- 1557 р. – війна проти Криму;
- 1558 – 1563 рр. – війна за Ліфляндію;
- 1579 р. – війна проти Польщі;
- 1581 р. – військова експедиція до Сибіру;
- 1590 – 1595 рр. – війна проти Швеції;
- 1598 р. – війна проти сибірського хана Кучума;
- 1600 р. – військовий похід до ріки Об у Сибіру;
- 1608 – 1618 рр. – війна проти Польщі;
- 1610 – 1617 рр. – війна проти Швеції;
- 1632 – 1634 рр. – війна проти Польщі;
- 1637 р. – війна за Азов;
- 1643 – 1652 рр. – війна проти Китаю;
- 1654 – 1667 рр. – війна проти Польщі, початок окупації України.
- 1656 – 1661 рр. – війна проти Швеції;
- 1668 – 1669 рр. – війна проти Персії – Іраку;
- 1671 р. – похід на Астрахань;
- 1676 – 1681 рр. – війна проти Туреччини, Криму та Молдови;
- 1687 р. – війна проти Криму;
- 1689 р. – похід на Крим;



- 1695 р. – похід на Азов;  
1695 – 1697 рр. – похід на Камчатку;  
1700 – 1721 рр. – війна проти Швеції, початок нищення  
Гетьманщини;  
1711 р. – війна проти Туреччини;  
1722 – 1724 рр. – війна проти Персії – Іраку;  
1733 – 1735 рр. – війна з Польщею;  
1735 – 1739 рр. – війна проти Туреччини, Криму, Молдови;  
1741 – 1743 рр. – війна проти Швеції;  
1741 р. – війна проти Польщі;  
1756 – 1762 рр. – війна проти Німеччини;  
1764 р. – Катерина II ліквідувала Запорізьку Січ;  
1768 – 1774 рр. – війна проти Туреччини та Молдови;  
1787 – 1792 рр. – війна проти Туреччини та Молдови,  
окупація Криму;  
1788 – 1790 рр. – війна проти Швеції;  
1792 р. – війна проти Польщі;  
1794 р. – війна проти Польщі;  
1799 р. – війна проти Франції;  
1800 р. – війна проти Англії;  
1804 – 1813 рр. – війна проти Персії – Ірану;  
1805 – 1807 рр. – війна проти Франції;  
1805 – 1812 рр. – війна проти Туреччини та Молдови;  
1806 – похід на Сахалін;  
1808 – 1809 рр. – війна проти Швеції;  
1812 – 1814 рр. – війна проти Франції;  
1813 р. – війна проти Грузії;  
1820 р. – похід до Казахстану;  
1826 – 1828 рр. – війна проти Персії – Ірану;  
1828 – 1829 рр. – війна проти Туреччини, Молдови,  
Валахії;  
1833 р. – похід на Константинополь;  
1339 р. – похід на Хіву;  
1843 – 1859 рр. – війна з Чечнею, Дагестаном, Черкесією;  
1847 р. – похід до Казахстану;  
1850 – 1856 рр. – похід на Коканд;

- 1853 – 1856 рр. – війна з Туреччиною, Францією та Англією в Криму;
- 1865 р. – окупація Ташкента;
- 1866 – 1868 рр. – похід на Бухару;
- 1868 р. – окупація Самарканда;
- 1873 – 1875 рр. – похід на Хіву;
- 1877 – 1878 рр. – війна проти Туреччини;
- 1880 – 1881 рр. – похід до Туркменістану;
- 1884 – 1885 рр. – похід до Афганістану;
- 1901 р. – окупація Маньчжурії;
- 1904 – 1905 рр. – війна проти Японії;
- 1914 – 1917 рр. – війна проти Німеччини, Австро-Угорщини, Болгарії та Туреччини;
- 1917 р. – війна проти Фінляндії;
- 1918 р. – війна проти України;
- 1918 р. – похід до Литви, Латвії та Естонії;
- 1919 р. – похід до Білорусі;
- 1919 – 1921 рр. – війна проти України;
- 1920 – 1921 рр. – походи на Кавказ та до Персії – Ірану;
- 1920 – 1921 рр. – окупація Грузії, Вірменії та Азербайджану;
- 1939 р. – війна проти Польщі, окупація західно-українських і білоруських земель;
- 1939 – 1940 рр. – війна проти Фінляндії;
- 1940 р. – окупація Бессарабії та Південної Буковини;
- 1941 – 1945 рр. – війна з Німеччиною;
- 1941 р. – введення військ до Ірану;
- 1944 р. – окупація Тувинської Народної Республіки;
- 1945 р. – анексія Східної Пруссії (теперішня Калінінградська область);
- 1945 р. – війна проти Японії, анексія 4-х малих островів Курильської гряди;
- 1956 р. – похід на Угорщину і криваве придушення повстання угорців через бажання вийти з радянської сфери впливу;
- 1968 р. – похід на Чехословаччину;
- 1979 – 1990 рр. – війна в Афганістані;

- 1987 – 1994 рр. – конфлікт між Вірменією  
і Азербайджаном з втручанням Росії  
у переділ кордонів.  
Конфлікт заморожений  
і не вирішений до цього часу.
- 1992 р. – війна в Молдові (провокування кривавого  
внутрішнього конфлікту  
за участі дислокованої там російської армії  
і утворення точки нестабільності);
- 1991 – 1994 рр. – війна в Південній Осетії та Абхазії;  
1992 – 1995 рр. – війна в Таджикистані;  
1994 – 1995 рр. – війна проти Ічкерії;  
1999 р. – друга війна проти Ічкерії;  
2008 р. – війна проти Грузії;  
2014 р. і досі – війна проти України:  
анексія Криму й частини Донецької  
і Луганської областей.

Загалом СРСР ініціював усілякі національно-визвольні рухи в країнах Африки, Латинської Америки, Азії. Була навіть спроба «розхитати» ситуацію у Португалії після «революції капітанів» 1974 р. До кривавого списку російської агресії потрібно також додати постійні згадки про Аляску та нещодавній конфлікт з Канадою за арктичні території. Практично нема держави-сусіда, що не постраждала від втручання Росії.

Оскільки описані вище події відбувалися через агресію Росії і у різні часи та епохи, то, очевидно, пояснення цьому може бути тільки одне – маніакальне бажання російського народу бездумно нищити все, що не відповідає його поглядам на світ (як колись робили монголи). І щоб там не говорили про слов'янство, історично росіяни – нащадки Золотої Орди, завойовники чужих територій і руйнівники.

Проте всі країни, які мають нещастя бути сусідами Росії, так чи інакше виборювали свободу. І Україна іде своїм шляхом, навіть ціною великих втрат<sup>46</sup>. Російська анексія Криму та підтримка терористів на Донбасі відкрили для

світу справжню Москву. Факти свідчать: прикриваючись православ'ям, члени російської Думи готували спецоперацію в Україні задовго до кримського псевдореферендуму. Так, 30 січня 2014 р., в Сімферополь під патронатом Російської Православної Церкви і московського патріарха Кирила (Гундяєва) з гори Афон було привезено православну святиню – Дари Волхвів. Безпеку цінної реліквії християнського світу охороняв Ігор Гіркін (на прізвисько «Стрелок»), який згодом став ватажком терористів на Донбасі. Фактично, російські агенти використовували поїздку для проведення розвідувальної діяльності на території України, зустрічей з керівниками проросійських організацій. Так, Гіркін був практично постійним членом православних делегацій (Московського Патріархату) в Україні, планомірно відвідував єпархії УПЦ Московського Патріархату, що можна розцінювати тепер як підготовчу місію. І, судячи з усього, був не один такий паломник, який не міг обійтися без благословення російського патріарха Кирила (Гундяєва), який фактично віддав формування релігійної делегації на відкуп Федеральній службі безпеки та Головному розвідувальному управлінню Росії.

Журналістське розслідування доводить, що частина УПЦ Московського Патріархату стала важливим елементом «гібридної війни» Росії проти України, адже існує мережа священників Московського Патріархату, які активно допомагають російським бойовикам на Сході. Йдеться про реальне використання культових приміщень, церков і навіть Святогірської лаври як баз для диверсійних груп, що підтверджує Служба безпеки України<sup>47</sup>.

І якщо хтось з російських дослідників наполягає на тому, що теорія старця Філофея зовсім не містила закликів до експансії, завоювання, анексії, то тут має місце певне спекулювання. Річ у тому, що росіяни традиційно не розглядають «збирання історичних земель» (тобто анексію чужих територій) як власне експансію. Англійський історик, один з розробників цивілізаційної теорії Арнольд Джо-

зеф Тойнбі писав: «Використання росіянами авторитету Східної Римської імперії для доведення віри у безсмертя своєї універсальної держави – передусім у політичних цілях – вимагало значних зусиль, щоб вберегти Третій Рим від долі, яка спіткала Перший Рим та Другий. Передусім треба було визволити від західного політичного та церковного впливу руські православні землі, що потрапили під владу Польщі та Литви у XIV ст. Політична місія третього Риму ніколи не зводилася до того, щоб рятувати або реформувати Другий Рим. Вона вбачалася у тому, щоб замінити його, тоді як місія християнської Церкви полягала у тому, щоб замінити Церкву Старого Заповіту. Наслідком ідеї «Москва – Третій Рим» стало стійке переконання росіян в усвідомленні ними своєї долі, що Росія покликана бути останнім оплотом, цитаделлю Православ'я»<sup>48</sup>.

Теорія «Москва – Третій Рим» покликана була також вирішити й інші питання. У середньовічній Московії були великі проблеми з моральним станом її населення, і саме теорія «Третьоромізму» повинна була якщо не збагатити, то хоча б започаткувати культурне зростання внутрішнього світу кожного свідомого москвитя. Для підтвердження факту дикості московського люду наведемо свідчення шведського дипломата та історика Петра Петрея де Ерлезунда (1570 – 1622), який, будучи посланником короля Карла IX, часто відвідував Московію і багато писав про цей край. Його письмові описи про історію, життя, побут і традиції москвитів у XVI – XVII ст. були видані в Лейпцигу 1620 р. під назвою «Исторія о Великомъ княжестве Московскомъ, происхожденій великихъ русскихъ князей, недавнихъ смутахъ, произведенныхъ тамъ тремя лжедмитріями, и о московскихъ законахъ, нравахъ, правленіи, вере и обрядахъ» і перевидані у Москві 1867 р.<sup>49</sup>.

Процитуємо лише декілька суджень Петра Петрея про моральний, духовний і культурний стан москвитів<sup>50</sup>: «Вони (москвитини – авт.) зовсім не обробляють поля, не працюють, не сіють, а живуть злодійством і розбоєм. Що б

не здобули на війні, чи то золото, чи срібло, гроші, плаття, худобу чи людей – все продають туркам та іншим народам і беруть за це потрібне для себе. Вони також не ведуть ніякої торгівлі, не вчаться ніяким ремеслам, як є у нас (у Швеції – авт.) та в інших містах. Вони не будують будинків, міста, фортеці, а використовують великі вози, накриті шкірою, хутром, лозами і покривалами, і живуть у своїх палатках і шалашах, які будують із трави і фашшиніка<sup>51</sup>, і так захищають себе від дощу... Худоба – їхнє найбільше багатство і скарб: нею вони харчуються. Вони дозволяють собі думати, що з ними станеться велике нещастя, якщо надовго затримаються на одному місці... Вони не мають доріг для своїх подорожей і прокладають собі шлях за сонцем і місяцем, а ще частіше за Полярною зіркою»<sup>52</sup>.

Не кращими справи були і у військовій «майстерності» московитів: «Вони (московити – авт.) не використовують ні порох, ні дрови, не вміють користуватися ні польовими ні великими гарматами, рідко беруть в облогу міста і фортеці. Та якщо їм щастило зненацька, хитрістю та обманом захопити місто чи фортецю, вони вже не залишали такої можливості. Коли таке стається, вони тут же спляють і розорюють взяте місто до тла і беруть все, що можуть забрати з собою: людей, худобу, срібло і золото – все це продають сусіднім народам. Дівчат, служанок, молодих людей і дітей залишають в себе для роботи і прислуги. Людей середнього віку продають туркам, а дуже нещасних і хворих, які не можуть працювати, яких ніхто не купує, віддають своїм синам, щоб вони стріляли в них, точно в ціль, або ж позбавляли їх життя за допомогою шнурка, металу, вогню, чи води і це робили заради вправ. Привикнувши з молодих років до таких злих справ, в старості вони ставали ще більше темними і злими...»<sup>53</sup>. І навіть у ХХІ ст. росіян можна впізнати за цим почерком, особливо у час російської агресії проти України. Адже ставлення окупанта до українських військовополонених, бездумне руйнування мирних українських міст і селищ – все це

дуже нагадує модель суспільства, про яке ще у XVI ст. з жахом писав шведський історик.

Але ідея «Третього Риму» належить мала місце не лише в Росії. Італія стала країною, де трансформація цієї ідеї пройшла аж двічі. Італійський політик, діяч національно-визвольного руху Італії, письменник і філософ Джузеппе Мадзіні (1805 – 1872) пропагував ідею республіканського «Третього Риму» під час об'єднання Італії. На його думку, перший Рим імператорів і другий Рим пап мав змінити Третій Рим – народний. У схожому значенні вираз «Третій Рим» використовував у своїх промовах і фашистський диктатор Італії Беніто Муссоліні (1922 – 1943), маючи на увазі під «Третім Римом» фашистську Італію. У цілому ряді пристрасних виступів Муссоліні розповідав своїм співвітчизникам про те, що «Другий Рим» – цей період декадансу – закінчився і буде замінений «Третім Римом», який стане таким самим прославленим, як і Рим перший. На щастя, в інтерпретації Муссоліні ця ідея так і не здійснилася<sup>54</sup>.

Отже, поява та впровадження суспільно-політичної доктрини «Москва – Третій Рим» справила величезний вплив на становлення державності і влади в Московії і було б неправильно стверджувати, що зараз відома доктрина повністю забута. Ба навіть навпаки – сьогодні ця ідеологема «Третьоромізму» стала у Росії як ніколи популярною. Ідеї старця Філофея через сучасних російських державних і церковних політиків впливають на суспільне, церковне і політичне життя Росії та її сусідів. Ми бачимо, як есхатологічна концепція Філофея була перероблена і переосмислена в дусі прославлення Московського царства як єдиної православної держави і продовжує дихати у сучасній Російській Федерації.

---

<sup>1</sup> Громадська думка, позиція.

<sup>2</sup> Вирази «Москва – третій Рим», «третій Рим», «Третьоромізм» застосовуються у книзі як поняття, що володіють однаковим змістом.

<sup>3</sup> Гольдберг А.Л. Ідея «Москва – третій Рим» в циклі сочинений першої половини XVI в. // ТОДРЛ. – Л., 1983. – Т. 37. – С. 139–149; Гольдберг А.Л. К

предыстории идеи «Москва – Третий Рим» // Культурное наследие древней Руси : истоки, становление, традиции: сборник статей // ТОДРЛ. – М., 1976 – С. 111–116; Гольдберг А.Л. Три «послания Филофея» (Опыт текстологического анализа) // ТОДРЛ. – Л., 1974. – Т. 29: Вопросы истории русской средневековой литературы. Памяти В.П. Адриановой-Перетц. – С. 68 – 97.

<sup>4</sup> Каравашкин А.В. Московская Русь и «Ромейское царство». Историософия династической богоизбранности в публицистике XVI столетия [Электронный ресурс]. – Режим доступа : [http://www.krotov.info/libr\\_min/11\\_k/ar/avashkin4.htm](http://www.krotov.info/libr_min/11_k/ar/avashkin4.htm)

<sup>5</sup> Киселева М.С. Национальный исторический миф «Москва – Третий Рим» как идеологема древнерусских книжников // Философский век. Альманах. – Вып. 16: Европейская идентичность и российская ментальность. – СПб., 2001. – С. 110–117.

<sup>6</sup> Сеницына Н.В. Третий Рим. Истоки и эволюция средневековой концепции (XV–XVI в.). // Рос. акад. наук. Ин-т рос. истории. Междунар. семинар «Da Roma alia Terza Roma» – М., 1998. – 416 с.

<sup>7</sup> Стремоухов Д.Н. Москва – Третий Рим: источник доктрины // Из истории русской культуры. – Т. 2, кн. 1: Киевская и Московская Русь. – М., 2002. – С. 425–441.

<sup>8</sup> Флоровский Георгий, протоиерей. Пути русского богословия. – К., 1991. – 599, [1] с.

<sup>9</sup> Гришко В. Исторично-правне підгрунття теорії III Риму. – Мюнхен, 1953. – 76 с.

<sup>10</sup> Крупницький Б. Д. Теорія III Риму і шляхи російської історіографії. – Мюнхен, 1952. – 29 с.

<sup>11</sup> Оглоблин О.П. Московська Теорія III Риму в XVI–XVII ст. / [під ред. І. Мірчука]. – Мюнхен, 1951. – 55 с.

<sup>12</sup> Duncan P. J. S. Russian messianism: third Rome, revolution, communism and after. – London, 2000. – 236 p.

<sup>13</sup> Johnson M. R. The Third Rome: Holy Russia, Tsarism and Orthodoxy. – The Foundation for Economic Liberty. – Inc., 2004. – 244 p.

<sup>14</sup> Кінан Е. Російські історичні міфи: 36 статей. – К., 2001. – 282 с.

<sup>15</sup> Малинин В.Н. Старец Елеазарова монастиря Филофей и его послания: историко-литературное исследование. – К., 1901. – 1029 с.

<sup>16</sup> Малинин В. Н. Старец Филофей, инок Елеазарова монастиря // Труды КДА. – К., 1901. – Т. 2. – С. 529–543.

<sup>17</sup> Система главенства у християнській Церкві п'яти патріархів (Рима, Константинополя, Олександрії, Антіохії, Єрусалима), за першості Рима, що склалась після IV Вселенського Халкідонського собору (451), коли було встановлено Єрусалимський Патріархат.

<sup>18</sup> Московія XV–XVII ст., або звички та традиції московитів про які не говорять [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://tarasiy.webnode.com.ua/statti/moskoviya-xv-xvii-st-2/rozdil-1-zvichai/>

<sup>19</sup> Откуда на гербе России двуглавый орел? Почему двуглавый орел станет символом падения России? [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://fakeoff.org/war/otkuda-na-gerbe-rossii-dvuglavyy-orel-pochemu-dvuglavyy-orel-stanet-simvolom-padeniya-rossii>



<sup>20</sup> Дополнения к актам историческим, собранные и изданные Археографической комиссией : в 12 т. – СПб., 1846. – Т. 1. – 446 с.

<sup>21</sup> Там же. – № 23. – С. 20.

<sup>22</sup> «Послание» (очевидно, до М. Місюря-Мунехіна) з приводу «морowego поветрия» у Пскові; «Послание» у Псков «в беде сущим»; «Послание» «к некоему вельможе, в мире живущему»; «Послание» до М. Місюря-Мунехіна «о покоренный разума Откровению и испытании неведомых вещей»; «Послание» до того ж Місюря-Мунехіна проти Николая «Немчина» і «на звездочетцы и латинь»; «Послание» до Івана Акиндієвича «о добрых и злых днях и часах»; «Послание» до «царя Івана Васильевича»; «Послание» до вел. кн. Василя Івановича; «Послание» «в царствующий град». Ці послання подані в «Приложениях» до книги Малініна (Малинин В.Н. Старец Елеазарова монастыря Филофей и его послания: историко-литературное исследование. – К., 1901. – Приложения. – С. 1–68).

<sup>23</sup> Малинин В.Н. Старец Елеазарова монастыря Филофей и его послания: Историко-литературное исследование // Богословский вестник. – К., 1902. – Т. 2: (июль – август). – С. 616.

<sup>24</sup> Послания старца Филофея [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://lib.pushkinskiydom.ru/Default.aspx?tabid=5105>

<sup>25</sup> Там само. – С. 35 – 36.

<sup>26</sup> У літописі Константинопольського собору 1593 р. згадка про «третій Рим» відсутня».

<sup>27</sup> Уложенная грамота об учреждении в России Патриаршего Престола, посвященни первого российского Патриарха Иова, поставлений впредь Патриархов Российским освященным собором и Государем и о новом составе русских епархий [Электронный ресурс]. – Режим доступа : [http://www.gumer.info/bogoslov\\_Buks/ortodox/Article/gram\\_uchrejd.php](http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/ortodox/Article/gram_uchrejd.php); Максим Грек. Творения : в 3 т. – Сергиев Посад, 1996. – Т. 3. – С. 97.

<sup>28</sup> Гудзяк Борис, священник. Криза і реформа: Київська митрополія, Царгородський патріархат і генеза Берестейської унії / переклад Марії Габлевич; під редакцією Олега Турія. – Львів, 2000. – С. 241–242.

<sup>29</sup> Послание старца Псковского Елеазарова монастыря Филофея к великому князю Василию Ивановичу // ПС. – Казань, 1863. – № 3. – С. 337–348; Послание Филофея, старца Псковского Елеазарова монастыря к дьяку Михаилу Мунехину // ПС. – Казань, 1861. – № 5. – С. 84–96.

<sup>30</sup> Малинин В.Н. Старец Елеазарова монастыря Филофей и его послания: историко-литературное исследование. – К., 1901. – 1029 с.

<sup>31</sup> Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма. – М., 1990. – 220 с.

<sup>32</sup> Бердяев Н.А. Русская идея // О России и русской философской культуре / сост. М.А. Малинин. – М., 1990. – С. 43 – 271.

<sup>33</sup> Переклад автора.

<sup>34</sup> Там же. – С. 49 – 50.

<sup>35</sup> Бердяев Н. А. Истоки и смысл русского коммунизма. – М., 1990. – С. 9.

<sup>36</sup> Переклад автора.

<sup>37</sup> Бердяев Н. А. Русская идея. – СПб., 2008. – С. 37.

<sup>38</sup> Бердяев Н. А. Истоки и смысл русского коммунизма. – М., 1990. – С. 118.

<sup>39</sup> Бердяев Н. А. Русская идея. – СПб., 2008. – С. 38.

<sup>40</sup> Откуда взялось понятие «Москва – Третий Рим»? [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://tfolk.ru/?p=21724>

<sup>41</sup> Клептомания (з грец. «klepto» – краду та «mania» – безумство, пристрасть) – патологічне сильне бажання вкрасти що-небудь, що зазвичай не супроводжується потребою мати вкрадений предмет (предмети).

<sup>42</sup> Мілітаризм (з франц «militarisme», від лат. «militaris» – військовий) – державна ідеологія, направлена на виправдання політики постійного нарощування військової міцї держави і, одночасно з цим, допустимості використання військової сили у вирішенні міжнародних і внутрішніх конфліктів. Мілітаризму властива гонка озброєнь, зростання військових витрат бюджету держави, нарощування військової присутності з політичними цілями за кордоном, військове силове втручання в справи інших суверенних держав.

<sup>43</sup> В России возрожден обычай награждения священников Георгиевским облачением [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://rublev.com/news/v-rossii-vozrozhden-obychai-nagrazhdeniia-sviashchennikov-georgievskim-oblacheniem>

<sup>44</sup> Клерикалізм (від лат. «clericalis» – церковний) – політична течія, спрямована на посилення впливу релігії та Церкви на всі сфери суспільного життя. Її суть, однак, не зводиться лише до контролю релігійними діячами державної влади та переплетенні релігії з політикою, але, передусім, полягає у моделюванні структури суспільної свідомості громадян певної держави саме у контексті релігійних формул. Головним чином йдеться про неспроможність відділити мову внутрішнього релігійного світу від мови зовнішньої публічної влади. Таке зрощення релігійності і політики було і залишається дуже частим політичним явищем в Росії.

<sup>45</sup> Дурье С.В. Историческая этнология. Учебное пособие для вузов. – М., 1997. – С. 220–230.

<sup>46</sup> Кривава Росія, гібридні війни і цивілізаційний вибір [Електронний ресурс]. – Режим доступа : <http://pohlyad.com/polityka/n/59827>

<sup>47</sup> Братоубийственную войну на Востоке Украины благословил российский патриарх Кирилл [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://ru.tsn.ua/politika/bratoubiystvennuyu-voynu-na-vostoke-ukrainy-blagoslovil-rossiyskiy-patriarh-kirill-366179.html>

<sup>48</sup> Тойнби А.Дж. Постыжение истории / [пер. с англ. Е.Д. Жаркова; под ред. В.И. Уколовой и Д.Э. Харитоновича]. – М., 2001. – С. 507 – 510.

<sup>49</sup> Петр Петрей. История о Великомъ княжестве Московскомъ, происшедней великихъ русскихъ князей, недавнихъ смутахъ, произведенныхъ тамъ тремя лжедмитріями, и о московскихъ законахъ, нравахъ, правлении, вере и обрядахъ. – М., 1867. – С. 341 с.

<sup>50</sup> Переклад автора.

<sup>51</sup> Фашинник (рос.) – куш, або перев'язаний дротом чи гіллям пучок хмизу, який використовують у земляних роботах для зміцнення гребель, насипів тощо.

<sup>52</sup> Петр Петрей. История о Великомъ княжестве Московскомъ, происшедней великихъ русскихъ князей, недавнихъ смутахъ, произведенныхъ тамъ тремя лжедмитріями, и о московскихъ законахъ, нравахъ, правлении, вере и обрядахъ. – М., 1867. – С. 73.

<sup>53</sup> Там же. – С. 74–75.

<sup>54</sup> Откуда взялось понятие «Москва – Третий Рим»? [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://tfolk.ru/?p=21724>

I. M. ПРЕЛОВСЬКА

## Церковна та богословська діяльність вихованців Київської академії у розбудові російського церковного життя в другій половині XVIII – початку XIX ст.

*Статтю присвячено дослідженню проблеми реформування духовної освіти в православних єпархіях після інкорпорації українських земель до Російської імперії наприкінці XVIII – поч. XIX ст. Головною подією цього процесу було перетворення Києво-Могилянської академії на два духовно-навчальних заклади – Київську духовну семінарію та Київську духовну академію, яка стала центром Київського духовно-навчального округу Російської імперії.*

**Ключові слова:** реформування духовної освіти, Російська імперія, Києво-Могилянська академія, Київська духовна семінарія, Київська духовна академія, русифікація, академічні реформи.

*The article studies the problems of education reform in Orthodox dioceses after incorporation of Ukrainian lands in the Russian Empire in the XVIII – XIX century. The main event in this process was the transformation of Kyiv-Mohyla Academy two educational institutions – Kiev Theological Seminary and the Kiev Theological Academy, which became the center of Kiev school district of Russian empire.*

**Keywords:** spiritual education reform, Russian Empire, Kyiv-Mohyla academy, seminary Kiev, Kiev Theological Academy, russification, academic reform.

Упосліджений стан Православної Церкви в Речі Посполитій після запровадження Берестейської унії 1596 р. і позбавлення юридичних прав православних українців і білорусів призвів до численних проблем. Духовно-освітніми центрами України впродовж XVII – XVIII століть були Львів, Острог і Київ. Велике значення мали численні бібліотеки та зібрання церковних і світських видань, які були створені при монастирях Києво-Печерської Лаври, Софійському, Михайлівському Золотоверхому, Микільському та ін. Інтенсивна видавнича діяльність православних братств та св. князя Костянтина-Василя Острозького також зумовила зростання суспільних потреб у галузі освіти.

Організація лаврської школи та братської школи при Богоявленському монастирі і об'єднання цих навчальних закладів у Могилянський колегіум в 1632 р. заклали підвалини для розквіту української православної освіти і богослів'я. Головною заслугою св. митрополита Київського Петра Могили (1574 – 1647) у справі створення засад колегіуму було те, що він зумів надати цій школі масштаби церковно-освітнього та духовного центру. Під його ім'ям Києво-Могилянська академія увійшла в історію вітчизняної богословської науки та духовної освіти і можна говорити про вирішальний вплив української духовної освіти на Московську державу протягом XVII – XVIII ст. в особі кращих представників цієї академії, які примусово і добровільно працювали у справі розбудови церковного життя в Росії.

За святителя митрополита Петра Могили розпочалася організаційна та викладацька діяльність ректорів Київського Богоявленського училища, згодом ректорів академії, які були навчителями богослів'я, та префектів, навчителів філософії. Важливе місце у справі підготування духовних кадрів посідав Києво-Братський училищний монастир, в якому перебували вчені монахи – викладачі Київської академії, а також братчики монастиря.

Історіографія вивчення різних аспектів організації Могилянського колегіуму та його перетворення у Київську духовну академію і семінарію, організація навчального процесу, персоналії ректорів, викладачів і вихованців Київської академії були предметом дослідження у різноманітних студіях російської церковної і світської історіографії, які власне сформуvalи погляд на тогочасні українські реалії. Проблема полягає в тім, що всі представники російської і проросійської історіографії вбачають в Київській академії центр «русского православия», який нібито хотіли знищити католики і поляки.

У дореволюційну добу видано друком корпус публікації документів з історії Київської академії, зокрема її ре-

формування на початку XIX століття. Щоправда, 18-томне зібрання документальних джерел залишилось незавершеним, але на сьогодні це важливе джерело для вивчення історії академії. окрім тих архівних фондів, що збереглись<sup>1</sup>. Всі ці документи є цінними для дослідження історії Київської академії, а також є свідченням процесів грубої і неприхованої русифікації навчального закладу, знищення його традицій

За роки існування української незалежної держави ніхто не спростував такий погляд. На увагу заслуговує російськомовне перевидання праці проф. прот. Федора Титова, присвяченій 300-літньому ювілею акадємії, за упорядництвом проф. Василя Ульяновського, яку було надруковано по благословінню Блаженнішого митрополита Володимира (Сабодана)<sup>2</sup>.

У передмові до видання доцент КДА УПЦ МП прот. Василій Заєв обурився з приводу того, що у 1924 р. автора було названо "Хведором Тітовим"<sup>3</sup>. І автори передмов і сам текст історичної записки однаково називають Київську академію школою "для виховання руских дітей в истинах и преданиях православной церкви, для утверждения и распространения православной веры среди русского народа"<sup>4</sup>, нібито святий Петро Могила засновував колеґіум не в православному Києві, охрещеному св. Рівноапостольним князем Володимиром Великим, а в дикій місцевості.

З часів запровадження в життя «Духовного регламенту» у 1721 р. вища церковна влада Російської імперії знищувала існуючі українські мовні і церковні особливості. Саме з метою подальшого скасування попередніх традицій Київської академії як українського духовно-навчального центру, вона з 1721 р. підпорядкована не тільки Київському митрополитові, але й безпосередньо Російському Св. Синоду. І це не зважаючи на те, що Київська митрополія все ще номінально продовжувала користуватися тими правами і привілеями, які до того були надані їй в Польсько-литовській державі і підтверджені гетьманами

України, а згодом і російським урядом наприкінці XVII ст. Очевидно, що російський уряд мало цікавило дотримання підписаних угод і досягнутих домовленостей, оскільки Київську митрополію було інкорпоровано до Російської Православної Церкви і перетворено на єпархію РПЦ.

Через низку послідовних актів стосовно вихованців Київської академії, яких протягом всього XVIII ст. забирали з України на служіння в російських церковних і світських закладах та за її межами, керівний склад Київської митрополії та академії поступово заміщувався вихованцями академії. Але всі вони тривалий час працювали у Москві і Санкт-Петербурзі, а згодом посідали єпископські катедри і в Україну поверталися зрусифікованими.

Про видатні заслуги вихованців Київської академії в першій половині XVIII ст. було складено спеціальну записку російською мовою<sup>5</sup>. У цій записці йдеться про те, що вихованці Київської академії після приєднання Київської митрополії різними наказами були взяті на церковні та світські посади в Росії, зокрема одними з перших викликали до Московської слов'яно-греко-латинської академії на викладання різних наук, до проповідництва Слова Божого, для заведення в Російських єпархіях семінарій. Після закладання "царствующего гграда Санктпетербурга" туди викликано священиків для служіння, так само і в якості капеланів для походів російської армії, служіння в закордонних місіях<sup>6</sup>.

Окрім численних повідомлень про напрями церковно-г державного служіння київських вихованців академії, окремої уваги заслуговує участь у справі виправлення слов'янської Біблії. Наказом Св. Синоду Київському митрополиту Рафаїлу (Заборовському) від 22 січня 1747 р. було наказано для церковної невідкладної справи вчителя богослів'я Київської академії ієромонаха Варлаама (Лашевського) та вчителя філософії Гедеона (Сломенського) негайно відправити до Санкт-Петербургу, не слухаючи відмов і непогоджень.

Але в лютому 1747 р. братія Києво-Братського монастиря звернулася до ректора академії з колективним проханням не примушувати відправляти до Санкт-Петербургу сильно хворого ієромонаха Гедеона, бо він з липня 1746 р. має “трясавицю” і сильний опух ніг<sup>7</sup>. Але у розпорядженні Св. Синоду на імя київського митрополита Рафаїла (Заборовського) від 13 березня 1747 р. вказано, що про приїзд обох вчителів академії вже було донесено імператриці, то без затримок вони повинні з’явитися до Санкт-Петербургу.

На початку XIX ст. українська духовна школа під тиском бруталної політики цілеспрямованої русифікації втрачає своє панівне становище порівняно з XVIII ст. і, як наслідок, позбавляється своїх особливостей і починає розвиватись разом із загальноросійськими закладами. Реформування системи академічної духовної освіти почалось 31 жовтня 1798 р. Було відкрито кілька нових семінарій, дещо поновлено програми навчальних курсів, удвічі зросла сума коштів на утримання духовно-учбових закладів.

У своїй передмові до 2-го тому актів і документів з історії Академії, Федір Тітов описав причини, хід і наслідки цієї реформи. У перші роки царювання імператора Олександра I (1801 – 1825) було розпочато підготовку до нової реформи. Це було пов’язано із загальною перебудовою системи освіти у Російській імперії, зокрема запровадження Міністерства народної освіти наказом від 8 вересня 1802 р. На думку Ф. Тітова, деякі особи бажали використати цю реформу для колонізації «юго-западного исконно русскаго края»<sup>8</sup>, тобто правобережних українських земель в складі Російської імперії.

Перешкодою на шляху цієї колонізаційної «потворної» політики став, за висловом Ф. Тітова, «стойкій и крепкій православный русскій духъ» старої Київської Академії, яка виявляється була для прот. Федора Тітова “духовною русско-православною крепостью”<sup>9</sup>. Важко сказати, де в українському навчальному закладі було відшукано отой «русскій дух», але у виконанні російського автора сам процес

виглядав як порятунок Російською державою православних осередків від наступу поляків і католиків.

Митрополитом Київським, за часи якого відбулася реформа духовної школи в Україні був преосвящений Серапіон (Александровський), росіянин за походженням, який не знав ані місцевих київських традицій, ані мови, ані устрою Київської академії. Втім у його щоденику в січні 1805 р. відзначено, що у нього були з візитами кілька разів з виготовленим проектом реформи академії ректор і префект Київської академії. 16 лютого 1805 р. митрополит Серапіон надіслав нарешті цей проект митрополиту Амвросію (Подобєдова).

Цей проект настільки перевершував інші проекти, які подали інші російські автори, що це навіть відзначив прот. Федір Титов<sup>10</sup>. У 1805 р. Євгенієм (Болховітіновим), на той час вікарним єпископом Староруським, був розроблений проект устрою духовно-навчальних закладів Російської імперії. Євгеній (Болховітінов) пропонував чітко розділити вчену і навчальну частини усіх духовних академії. За його проектом кожна реформована духовна академія повинна була поділятися на «вчене товариство» і власне навчальний заклад, поєднуючи в собі наукову і навчальну структури.

У січні 1805 р. проект реформування академії було написано ректором і префектом Київської академії за дорученням Київського митрополита Серапіона (Александровського). «Положення для Київської духовної Академії», яке було надіслане до Санкт-Петербурзького митрополита Амвросія (Подобєдова) в середині лютого 1805 р., було складене після кількох нарад між Київським митрополитом і очільниками Київської академії. Головними вимогами щодо реформування визнавалися посилене вивчення латинської мови, заведення окремої типографії для академічних потреб, розширення прав і обов'язків префекта і ректора академії, підвищення платні викладачам та ін.



З огляду на реалії початку XIX століття досить складною справою було матеріальне забезпечення діяльності Київської академії. Київська і Московська академії утримувались коштом єпархіальних владик, хоча згідно «Духовному Регламенту» 1721 р. було призначено хлібний збір – 20-ту частину з монастирських володінь і 10-ту частину з церковних. Але такий спосіб збору хлібного забезпечення студентів виявився незручним і ненадійним, тому єпархіальні архиереї вважали за краще утримувати академії своїм коштом.

Остаточним вироком незалежному від Св. Синоду Російської Православної Церкви існуванню Київської академії став іменний наказ Катерини II від 10 квітня 1786 р. про штати Київської, Чернігівської і Новгород-Сіверської єпархій: «Киевской Академии со всеми к ней принадлежасими заведениями быть при архиерейском доме в Киевопечерской лавре, а Братский монастырь, служащий ныне для помещения помянутой Академии, обратит на главную госпиталь по его положению»<sup>11</sup>. Всю приналежну нерухомість Києво-Братського монастиря було сконфісковано в імператорську казну, а на утримання академії Катерина II звеліла щорічно давати 8400 крб. Про ступінь приниження великого навчального закладу свідчить той факт, що в самій Росії Новгородській семінарії було призначено щорічно суму 8285 крб. 23,5 коп. До цього було додано імператорський наказ про те, що у Києвопечерській лаврі половина (– так!) монахів повинна складатись з вчених осіб<sup>12</sup>.

Після протестів з боку київського митрополита Самуїла Миславського і візиту самої імператриці Катерини II до Києва та до академії ситуація дещо покращилася за рахунок збільшення грошових виплат на користь академії. Але наказом від 15 березня 1787 р. було скасовано Києво-Братський монастир.

Незважаючи на запровадження реформи духовних шкіл у 1808 р. в усіх російських духовних академіях, Київ-

ська академія була реформована через 11 років після початку цих реформ. Очевидно, планувалося в першу чергу виростити нове покоління власне російських вихованців Санкт-Петербурзької, Московської і Казанської духовних академій для викладання богослів'я, церковно-історичних дисциплін та інших предметів в Київській академії, повністю зруйнувавши ті старі традиції, що все-таки в ній залишались.

На думку прот. Федора Тітова це було викликане підступами поляків, які проникли у найближче імператорське оточення і мало не здійснили фактичне повернення до самостійності Польщі. Головним промотором цієї справи був палкий патріот і католик князь А. Чарторийський (1770 – 1861), який входив до імператорського гуртка друзів і однодумців Олександра І. Прот. Федір Титов страшенно обурюється діяльністю князя А. Чарторийського, особливо діяльністю графа Т. Чацького, який будучи візитатором шкіл Київської, Волинської та Подільської губерній, заборонив вивчення російської мови в парафіяльних та повітових школах “Юго-Западного края” з тієї причини, що був переконаний в тім, що російська мова є іноземною для місцевого населення<sup>13</sup>.

У 1804 р. Київська академія була великим навчальним закладом, де навчалися 1146 студентів, з яких 900 осіб були синами священиків. Тому одним з напрямів реформи було розділення на кілька навчальних закладів. На думку київського губернатора П. Панкратьєва, академія повинна була залишитись вищим навчальним закладом, але у Києві повинні були з'явитись університет і гімназія. Загальним висновком сучасників був той, що Київська академія, яка була славним і відомим навчальним закладом вже два століття, на початку ХІХ ст. перебувала в поганому матеріальному і освітньому становищі.

До запровадження реформи духовної освіти, коли у 1819 р. було відкрито Київську духовну академію як вищий духовно-навчальний заклад Російської імперії, організація

навчального процесу знаходилася в стані XVII ст. Якщо в Європі і навіть в Росії у XVIII ст. з'явилися нові навчальні заклади, стали відчутними нові впливи в організації шкільного виховання та освіти, Київська академія мало змінювалася. Причинами такої стагнації і занепаду були ті, що по-перше, всі вихованці Київської академії, які досягли певних успіхів і кар'єрного зростання вже були викликані на служіння в Росію і розбудовували церковні і імперські установи, не маючи можливостей допомогти рідній академії, по-друге, Київська академія опинилася на маргінесах досить закритої Російської держави і не мала можливості підтримувати зв'язки з європейськими навчальними закладами і установами, що об'єктивно вело до занепаду академії.

Головними засадами державної політики щодо України з боку Російського уряду стало нищення всього, що нагадувало про колишні українські «вольності». В першу чергу це стосувалося шкільництва. Тому наприкінці XVIII – поч. XIX ст. Російська Церква запроваджує реформування духовних шкіл в Україні, внаслідок чого Київська академія втрачає свої особливості і традиції та перетворюється на одну з загальноросійських духовних академії. Це відчутно вдарило по стародавніх традиціях існування українського шкільництва, започаткованого в добу св. митрополита Петра Могили, які у працях російських історіографів представлено як «оплот русскаго православія».

Позитивним моментом в цій ситуації слід вважати той, що на даний період реформ духовної освіти в Росії та в Україні залишалась ціла плеяда представників старої Київської академії. Саме вони були носіями навчального та наукового досвіду попередніх часів і самого духу шкільництва післямогилянської доби. Для наступних поколінь вихованців Київської духовної академії цей дух поступово був втрачений.

Разом з реформуванням академії починається процес відтягування з неї кращих викладацьких та професорських сил до новоствореної Московської духовної ака-

демії, призначення викладачами до російських єпархіальних духовних семінарій, священночителями при російських посольствах, настановлення новонавернених в православ'я іноземців тощо

Величезні заслуги вихованців Київської академії впродовж XVIII ст у справі піднесення церковного та культурного життя Російської Церкви та імперії в цілому, на жаль не знайшла ніякого відображення, і тим більше подяки, в працях російських істориків і навіть в дослідженнях професорів Київської духовної академії XIX – XX ст. В працях з російської церковної історії різних періодів Київська академія представлена не як самодостатній український старовинний духовний навчальний заклад, а як осередок російського православ'я в його боротьбі з польсько-католицькими впливами та пропагандою на південному заході Росії.

Реформування старої Київської академії відбувалося впродовж 1808 – 1817 рр. Початок XIX ст. став для Київської академії добою занепаду. Як і раніше освіта, отримувана учнями поєднувала в собі початкову, середню і вищу, але цей стан погано узгоджувався з планами російського керівництва щодо уніфікації духовної освіти в межах імперії. Більшість учнів на цей час вже складали діти священнослужителів, що було зумовлено попередніми указами Св. Синоду та Київської духовної консисторії, за якими священники мусили віддавати дітей у навчання під загрозою штрафу, позбавлення парафії і навіть переведення в «компут мужичий».

При реформуванні духовно-навчальних закладів Київської Академії її вирішено було зробити центром Київського духовного округу. Загалом всю Російську імперію було поділено на 4 округи. До третього, після Санкт-Петербурзького і Московського, Київського округу увійшли єпархії: Київська, Чернігівська, Подільська, Полтавська, Катеринославська, Харківська, Херсонська, Таврійська, Донська, Воронежська, Курська, Орловська, Мінська, Вар-

шавська, Кишинівська, Грузинська, Імеретинська. Вихованці духовних семінарій усіх зазначених єпархій повинні були продовжувати навчання в Київській Духовній Академії, яка стала спеціальним вищим навчально-науковим та адміністративним закладом, призначеним для дітей духовенства.

Головними проблемами нових академічних центрів був брак кваліфікованих викладачів та відсутність нових методик викладання, тобто перехід від примусового вивчення напам'ять певного обсягу матеріалу до виконання творчих робіт, самостійних творів і взагалі письмових праць. Весь попередній викладацько-професорський склад Київської академії було відкинуто як такий, що не відповідає новим умовам. Було піддано нищівній критиці і курси викладання і самих викладачів, бо вони за попередньою традицією не включали до розгляду російських духовних і світських авторів.

Після Іринєя (Фальковського) у 1804 – 1814 рр. ректором академії був архімандрит Іакінф (Лагановський). За його заслуги митрополит Серапіон (Александровський) вважав, що згодом архімандрит Іакінф повинен був стати його вікарієм на Чигиринській кафедрі. Натомість, синодальним наказом 1814 р. його було переміщено на посаду настоятеля другокласного курського знаменського монастиря і попечителя місцевого духовного училища. Через таке приниження людини, яка очолювала Київську академію і мала всі можливості розбудовувати церковне життя в Україні, відбулося погіршення стану здоров'я – архімандрит Іакінф (Лагановський) захворів і 28 жовтня 1817 р. упокоївся і був похований на загальному цвинтарі «за московськими воротами» у Курську<sup>14</sup>.

Наступником архімандрита Іакінфа на ректорській посаді став колишній префект Київської академії Іоасаф (Мохов)<sup>15</sup>. Тим часом реформування розпочалося і для Київської Академії, внаслідок чого в квітні 1817 р. почав втілюватись в життя проект, за яким в стінах старої акаде-

мії повинні були розміститись духовна семінарія разом з парафіяльним училищем (на 1-му поверсі) і нова Академія (на 2-му поверсі).

Наслідком вчасного неподання викладачами Київської Академії конспектів лекцій стало звільнення практично в повному складі всіх викладачів. Після їх звільнення Комісія духовних училищ і митрополит Серапіон з попереднього складу Академії залишили тільки ієром. Кирила (Куницького) для викладу грецької мови<sup>16</sup>. Натомість, було викликано молодих викладачів і вихованців Санкт-Петербурзької духовної академії, зокрема бакалавра ієром. Мойсея (Антипова-Богданова), бакалавра Мелетія (Леонтовича), магістрів І. М. Скворцова та А. А. Максимовича.

З огляду на закриття Київської академії всіх її випускників і взагалі вихованців з київського духовно-навчального округу весною 1817 р. було направлено на вступ до Санкт-Петербурзької і Московської вже реформованих академій. Оскільки швидко провести реформу не вдалося, то було прийнято рішення про відкриття спочатку Київської духовної семінарії, повітового та парафіяльного училищ, які мали діяти вже за новим статутом<sup>17</sup>.

В липні 1817 р. спеціальною комісією було розглянуто ті конспекти, які все ж так подали викладачі старої Академії, але всі вони були піддані нищівній критиці членами вищеназваної комісії і визнані непридатними для викладу відповідних дисциплін. Оголошення рішення комісії духовних училищ 24 липня 1817 р. для Києва було як грім з ясного неба. Спочатку було звільнено зі скандалом ректора, а потім звільнено усіх викладачів та ще й з оголошенням, що вони були визнані нездатними до викладацької діяльності<sup>18</sup>.

В останній період перебування на чолі Київської першокласної єпархії Російської Православної Церкви Високопреосвященішого митрополита Київського і Галицького Серапіона (Александровського) і відбулася академічна

реформа, коли наказом Св. Синоду від 14 серпня 1817 р. Київську академію було переіменовано в Київську духовну семінарію, а наступним наказом від 26 серпня 1819 р. було відкрито нову Київську духовну академію, яка почала діяти за новим академічним статутом.

Урочисте відкриття Київської духовної академії відбулося 28 вересня 1819 р. після Божественної Літургії в Успенському соборі на Подолі, яку відслужив митрополит Серапіон (Александровський). Далі відбувся хресний хід до Києво-Братського монастиря на чолі з генерал-губернатором і урочистості в конгрегаційній залі КДА. Проф. Іван Скворцов виголосив промову латинською мовою «Про метафізичне джерело філософії». У нововідкриту КДА було прийнято на навчання 49 студентів: 26 з українських епархій і 23 з російських. Ректором став архім. Моїсей (Антіпов).

Практично всі ключові посади теж зайняли нові особи, здебільшого випускники Санкт-Петербурзької духовної академії. Тому досить дивним виглядає висновок прот. Федора Тітова про те, що Київській академії “суждено было воспользоваться благами новых реформ позже своих младших сестер – других русских духовных православных Академий – петербургской и Московской”<sup>19</sup>.

Таким чином можна окреслити деякі висновки з піднятої проблеми. Після приєднання Лівобережної України до Московії і неканонічного приєднання Київської митрополії до Московського патріархату у 1868 р. почалося використання здобутих земель Російською імперією. Заснований Святителем Петром Могилою у 1632 р. Київський колегіум у XVIII ст. вже був досить відомим і потужним навчальним православним закладом. Впродовж XVIII ст. усі російські імператори широко користувались величезною церковною і інтелектуальною спадщиною і без перешкод всіма засобами вичерпували на користь Росії унікальний потенціал Київської академії, бо не мали на території Росії шкільництва і шкільної освіти взагалі.

Наприкінці XVIII ст. існування Київської академії було поставлене під питання внаслідок вичерпування накопиченого потенціалу без обмежень, проведення реформ, якими підрубувалися самі основи економічного забезпечення академії, заміни росіянами керівних посад в Київській єпархії і академії. На початку XIX століття знекровлена Київська академія, яку почали грабувати призначені з числа росіян префекти і ректори, вже не була тим потужним навчальним закладом і тому її перетворення на закритий богословський заклад і центр імперського навчального округу було проведено швидко і без протестів. Щойно випущені молоді вихованці Санкт-Петербурзько та Московської академій склали професорський і викладацький корпус Київської духовної академії. Ось так, використавши докраю все, що могла дати Києво-Могилянська академія разом з Києво-Братським монастирем, Російська імперія закрила спочатку сам монастир, а потім перетворила академію на пересічний російський навчальний заклад.

---

<sup>1</sup> Акты и документы, относящиеся к истории Киевской Академии. Отделение II (1721–1795). – Т. I (1721 – 1750). – Ч. 1. Со введением и примечаниями Н. И. Петрова. – К., Тип. И.Чоколова, Фундуклеевская ул., д. № 22., 1904. – 463 с.; Акты и документы, относящиеся к истории Киевской Академии. Отд. II (1721 – 1795). – Т. I (1721 – 1750). – Ч. 2 (Приложения). Со введением и примечаниями Н.И. Петрова. – К., Тип. И.Чоколова, 1904. – 508 с.; Акты и документы, относящиеся к истории Киевской Академии. Отд. II (1721–1795). – Т. IV. Царствование Екатерины II (1762 – 1795). Киевский митрополит Гавриил Кременецкий (1770 – 1783). – К., Тип. И. Чоколова, 1907. – 393 с.; Акты и документы, относящиеся к истории Киевской Академии. Отд. II (1721 – 1795). – Т. V. Царствование Екатерины II (1762 – 1795). Киевский митрополит Самуил Миславский (1783 – 1795). Со введением и примечаниями Н.И. Петрова. – К., Тип. И. Чоколова, 1908. – 637 с.; Акты и документы, относящиеся к истории Киевской Академии. Отд. III (1796 – 1869). – Т. 1 (1796 – 1803). С предисловием, введением и прим. проф. прот. Ф.И. Титова. – К., Тип. И. Чоколова, 1910. – 853 с.; Акты и документы, относящиеся к истории Киевской Академии. Отд. III (1796 – 1869). – Т. 2 (1804 – 1808). С предисловием, введением и прим. проф. прот. Ф.И. Титова. – К., 1911. – 944 с.; Акты и документы, относящиеся к истории Киевской Академии. Отд. III (1796 – 1869). – Т. 3 (1809 – 1812). – К., 1912. – 1000 с.; Акты и документы, относящиеся к истории Киевской Академии. Отд. III (1796 – 1869). – Т. 4 (1813 – 1819). С предисловием, введением и прим. проф. прот. Ф.И. Титова. – К., 1913. – 1000 с.



<sup>2</sup> Профессор протоиерей Федор Титов. Императорская Киевская Духовная Академия в ее трехвековой жизни и деятельности (1615 – 1915 гг.): Историческая записка. – Киев: Гопак, 2003. – 688 с.

<sup>3</sup> Возжигая исторический академический светильник // Профессор протоиерей Федор Титов. Императорская Киевская... – С. VIII.

<sup>4</sup> Профессор протоиерей Федор Титов. Императорская Киевская... – С. 5.

<sup>5</sup> Выписка о заслугах Киевской Академии Русской церкви и Государству в первой половине XVIII века // Акты и документы, относящиеся к истории Киевской Академии. Отд. II (1721 – 1795). – Т. I (1721 – 1750). – Ч. 2 (Приложение) Со введением и примечаниями Н. И. Петрова. – К., Тип. И. Чоколова, 1904. – С. 310-313.

<sup>6</sup> Выписка о заслугах Киевской Академии... – С. 311.

<sup>7</sup> Акты и документы, относящиеся к истории Киевской Академии. Отделение II (1721–1795). – Т. I (1721 – 1750). – Ч. 1. Со введением и примечаниями Н. И. Петрова. – К., Тип. И. Чоколова, Фундуклеевская ул., д. № 22., 1904. – С. 366.

<sup>8</sup> Акты и документы, относящиеся к истории Киевской Академии. Отд. III (1796 – 1869). – Т. 2 (1804 – 1808). С предисловием, введением и прим. проф. прот. Ф.И. Титова. – К., 1911. – С. IX.

<sup>9</sup> Там само. – С. IX.

<sup>10</sup> Там само. – С. XXIII.

<sup>11</sup> Акты и документы, относящиеся к истории Киевской Академии. Отд. II (1721 – 1795). – Т. V. Царствование Екатерины II (1762 – 1795). Киевский митрополит Самуил Миславский (1783 – 1795). Со введением и примечаниями Н.И. Петрова. – К., Тип. И. Чоколова, 1908. – С. XXVI.

<sup>12</sup> Там само. – С. XXVII.

<sup>13</sup> Акты и документы, относящиеся к истории Киевской Академии. Отд. III (1796 – 1869). – Т. 2 (1804 – 1808). С предисловием, введением и прим. проф. прот. Ф.И. Титова. – К., 1911. – С. XLVI.

<sup>14</sup> Акты и документы, относящиеся к истории Киевской Академии. Отд. III (1796 – 1869). – Т. 4 (1813 – 1819). С предисловием, введением и прим. проф. прот. Ф.И. Титова. – К., 1913. – С. X.

<sup>15</sup> Там само. – С. XII.

<sup>16</sup> Там само. – С. XXIII.

<sup>17</sup> Там само. – С. XXI.

<sup>18</sup> Там само. – С. XXIV.

<sup>19</sup> Акты и документы, относящиеся к истории Киевской Академии. Отд. III (1796 – 1869). – Т. 2 (1804 – 1808). С предисловием, введением и прим. проф. прот. Ф.И. Титова. – К., 1911. – С. X.

*Н. В. ВЕРЕЩАГІНА*

## **Проблема святості мощей у культурно-релігійній парадигмі сучасності**

*У статті розглядаються три тісно пов'язані між собою аспекти теми:*

- корельованість поняття «мощі» з проблемою тління/нетління;*
- співвідношення факту тління / нетління мощей з критеріями святості;*
- співвіднесеність святості «цілокупних» останків з частками мощей.*

*Узагальнюючи викладений матеріал, зазначимо:*

- для християнської, в т. ч. візантійської і давньоруської, літургійної практики характерно шанування як тлінних (кісткових), так і нетлінних (які зберегли м'язову і шкірну тканину) останків святих. Афонська традиція становить виняток тільки по відношенню до власне афонських подвижників;*
- загалом, у Візантії та давній Русі «незруйнованість» тіла розглядалася як ознака гріховності, а нетління, як правило, виступало знаком святості;*
- за вченням східнохристиянської Церкви, кожна окрема частина священних останків прирівнюється до цілокупних мощей, оскільки несе в собі всю благодатну силу святого, що і пояснює практику «розділення» мощей.*

*The article outlines three aspects of the topic closely connected with each other:*

- correlation of the notion “relics” with the problem of corruption/incorruption;*
- correlation of the fact of corruption/incorruption of relics with the criterion of holiness;*
- correlation of holiness of the whole relics with the parts of relics.*

*Summarizing the investigated material it should be noted that*

- it is characteristic for the Christian liturgy including Byzantine and ancient Rus' to worship corruptible (bone) as well as incorruptible (having preserved muscle and skin tissues) relics of saints. Athos tradition of the negative perception of incorruptible relics is an exception to their own Athos ascetics;*
- in general, in Byzantine and ancient Rus' the non-destruction of body was treated as a feature of sin; incorruption, as a rule, was a sign of holiness;*
- according to the doctrine of the eastern Christian church each separate part of the sacred relics is equated the whole relics, as it carries in itself all the gracious power of the saint which explains the practice of separation of relics.*

У ранньохристиянській Церкві шанувалися як тлінні (кісткові, скелетні), так і нетлінні (які зберегли м'язову і шкірну тканину) останки святих. Ті й інші, як сакральний об'єкт шанування, згадуються у церковних документах, латинських паломницьких рукописах і давньоруських «ходіннях».

Паломники, які відвідали Константинополь та інші східнохристиянської центри, серед шанованих святинь згадують як «цілі» голови, так і черепи, як цілі тіла, так і «голі кістки» святих угодників.

Відомо, що мощі апостолів Андрія, Луки та Тимофія, перенесені у візантійську столицю імператором Констанцієм у 356-357 рр., представляли собою кістки і поміщалися в невеликому ковчежці, який патріарх, воссідаючи на колісниці під час урочистих церемоній, тримав у себе на колінах. Автор латинського рукопису другої половини XI ст., описуючи реліквії церков і монастирів Константинополя, вказує на шанування як голів і мощей, так і черепів і кісток святих<sup>1</sup>. Ігумен Данило (поч. XII ст.), розповідаючи про палестинську лавру св. Сави, зазначає: ««Ту же лежат мнози святии отци, телесо яко живи»<sup>2</sup>. Паломник кін. XIII – поч. XIV ст. повідомляє про кам'яну скриньку, що стоїть на «стовпці» у святій Софії, в якій «40 мучеників і 11 немовлят вбитих»<sup>3</sup>. Зрозуміло, що в скриньці знаходилися кісткові останки.

При цьому візантійські церковні автори строго розрізняли власне нетлінні тіла і, так звані, «незруйновані», які належали людям, відлученим від Церкви: «Перші – благопристойні, благовонні і висушли, <...> другі – потворні, смердючі і роздуті, як барабан»<sup>4</sup>. Так, в похвалі константинопольському патріарху Арсенію (пом. 1273), написаній в кінці XIV ст., говориться про його непошкоджене тлінням тіло, що приносить зцілення. Нетлінні мощі патріарха свідчать про його святість. А ось «незруйнований» роздутий труп його ворога – Михайла VIII Палеолога є результатом відлучення, якому Арсеній піддав імператора<sup>5</sup>.

Чи враховувалася тлінність/нетлінність мощей в якості підстави для причислення до лику святих? Такими критеріями в стародавній Церкві були, насамперед, святість життя і дар чудотворіння. Саме дар чудотворіння фактично слугував найважливішою ознакою святості у всі часи<sup>6</sup>, бо з його допомогою «демони відгоняються, хвороби тікають, немічні лікуються, сліпі прозрівають, прокажені очищаються, спокуси і скорботи припиняються»<sup>7</sup>. Нетління не розглядається як обов'язкова умова причислення до лику святих, воно могло лише підтверджувати цей факт. Тим не менш, нетлінням, пахощам і мироточенню приділяється особлива увага в агіографічній і гномографічній літературі.

У пізніх грецьких творах нетління фігурує як один з можливих критеріїв святості. Єрусалимський патріарх Нектарій (пом 1674), посилаючись на практику фальсифікації чудес, що отримала широке поширення, називає як «вельми необхідну» умову прояв Богом надприродних знамень – «нетління тіла або ж благовонний запах від кісток»<sup>8</sup>. Таким чином, нетлінність поряд з пахощами і мироточенням продовжує залишатися бажаним, але необов'язковим свідченням святості померлого.

Для розуміння ставлення до тління/нетління як свідчення сакрального статусу покійного в візантійській Церкві особливе значення має афонська монастирська практика. Відповідно до неї нетління мощей афонського інока розглядалося як ознака його гріховності. Похоронний обряд афонських ченців добре відомий за описами очевидців ХІХ – поч. ХХ ст. Святогорця ховали без труни, огортаючи тіло мантиєю. При цьому особливо дбали про збереження голови, обкладаючи її камінням і накриваючи зверху плітою. Через три роки могилу розкопували. Якщо тіло ще не згнило, то його знову закопували і гаряче молилися за брата. Якщо ж тіло зотліло, а кістки були чистими, просвічувалися і мали особливий «медвяно-жовтий колір», – це розглядалося як свідчення високої духовності покійного.

Кістки виймали, омивали водою з вином і складали в окремому приміщенні – кістниці. Уздовж стін правильними рядами розміщували дрібні кістки. Череп надписували, цілували і клали на полицю поруч з іншими черепами<sup>9</sup>. Кістниці-гробниці, що служили похоронними спорудами, виконували і своєрідну дидактичну функцію, про що свідчив «плакат», який висів на стіні Андріївського скиту: «Пам'ятай всякий брат, що ми були як ви, а ви будете як ми»<sup>10</sup>.

В одному з архівних документів Свято-Пантелеїмонівського монастиря<sup>11</sup> розповідається про ієромонаха, який прибув на Афон з Троїце-Сергієвої лаври в 1894 р. Після двадцяти років подвижницького життя він помер і був похований на братському кладовищі. Через три роки, за афонським звичаєм, могила була розкопана, останки виявилися нетлінними і були знову поховані. Однак через наступних три роки повторилося те ж саме. І тільки після дозвільної молитви, прочитаної архієреєм, тіло почало розкладатися.

Померлі афонські чорноризці шанувалися як святі, насамперед, за фактом пахощів від їхніх кісток. У Афонському патерику розповідається, що в Ватопедському монастирі в 1841 р. були знайдені кістки невідомого подвижника, від яких виходили райські пахощі. Ватопедці нарікли подвижника Євдокимом і встановили святкування на честь отримання його мощей<sup>12</sup>.

Негативне ставлення до незотлілих останків братії святогорці пояснювали тим, «що Бог там проявляє свої чудеса, де це потрібно, тобто в миру для підтримки благочестя, на Афоні ж у цьому немає потреби. Тут Промисел Божий залишає незмінними закони природи і не проявляє нетлінних мощей»<sup>13</sup>.

Але це стосувалося виключно афонських подвижників. У цілому ж до питання тління/нетління на Афоні підходили в контексті грецької церковної традиції, чому є достатньо свідчень: «Не треба думати, що афонці заперечують мощі і поклоніння мощам. Але вони розрізняють

нетління, так би мовити, благодатне, що супроводжується чудесами, іноді мироточенням і т. п., від неповного, уповільненого прийняття тіла землею. При цьому на самому Афоні дуже багато мощей не афонських, святи-телів ж афонських, дійсно немає»<sup>14</sup>. «Свята Гора не тільки не відкидає, але і з особливим благоговінням шанує нетління тіл абсолютно-праведницьких, чому разючим доказом служить безліч нетлінних мощей, що є не в монастирях тільки, але навіть і в самих скитах її» – писав святогорець ієромонах Сергій (Веснін)<sup>15</sup>.

Тому невірним видається твердження сучасного російського дослідника Федора Успенського, яке отримало останнім часом поширення в науковій літературі, про те, що в грецькій релігійній традиції «вельми сильна була тенденція розглядати нетлінність як ознаку гріховності»<sup>16</sup>. Говорити про це можна тільки в рамках власне афонської практики.

Генетично пов'язані з візантійською культурно-релігійною традицією молоді християнські держави ареалу *Slavia Orthodoxa* успадкували і практику вшанування святих реліквій. Про наявність розвиненого культу мощей у південних слов'ян свідчать пам'ятки старослов'янської писемності, що датуються X-XI ст.<sup>17</sup>. Термін «моці» зафіксований у кількох текстах цього періоду, серед яких два пов'язані з реліквіями священномученика Климента Римського: Корсунська легенда про перенесення останків папи Климента (Слово на пренесение мощем преславнаго Климента) і житіє Кирила-Константина<sup>18</sup>.

У слов'янський лексикон термін «моці», що позначає обожену плоть і семантично сходить до іменника «мощь» – «сила» і до дієслів «мочь», «мога», «можеши», що означає «можу», «маю силу», «могутність», ввів творець слов'янської мови Константин Філософ. Він брав безпосередню участь 30-31 січня 861 р. у херсонеській церемонії «adventus», тобто в процедурі знайдення, перенесення і покладення мощей четвертого папи римського Климента, який мученицьки загинув у херсонеському засланні в

І ст. н. е. Ця подія мала особливе значення для слов'янського світу, тому що згодом саме священномученик Климент став шануватися як небесний покровитель слов'янських народів, оскільки просвітництво слов'ян, за словами папи римського Адріана II, було розпочато «Божою Благодаттю і молитвою святого Климента»<sup>19</sup>.

На думку більшості сучасних дослідників, саме Кирилом-Константином була написана грецькою мовою, а потім ним же переведена на слов'янську, так звана *Brevis Historia* (коротка історія), присвячена знайденню мощей священномученика. Текст перекладу під назвою «Слово на пренесение мощем преславнаго Климента, историчьскую имуще беседу» зберігся в кількох давньоруських списках і в контексті даної теми є особливо значущим: це перший слов'янський літературний твір, де використано слово «мощі». Воно зустрічається тут одинадцять разів і є єдиним терміном, що позначає «останки»<sup>20</sup>. З цього й інших текстів, присвячених «*adventus*» мощей святого Климента, випливає, що його останки не були нетлінними і цілокупними, а являли собою окремі кістки: спочатку було знайдено одне з ребер, потім «блаженна голова, немов сонце світле з глибини пекла засяяла», і, нарешті, «засяяли зірками й інші вцілілі частини тіла: руки святого, блаженні стегна та інше»<sup>21</sup>. «Раптово засяяла, подібно якійсь променистій зірці одна з кісток»<sup>22</sup>.

Християнізатор Русі князь Володимир Святославич на завершення корсунського походу переніс мощі священномученика до Києва. Урочиста церемонія перенесення святині з Херсонеса знаменувала народження давньокиївської Церкви, а сам Климент Римський став небесним патроном новонаверненої столиці. Пізніше його мощі були покладені Володимиром у зведений ним собор Пресвятої Богородиці (Десятинну церкву). Київськими книжниками були складені власні твори, що прославляли святителя, в яких говориться, зокрема, про шанування його «христоносних кісток»<sup>23</sup>. Автор давньоруського

тексту Служби свята знайдення мощей, звертаючись до священномученика, каже: «Кістки твої пророчеські явилися хлібом [духовним]»<sup>24</sup>.

Князем Володимиром було ініційовано і перше adventus мощей власної київської святої – його баби, княгині Ольги (пом. 969), останки якої були урочисто винесені з могили, перенесені і покладені до Десятинної церкви. За повідомленням джерел, мощі княгині виявилися нетлінними.

Таким чином, древньою київською Церквою була засвоєна візантійська літургійна модель шанування як тлінних (мощі Климента Римського), так і нетлінних (мощі княгині Ольги) святих останків.

Це стосувалося і монастирської практики. І хоча дослідники відзначають вплив афонського поховального обряду на киево-печерський, святогірське негативне ставлення до незотлілих останків братії тут не було сприйнято. Так, корпус святих мощей печерських угодників представлений обома групами останків – нетлінними і скелетними. За даними анатомо-антропологічної експертизи, проведеної спеціальною комісією в 1939 р. (інших матеріалів не маю – Н. В.) з 60 святих останків киево-печерських подвижників 33 виявилися «муміями», тобто, нетлінними, решта – частково або значно скелетизованими<sup>25</sup>. У Києво-Печерському патерику говориться про нетлінні мощі прп. Феодосія Печерського: «Побачили, що лежать його мощі підно його святості, і всі частини тіла цілі, тління не торкнулося їх, волосся присохло до голови його, а лик преподобного світлий»<sup>26</sup>. У тому ж пам'ятнику зустрічаємо розповідь про зцілення інок обителі мощами св. Мойсея Утрина, що представляли собою кісткові останки: «І взявши одну кістку від мощей його, Іоанн подав її братові і сказав:» Доклади її до тіла свого»<sup>27</sup>.

Однак пізніше, вже в XIV ст., під час канонізації в Москві митрополита Петра (пом. 1326), чудотворіння при гробі якого отримали широку популярність, його останки не були пред'явлені публічно, тобто, «не були ізнесені з



гробу», мабуть, з причини їх поганого збереження. Очевидно, вже в цей період у масовій релігійній свідомості святість покійного асоціювалася виключно з нетлінням його мощей. Мабуть, у зв'язку з цим прецедентом у канцелярії київського митрополита грека Феогноста (1328-1353), наступника митрополита Петра, з'явився документ, написаний грецькою мовою. У записі читаємо: «Тіла відлучених не розкладаються, так відлучаються від Бога і єрем і стихії не сміють прийняти його [відлученого]. Тіла ж святих [розкладаються], так як світ спочатку був зіпсований і в такому вигляді буде відновлений. І вони приймають як би якусь запоруку слави, що їх очікує»<sup>28</sup>. Тобто, в документі виправдовується факт відсутності «нетлінності» тіл святих. Їх зотлілі останки, в якості сакрального об'єкта шанування, протиставляються «незруйнованим» тілам осіб, які перебувають під прокляттям, тобто відлучених. Проявилася в цьому афонська традиція, чи спрацювали інші чинники, сказати складно.

Відомий церковний діяч Феофан Прокопович (1681-1736) присвятив проблемі святості мощей, у контексті тління/нетління, об'ємну працю, в якій наводить випадок з життя київського митрополита Петра Могили (1632-1647). Під час перебування Могили у м. Вільно якийсь священик (очевидно не православного віросповідання) передав йому передсмертне прохання диякона, підданого анафемі константинопольським патріархом. Вмираючи, диякон просив, щоб прибулий в місто православний священик не відмовив йому у звільненні від анафемі. Митрополит «відслужив урочисту церемонію. <...> Труп, який був неушкодженим і роздутим, негайно розклався». На закінчення Ф. Прокопович пише: «Слід зауважити, що, можливо, не всі тіла засуджених (відлучених – Н. В.) не розкладаються, а, принаймні, деякі, оскільки, не всі тіла святих обдаровуються нетлінням, а коли йдеться про всіх, то Богу видніше. Нехай цього буде достатньо для викаданого аргументу»<sup>29</sup>.

Разом з тим в російській богословській літературі XIX–XX ст. відсутнє нормативно розроблене вчення про зв'язок терміна «мощі» зі станом (тлінність/нетлінність) останків святого. У довідковій літературі, яка видається московським патріархатом, і в працях учених богословів представлені різні точки зору з цього питання. Наприклад, історик Церкви академік Є. Голубинський, професор Московської духовної академії І. Попов та ін. вважали, що термін «мощі» відноситься до будь-яких останків святого, незалежно від ступеня їх збереження. Так, в репринтному виданні «Повного церковно-слов'янської словника» говориться: «Мощі – останки тіл святих, або взагалі кістки, тверді частини тіла»<sup>30</sup>. Є. Голубинський: «Мовою давньої церковної літератури нетлінні мощі – це не нетлінні тіла, а збережені і незотлілі кістки. <…> Мощі святих іноді суть більш-менш цілі тіла, іноді ж одні кістки»<sup>31</sup>. І. Попов: «Мощами завжди іменувалися і благоговійно шанувалися всякі останки святих, що збереглися хоча б у вигляді кісток і навіть просто праху і попелу»<sup>32</sup>. Дійсно, відомо, що Церква шанує в якості святих мощей попіл і прах спалених християнських мучеників.

Але, на думку інших, не менш авторитетних учених, під «мощами» повинні матися на увазі тільки нетлінні останки. Так, професор Петербурзької духовної академії М. Барсов писав: «Мощі – тіла святих християнської церкви, що залишилися після їх смерті нетлінними»<sup>33</sup>. Академік І. Срезневський стверджував: «Мощі – тіло померлого, прославлене нетлінням і чудесами»<sup>34</sup>. У зв'язку з цими різночитаннями Г. Федотов (1886–1951) роз'яснював: «Тільки в синодальну епоху (але, як впливає з вищенаведеного документа з канцелярії митрополита Феоноста, значно раніше – Н. В.) вкоренилося неправильне уявлення про те, що всі мощі угодників є нетлінними тілами. <…> Давня Русь тверезіше і розумніше дивилася на цю справу, ніж нові «освічені» сторіччя, коли і просвітництво і церковна традиція страждали від взаємного

роз'єднання»<sup>35</sup>. О. Мень зазначав: «Мощі святих мають різну ступінь збереження (так, наприклад, останки подвижників Києво-Печерської лаври нетлінні (насправді не всі – Н. В.), а в гробниці Серафима Саровського знайшли в 1903 році лише кісткові останки). Однак, в народі широко була поширена впевненість, ніби всі мощі – нетлінні. Всупереч заклику богословів (Е. Голубинського, митроп. Антонія Вадковського та ін.) з цим не тільки не боролися, але йшли на поступки марновірству. Результатом було неминуча відплата»<sup>36</sup>.

На жаль, треба зазначити, що і сьогодні в цьому питанні немає ясності. Так, у доповіді митрополита Ювеналія на Помісному Соборі 1988 р., присвяченому 1000-річчю хрещення Русі, говориться, що мощами святих є повністю збереженні нетлінні останки<sup>37</sup>. Таке ж визначення терміна «мощі» можна зустріти в різній довідковій літературі, представлений в ресурсах мережі Інтернет.

Шанування святинь зумовило потребу у величезній кількості реліквій для церковних і світських потреб. У ранньохристиянський період формується культова традиція «розділення» мощей, якій прагнув протистояти римський престол. Коли в 519 р. константинопольський царедворець Юстиніан попросив для збудованої ним базиліки мощі апостолів Петра і Павла, папські легати «за римським звичаєм» послали замість мощей частини оков св. Петра і решітки св. Лаврентія. Папа Григорій Великий (590–604) в різкій формі відхилив «нездійсненне» прохання імператриці Константини, яка бажала отримати голову апостола Павла: «У Римі і взагалі на Заході вважають неприпустимим святотатством непокоїти тіла святих». Папа знаходить дивним грецький звичай і вказує на те, що в Римі бажачі отримати реліквію задовольняються тим, що кладуть на гробницю хустку, яка потім творить такі ж дива, як і труна, на якій вона лежала<sup>38</sup>. У цьому плані показова ситуація, що описана в житті Константина-Кирила. Коли раку з його тілом збиралися покласти в гробницю,

що була встановлена в римській церкві св. Климента, єпископи зажадали розкрити раку, щоб переконатися, «чи цілий він і чи не взята якась частина його». Однак старання відкрити раку виявилися марними<sup>39</sup>.

На відміну від римської, грецька Церква спиралася на роздроблене видними богословами вчення про те, що окремі частини священних останків несуть у собі всю благодатну силу святого, а це дозволяє прирівнювати їх до цілокупних мощей. І хоча законодавство імператора Феодосія Великого (379-395) прямо забороняло «розтягувати» на частини тіло святого<sup>40</sup>, вже в Бесіді про мучеників архієпископа константинопольського Іоанна Златоуста (398-404) знаходимо богословське обґрунтування такої практики: «На противагу чуттєвим скарбам <…> розділення не означає зменшення. <…> Коли [тіла] будуть розділені між багатьма, тоді ще більш показують своє багатство. Таке єство предметів духовних. Вони від роздроблення збільшуються, а від поділу множаться»<sup>41</sup>. Єпископ кирський Феодорит (423-457) пояснює: «Після розділення тіла благодать перебуває нероздільна. І оці тонкі і найменші останки мають ту ж силу, як і весь мученик, не поділений на частини, бо, благодать, що мешкає в ньому розділяє дари оці і обдаровує тих, що приходять по мірі віри»<sup>42</sup>. Через п'ять століть після Феодорита константинопольський єпарх і письменник Феодор Дафнопат в Слові на перенесення руки Іоанна Предтечі скаже: «Якщо вона і відокремлена від решти тіла, то все ж збагачена не меншою і не нижчою благодаттю, <…> оскільки ми віруємо, що благодать святих не розділяється разом з роздробленням тіла, <…> але в кожній частині та члені святих і непорочних тіл дія Духа приходить і є присутньою цілою, не убавленою і не зменшеною»<sup>43</sup>.

Значною частиною мощей святого володіли одноіменні монастирі і храми. Так, у Синайському монастирі св. Катерини в мармуровій раці, встановленій на мармуровому п'єдесталі, зберігалися дорогоцінні святині – го-

лова великомучениці і кисть її правої руки, яка «вціліла в природному вигляді»<sup>44</sup>.

Разом з тим, як зазначено вище, паломники свідчили про наявність серед шанованих святинь східної Церкви «цілих» тіл святих. Давньоруський автор описує мощі св. Іоанна Златоуста, що знаходилися в Софії Константинопольській: «лежить як живий, весь цілий, нічого не убуло ні від риз, ні від волосся»<sup>45</sup>. Про «цілокупність нетлінних» мощей св. Спиридона Триміфунтського (пом. 348) та ін. писав Амвросій Оптинський<sup>46</sup>. Однак відомо, наприклад, що частина ліктя Іоанна Златоуста перебувала в афонській грецькій лаврі<sup>47</sup>, а часточки мощей св. Спиридона Триміфунтського – в персональних релікваріях, що належать Троїце-Сергієвій лаврі: в золотому ковчезі XVI ст. і в срібному ковчезі-мощевіку XV ст.<sup>48</sup>.

Якщо об'єктивно підходити до розуміння «цілокупності» як повністю збережених нетлінних святих останків, від яких не була «вилучена» і найменша частинка, то навряд чи цей термін можна застосовувати до їх абсолютної більшості. Так, на думку Є. Голубинського, у Візантії практично не залишилося цілокупних мощей<sup>49</sup>. Те ж характерно і для київської Церкви. Серед прославлених християнських святинь – киево-печерські безіменні мироточиві глави, кожна з яких є частиною священних останків.

Мироточення мощей – вкрай рідкісне явище. Цим даром прославилися небагато святих, серед яких найшановніші – архієпископ Мир Лікійських Миколай і великомученик Дмитро Солунський. Тому протягом століть київські чудотворні глави шанувалися як найважливіша святиня православного світу. Феофан Прокопович писав: «Святі голови в чашах або черепа, які, щоправда, не наділені нетлінністю, <...> але обдаровані іншим не менш чудодійним привілеєм, бо постійно вони виділяють краплями якість масло, яке є засобом проти різних хвороб. <...> Те, що вони належать святим, доводить це чудо, бо вони не покриті ні шкірою, ні тілом, а зовсім сухі кістки виділяють з себе дивну мазь»<sup>50</sup>.

Очевидно і про мощі киево-печерських святих навряд чи можна говорити як про «цілокупні». Так, експертною комісією 1939 р. при огляді останків були виявлені випадки посмертного видлучення часток мощей (пальців рук і ніг, іноді цілих кистей та ін.)<sup>51</sup>. Це підтверджує і факт наявності у ХІХ – початку ХХ ст. у релікварії Успенського собору лаври часток мощей «всіх печерських святих»<sup>52</sup>, в релікварії київського Софійського собору – п'ятдесяти двох<sup>53</sup>, в релікварії Десятинної церкви – двадцяти<sup>54</sup>.

Узагальнюючи викладений матеріал, зазначимо:

– для християнської, в т. ч. візантійської і давньоруської, літургійної практики характерно шанування як тлінних (кісткових), так і нетлінних (які зберегли м'язову і шкірну тканину) останків святих. Афонська традиція становить виняток тільки по відношенню до власне афонських подвижників;

– загалом, у Візантії та давній Русі «незруйнованість» тіла розглядалася як ознака гріховності, а нетління, як правило, виступало знаком святості;

– за вченням східнохристиянської Церкви, кожна окрема частина священних останків прирівнюється до цілокупних мощей, оскільки несе в собі всю благодатну силу святого, що і пояснює практику «розділення» мощей.

---

<sup>1</sup> Описание святынь Константинополя в латинской рукописи XII века // Чудотворная икона в Византии и Древней Руси / Ред.-сост. А. М. Лидов. М., 1996. С. 440–454.

<sup>2</sup> Хождение игумена Даниила // Библиотека литературы Древней Руси. СПб., 1997. Т. 4: XII век. С. 61.

<sup>3</sup> Анонимное хождение в Царьград // Книга хожений. Записки русских путешественников XI–XV вв. М., 1984. С. 256–257.

Численні приклади вшанування як тлінних, так і нетлінних останків святих у візантійській Церкві див.: Голубинский Е. История канонизации святых в русской церкви. М., 1903. С. 34–36.

<sup>4</sup> Голубинский Е. История канонизации... С. 36

<sup>5</sup> Живов В. Святость: Краткий словарь агиографических терминов. М., 1994. С. 55.

<sup>6</sup> Темниковский Е. Н. Канонизация // Христианство. Энциклопедический словарь в 3 т. М., 1993. Т. 1. С. 677; Попов И. О почитании святых мощей // Журнал Московской патриархии. 1997. № 1. С. 78.

<sup>7</sup> Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. СПб., 1894. С. 234.

<sup>8</sup> Голубинский Е. История канонизации... С. 28; Темниковский Е. Н. Канонизация... С. 677.

<sup>9</sup> Зайцев Б. Афон // Литературная учеба. 1990. Июль-август. С. 41, 65, 68; Сергей (Симеон Веснин), иеросхимомонах. Письма святогорца к друзьям своим о святой горе Афонской. СПб., 1850. Ч. 1. С. 105-107.

<sup>10</sup> Зайцев Б. Афон... С. 41.

<sup>11</sup> Архив Русского Свято-Пантелеимонова монастыря на Афоне. Опись 15. Дело 47. Док. А0040065. 3 л. Сообщение о нерастлении тела иеросхидиакона Лазаря (Деминского), составленное в Русике в 1910-х гг.

<sup>12</sup> Голубинский Е. История канонизации... С. 28-29.

<sup>13</sup> Зайцев Б. Афон... С. 68.

<sup>14</sup> Зайцев Б. Афон... С. 68.

<sup>15</sup> Сергей (Симеон Веснин)... С. 107.

<sup>16</sup> Успенский Ф. Б. Нетленность мощей: опыт сопоставительного анализа греческой, русской и скандинавской традиций // Восточнохристианские реликвии / Ред.-сост. А. М. Лидов. М., 2003. С. 152.

<sup>17</sup> Бакалова Е. Реликвии у истоков культа святых // Восточнохристианские реликвии / Ред.-сост. А. М. Лидов. М., 2003. С. 23-24.

<sup>18</sup> Шевченко И. И. О западных истоках старославянских понятий мощи и причащение // Византийский временник. 2007. Т. 66. С. 223-224.

<sup>19</sup> Див.: Верецагина Н. В. Климент Римский – небесный покровитель Киевской Руси. Одесса, 2011. С. 34-57.

<sup>20</sup> Шевченко И. И. О западных истоках... С. 223.

<sup>21</sup> Слово на пренесение мощем преславнаго Климента, историческую имущу беседу [Сказание об обретении мощей]: Лавров П. А. Материалы по истории возникновения древнейшей славянской письменности // Труды славянской комиссии. Л., 1930. Т. 1. С. 150-155.

<sup>22</sup> Житие и перенесение мощей св. Климента. (Vita cum Translatione s. Clementis. Итальянская легенда в русском переводе из рукописей Румянцевского музея) // Кирилло-Мефодиевский сборник <...> / Изд. М. Погодиным. М., 1865. С. 313-314.

<sup>23</sup> Мучение святого священномученика епископа Климента: Карпов А. Ю. «Слово на обновление Десятинной церкви» по списку М. А. Оболенского // Архив русской истории. М., 1992. № 1. С. 109.

<sup>24</sup> Служба празднику обретения в Херсонесе мощей Климента папы Римского, творение Кирилла (Константина) Солунского // Мурьянов М. Гимнография Киевской Руси. М., 2003. С. 318].

<sup>25</sup> Дива печер лаврських: колективна монографія / Відп. ред. В. М. Колпакова. К., 2011. С. 203.

<sup>26</sup> Киево-Печерский патерик / Изд. подг. Л. А. Ольшевская, Л. А. Дмитриев // Библиотека литературы Древней Руси. СПб., 1997. Т. 4: XII век. С. 327.

<sup>27</sup> Киево-Печерский патерик / Изд. подг. Л. А. Ольшевская... С. 417.

<sup>28</sup> Приселков М., Фасмер М. Отрывки В. Н. Бенешевича по истории русской церкви XIV века // Известия Отделения русского языка и словесности Академии наук. СПб., 1916. Т. 21. Кн. 1. С. 53, 68.

<sup>29</sup> Прокопович Ф. Філософські твори: В 3 т. / За перекл. В. Яніша, В. Кошуби та ін. К., 1980. Т. 2.

<sup>30</sup> Дьяченко Г. Полный церковно-славянский словарь. М., 1993 [репринт]. С. 318

<sup>31</sup> Голубинский Е. История канонизации... С. 298.

<sup>32</sup> Попов И. О почитании... С. 74.

<sup>33</sup> Барсов Н. И. Мощи // Христианство... С. 183.

<sup>34</sup> Срезневский И. И. Материалы для Словаря древнерусского языка. СПб., 1895. Т. 2. С. 180.

<sup>35</sup> Федотов Г. Святые Древней Руси. М., 1990. С. 38.

<sup>36</sup> Мень А., протоиерей. Таинство, слово и образ. Л., 1991. С. 164.

<sup>37</sup> Канонизация святых. Поместный Собор Русской Православной Церкви, посвященный юбилею 1000-летия Крещения Руси. Троице-Сергиева лавра, 1988. С. 26.

<sup>38</sup> Добиаш-Рождественская О. А. Западные паломничества в средние века. СПб., 1924. С. 26.

<sup>39</sup> Житие Константина // Б. Н. Флоря. Сказания о начале славянской письменности. СПб., 2009. С. 177-178.

<sup>40</sup> Добиаш-Рождественская О. А. Западные паломничества... С. 26.

<sup>41</sup> Иоанн Златоуст. Творения: в 12 т. СПб., 1896. Т. 2. Кн. 2. С. 694.

<sup>42</sup> Цит.: Остров П. О почитании святых мощей // Журнал Московской патриархии. 1997. № 1. С. 72.

<sup>43</sup> Памятное слово Феодора Дафнопата на перенесение из Антиохии досточтимой и честной руки святого славного пророка и крестителя Иоанна: В. В. Латышев. Две речи Феодора Дафнопата // Православный палестинский сборник. СПб., 1910. Вып. 59. С. 71.

<sup>44</sup> Порфирий (Успенский). Первое путешествие в Синайский монастырь в 1845 г. СПб., 1856. С. 173.

<sup>45</sup> Анонимное хождение... С. 256-2

<sup>46</sup> Собрание писем блаженныя памяти оптинского старца иеросхимонаха Амвросия к мирским особам. Сергиев Посад, 1908. Ч. 1. С. 81.

<sup>47</sup> Давыдов В. Путевые записки, веденные во время пребывания на Ионических островах, в Греции, Малой Азии и Турции в 1835 г. – СПб., 1840. – Ч. 2. С. 144.

<sup>48</sup> Пуцко В. Г. Кресты-мощевика и кочеги-мощевика XIV – XVI в. в Троице-Сергиевой Лавре // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2006. № 2. С. 88-89.

<sup>49</sup> Голубинский Е. История канонизации... С. 36-37.

<sup>50</sup> Прокопович Ф. Філософські твори...

<sup>51</sup> Дива печер... С. 204.

<sup>52</sup> Шероцкий К. В. Киев. Путеводитель. К., 1917. С. 296.

<sup>53</sup> Болховітінов Є., митрополит. Вибрані праці з історії Києва. К., 1995. С. 70; Захарченко М. М. Киев теперь и прежде. К., 1888. С. 187-188.

<sup>54</sup> Описание Десятинной церкви в Киеве. К., 1872. Приложение.



А. М. ГРЕНИШЕН

## Православ'я очима Івана Вишенського

*Досліджується бачення І. Вишенським православного християнства у вимірі віровчення, церковної організації і взаємин з оточуючим світом, а також української дійсності через призму православного світогляду. Світоглядна концепція Вишенського ґрунтується на православній ідентичності українського народу, який названий мислителем Руссю.*

**Ключові слова:** *І. Вишенський, православ'я, церква, католицизм, Русь православна.*

*This study is focused on I. Vyshensky's vision of the Orthodox Christianity in the context of dogma, church organization and its relationship with the outside world, as well as Ukrainian reality through the prism of the Orthodox world. Vyshensky vision is based on the Orthodox identity of Ukrainian people, which is named by the thinker as Rus.*

**Keywords:** *I. Vyshensky, Orthodoxy, the Church, Catholicism, Orthodox Rus.*

Повернення до витоків української духовної культури може стати одним із найбільш продуктивних шляхів ідейно-морального розвитку українського народу. Традиційно українське суспільство вважається православним, а тому у першу чергу звертається до своїх релігійних звичаїв, у яких шукає відповіді на найскладніші запитання і вирішення найгостріших проблем. Одним із основоположників української духовно-релігійної думки був І. Вишенський саме з цієї причини, на моє переконання, цілком доцільно розглянути його погляди на православну віру і церкву. Вивченню цього питання приділяли увагу такі дослідники, як М. Грушевський, А. Пащук, С. Савченко, В. Литвинов.

І. Вишенський чернець Афонського монастиря переконаний у правовірності лише православної церкви, через це послідовний противник церковної унії, тобто відновлення єдності католицької і православної церкви під головуванням Папи Римського. Присвятив полеміці з прихильниками відновлення єдності традиційних церков усю свою творчість – сімнадцять трактатів і послань, десять з яких

об'єднав у рукописну «Книжку», написану у схоластичному стилі. У ній І. Вишенський відстоював ідею відновлення первісного християнства, яка розглядалася мислителем в якості найкращого способу подолання соціальної несправедливості, національного та релігійного гноблення, якого зазнавали його співвітчизники<sup>1</sup>.

Варто розглянути також альтернативну точку зору на роль І. Вишенського в історії української суспільної думки. Наприклад, С. Савченко висловив оцінку мислителя, як ординарного для свого часу, позбавленого яскраво виражених особистісних рис, пасивного книжка, що сховався від світу і у схоластичний спосіб обстоював ідеї раннього християнства на межі XVI – XVII ст. У такий спосіб С. Савченко намагався зняти нашарування кліше і стереотипів, якими оточений образ Івана з Вишні. Чернець особливо легко вписувався у будь-яку політичну концепцію, в якій присутнє протиставлення протилежностей таких як експлуататори – експлуатовані, імперія – пригноблена нація, православ'я – католицизм<sup>2</sup>.

У зв'язку з відстоюванням радикально консервативної позиції мислитель ототожнював православну Русь з Ізраїлем, а поширення католицизму, зокрема концепцію уніатства, з ассирійською навалою, тобто реакцією сатани на святкування Пасхи Божої іудеями за часів правління царя Єзекії в Єрусалимі. Реакцією Господа на облогу ассирійцями Єрусалиму стало чудесне розгромлення ассирійського війська. Чернець Іван з Вишні пророкував окатоличенню Русі-України і церковній унії долю ассирійської навали, тому, що переконаний у тому, що тільки православна церква є Тілом Христа і справжнім Ізраїлем Божим, а всі інші християнські утворення покликані у цей світ сатаною для того, щоб розділяти і руйнувати Дім Божий<sup>3</sup>.

Уявлення про Завіт Бога з людьми значно трансформувалися протягом шістнадцяти століть історії християнства, а тому сприйняття ставлення сатани до поновлення цього Завіту ізраїльтянами за шістсот років до Різдва Христового також оцінювався І. Вишенським не з позиції аналізу

самої події, а можливості її використання у полеміці з опонентами. У Біблії дійсно записана історія відновлення виконання заповідей Господніх, як ілюстрація сили Завіту Божого у житті Його народу, проте дія Завіту у виконанні його пунктів обома сторонами, бо Завіт (Договір) явище двохстороннє і для своєї ефективності повинно виконуватися двома сторонами в однаковій мірі, тобто кожний суб'єкт, який Уклав Угоду має виконувати свої зобов'язання, що демонструє зазначена біблійна історія<sup>4</sup>.

І. Вишенський закликав зберігати поклоніння іконам. Це відрізняло царя Єзекію від інока Івана, також іудеїв від православних, і призвело до того, що ассирійська навала на Єрусалим була зупинена чудесним чином, а католицька навала на Русь-Україну пройшла без Божого втручання. Річ у тім, що іудеї у той проміжок часу займалися винищенням усіх ідолів, а українські православні в аналогічній ситуації продовжували зберігати ідолопоклонство. Цей феномен мало цікавить учених із атеїстичним світоглядом, оскільки для них Біблія не відіграє роль, у повній мірі, достовірного історичного джерела, а причиною цього джерелознавчого колапсу, не в останню чергу, слугує не повна довіра до Священного Писання православних філософів таких як І. Вишенський<sup>5</sup>.

Релігійна ідентичність притаманна людям XVI ст. у випадку Івана з Вишні набувала значно більш сакрального змісту. Вона поєднувала у собі складові частини світоглядного і національного самовизначення через те, що переважна більшість національних традицій носила релігійний характер і у той самий час освіта і культура також були забарвлені у релігійні відтінки. Питання церковної унії на той час здавалися найважливішими. Деякі мислителі і релігійні діячі бачили у ній можливість усунення чи хоч би ослаблення католицького тиску на українську соціальну й інтелектуальну еліту, а інші, серед них І. Вишенський, сприймали угоду з Римом як зраду православної християнської віри, а від так і свого народу<sup>6</sup>.

Сенсом людського життя чернець Іван вважав спасіння людської душі, яке відбувалося шляхом прилучення людини до православної церкви. Завдяки цьому, на його глибоке переконання, світська влада була підпорядкована церковній, а її політична діяльність повинна була ґрунтуватися на євангельських принципах і включати у себе наступні пункти: смирення, милість, щедрість, обачливість, добродійність і чесність. Підпорядкованість світської влади церковній виражалася також у спілкуванні правителя з духовними людьми, яке виражається у тому, що б дослухатися до їхніх порад, отримуючи благословення на правління загалом і навіть на окремі справи державного значення<sup>7</sup>.

Русь, так би мовити, перебувала у релігійно-культурному просторі між Сходом і Заходом, а тому поєднання східних і західних впливів було цілком природним явищем, а створення греко-католицької церкви, на перший погляд, логічним виявом симбіозу східного обряду з західним централізмом. Однак обрядові питання у цій ситуації прямо кажучи третьорядні, бо на перший план вийшли проблеми віровчення, а на другому виявилися моменти морально-етичного змісту. Як виявилось для І. Вишенського релігія і церква були продуктами не людського розуму, а Божого провидіння, що позбавляло людей права відходити від Божої волі щодо Церкви Ісуса Христа, маніпулюючи питаннями структури, влади і зверхності у Тілі Христовому<sup>8</sup>.

І. Вишенський, полемізуючи з прихильниками церковної унії, наводив аргументи проти римо-католицького церковного устрою теологічного, морально-етичного та історичного характеру. Його теологічні аргументи дуже подібні до протестантських, а тому чернець Іван означувався українським реформатором, незважаючи на те, що піддав критиці протестантські вчення, назвавши їх еретичними. Морально-етична складова аргументації полеміста вибудована на викритті аморальної поведінки своїх опонентів, історичні факти проявів братерської «любові» католиків

до православних доповнені висвітленням відмінностей у віросповіданні, розкрили перед нами глибину і широту суперечливості національно-релігійної ідентичності українського народу XVI ст.<sup>9</sup>.

Важливою складовою життєвого укладу православної церкви було чернецтво, головними завданнями якого можна вважати пости, молитви за тих людей, які не залишали світу цього, і вивчення Священного Писання для того, щоб проповідувати благу звістку. Для виконання цих завдань іноки вели аскетичний спосіб життя, зачинаючись у монастирях, а коли виходили за стіни обителів демонстрували зневагу до цього світу навіть своїм зовнішнім виглядом і манерами. Цей стиль поведінки ченців у людській спільноті варто тлумачити у контексті морального ідеалу православного аскетизму притаманного для людей, які проживали на українських землях протягом XVI – XVII ст.<sup>10</sup>.

Поведінка і вигляд іноків часто викликали відразу у світських людей, які намагалися виправдати своє негативне ставлення до монахів констатацією недоліків їх зовнішнього вигляду, манер, або браком освіти людей чернечого стану. За критичним поглядом на православне чернецтво приховувалося прагнення шляхти виправдати свої гріхи і не бажання змінювати свій спосіб життя. Віру в Бога представників озброєного прошарку українського суспільства XVI ст. не можна назвати повністю номінальною, проте вона ґрунтувалася на приналежності до християнської конфесії, ритуально-обрядовій складовій релігії і визнанні другорядності способу життя віруючої людини<sup>11</sup>.

Православну церкву в Україні XVI ст. навряд чи можна вважати єдиним повноцінним рушієм освіти науки і культури, проте не слід забувати і про її ідентифікуючу і консолідуєчу роль. Людям просто необхідні взірці для наслідування, а також об'єкти для критики, а на цю роль дуже добре підходили діячі церкви, зокрема монахи. Часто не сприйняття чернечого образу було викликано нерозумінням його значення, проте у багатьох випадках іноки

поводили себе неадекватно своєму соціальному статусу і виконанню суспільно значущих функцій покладених на представників соціального прошарку православного духовенства. Головна з зазначених функцій зводилася до того, щоб бути прикладом для наслідування віруючих, які належали до інших соціальних прошарків<sup>12</sup>.

Ось з якої причини, поруч із частково надуманими звичуваченнями на адресу православного чернецтва звучало викриття негідної поведінки іноків, зокрема пияцтва, блуду і злодійства. Якщо з першою групою критичних суджень І. Вишенський розібрався просто, висвітливши православне бачення вираження «нелюбові до світу цього», то з другою було значно складніше. Теологу довелося апелювати до гріховної природи людини, пояснюючи, що монах спокутуватиме свій гріх, смиряючи свою плоть постами та молитвами. Про тих іноків, які не здатні принести достойного плоду покаяння, тобто не повторювати своїх гріхів, змушений говорити, що у родині не без вирока і акцентувати увагу на гріхах критиків<sup>13</sup>.

Українське консервативне православ'я межі XVI – XVII ст. старанно намагалося зберегти традиції раннього християнства і відкидало католицькі догмати, які з'явилися після семи перших вселенських соборів і не відповідали постулатам Священного Писання. Полеміка щодо догматики завжди заходила у морально-етичну площину та до питання спасіння людської душі і чистоти церкви. Без цього полеміка і православний консерватизм позбавлені сенсу і це призводило до перетворення цих явищ на звичайну складову інтелектуального плюралізму досліджуваної доби. Незважаючи на такі судження дослідників початку XXI ст. полемісти були борцями за пізнання істини і шукачами справжнього блага свого народу<sup>14</sup>.

Поруч із цим І. Вишенський констатував необхідність очищення православної віри від елементів язичництва давніх слов'ян. Головний акцент Іван з Вишні зробив на вилучення з християнських свят язичницьких обрядів,

зокрема коляди з святкування Різдва Христового, великодня з святкування святого Христового воскресіння, купала з відзначення дня пам'яті Івана Хрестителя та багатьох інших явищ, які не сумісні з християнською вірою тому, що бісівські по своїй суті. Саме тому він закликав очистити православну церкву від обрядів язичницького походження, проте у цьому процесі також присутній і полемічний елемент, тобто прагнення не бути викритим у тих самих недоліках, у яких православними християнами викрито латинян<sup>15</sup>.

Щоправда православна церква досліджуваного періоду дуже страждала від аналогічних із католицькою хвороб і викриття цих відверто гріховних явищ було частиною духовної діяльності Івана з Вишні. Він піддавав жорсткій критиці наділення єпископським і митрополичим саном людей, які не мали монастирської підготовки до служіння і часто навіть не належали до соціального прошарку православного духовенства. Мислитель апріорі відносив їх до числа прихильників унії, оскільки відновлення єдності католицької і православної церков, а особливо створення нової деномінації відповідало матеріально-соціальним інтересам цих людей, узаконюючи їх соціально-релігійний статус<sup>16</sup>.

Православний консерватизм українських противників унії з римо-католицькою церквою до певної міри був оснований на прагненні збереження релігійно-культурної самобутності українського суспільства, а з іншого боку принциповими невідповідностями Священному писанню деяких основоположних постулатів католицького вирошення. Завдяки цьому захист від окатоличення і збереження своєї душі від вічних пекельних мук у значній мірі сприймався в якості захисту від ополячення. Очевидність зв'язку між цими суспільними процесами не викликало сумнівів і заперечень у людей межі XVI – XVII ст., а тому може слугувати у якості слушного пояснення гостроти суперечностей між східною і західною християнськими церквами на українських землях<sup>17</sup>.

І. Вишенський, зокрема відстоював щиру переконаність у тому, що Україна-Русь не відійде від своєї православної віри, незважаючи на те, що знаходилися деякі зрадники батьківської віри і свого народу. Його впевненість ґрунтувалася на щирій вірі у вічне життя, в якому одні люди мають вічне блаженство у Царстві Небесному, а інші – вічні муки у пеклі. Від пекла людина рятується вірою в Ісуса Христа і приналежністю до Його Церкви. З цієї точки зору зрада уніатів і перебіжчиків у латинську віру полягала у прийнятті католицизму чи схильні православних християн до згоди з Римом і прийняття зверхності над Україною-Руссю спокусника і антихриста у людській подобі – Папи Римського<sup>18</sup>.

Згідно з ученням Біблії прощення гріхів є компетенцією виключно Церкви Ісуса Христа, а втрата людиною приналежності до церкви означає повернення її у становище грішника, який позбавлений можливості вийти до Царства Небесного. Це подібно до ситуацією вівці, яка відбилася від отари і не може самостійно, тобто без пастуха, повернутися додому, так і людина, яка відбилася від церкви не може повернутися до Царства Божого. Щоправда реакція пастора на те, що блукає людина аналогічна реакції чабана на втрату вівці підчас випасу і радість обох – аналогічна, тобто шукати овець, а відповідальність людей це покаятися, тобто за будь-яку ціну ставати, бути і залишатися частиною церкви<sup>19</sup>.

Гострота поставки полемістом питання відповідності вчення церкви Біблійному вченню викликана важливістю для монаха Івана з Вишні входження до Царства Небесного і реальністю невідворотності останнього суду, який почнеться з дому Божого і стосуватиметься всіх без винятку людей не залежно від того, що вони про себе думають і як сприймають реальність. Основа бачення перспективи вічності полягає у розділенні віруючих людей на овець і козлів, перші з яких ідуть у життя вічне, а другі у вічну муку. І. Вишенський, ясна річ, прагнув унаслідувати вічне життя,



а не страждання, тому серйозно ставився до дослідження всіх нюансів християнського віровчення і приведення свого життя у відповідність слову Божому написаному<sup>20</sup>.

Головний акцент у полеміці між прихильниками і противниками церковної унії робився на перевірку достовірності релігійних догматів, основою якої була і залишається відповідність цих постулатів тим, які записані у Біблії. Питання правильності церкви полягає у збереженні життя у середині себе, щоб Ісус не сказав про церкву і пастора, що він мертвий, а лише носить ім'я ніби живий. І. Вишенський переконував своїх читачів у тому, що саме католицька церква є мертвою, а православна живою, тому закликає католиків до покаяння і збереження прийнятого у далекому минулому Євангелія Господа і Спасителя нашого Ісуса Христа, а православних до піклування про збереження свого живого становища<sup>21</sup>.

Саме з цієї причини у завершальній частині своєї праці чернець Іван з Вишні дійшов висновку про те, що краще вдома у благочесті жити, не бігаючи за латинською мудрістю, хоч і не багато знаючи, зате з Отцем і Сином, і з Духом Святим нероздільно перебувати для спасіння душ, ніж ганяючись за знаннями світу цю душу свою занепастити і приректи на вічні пекельні муки. У цьому він бачив сенс людського життя, тому всі національні, культурні, політичні, соціальні та економічні процеси повинні були цьому підпорядковуватися. У свою чергу історична пам'ять І. Вишенського ґрунтувалася на тезі про те, що Русь православна і це необхідно зберегти і передати нащадкам<sup>22</sup>.

Ці погляди йшли у розріз із ідеями гуманізму, тобто людино центрizmu, а тому піддавалися жорсткій критиці. Найбільш особливий акцент робився на питання богослужбової мови та поширення освіти, зокрема М. Грушевський вважав, що І. Вишенський виступав проти здобуття освіти, хоч аналізована видатним істориком цитата відверто свідчить про духовні питання у яких не мож-

на допускати не християнських учінь. У свою чергу закиди щодо збереження використання старослов'янської мови на богослужіннях, то це позиція тогочасної православної церкви, а не ченця Івана особисто, що робить цей закид дуже сумнівним і тенденційним, а також позбавленим іманентного погляду на світогляд полеміста<sup>23</sup>.

Фактично монах Іван, будучи захисником традиційного православ'я не спирався на теологічно-філософську думку XVI – XVII ст., а орієнтувався на принципи побудови і функціонування першої християнської церкви, що викликало його відверто негативне ставлення до античної філософії, зокрема вчень Аристотеля і Платона. Поруч із цим у поглядах І. Вишенського домінувало виправдання жалюгідного становища Константинопольського патріархату під владою турок, яке прямо суперечило доктринам апостолів. Аскет пояснював означений стан речей гоніннями на християн, які були пророковані самим Ісусом Христом, а не недоліками способу життя православних Малої Азії<sup>24</sup>.

Знавець книг Старого та Нового Завіту сповнений довіри до слова Божого записаного інок Іван обґрунтував свої погляди на різні аспекти життя християнської церкви, наводячи фрагменти саме Священного Писання, приділяючи дещо менше уваги творам отців церкви і постановам церковних соборів. Незважаючи на те, що трактати І. Вишенського наповнені посиланнями на Біблію, а також аналізом цитованих чи переказаних місць Священного Писання, філософ не зважив на повідомлення апостола Павла своєму учневі Тимофію про те, що усі азійські залишили його (Павла). Це призвело до досить однобокого тлумачення, м'яко кажучи, скрутного становища Константинопольського патріарха під владою турок у XVI ст.<sup>25</sup>

Отже для І. Вишенського православне християнство було уособленням християнства як такого. Він усвідомлював роль духовної підпорядкованості у спасінні душі, що вважав сенсом людського життя, а тому протидіяв укладанню церковної унії під зверхністю Папи Римського. Захищав

самобутність українського православ'я як виразника національно-релігійної ідентичності українців, незважаючи на деякі навіть значні невідповідності православних догматів учінню апостолів, яке сприймав як основоположне для християнського життя. Виступав за очищення християнства від язичницьких обрядів і ритуалів, але пропагував пошанування ікон, закликав до вивчення Біблії і у той самий час відстоював використання старослов'янської мови підчас богослужінь. Неоднозначність і подекуди суперечливість релігійних поглядів І. Вишенського спричинила розмаїття оцінок і суджень про нього, проте православ'я його очима це християнство збудоване на Євангелії Ісуса Христа і вченні святих апостолів, яке просто необхідно очистити від поганських домішок і дотримуючись його мати гарантію входження у Царство Небесне.

---

<sup>1</sup> Литвинов В.Д. Україна в пошуках своєї ідентичності XVI – початок XVII століття. Історико-філософський нарис / В. Д. Литвинов. – К.: Наукова думка, 2008 – С 45

<sup>2</sup> Савченко С. В. Іван Вишенський поза контекстом «Православної Реформації» і «Українського Ренесансу» / С. В. Савченко. – Дніпропетровськ: ТОВ «Інновація», 2007 – С 3 – 4

<sup>3</sup> Вишенський І. Твори./ І. Вишенський [пер. 3 кн.. укр.. мови В. Шевчук]. – К.: Дніпро, 1986 – С 29

<sup>4</sup> Друга Книга Царів 18: 1 – 7, 17 – 37; 19: 35 – 37 // Біблія в перекладі Івана Опієнка. – К.: Українське біблійне товариство, 2002

<sup>5</sup> Вишенський І. Твори./ І. Вишенський [пер. 3 кн.. укр.. мови В. Шевчук]. – К.: Дніпро, 1986 – С 34

<sup>6</sup> Литвинов В.Д. Україна в пошуках своєї ідентичності XVI – початок XVII століття. Історико-філософський нарис / В. Д. Литвинов. – К.: Наукова думка, 2008 – С 8 – 9

<sup>7</sup> Вишенський І. Твори./ І. Вишенський [пер. 3 кн.. укр.. мови В. Шевчук]. – К.: Дніпро, 1986 – С 40 – 41, 44 – 45

<sup>8</sup> Захара І. С. Академічна філософія України (XVII – I полов. XVIII ст.)/ І. С. Захара. – Львів: Видавництво Львівського національного університету ім. І. Франка, 2000. – С 10

<sup>9</sup> Вишенський І. Твори./ І. Вишенський [пер. 3 кн.. укр.. мови В. Шевчук]. – К.: Дніпро, 1986 – С

<sup>10</sup> Волга О. Проблема людини в українській філософській думці XVII ст. / О. Волга // Человек. Время. Гуманизм. – сб. науч. и публицист. Статтей – Луганск: «Світлиця», 1998. – С 120 – 121

<sup>11</sup> Вишенський І. Твори./ І. Вишенський [пер. 3 кн.. укр.. мови В. Шевчук]. – К.: Дніпро, 1986 – С 36 – 41

<sup>12</sup> Литвинов В.Д. Україна в пошуках своєї ідентичності XVI – початок XVII століття. Історико-філософський нарис / В. Д. Литвинов. – К.: Наукова думка, 2008 – С 43

<sup>13</sup> Вишенський І. Твори./ І. Вишенський [пер. 3 кн.. укр.. мови В. Шевчук]. – К.: Дніпро, 1986 – С 44

<sup>14</sup> Литвинов В.Д. Україна в пошуках своєї ідентичності XVI – початок XVII століття. Історико-філософський нарис / В. Д. Литвинов. – К.: Наукова думка, 2008 – С 44 – 45

<sup>15</sup> Вишенський І. Твори./ І. Вишенський [пер. 3 кн.. укр.. мови В. Шевчук]. – К.: Дніпро, 1986 – С 56 – 57

<sup>16</sup> Грушевський М. С. Історія України-Руси в 11 томах 12 книгах. – Т V. – К.: Наукова думка, 1998 – С 497 – 499

<sup>17</sup> Волга О. Проблема людини в українській філософській думці XVII ст. / О. Волга // Человек. Время. Гуманизм. – сб. науч. и публицист. Статтей – Луганск: «Світлиця», 1998. – С 118 – 119

<sup>18</sup> Вишенський І. Твори./ І. Вишенський [пер. 3 кн.. укр.. мови В. Шевчук]. – К.: Дніпро, 1986 – С 107 – 108

<sup>19</sup> Євангеліє від св.. Луки 15:1 – 7 // Біблія в перекладі Івана Огієнка. – К.: Українське біблійне товариство, 2002

<sup>20</sup> Вишенський І. Твори./ І. Вишенський [пер. 3 кн.. укр.. мови В. Шевчук]. – К.: Дніпро, 1986 – С 125

<sup>21</sup> Книга Об'явлення св. Івана Богослова 3: 1 – 3 // Біблія в перекладі Івана Огієнка. – К.: Українське біблійне товариство, 2002

<sup>22</sup> Вишенський І. Твори./ І. Вишенський [пер. 3 кн.. укр.. мови В. Шевчук]. – К.: Дніпро, 1986 – С 138

<sup>23</sup> Грушевський М. З історії релігійних вчень на Україні – К.: Освіта, 1992 – С 88 – 89

<sup>24</sup> Пашук А. В. Іван Вишенський – мислитель і борець/ А. В. Пашук – Львів: Видавництво «Світ», 1990 – С 10 – 14

<sup>25</sup> Друге послання св. Апостола Павла до Тимофія 1: 15 // Біблія в перекладі Івана Огієнка. – К.: Українське біблійне товариство, 2002.

О. Н. САГАН

## Суспільний запит на Помісну Церкву: проблеми, перспективи реалізації

*У статті аналізується проблемне поле конституювання Української Помісної православної Церкви. Зокрема її визначальні риси, значення для подальшого розвитку країни, а також чинники можливого прискорення процесу появи цієї інституції.*

**Ключові слова:** Помісна Церква; православ'я; УАПЦ; УПЦ КП; УПЦ МП; автокефалія; моделі об'єднання Церков.

*The article examines the problem field constituting the Ukrainian Local Orthodox Church. In particular its defining features, importance for the further development of the country and factors of possible acceleration of the appearance process of this institution.*

**Keywords:** Local Church; Orthodoxy; UAOC; UOC-KP; UOC-MP; autocephaly; autocephality; Models of unification of Churches

Ідеї Помісності православ'я в Україні вже сотні років – від початків хрещення як світська влада, так і місцева церковна ієрархія намагалися домогтися виконання 34 ап. пр.: «Єпископам всякого народу належить знати першого серед них, і визнавати його як голову, і нічого, що перевищує їх владу, не творити без його міркування: творити ж кожному тільки те, що стосується його єпархії та місць, що до неї належать. Але і перший нічого нехай не творить без міркування всіх. Бо тільки так буде одностуність, і прославиться Бог у Господі у Святому Дусі, Отець, Син і Святий Дух».

Але відсутність державності перешкодило її реалізації, а входження Київської митрополії у юрисдикцію Московської патріархії фактично на три сторіччя зупинило навіть теоретичні розмірковування на цю тему. Винятком можуть слугувати лише короткі періоди Першої та Другої світових війн, коли українці намагалися реалізувати ідею Помісності своєї православної Церкви на теренах України. Проте радянська влада бачила (і не безпідставно) у цій ідеї вагому загрозу свого існування. Тому інституційне відновлення автокефального

руху відбулося лише із проголошенням незалежності країни. Майже десять років українському чиновництву (прокомуністичному та промосковському за своїми переконаннями) вдавалося стримувати активний розвиток автокефального руху.

На новий етап розвиток ідеї Помісності вийшов в останні 16 років, коли нею почали перейматися й очільники України (у 1999 р. Л.Кучма вперше озвучив зацікавленість Держави в Українській Помісній православній Церкві). Але й донині для реалізації цієї ідеї зроблено дуже мало. Причина в тому, що ставка завжди робиться на адміністративний ресурс (її конституювання бачилося як добра воля священноначалія). А про людей (на яких постійно оглядається оте священноначаліє) забувається. Забувають про те, що століттями віруючим втовкмачували брехливу церковну історію – про Московську Церкву-матір для Українського православ'я, про «ушкоджене» православ'я в Україні, про «не православні» релігійні традиції тощо.

Донині, на мій погляд, глибина усвідомлення значення й впливу реалізованої ідеї помісності православ'я в Україні у різних прошарках населення різна. І коливається вона від повного ігнорування чи не розуміння проблеми до вимоги проведення (віруючими чи навіть державними органами) негайної силової акції із зміни статусу УПЦ МП («відриву» від Москви) й «створення» Помісної Української ПЦ.

Станом на січень 2007 р., за даними Київського міжнародного інституту соціології (КМІС), 50,5% населення України підтримували ідею конституювання УППЦ, а проти виступали лише 10,7%. Цікаво, що у самій УПЦ МП ідея Помісності не викликала такого несприйняття, як це було раніше – на початку 2007 р. неприйнятною ця ідея була лише для 20% віруючих. [КМІС, дослідження проводилося з серпня 2006 до січня 2007 року].

Проте після провальної у багатьох аспектах політики В.Ющенка щодо конституювання УППЦ, ідея Помісності православ'я зазнала переосмислення й значної втрати прихильників. У 2013-2014 роках відповідаючи на питання

про необхідність створення Єдиної Помісної української Церкви, 39% респондентів (від 24% на Заході до 46% на Півдні) зізналися, що вони не знають, про що йдеться. Частки впевнених у тому, що така Церква має бути створена, і тих, хто дотримується протилежної думки, є фактично однаковими – 21% і 22%, відповідно. 18% з цим питанням не визначилися<sup>1</sup>.

Перш за все, для недопущення різнотраткувань, слід визначитися із вживаною тут термінологією.

Під терміном «конституювання» [установлювати, визначати склад, зміст чого-небудь] розуміється «актуалізація потенційних можливостей, розгортання нових горизонтів». Конституювання наповнює ідею Помісності (яка частково вже реалізована у формі двох автокефальних і однієї «самостійної та незалежної в управлінні» православних Церков) певними новими сенсами – від складової і необхідної частини державотворчості до визначаючого чинника відродження і розвою православ'я як конфесії більшості українців. Причому, в міру реалізації процесу конституювання, будуть розгортатися нові горизонти можливих його сприйняття чи потенцій – наприклад, етнозберігуючий, ментально формуючий та інші аспекти.

Тобто конституювання – це не механічне «створення» якоїсь нової Церкви із частин інших Церков. Таке механічне «створення» вже показало свою вразливість в об'єднанні УАПЦ і Київської митрополії Руської ПЦ у 1992 році. Всього через три роки після цього частина УАПЦ вийшла із УПЦ КП. Помісність вбачається як об'єднання в одній Церкві потенцій існуючих автокефальних та самоуправних Церков для виходу православ'я – домінуючої в Україні конфесії, що переживає не кращі свої часи у розділенні – на новий, більш успішний в організаційному та богословському аспектах, рівень розвитку. Відтак метою цього об'єднання є як зупинення втрати вірних (зняття протистояння, покращення місіонерської роботи та виховання молоді тощо) так і новий рівень богослов'я,

пошук нових еклезіологічних підходів до вирішення нагальних суспільних питань.

Побічним і очікуваним у суспільстві ефектом цього об'єднання буде певне «онаціональнення» культу й обрядових форм, ріст національної свідомості кліриків та віруючих, формування/самовідтворення української ментальності на всіх рівнях життя суспільства. Зрештою, всі Помісні православні Церкви значну увагу у своїй діяльності приділяють патріотичному вихованню своїх вірних, а у Руській ПЦ («Основи соціальної концепції РПЦ») це завдання для кліру набуло достатньо чітких рис: «Християнський патріотизм одночасно виявляється у відношенні до нації як етнічної спільності і як спільності громадян держави. Православний християнин покликаний любити свою батьківщину, що має територіальний вимір ... Патріотизм православного християнина має бути дієвим. Він проявляється в захисті Вітчизни від ворога, працю на благо Вітчизни, турботі про улаштування народного життя, у тому числі шляхом участі в справах державного управління. Християнин покликаний зберігати і розвивати національну культуру, народну самосвідомість» (Р.П. п.3).

По-друге, ми повинні розуміти і прийняти той факт, що не всі віруючі та клірики нинішньої УПЦ МП підтримають ідею української Помісності. І це закономірно – серед 8 млн. українців російського походження та громадян Росії, які з тих чи інших причин проживають на теренах України, обов'язково віднайдеться кілька сот тисяч православних, які категорично не сприймають будь-що українське. Причиною цього є інша, відмінна ментальність, а також антиукраїнські політичні переконання. Ці люди завжди декларуватимуть бажання «померти у своїй, московській Церкві» (за аналогією і з деякими жителями Криму, які на референдумі мотивувалися у своєму виборі бажанням «померти у Росії», яку бачать як відновлений СРСР). І для них мабуть найбільш прийнятним буде створення митрополії (як варіант – екзархія, автономна Церква) «у єдності



із Московською патріархією» – за аналогією із вирішенням «православного» питання в Естонії у 1996 році.

Третя заувага – «Українська Помісна ПЦ» (УППЦ) розуміється перш за все як об'єднання трьох найбільших в Україні православних Церков – УПЦ МП, УПЦ КП і УАПЦ. Різниця між ними є, в основному, організаційна та юрисдикційна. Проте я не бачу ніяких непереборних причин і для приєднання (за їх бажанням) до УППЦ у перспективі й окремих більш дрібних Церков, наприклад, УАПЦ (об'єднана) чи розсіяних у світах православних Церков української діаспори.

Про інші православні Церкви, які мають зміни віровчення та обряду, наразі не йдеться. Як не йдеться й про реалізацію ідеї об'єднання в одну інституцію всіх Церков т.зв. «Київського християнства», до якого, як справедливо зазначає кардинал Любомир Гузар, відноситься й УГКЦ. До речі, митрополит Черкаський Софроній у своєму інтерв'ю сайту «Православ'я в Україні» (09.09.2014 р.) зазначає: «Як такої єдиної церкви в Україні поки що не передбачається. Забувають дещо. Яка ж може бути єдина православна церква без уніатів? А вони не підуть. Вони не хочуть бути у єдиній українській, якщо хочете, національній церкві. Їх ніхто не примусить»<sup>2</sup>.

Четверте – термін «Українське православ'я» має суттєві відмінності від поняття «православ'я в Україні», оскільки перше передбачає наявність, а інколи й суттєвих, еклезіологічних та обрядових відмінностей від інших Православних Церков – із певними заувагами, носіями «українського православ'я» є УПЦ КП, УПЦ МП, УАПЦ, УАПЦ (о)<sup>3</sup>. Водночас, поняття «православ'я в Україні» вміщає в собі історію, віровчення та нинішній стан всіх суцільних в Україні Церков, що ідентифікують себе як православні – а це більше десятка Церков (деякі старообрядські напрями, Істинно-православна Церква, Істинно-православні християни, Апостольська ПЦ та ін.).

П'яте – багато хто плутає поняття «помісна Церква» і «державна Церква». Єдина помісна православна Церква в

Україні, зважаючи на весь духовний досвід нашої держави за останні десятиріччя, традиції свободи совісті і давні українські традиції віротерпимості, інші фактори (включення у європейський простір, функціонування ВРЦіРО тощо), ніяким чином не може бути державною Церквою. Відтак побоювання не православних конфесій та релігійних напрямів, що православні з допомогою помісності монополізують свою роль у духовному житті держави – безпідставні. Очевидним позитивом для не православних буде позбавлення значної частини православ'я в Україні монархічних та шовіністичних напашарувань й ідей, що привносяться в нього із Московської патріархії за допомогою політичних за своєю суттю ідей «руського міра», «слов'янського братства», «Третього Риму» тощо.

Шосте – під впливом суто адміністративних, або радше – політико-адміністративних інтерпретацій, поняття Помісності сьогодні ми найчастіше розуміємо Помісність як наявність певного внутрішнього самоврядування або цілковитої автокефалії православної церкви.

Однак, говорячи суворою мовою еклезіології, Церква стає помісною, коли утворюється місцева спільнота християн, яка здійснює інкультурацію Євангелія у певну місцеву традицію, у національну культуру. У тому сенсі помісна київська традиція формується тоді, коли з'являються місіонери, які творять місцеві громади, і коли із чужого національного – грецького – феномену християнство в Україні починає перетворюватися на феномен власного духовного життя, на ту розчину, яка, аби квасити тісто духовного пробудження українського народу до Христа, набуває зрозумілих і переконливих для місцевої людності ознак. Йдеться про рідну мову, спів, місцеві традиції архітектури, іконопису тощо.

Сьоме – наразі не йдеться про можливі моделі конститування Української помісної ПЦ. Тобто конкретні механізми об'єднання, визнання Вселенським православ'ям, способу прийняття рішень в УППЦ, місця тих чи інших осіб у Церкві. За останні 15 років лише в Україні таких мо-

делей напрацьовано вже кілька. Крім того, це не перше подолання розколу у православних Церквах – можна використати й світовий досвід. Проте хочу зауважити, що всі ці моделі будуть актуальні і важливі лише за життя нині суцїх єпископів чи кліриків. Навіть у десятирічній перспективі на перше місце обов'язково вийде головне питання – що вирішило і який якісний поштовх дало для православ'я конституювання Помісності?

А тепер детальніше про те, що ж вирішує конституювання Помісної ПЦ в Україні, або чому тема перспективи Українського православ'я у світовій родині Церков є такою актуальною?

а). Перш за все, розвиток Українського православ'я, який буде більш ефективним та дієвим завдяки конституюванню УППЦ, є потужним і практично не задіяним чинником ментального відродження й політичного, економічного та соціального розвою української нації. Йдеться про необхідність мінімізації ідеологічних й економічних впливів Російської федерації, що відбуваються через нав'язування, завдяки телебаченню (серіали, маскультура тощо), концертній діяльності, укріпленню економічних зв'язків і зняттю потреб модернізації застарілих підприємств тощо. Українцям за десятиріччя російського протекторату нав'язані не властиві їм моделі поведінки, сприйняття світу тощо. І ці явища стають все помітнішими саме в останні десятиріччя (сади́зм тинейджерів та дорослих; не повага до старших; вандалізм, в т.ч. й на цвинтарях; знущання дітей над однолітками; суїцидні настрої; алкоголізм; наркоманія тощо).

б) Протидія тотальній русифікації українців. Адже не є секретом, що одним із завдань Московської патріархії в Україні у царські часи була русифікація місцевого населення та антиукраїнська пропаганда (за це доплачували до окладу). На жаль, ця традиція збереглася і в радянські часи та й донині живуча не лише у Східних областях України (населення яких певною мірою є жертвою цієї церковної політики), але

й на Заході країни. Достатньо почитати видруковуваний і донині «Почаївський листок».

в) Це швидкий і ефективний крок із повернення «Україні України» і мінімізації впливу в країні носіїв ідеологічного сурогату «советского человека» та «російсько-московського шовініста». Як свого часу закликав митрополит Петро Могила – ми потребуємо «примирення Русі з Руссю». Але через чотири століття по смерті митрополита Петра йдеться вже не про примирення греко-католиків та православних, а про протистояння частини православного співтовариства (яке, як і у 1654-1686 роках, намагається свій релігійно-церковний вибір зробити визначаючим у виборі напряму політико-економічного розвитку України), непорівняно більшій частині населення України, в т.ч й православного віросповідання, яке такий вибір не приймає.

Методик конституювання Української Помісної ПЦ є кілька. Найбільш популярна і швидка – шляхом використання світсько-церковного адмінресурсу. Власне, до початку ХХ ст. більшість автокефальних Церков так і розпочинали своє існування. І цей фактор свого часу зіграв злий жарт із президентом В.Ющенком, який, розуміючи важливість і життєву необхідність становлення Помісної ПЦ, зробив ставку на адміністративний ресурс Проте він не підкріпив його реальними й ефективними супроводжуючими діями, оскільки почав відверто «загравати» із ієрархією УПЦ МП.

Ця тактика могла мати успіх у дуже короткій часовій перспективі – «вікно можливостей» було відкрите перші 3-6 місяців 2005 р., коли очікування і національне піднесення в суспільстві були надто високими, а чинник протидії ініціативам В.Юценка був максимально низьким. Пізніші спроби, навіть із залученням до цього процесу Вселенського патріарха, були приречені на невдачу через свою непідготовленість, розпорошеність і хибність концепту (ставка на об'єднання єпископів, а не вірних).

Ми повинні враховувати, що Київська православна митрополія в Україні понад три століття перебувала в юрис-

дикції Московської патріархії. Це не могло не відкласти відбиток як на формування керівної ланки Церкви, так і на вихованні віруючих, яких всі згадані століття русифіковували (з 1799 р., після смерті митрополита Ієрофея Малицького, до 1966 р. – до призначення митрополита Філарета Денисенка, – на Київській катедрі не було жодного етнічного українця).

Відтак нині повинна бути проведена відповідна робота із «повернення» українцям їхньої церковної історії, традицій, базових підходів до формування еkleзіологічних засад функціонування Церкви. Потрібне формування внутрішнього запиту і переконаності пересічних православних віруючих мати і відстоювати свою православну автокефалію.

Цей процес складний і вимагає наявності відповідних ресурсів для забезпечення матеріальних можливостей донесення правдивої інформації про православну Церкву в Україні. За аналогією із роботою, що вже багато років проводиться у Російській Федерації із фальсифікації історії та особливостей православ'я в Україні.

Українські науковці та дослідники повинні об'єднатися у своїй протидії фальсифікаціям історії, звернути особливу увагу на найбільш ефективні напрями донесення інформації про православ'я в Україні до населення. Йдеться про створення документальних та художніх фільмів з історії Українського православ'я, окремих церковних діячів; організацію виступів експертів у ЗМІ; формування і тиражування роздаткового матеріалу у вигляді листівок, схем тощо; написання богословських, наукових та науково-популярних статей, книг, історичних розвідок; формування Інтернет ресурсів, проведення лекцій, бесід тощо.

Проте вся ця діяльність має мати чітку спрямованість та розуміння генеральних напрямів розвитку – без цього неможливе оптимальне досягнення задачі-максимум. Відтак цією задачею-максимум конституювання Української помісної ПЦ має бути відродження основ Українського православ'я – тих рис, які були сформовані у часи фактичної

незалежності Київської митрополії в часи її перебування в юрисдикції Константинопольського патріархату. Детальніше про це – у серії статей О.Сагана на сайті «Релігія в Україні» (<http://www.religion.in.ua>), що були опубліковані у серпні-грудні 2011 р. під загальною назвою «Особливості Київського християнства».

Поява цих рис (прогресуючий демократизм; виборність кліру; висока віротерпимість; європейськість й відкритість до інших релігійних систем; онаціональнення обрядових форм; політична інституційність; гуманізм тощо) стала можливою завдяки процесам онаціональнення під впливом властивих лише даному народові особливостей: психології народу; світосприймання; мистецтва; національних культурних традицій, обрядів і звичаїв; характерних дій представників етносу; національної мови; внутрішньоетнічних і міжнаціональних відносин.

Нинішнє православ'я в Україні знаходиться на етапі якісних змін. Це особливо відчутно у сфері духовної освіти та у зміні парадигми самоусвідомлення православних, їх бачення подальшого інституційного розвитку країни. Відтак найбільший шанс стати успішними є у тих православних Церков в Україні, які усвідомлять утопічність всепокладання на адміністративний (держава, бізнес) та психологічний («як тривога – так до Бога») ресурс. Церкви повинні перестати «очікувати вірян у храмах» і приймати якісно нові комунікативні форми роботи із віруючими.

Підсумовуючи, зазначимо, що у нинішніх очікуваннях якісно іншого розвитку країни та з огляду на факт військової агресії Росії й анексії Криму, проблема конституювання Української Помісної ПЦ перестала бути проблемою теоретичною чи бажаним/очікуваним шляхом еволюції православ'я в Україні. Йдеться про життєво необхідну умову виживання країни.

Проте у даних умовах легко зробити фатальні помилки у вигляді реалізації силового сценарію чи примусу до зміни юрисдикції. Успіх у становленні/визнанні Української

помісної ПЦ можуть забезпечити лише ті складові, які започаткують процес об'єднання «знизу». Передусім йдеться про: пробудження українського патріотизму у всіх прошарках суспільства і формування у кліриків внутрішнього запиту на православну помісність; донесення до членів релігійних громад як правдивої історії православ'я в Україні, так і досвіду становлення інших помісних Церков (просвітницька діяльність ЗМІ, лекції, акції тощо); розширення міжцерковного і внутрішньоцерковного діалогу в православ'ї України шляхом проведення науково-церковних конференцій, спільних заходів тощо.

Всі інші чинники – дебати щодо «канонічності» одних і «не канонічності» інших, заборони до об'єднання на основі довільно й тенденційно підібраних канонічних чи богословських аргументів тощо – не більше, аніж маніпулювання канонами/фактами та, зрештою, свідомістю віруючих.

Практично всі (за винятком чотирьох давніх Східних патріархатів) сучасні автокефальні Церкви, і не в останню чергу – Московський Патріархат, набували свій автокефальний статус саме через «самочинне відділення» від якоїсь Помісної Церкви. Разом з тим, немає жодного не політично вмотивованого звинувачення у «не православності» УПЦ КП чи УАПЦ – а саме обґрунтування того, що вони живуть не за православними догматами чи канонами (не притримуються оросів Вселенських соборів, передання та вчення Святих Отців, не сповідають православне богослов'я тощо).

Зрештою, нині в Україні спостерігається культивування Руською ПЦ (як і політичним керівництвом РФ) політики подвійних стандартів. Адже навіть кілька проголошених анафем керівництву та загалом Російській ПЦ Закордонній не зашкодили, зрештою, об'єднавчому процесові Московської патріархії і РПЦ Закордонної. Причому без жодних умов та розкаянь у 2007 р. це об'єднання відбулося, що зайвий раз засвідчує про умовність та часто політично вмотивованість чинників, що розділяють православні

Церкви. Щось подібне відбувається і у відносинах Руської ПЦ із старообрядцями.

Отже, тільки військове визволення території України від військ агресора нині не достатнє. Гарантом не повторення цієї окупації буде духовне визволення наших віруючих із тент «руського міра». Найважливішою складовою такого визволення є саме конститування Української Помісної православної Церкви.

---

<sup>1</sup> Україна-2014: суспільно-політичний конфлікт і Церква. Позиції релігійних діячів, експертів, громадян. Зб. Центру Разумкова // [www.razumkov.org.ua/upload/2014\\_Khyga\\_Religiya\\_5nnn\\_site.pdf](http://www.razumkov.org.ua/upload/2014_Khyga_Religiya_5nnn_site.pdf)

<sup>2</sup> Софроній, митрополит. Воля людей – бути в єдиній церкві в Україні // Православ'є в Україні. Інтернет ресурс. Режим доступу: <http://orthodoxu.org.ua/data/mitropolit-sofroniy-pro-rezonansne-opituvannya-cherkaskih-svyashchenikiv-shcho-vono-oznachaie>

<sup>3</sup> Саган О.Н. «Національні прояви православ'я: український аспект». – К.: Світ знань, 2001. – 255 с.



А. А. БОЙКО

## «Православні медіа» і проблема інформаційного захисту українського суспільства

*Досліджуються друковані і електронні медіа, які позиціонуються як православні. Аналізуються головні теми і ідеї; завдяки певним комунікаційним технологіям доводиться пропагандистське підґрунтя аналізованих медіа.*

**Ключові слова:** *православні медіа, комунікаційні технології, пропаганда, «русский мир».*

*We study the printed and electronic media, are positioned as Orthodox. Analyzed major themes and ideas; by certain communication technologies is proved by propaganda basis the media.*

**Keywords:** *Orthodox media, communications technology, propaganda, «Russian world».*

**Актуальність.** Інформаційна війна, яка ведеться владою РФ проти України, має на меті побудову «русского мира», одним із складників якого є православ'я в тому його сенсі, який пропонується (або, точніше, профанується) ідеологами Кремля. Ідеї «русского мира» поширюються різними видами медіа, які виконують не лише інформативні, а й пропагандистські функції. Приховати пропаганду політичних ідей під православною риторикою – ідея не нова, вона активно просувалась у деяких газетах і журналах кінця ХІХ – початку ХХ ст.<sup>1</sup>.

Звернемось до характерних ознак пропаганди, зафіксованих і сформульованих С. Чакоциним, провідним ученим ХХ ст., який вивчав психологію поведінки мас.

- Відсутність альтернативних джерел інформації;
- Контроль і селекція інформації;
- Відсутність зворотного зв'язку (монологізм);
- Орієнтація на стереотипи аудиторії;
- Спроби змінити переконання і поведінку аудиторії;
- Максималізація частоти повторення інформації, як створюється концептуальною однотипністю джерел<sup>2</sup>.

Ці ж методи ознаки спостерігаються сьогодні у названому медіа сегменті.

Необхідно наголосити на тому, що сутність пропаганди – це прихований масований вплив, який чиниться на суспільство, в нашому випадку – на аудиторію ЗМІ. Проте метою пропагандистів є не лише формування суспільної думки, а, в першу чергу, маніпуляція поведінковими моделями споживача інформаційної продукції. Більшість дослідників зазначають, що для ефективної пропаганди необхідно використовувати базові технології, а саме, емоційний вплив, спрощення інформації, апелювання до потреб аудиторії, атаку на опонентів та інші, які будемо розглядати у цій роботі. Теоретичною основою стали праці українських і закордонних дослідників, в яких висвітлено прийоми, методи, технології масової пропаганди<sup>3</sup>.

**Мета представленої роботи** – висвітлити пропагандистські методи і технології, які є чинниками впливу на аудиторію; виявити медіа, що декларуються як релігійні, проте мають ознаки джерел пропагандистського впливу; визначити домінанти, на яких ґрунтується ідеологія «руського мира».

**Предметом** дослідження стали газети «Русь триединая», «Мир», сайти «Белый Харьков», «Православний вибор», «Новороссия», «Русский дозор», «Стояние за истину» та деякі інші видання. Необхідно відзначити, що вказані медіа декларуються як православні, проте не церковні, більшість із них декларує належність до «Союзу русского народа» і об'єднані гаслом «Самодержавство, православ'я, народність», який наявний на головній сторінці. Зв'язок із релігією і церквою підкреслюється публікаціями з духовно-православної тематики, певними рубриками (наприклад, на сайті «Новороссия» це рубрики: «Православ'я», «Екуменізм», «Хресний хід» та ін.); в дизайні всіх указаних видань наявна церковна атрибутика: ікони, хрести, малюнки і фотографії храмів і святих місць. Тематика публікацій майже стосується різних граней ре-

лігії; лексика насичена християнською термінологією.

Знайомство із контентом указаних медіа дозволяє нам висунути гіпотезу – певна частка публікацій має пропагандистське навантаження, вістря якого спрямоване проти української ідентичності, державності, суверенності. Для доведення цієї гіпотези проаналізуємо матеріали, в яких висвітлюються та інтерпретуються суспільно-політичні події. Вказані публікації класифікуємо за такими тематичними напрямками:

- пропаганда ідеї самодержавства в союзі, основу якого, на думку авторів указаних матеріалів, мусять складати Україна, Росія і Білорусь (Мала, Велика і Біла Русь, користуючись лексикою авторів публікацій в зазначених медіа);
- закріплення в масовій свідомості міфу про позитивну історичну роль особи, яка має державну владу;
- критика євроінтеграційного шляху розвитку України і революційних подій, пов'язаних із цим напрямком суспільного розвитку.

Звернемось до першої визначеної нами домінанти: псевдоісторичний міф про спільну історію та єдність України, Росії і Білорусі, який найчастіше реалізується в художньо-публіцистичних жанрах (віршах, коротких оповіданнях, цитатах, листах в редакцію та ін.), в яких переважає емоційний складник. Пропагуванню самодержавства присвячені такі статті: «Самостийна Україна» или Единая Русь: исторические документы о едином Русском народе в Малой и Великой Руси, его борьба за общую государственность стояние за истину» («Стояние за истину»), і «Летописи обличают ложь об «Украине-Руси» («Русский дозор»), «Россия, Путин, Гегемония» («Русский выбор»), опитування, пропонуване на сайті «Белый Харьков»: «Единая власть, благословенная Богом, кроме теократии – Православная монархия» (аудиторії пропонується відповісти «так» або «ні») та багато інших.

До свідомості аудиторії міфічна концепція єдності доводиться методом багатократного повторення цієї ідеї в

різних за тематикою і жанрах публікаціях. Також повторення цієї ідеї наявне у публікації деяких художніх творів. Найчастіше це фрагменти з творів О. Пушкіна, Ф. Тютчева, М. Волошина, і вислови Ф. Достоєвського, вирвані з контексту, а також віршовані рядки сучасних авторів.

На сайті «Стояние за истину» використана поширена пропагандистська технологія пророцтв, це, наприклад, такі публікації: «Астролог Тамара Глоба предсказывает Украине распад на пять частей» і «Схимонахиня Нила - Пророчества о России». В останній статті йдеться про імперію, частиною якої має стати Україна. Таким чином, доходимо висновку, що автора цих публікацій спираються в основному на емоційне сприйняття інформації, використовуючи художньо-публіцистичні жанри і «пророцтва».

Втім, сама ідея єдності названих країн не є самодостатньою, вона необхідна як питоме тло для просування концепції самодержавства. Для закріплення необхідності цієї форми державного управління в свідомість аудиторії названих медіа втілюється відомий біблійний вислів, який у цих ЗМІ трактується згідно з синодальним перекладом: «Немає влади не від Бога». Хоча буквальний переклад із грецької: «Не є влада, якщо не від Бога».

В названих медіа вибудовується своєрідна ментальна вертикаль: цар Микола II – Й. Сталін – В.Путін. В публікаціях, присвячених цим особам, використовуються слова-маркери, які характеризують загальнолюдські цінності: любов, патріотизм, християнство, родина, батьківщина, відповідальність, шляхетність, страждання за віру тощо. Ця лексика теж характеризується емоційним забарвленням, разом із тим, аудиторію намагаються переконати в тому, що насамперед дбають про її інтереси і про суспільні потреби.

Таким чином створюється позитивний фон для сприйняття не лише Романових, а й самодержавства. Для досягнення пропагандистського впливу в указаному аспекті застосовується технологія культу особи. Вказана технологія

передбачає героїзацію або надання особливої сакральної сутності будь-якому персонажу шляхом ідеалізації його та оточення. Проте метою технології «культу особи» в аналізованих медіа є не міфологізовані образи Миколи II або Сталіна. Ці персонажі в свою чергу, є тлом для «виправдання» міфічного/медійного образу В. Путіна. Спільними для вказаних осіб/медійних образів є кілька рис – декларований патріотизм і православність, безпомилковість у рішеннях, самодержавство, «батьківська» турбота про Росію (Русь) – «збирання земель», яке в цивілізаційних параметрах трактується як загарбництво, і, головне, боротьба із внутрішніми і зовнішніми ворогами.

У підтвердження нашого висновку можна навести кілька заголовків публікацій в аналізованих медіа: «Я дам России Царя, и все по Вселенной изменится» («Мир», №47 (432) 2013), «Царский русский марш» за будущую Царскую Россию!» («Мир», №5 (441) 2014), «В Донецке пройдет Крестный ход в память Николая Второго» («Русский дозор», 10 жовтня 2013 р) Духовно-патріотичний сайт «Новороссия» має рубрику «За царя!» та ін. Про спадкоємність самодержавства президентом РФ мусить нагадувати фотоілюстративний матеріал до публікації «Наталя Поклонська про Миколу II та його зречення» («Русский дозор», 9 липня 2015 р. ) – на першому плані портрет останнього царя, на другому плані – обличчя В. Путіна на телеекрані. Разом із тим, у жодному виданні немає повної інформації про те, чому цар Микола II відмовився від престолу, про історико-політичні наслідки цього акту тощо. Аудиторії подається неповна, спрощена і емоційно-забарвлена інформація, розрахована на експресивне ставлення до проблеми.

У контексті висвітлення теми європейського вибору варто зупинитись на аналізі православно-патріотичної (визначення редакції – А.Б.) газети «Мир». Це друковане видання характеризується красномовними заголовками, які розкривають концепцію публікацій. Наведемо кілька

прикладів мовою авторів: «Евроінтеграція - путь в никуда» («Мир», № 33 (418) 2013 р.), «Похорони Евроассоциации» («Мир», № 47 (432) 2013 р.), «С молитвой о единстве Святой Руси, об умиротворении мятежей и бунтов» («Мир», № 50 (435) 2013 г. «Будем слушать Святых Отцов Церкви, а не майданных болтунов» («Мир», № 47 (432) 2013 р.), «Чего ждать православным от «Европейской Унии»? («Мир», № 05 (441) 2014 р.), «Реальности западной цивилизации – Евромайдан: «Thank you, USA!» і «Прощание с евро-гомо-интеграцией» («Мир», № 46 (431) 2013 р.) та ін. Категоричність і безапеляційність заголовків не надає аудиторії матеріалів для роздумів, отже, вважаємо, робляться спроби маніпулювання думками читачів. Прагнення українців до євроінтеграції трактується як однозначно негативний акт, альтернатива якому – православ'я.

В такому ж концептуальному плані ця тема реалізується на сайті «духовно-патріотичного медіа» «Новороссія». На сайті «Новороссія» функціонує рубрика «НАТО – нет!», де публікуються матеріали проти геополітичного вибору українського народу. Розглянемо публікації, розміщені у рубриці «Екуменізм»: «Англо-саксы прочат Украине «Бельгийское решение»: создание федеративного государства из двух частей – Запада и Востока» («Новороссія», 9 жовтня 2015 р.), «Униаты – опекуны украинского националистического движения» («Новороссія», 4 серпня 2015 р.), «Из антихристианской западной цивилизации выглядывает нос сатаны» («Новороссія», 11 серпня 2015 р.), «Открытое наступление на Русскую церковь» («Новороссія», 21 липня 2015 р.) та ін.

Навіть побіжний аналіз заголовків дозволяє дійти висновку, що редакції вказаних медіа свідомо налаштовують читачів на негативне сприйняття і трактування подій суспільно-політичного життя, в даному випадку, євроінтеграційного вибору України. Проте ніяких позитивних моментів політичного рішення великої частини українського народу вони не представляють. Така позиція зро-

зуміла, коли періодичне видання чітко позиціонує себе як орган політичної сили.

Пропагандистський метод залякування і страху і пов'язаний із ними метод створення образу ворога є однією з найефективніших технологій, яка дозволяє об'єднати різні прошарки населення проти загрози. В даному випадку вказані методи реалізуються як технологія «атаки на опонента». Застосування цих методів можна простежити по заголовкам із аналізованих видань: «Украгестапо арестувало харьковчанку за активність в соцсетях» («Русский дозор», 4 лютого 2015 р.), «Новая фашистская полиция плюет на Конституцию Украины и права человека» («Русский дозор», 9 липня 2015 р.), «Украине объявлен геноцид русского священства» («Стояние за истину», 7 жовтня 2014 р.), «Теракты готовят по всей Украине» («Стояние за истину», 28 липня, 2014 р.), «В оккупированной Константиновке каратели «Донбасса» и УПЦ КП захватили храм» («Новороссия», 17 жовтня 2015 р.), «Украина нашла союзника – ИГИЛу слава!» («Новороссия», 15 жовтня 2015 р.), «СМС священника: Киевские нацисты зачищают населённые пункты «Градами» дотла» («Стояние за истину», 6 липня 2014 р.), «Хунта хватает в армию священников и монахов» («Стояние за истину», 26 липня 2014 р.) та багато інших.

Аудиторії газет і сайтів, які класифікуються як релігійні, пропонують боятись не гріха, гніву Господа або пекельних мук і навіть не представників інших релігій, а ідентифікаційних кодів ( інтерпретується як «число Сатани»), впливу Заходу, США, УПЦ КП, католиків і греко-католиків, нарешті, українських військ та всього, що пов'язане з Україною. Всі ці категорії трактуються як «вороги православ'я». Тобто, не вороги влади РФ, і навіть РПЦ, а саме православ'я як світової релігії. Світ у таких медіа поділяється на «ворогів і друзів», «чорне і біле», «православні та всі інші сектанти», «Свята Росія і США» (як варіант, Україна, Грузія, Євросоюз та ін.). Тобто, політичне протистояння трактується як боротьба добра зі злом, а не як конфлікт владних і майнових інтересів.

Варто звернути увагу на використання ще однієї технології, яка отримала назву «прості люди». Найчастіше вона реалізується на електронних носіях інформації, тобто, на сайтах. Це дозволяє «глас народу» зробити більш вірогідним: застосовуються жанри відео-опитувань, аудіо-, відео-інтерв'ю тощо.

На інформаційному порталі «Русь православная» ця технологія реалізується в постійній відео-рубриці «Глас народа», в газеті «Русь триединая» – в листах читачів до редакції та у віршах, тобто, публіцистичних жанрах, в інтернет-виданнях «Русский дозор», «Белый Харьков» та ін. в численних інтерв'ю з ополченцями, які ведуть війну на Донбасі. Всі без винятку публікації насичені емоціями, найчастіше – негативними стосовно України та українського народу і війська. Разом із тим, постаті «ополченців» героїзуються, а сама війна висвітлюється як визвольна. Необхідно відзначити, що в цьому сегменті медіа не приховується, що у війні беруть участь громадяни РФ.

Тема війни постійно наявна в названих ЗМІ. Є два варіанти її розвитку: висвітлення подій Другої світової війни (в аспекті перемоги СРСР над фашизмом, які звужуються до твердження «Сталін виграв війну») і в сучасній інтерпретації – у висвітленні військових подій на Донбасі. Характерно, що в останньому варіанті ця тема реалізується в контексті організаційної функції. Таким чином, можна дійти висновку, що аудиторію готують до відкритого військового протистояння, періодично «призначаючи» ворогів: Україну, Грузії, Євросоюз, США та ін.

Виникає цілком закономірне питання: чому об'єктом для пропагандистських повідомлень вибрана саме аудиторія православних ЗМІ? Відповідь, на нашу думку, можна знати в таких фактах. По-перше, в українському суспільстві високий рівень довіри до релігійних організацій та їх представників; по-друге, численні віруючі з довірою ставляться до медіа, що декларуються як релігійні і в контенті яких використовується церковна лексика і атрибу-



тика в дизайні; по-третє, певна категорія читачів – серед них велика кількість віруючих – схильна некритично ставитися до будь-якої інформації, яка транслюється по телебаченню, на радіо і публікується в друкованих ЗМІ. Є ще кілька моментів, які характеризують аудиторію, а саме – вибір одного або кількох однопланових видань як джерел інформації, що суттєво обмежують картину світу, нездатність і небажання аналізувати публікації. Таким чином, аудиторія релігійних ЗМІ може бути вразливою для пропагандистських матеріалів.

Утім, метою будь-якої пропагандистської акції є не лише переконання, а безпосередні поведінкові реакції. Спроби здійснювати управлінську функцію ЗМІ та керувати поведінкою аудиторії простежуються в контенті вказаних видань. Як приклад, можемо навести заголовки таких публікацій: «Почему молчит Харьков?» («Русский дозор», 14.08.2014 р.) – в статті активно агітують харків'ян до повстання про державної влади; публікуються зразки заяв для відмови від мобілізації із підзаголовком «Важно и актуально для жителей бывшей Украины», проводиться агітація за вступ у батальйон «Святая Русь» для боротьби з «розкольниками» Київського патріархату, українською армією і поліцією; широко рекламується діяльність «Русской православной армии» тощо.

Результати такої медійної діяльності висвітлені у монографії, виданій Інститутом релігійної свободи під назвою «Коли Бог стає зброєю». Автори зазначали: «Переслідування за релігійними переконаннями вочевидь є добре скоординованою політикою та мають сильний православний підтекст. Лише православні віряни Московського патріархату позбавлені переслідувань та можуть вільно займатись релігійною діяльністю. Крім того, православ'я використано повстанцями як ідеологічна основа «розбудови держави», а все, що не має стосунку до руського православ'я, сприймається як вороже»<sup>4</sup>. Висновки. Проаналізовані в цій роботі газети і сайти містять великий

відсоток текстів, які характеризуються ознаками пропагандистських. Православна тематика і відповідна лексика в проаналізованій періодиці слугують не християнському просвітництву, місіонерській практиці і релігійному вихованню аудиторії, як це має бути властиво церковним ЗМІ, а пропаганді геополітичної концепції «руського мира», яка, в свою чергу, є складником політики влади РФ.

Така тенденція, на наш погляд, призводить до негативних наслідків:

1. Складні взаємовідносини Церкви і влади не можуть висвітлюватись у релігійних медіа з позицій влади тим більше, іншої держави, оскільки таким чином підривається авторитет церкви, її служителів, не виключено, що й віри;

2. Використання засобів масової інформації як пропагандистських органів призводить до порушення журналістських стандартів, нівелювання ролі медіа в суспільстві, недовірі до ЗМІ в цілому;

3. Інформаційна війна проти України, яка проводиться владою РФ, очевидно, має на меті руйнацію міжконфесійного миру в нашій державі. Тож постала необхідність не лише захищати позиції держави і Церкви, але й пропагувати їх серед аудиторії медіа і всього суспільства.

Проте заборона діяльності цих медіа на території України не дасть очікуваних результатів, якщо не буде проводитись масована роз'яснювально-просвітницька робота стосовно інформаційного захисту аудиторію, а отже, й всього суспільства від такого впливу. Вважаємо, що вирішити цю проблему можливо лише завдяки створенню системи засобів інформації для всього суспільства, яка б утверджувала ідеї Української держави, Православної церкви, міжконфесійного миру і злагоди.

---

<sup>1</sup> Бойко А. Преса Православної церкви в Україні. Культура. Суспільство. Мораль. – Дніпропетровськ, 2002.- С. 108 – 123.

<sup>2</sup> Sergej S. Cachotin: The rape of the masses : the psychology of totalitarian political propaganda / by Serge Chakotin. [Transl. from the 5. ed. by E. W. Dickes]. London : Labour Book Service. 1940. – S. 83.

<sup>3</sup> Як діє російська пропаганда [Електронний ресурс]: – Режим доступу: <http://www.pravda.com.ua/columns/2014/06/21/7029684/?attempt=1>. – Дата доступу: 16.05.2015; Російська пропаганда в українському інформаційному полі. Підсумки-2014 [Електронний ресурс]: – Режим доступу: [http://osvita.mediasapiens.ua/monitoring/advocacy\\_and\\_influence/rosiyska\\_propaganda\\_v\\_ukrainskomu\\_informatsiyному\\_poli\\_pidsumki2014/](http://osvita.mediasapiens.ua/monitoring/advocacy_and_influence/rosiyska_propaganda_v_ukrainskomu_informatsiyному_poli_pidsumki2014/); Почепцов, Г. Інформаційні війни: тенденції та шляхи розвитку [Електронний ресурс] / Г. Почепцов. – Режим доступу: <http://osvita.mediasapiens.ua/material/9161>; Кара-Мурза С. Г. Манипуляция сознанием. – М.: Алгоритм, 2004. – 528 с.; М.: Эксмо, 2005. – 832 с.; Thomas T. Russia's military strategy and Ukraine: indirect, asymmetric—and Putin-Led// Journal of Slavic Military Studies. – 2015. – Vol. 28. – I. 3

<sup>4</sup> Коли Бог стає зброєю//[http://www.irs.in.ua/files/publications/2015.04\\_Report\\_Religious\\_persecution\\_in\\_occupied\\_Donbas\\_ukr.pdf](http://www.irs.in.ua/files/publications/2015.04_Report_Religious_persecution_in_occupied_Donbas_ukr.pdf)

НАУКОВЕ ВИДАННЯ

**БОГОСЛОВСЬКИЙ ВІСНИК**  
**КИЇВСЬКОЇ ПРАВОСЛАВНОЇ БОГОСЛОВСЬКОЇ АКАДЕМІЇ**

Електронний науковий журнал  
Київської православної богословської академії

№ 1 – 2, 2016 рік

*Верстальник:*  
**М. ЯРМУСЬ**

Богословський вісник Київської православної богословської академії : електронний науковий журнал Київської православної богословської академії / ред. кол.: митр. Переяслав-Хмельницький і Білоцерківський Епіфаній (Думенко) (гол. ред.) [та ін.] . – [К.] , 2016. – № 1 – 2. – 130, [2] с.

УДК 271.2-1  
ББК 86. 372  
Б – 74

**Київська православна богословська академія**

*вул. Трьохсвятительська, 6 м. Київ, 01601*