



# **БОГОСЛОВСЬКИЙ ВІСНИК**

## **КИЇВСЬКОЇ ПРАВОСЛАВНОЇ БОГОСЛОВСЬКОЇ АКАДЕМІЇ**

**№ 3 - 4     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;

**протоієрей 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;

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

**протоієрей Костянтин ЛОЗІНСЬКИЙ**, доктор богословських наук, професор, завідувач кафедри богослів'я та філософії Київської православної богословської академії;

**протоієрей Ярослав РОМАНЧУК**, кандидат богословських наук, доцент, завідувач кафедри біблійних та філологічних дисциплін Київської православної богословської академії;

**священник 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 археографії 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. – 157, [1] с.

Рекомендовано до друку  
вченою радою Київської православної богословської академії  
(протокол № 1 від 31 серпня 2016 року)

### Адреса редакції:

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

# ЗМІСТ

<i>митрополит ЕПІФАНІЙ (Думенко)</i> <b>Архієпископ Арсеній (Берло) – засновник Переяславського колегіуму До ювілею Переяславського колегіуму (1734 – 2014) .....</b>	<b>5</b>
<i>протоієрей Віталій КЛОС</i> <b>Відродження православної ієрархії Київської Митрополії Єрусалимським Патріархом Феофаном у 1620 році .....</b>	<b>14</b>
<i>протоієрей Володимир СМІХ</i> <b>Апофатизм тріадології: спроба аналізу .....</b>	<b>26</b>
<i>протоієрей Олександр ТРОФИМЛЮК</i> <b>Пастирська допомога у протидії поширенню епідемії ВІЛ-інфекції/СНІДу в Україні .....</b>	<b>38</b>
<i>священик Сергій КОЛОТ</i> <b>Митрополит Полікарп (Сікорський) – тимчасовий адміністратор Української Автокефальної Православної Церкви під час Другої Світової війни (1941 – 1944 рр.) .....</b>	<b>66</b>
<i>ієромонах МИХАЇЛ (Карнаух)</i> <b>Участь митрополита Київського і Галицького, патріаршого Екзарха всієї України Іоана (Соколова) в організації та проведенні Львівського церковного Собору 1946 р. ....</b>	<b>97</b>
<i>ієродиякон ЯКІВ (Костріков)</i> <b>Особливості ведення полеміки та богословський метод «Треносу» преосвященного архієпископа Мелетія Смотрицького .....</b>	<b>108</b>
<i>ієромонах ЄФРЕМ (Хом'як)</i> <b>Біблійні основи чернецтва .....</b>	<b>115</b>

*протодиякон Василій ДІДОРА*  
**Ігумени Свято-Михайлівського  
Видубицького монастиря XVIII ст.  
Їхній вплив на розвиток обителі ..... 124**

*В. А. ОЛІЙНИКОВ*  
**Звертання як характерна особливість  
текстів акафістів і підкатегорія,  
що підпорядкована адкатегорії субстанційності  
неелементарного простого речення ..... 146**

*митрополит ЕПІФАНІЙ (Думенко)*

**Архієпископ Арсеній (Берло) –  
засновник Переяславського колеґіуму  
До ювілею Переяславського колеґіуму  
(1734 – 2014)**

*Стаття присвячена 960-літтю з часу створення давньої русько-української Переяславської єпархії та 280-річному ювілею Переяславського колеґіуму (1734 – 2014 рр.). У ній висвітлено історію започаткування та функціонування визначного освітнього осередку єпархії, подано відомості про особливості навчального процесу та здійснено огляд життя й діяльності засновника духовної школи єпископа Арсенія (Берла).*

**Ключові слова:** *Переяславська єпархія, Переяславський колеґіум, архієпископ, єпископ, вікарний архієрей, ректор.*

У цьому році Переяслав-Хмельницька єпархія велично святкує 960-ліття з часу свого заснування (1054 – 2014 рр.), однак, за твердженням цілої низки дослідників, зокрема історика Церкви на Полтавщині П. Грановського, та за свідченням Никонівського літопису, «був раніше Переяслав митрополією, і багато з митрополитів Київських і всієї Русі проживали там і єпископів висвячували там»<sup>1</sup>. Тож, хоч професор Михайло Грушевський утворення Переяславської єпархії відносить до часу благовірного князя Ярослава та називає першим єпископом Переяславським преосвященного Миколая (1054 – 1072),<sup>2</sup> цю дату (1054 р.) можна вважати дещо умовною, оскільки повноцінне церковне життя у Переяславі почалося набагато раніше.

У попередній нашій статті було здійснено короткий нарис історії Переяславської єпархії (1054 – 2014 рр.). У цьому дослідженні ми спробуємо відкрити ще одну із багатьох сторінок її минулого та торкнемося діяльності славнозвісного Переяславського колеґіуму. Питання щодо започаткування цього навчального закладу тісно пов'язане з визначним Переяславським архіпастирем Арсенієм (Берлом).

Народився майбутній архіпастир в сім'ї сотника Вороньківської сотні Переяславського полку, судді Івана Івановича Берла, який походив із Волощини (тепер – Румунія). Із 1660-их рр. проживав у містечку Вороньки. Прізвище Берло з'явилося завдяки сміливості одного із предків архіпастиря, який, врятувавши від турків пораненого польського короля Владислава Ягайла (1440), отримав за це шляхетство та берло (скіпетр). Тож єпископ Арсеній походив зі знатної української сім'ї, яка мала родинні зв'язки навіть з гетьманом Лівобережної України Якимом Сомком та володіла (згідно з універсалом, виданим у 1711 р. переяславським полковником С. Томарою) селами Жереб'ятин, Рогозів, Старе, Панфіли й ін. Виріши у багатодітній сім'ї (мав трьох братів і трьох сестер), після закінчення навчання у Львові він приймає чернечий постриг у Києво-Печерському монастирі, де виконує послух у трапезній.

У 1709 – 1710 навчальному році ми вже бачимо майбутнього архіпастиря викладачем граматики у Києво-Могилянській академії, де він отримав відповідний досвід на освітній ниві. У 1717 році при Київському митрополичому домі над ним була здійснена дияконська хіротонія, а у 1722 році відбулася хіротонія в ієромонахи. Із 1722 р. Арсеній був архімандритом Київського Спасо-Преображенського Межигірського монастиря. Настоятель славної козацької монастирської святині, як і його попередники, дбав про економічне зростання обителі. При архімандриті Арсенії Межигірська обитель придбала земельні ділянки в Козелецькому та Остерському повітах Чернігівської губернії<sup>3</sup>.

Цікаво, що за настоятельства Арсенія (Берла) Межигірський монастир використовувався російськими військами як форпост, адже і надалі він перебував у прикордонній смузі. У 1724 році в монастирі знаходилося 12 гармат, 70 рушниць, 25 ядер та 10 пудів пороху. Після смерті Мстиславського єпископа Сильвестра (Святополка-Четвертинського) (1704 – 1728 рр.) Св. Синод призначив його наступником архімандрита Арсенія. У 1729 р. у м. Києві відбулася

його архієрейська хіротонія на єпископа Мстиславського, Оршанського і Могилівського (у межах тогочасної Речі Посполитої; нині Республіка Білорусь). Арсеній став першим єпископом Могилівсько-Білоруським з російських підданих, що знаходилися у Польщі. Хоч єпископ Арсеній мав затвердження російського імператора Петра II, але польський король Август II не визнав його як правлячого архієрея через протести католиків та уніатів. 29 червня 1730 року був виданий навіть маніфест, згідно з яким король заборонив визнавати Арсенія єпископом Білоруським з тієї причини, що він не належав до числа знатної польської шляхти. Не здобувши визнання своєї архієрейської влади, Арсеній прожив у Білорусі близько 3 років, іменуючись лише «адміністратором Могилівської єпархії». «Ревні католики» забрали всі землі й прибутки архієрейського дому та навіть все особисте майно єпископа Арсенія. Внаслідок цього він був змушений виїхати до Петербурга, де 28 січня 1733 року був призначений єпископом Переяславським<sup>4</sup>.

З 1733 р., після призначення на Переяславську кафедру єпископа Арсенія (Берла), єпархія стає самостійною й отримує назву Переяславсько-Бориспільської (з цією назвою проіснувала 52 роки). Їй підпорядковувалися церкви Переяславського повіту (створеного у 1782 році), а також православні церкви та монастирі Правобережжя, так званої Київської України. Архієрейський дім, монастирські та церковні приміщення були в занедбаному стані, духовенство не дотримувалось церковної дисципліни. Архіпастир навів спочатку лад у консисторських питаннях, впорядкувавши всю документацію. Встановив чіткі розміри податків та зборів коштів на ремонт і будівництво нових церков, на архієрейську кафедру тощо.

Новостворений Переяславський колегіум, що почав свою діяльність 2 жовтня 1738 року, був побудований за зразком Києво-Могилянської академії та у своїй діяльності підпорядковувався правлячому архієрею Переяславсько-Бориспільської єпархії, який мав можливість

обирати та звільняти ректорський і викладацький склад колегіуму, стежити за навчально-виховною роботою у навчальному закладі. Переяславський колегіум, водночас, отримав відповідний указ Священного Синоду від 24 лютого 1734 р., в якому говорилося про відкриття навчальних закладів в єпархіях.

У 1735 р. (17 вересня) відбулося нове призначення влади Арсенія – архієпископом Білгородським і Обоянським. Тяжко захворівши, архіпастир просить Св. Синод перевести його назад на Переяславську кафедру. Відповідний дозвіл надійшов 3 січня 1736 року<sup>5</sup>. На честь засновника Переяславський колегіум називали «Collegio Berliana», тобто Берліанський колегіум. Після тривалої й важкої хвороби архієпископ Арсеній (Берло) помер 6 червня 1744 р у Переяславі, де й похований<sup>6</sup>.

Спочатку колегіум знаходився в дерев'яному приміщенні, яке було знищене пожежею 18 лютого 1748 р. Після пожежі навчання відбувалося у пристосованих приміщеннях.

Подібно до того, як і в Києво-Могилянській академії, у Переяславському колегіумі навчалися як діти священиків, церковного причту, так і козаків, міщан, посполитих. Їх кількість у різні роки коливалась від 110 до 220.

За сприяння єпископа Переяславського Арсенія (Берла) Колегія могла повноцінно проводити свої навчальні студії, не турбуючись про матеріальне забезпечення<sup>7</sup>. У колегії вивчали такі мови: латинську, грецьку, церковнослов'янську, російську, польську, а також поетику, риторику.

Найважливішою мовою навчання, науки та виховання як у Києві, так і у Переяславі була латинь. Без знання цієї мови ніхто не міг називати себе освіченою людиною. У колегії приймалися всі необхідні заходи для належного її вивчення та вдосконалення знань. Як тільки дитина приходила в школу, їй зразу ж давали буквар латинської мови, яку треба було знати набагато краще від усіх інших предметів. Прийти на навчання з невивченим уроком та якимось чином приховати це не вдавалося нікому, бо



поки прийде черга вчительської перевірки, він повинен був проговорити своє завдання перед одним з кращих та старанніших учнів, якому потрібно було вести нагляд та контроль за успіхами декількох людей. Цей строгий наглядач, який називався аудитором (*auditor*), вислухавши одного з учнів, під особисту відповідальність відзначав ступінь його знання або ж навпаки на листку, що називався нотатою або ератою (*notata s. errata*). Завдяки цьому листку викладач наперед знав успіхи своїх учнів. Послаблення з боку аудитора строго каралося. Його позбавляли звання аудитора, а інколи навіть піддавали тілесному покаранню. Від обов'язку здавати уроки звільнялися тільки два чи три найкращі учні, які перевіряли знання навіть самих аудиторів (їх називали *auditores auditorum*). Вони звітували вже безпосередньо перед самим викладачем. Кожної суботи проходила головна репетиція на цілу неділю та перевірялися відмітки в нотатах. Ті, хто виявлявся лінивими, зразу ж отримували достойне покарання. Тоді це називалося суботками (*sabbativa*).

Крім цього, учні завжди займалися перекладом латинських книг на українську мову. Це відбувалося як в усній формі, так і в письмовій, як удома, так і в школі. Шкільні вправи називалися екзерциціями (*exercitiae*), а домашні окупаціями (*occupationes*). Для домашніх вправ використовували особливі розмальовані зошити, з'єднані за порядком з написом: *Liber diligentiarum* – зошит вправ або ж *Codex laborum* – книга трудів, або просто – *Labor* – праця і *Occupationes* – вправи. Шкільні завдання завжди закінчувалися в класі та подавалися вчителю, який, прочитавши їх удома й підкресливши необхідне, а інколи й виправивши помилки, зранку повертав учням з належною рецензією відповідно до встановлених правил. Домашні ж завдання попередньо показувалися аудитору, який в міру своїх сил їх виправляв та показував учителю з написом: *correcta*. Кращі з учнів подавали свої зошити зразу ж учителю. Позначаючи на них: *non correcta*.

Інколи ці вправи ставали приводом до змагання між учнями. Переможець отримував нагороду, а той хто, програв, – побиття різками. Бувало, що переможець отримував завдяки таким змаганням те, в чому мав потребу. На зошитах писали таке: *de pane* (про хліб), *de candella* (про свічку), *de indutio* (про одяг), *de calleis* (про взуття). З цього можна побачити велику бідність тих учнів, які в майбутньому ставали відомими пастирями, архіпастирями та великими державними мужами.

Вихованці нижчих класів, а особливо синтаксими, обов'язково повинні були спілкуватися між собою латинською мовою як у школі, так і поза нею. Той, хто недотримався цього правила або ж сказав щось з граматичною помилкою, зразу ж отримував від товаришів *calculus* – вузький паперовий згорток, вкладений у невеликий футляр. Той, хто його отримував як вияв своїх помилок у вивченні мови, намагався різними засобами позбутися *calculus* та передати його комусь менш обережному у своїх висловлюваннях латинською. Горе тому, з ким цей згорток залишався ночувати. У такому випадку аудитор відмічав таке: *pernoetavit apud dominum N* (переночував з паном таким то), і бідний *dominum* піддавався осоромленню та приниженню від своїх товаришів, а крім цього – тілесному покаранню від учителя. Після вивчення латинської ішло навчання слов'янської та української мов<sup>8</sup>. Шкільне навчання церковнослов'янської мови відкривало перед учнями можливість читати та пізнавати те, що було написано в наших давніх церковних книгах. Однак, як тільки виникала потреба в спілкуванні з простим народом, треба було говорити простою, зрозумілою для кожного мовою.

У спеціальних зошитах-нотатках аудитори виставляли оцінки залежно від рівня знань: «знає», «не знає», «помилувався», «не весь урок знає», «зовсім не знає», «не здавав уроку». Потім з цими відмітками учнівські зошити здавалися учителеві. А у відомості знання учнів оцінювались

відмітками на кшталт: «надежен», «острого ума», «туп», «ясного ума, но не сдержан». Крім цього, в навчальні програми входило вивчення арифметики, геометрії та церковного співу.

Тож до 1773 р. у Колегіумі було 6 класів: фара, інфіма, граматика, синтаксима, поетика, риторика. У 1773 р. за єпископа Іова (Базилевича) тут запроваджено курс філософії, а з 1781 р. при єпископі Іларіоні (Кондратковському) започатковано клас богослів'я. У цьому навчальному закладі викладав піїтику відомий християнський письменник, просвітитель і поет Григорій Савич Сковорода (1750 – 1751 рр.). Однак через непорозуміння з єпископом Іоаном (Козловичем) змушений був залишити посаду учителя<sup>9</sup>. Нова цегляна споруда колегіуму, що існує й нині, зведена у 1753 – 1757 рр. на кошти Переяславсько-Бориспільського єпископа Іоана (Козловича).

У фундаментальній бібліотеці навчального закладу, де розміщувалася і бібліотека покійного архієпископа Іоана, знаходилась, між іншим, чудова рукописна пам'ятка «Пересопницьке Євангеліє», один з перших відомих перекладів Священного Писання Нового Завіту українською розмовною мовою, написане у 1556 – 1561 рр. Михайлом Васильовичем, сином протопопа з Сянока (містечко на Галичині, поблизу Перемишля). Перекладачем рукопису вважається архімандрит Пересопницького монастиря (на Волині) Григорій. Рукопис Чотириєвангелія представляє великий том в лист у дубових дошках, обкладена старим зеленим бархатом. Ця коштовна своєю історичною цінністю книга була подарована українським гетьманом Іваном Степановичем Мазепою в день освячення Переяславського Вознесенського монастиря (1 червня 1700), що підтверджується записом внизу аркушів 2 – 7, які за насиченістю є помітно блідішими від основного тексту<sup>10</sup>.

Такий цінний подарунок свідчить про особливу турботу гетьманом Іваном Мазепою Переяславським колегіумом та відновленою завдяки його підтримці, за сприяння

митрополита Київського Варлаама (Ясинського), Переяславською єпархією<sup>11</sup>.

Крім Переяславського, на Лівобережжі діяв також і Чернігівський колегіум, які були фактично єдиними освітніми закладами краю, що сприяли вихованню освіченої та патріотичної української православної людності. Все це мало велике значення, враховуючи постійну боротьбу проти впливу уніатів й католицизму та протидії їх поширенню. Переяславський колегіум відіграв величезну роль у збереженні духовності та культури українського народу, навіть у такий досить тяжкий період в історії України, який розпочався після падіння Гетьманщини, аж до часу перетворення його на духовну семінарію єпархіального значення.

На жаль, у 1862 р. більшість студентів навчального закладу було переведено до Полтави, а в приміщенні Колегії до 1917 року діяло духовне училище. З 1972 року, коли проходили ювілейні святкування з нагоди 250-річчя з дня народження Григорія Савича Сковороди, в приміщеннях колишнього Переяславського колегіуму було відкрито Меморіальний музей, присвячений визначному українському письменнику. Кожен, хто сьогодні побуває в давньому місті Переяслав-Хмельницькому та відвідає Національний історико-етнографічний заповідник «Переяслав» (вул. Григорія Сковороди, 52), може помилуватися й пам'яткою архітектури Національного значення – будинком колишнього Переяславського колегіуму, оздобленим у стилі бароко, що складається з чотирьох класних кімнат і трьох сіней.

Діяльність Переяславського колегіуму стала важливим етапом у розвитку освіти та науки на Переяславщині. Застосування викладачами колегіуму власних навчально-методичних розробок, оригінальних педагогічних прийомів надання знань сприяло підготовці передової на той час інтелігенції, яка зробила вагомий внесок у розвиток освіти, науки й культури в Україні.

<sup>1</sup> Цит. за: Епіфаній (Думенко), митр. До історії Переяславської єпархії // Труды КДА : богословсько-історичний збірник Київської православної богословської академії УПЦ Київського Патріархату / ред. кол.: митр. Переяслав-Хмельницький і Білоцерківський Епіфаній (Думенко) (гол. ред.) [та ін.]. – [К.], 2014. – № 13. – С. 164 – 168; Історія Переяслав-Хмельницької єпархії // Сайт «Київські єпархіальні відомості» [Електронний ресурс] Режим доступу : <http://vidomosti.kiev.ua/eparhia/vidomosti.html> ; Історія Полтавської єпархії // Сайт Полтавської єпархії [Електронний ресурс] Режим доступу : [http://www.orthodox.poltava.org/eparh\\_upr.htm](http://www.orthodox.poltava.org/eparh_upr.htm)

<sup>2</sup> Грушевський М., проф. Історія України-Руси : в 11 т., 12 кн. / редкол.: П. С. Сохань (голова) та ін. – К. : Наук. думка, 1992. – Т. 2. – С. 338 – 339.

<sup>3</sup> Петров Н. Описание рукописей, находящихся в музее Церковно-археологического общества при Киевской духовной академии // Труды КДА. – 1877. – № 7. – С. 575 – 606.

<sup>4</sup> Кондратенко Д. Києво-Межигірський Спасо-Преображенський монастир у світлі державно-церковних відносин в різні періоди його існування : дис. ... канд. богосл. н. / Київська Духовна Академія Української Православної Церкви Київського Патріархату; – Кондратенко Данило. – К., 2002. – С. 111.

<sup>5</sup> Кондратенко Д. Києво-Межигірський... – С. 110, 111.

<sup>6</sup> Арсеній Берло. – Режим доступу: <http://www.ukrainians-world.org.ua/ukr/peoples/03a477c915eb2b45/>

<sup>7</sup> Крамаренко И. Из воспоминаний о ректорах и учителях Полтавско-Переяславской семинарии в первой четверти текущего столетия // Полтавские епархиальные ведомости. – 1880. – № 9. – С. 403 – 409.

<sup>8</sup> Асконченский В. Киевъ съ древнейшимъ его училищемъ академією : в 2 ч. – К. : Въ университетской типографіи, 1856. – Ч. 1. – С. 142 – 144.

<sup>9</sup> Власовський І., проф. Нарис історії Української Православної Церкви : в 4 т., 5 кн. – К. : Вид. УПЦ Київського Патріархату, 1998. – Т. 2. – С. 53 – 54.

<sup>10</sup> Бодяньський І. Донесенія изъ Праги маистра Московского университета // Журнал Народного Просвещения. – СПб. : Типография императорской академии, 1838. – С. 392 – 400; Материалы для истории монастырей Полтавской епархии в XVII и XVIII столетиях // Полтавские Епархиальные Ведомости (Часть неоф.). – 1891. – № 23. – С.76.

<sup>11</sup> Більш детально про це можна прочитати в нашій попередній статті, присвяченій історії Переяславської єпархії – Епіфаній (Думенко), митр. До історії Переяславської єпархії // Труды КДА : богословсько-історичний збірник Київської православної богословської академії УПЦ Київського Патріархату / ред. кол.: митр. Переяслав-Хмельницький і Білоцерківський Епіфаній (Думенко) (гол. ред.) [та ін.]. – [К.], 2014. – № 13. – С. 164 – 168.

*протоієрей Віталій КЛОС*

## **Відродження православної ієрархії Київської Митрополії Єрусалимським Патріархом Феофаном у 1620 році**

*Стаття присвячена огляду питання відродження православної ієрархії Єрусалимським Патріархом Феофаном. Подаються відомості про унійні переслідування, відкриття братської школи, аналізується просвітницька діяльність святителя Іова Борецького.*

**Ключові слова:** *відродження, православна ієрархія, патріарх Феофан, унія, козацтво.*

Після впровадження Берестейської унії (1596) ситуація навіть в самому Києві була не простою. Уніати пробували заволодіти Києво-Печерською Лаврою. Як митрополит Михайл Рогоза так і його наступники намагалися це зробити. Головна причина цих та подібних посягань були маєтності та володіння монастирські. Однак, заволодіти Лаврою уніатам так і не вдалось, хоча вони встигли присвоїти собі її кращі землі<sup>1</sup>. На початку XVII ст. уніати заволоділи Києво-Софійським собором. Однак, уніатський вплив у місті був досить низьким. Так, навіть у Софійському соборі, який належав уніатам, відбувалися у певні дні богослужіння. Наприклад, в неділю православ'я в Софійському храмі проводили богослужіння православні священники, які традиційно звершували чин прокляття ерисей (в т. ч. й уніатів)<sup>2</sup>. Тож Золотоверхий Київ перебуваючи під охороною козацької шаблі міг належним чином продовжувати свою просвітницьку місію та розвивати різні напрямки освітньої та книговидавничої діяльності.

У цей час в просвітницькій царині почав плідно працювати львів'янин архімандрит Києво-Печерського монастиря Єлисей Плетенецький (серед. XVI – 1624). Довкола нього сформувалося ціле наукове товариство вчених проповідників, перекладачів, іконописців і друкарів. Саме за його ініціативи майже одночасно відбувається заснування

друкарні при Печерському монастирі та створення братства й школи при ньому. Сподвижники архімандрита Єлисея архімандрит Захарія Копистенський (1624 – 1627), ієромонах Памво Беринда, священник Іоан Борецький (згодом – Київський митрополит Іов), священник Лаврентій Зизаній та інші відомі діячі того часу. Коли ж виникло питання щодо створення братського училища напевне не випадково погляди всіх тогочасних інтелектуалів звернулися на священника Івана Борецького, який вже мав досвід адміністративно-навчальної праці будучи глибоким знавцем древніх мов і творинь святих Отців.

Будучи ректором Київського братського училища, на основі якого сформувалася в недалекому майбутньому Києво-Могилянська Академія, та настоятелем Воскресенської церкви на Подолі майбутній святитель Іов займався перекладом, виправленням і тлумаченням богослужбових книг для видань Києво-Печерської Лаври. Підтримував отець Іов і київських друкарів Т. Вербицького й С. 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>3</sup>. Тому муж благочестя виявляв велику турботу про школу та її учнів: постачав 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>4</sup>.

Хоча й недовго священник 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. — Авт.] не буде ліквідоване, то важко очікувати чогось доброго»<sup>5</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 Касіян Сакович<sup>6</sup>.

Як “учитель благочестя і муж досконалий в Божественному Писанні”, “въ свободныхъ наукахъ високо образованному” і “у письме словесномъ, и крещкомъ и латинскомъ ученому”<sup>7</sup> священник 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>8</sup>.

Це безсилля унії в Києві, у зв’язку з сильною релігійно-просвітницькою діяльністю на захист православної віри, яка знаходить могутню, хоча і своєрідну підтримку із сторони козацтва, дало можливість православним киянам використати щасливий випадок, зробити дуже сміливий крок в інтересах своєї Церкви. Ідеться про приїзд у Київ Єрусалимського Патріарха Феофана і відновлення ним православної ієрархії<sup>9</sup>.

Як відомо, до Берестейської унії Київська митрополія мала, включаючи й митрополита, вісім архіпастирів, а з 1610 р. православні українці й білоруси залишились в Польсько-Литовській державі з одним тільки єпископом Львівським Єремією Тиссаровським (хоч були ще живі єпископ Львівський Гедеон і єпископ Перемиський Ми-



хаїл). Ця ситуація привела до значного зменшення православного духовенства, що в свою чергу дуже негативно відбилосся на пастві, бо діти вмирали без хрещення, старі без сповіді і св. причастя, молоді жили без церковного благословення<sup>10</sup>. Однак найбільшою небезпекою було те, що в разі смерті єпископа Єремії Тиссаровського, польський уряд відразу проголосив би Православну Церкву, як Церкву без єпископа, неіснуючою в державі. Архієпископ Мелетій Смотрицький в своєму творі „Оправдання невинности» просто каже, що король ніколи б не погодився відновити православним ієрархію. І тому, коли в 1620 році Єрусалимський патріарх Феофан відновив в Києві вищу ієрархію Української Православної Церкви, то православні сучасники вважали цю велику подію за дійство самого Провидіння Божого, за чудесний дар Св. Духа<sup>11</sup>.

Відомо, що у березні 1620 року до Києва прибув Єрусалимський Патріарх Феофан, який отримав особливі повноваження від Константинопольського Патріарха<sup>12</sup>. Грамотою Царгородського патріарха Тимофея патріархові Феофану надавалось повне право „справувати всі архиєрейські справи в підчинених Царгородському патріархові єпархіях” в Польщі. Датована ця грамота (її надрукував в мовах грецькій і польській Мелетій Смотрицький в „Оправданні невинности”) 1 квітня 1618 року. Тобто документ був отриманий завчасно, коли ще патріарх Феофан знаходився в Тулі<sup>13</sup>.

Зупинився Святійший владика саме у Київському братському монастирі. Проживаючи тут майже цілий рік він мав можливість спостерігати за побутом та навчальним процесом у училищі та особливостями церковного життя у Києві та всій Україні<sup>14</sup>. Пізніше патріарх з великою радістю неодноразово згадував у своїх грамотах про своє перебування в братському училищі та про Богоявленський і Благовіщенський храми, странноприймницю, і «школу наук елінно-словенського і латинського письма». Радувався він і вчителям, які навчаючи благочестивого життя ви-

кладали корисні науки, твердого сповідання догматів віри встановлених на семи Вселенських Соборах<sup>15</sup>.

Підносячи за все хвалу «Єдиному Подалю всіх благ», патріарх Феофан своєю першою грамотою благословляє Київське старше братство, зміцнюючи його на вічні часи й погоджуючись на заснування при ньому меншого братства «младенческого». Друга патріарша грамота охоплює весь склад Богоявленського училищного монастиря, за яким він утвердив право ставропігії з встановленням хреста, який зберігався, як велика дорогоцінність, в стінах Київської Академії до останніх днів її існування в ХХ ст. Крім цього, Святійший Патріарх Феофан під загрозою анафем заборонив кожному, як світському, так і духовному, яким би то не було чином, посягати на недоторканність ставропігії та благоустрій братства, школи і станноприймниці. Третя грамота для цього ж училища є свідченням його пастирської ревності та батьківської турботи по відношенню до моральної чистоти духовних дітей своїх.

Як завжди на свято Успіння Пресвятої Богородиці до Києва з'їхалося багато духовенства, знатного панства, козаків разом із своїм гетьманом Петром Конашевичем-Сагайдачним. Сумуючи через складне становище Православної Церкви чесний люд, а особливо козаки почали просити патріарха Феофана поставити їм митрополита та єпархіальних єпископів. Довго не погоджувався обережний святитель зробити цей крок розуміючи які можуть бути наслідки. Але коли йому показали сеймові конституції, які надавали свободу православному віросповіданню й вказали на приклад попередніх Константинопольських патріархів, котрі прислали в Київ поставлених та вибраних ними ж митрополитів, тоді владика Феофан нарешті схилився на ці вмовляння.

У серпні патріарх Феофан розіслав грамоти з пропозицією вибрати достойних кандидатів, що й було зроблено. Хіротонія ігумена Києво-Михайлівського монастиря Іова Борецького відбулася 8 жовтня 1620 р. у Братській церкві<sup>16</sup>.

Грамота патріарха Феофана, видана в Києві і датована роком 1620, індиката 3, двічі називає архієреїв, які брали участь у хіротонії єпископів, і двічі ж самих висвячених єпископів. Хіротонії були довершені — патріархом Єрусалимським Феофаном, митрополитом Софійським Неофітом і єпископом Страгонським Авраамієм. А висвячені були: ігумен Михайлівського Золотоверхого монастиря в Києві Іов Борецький на митрополита Київського і Галицького; ієромонах Мелетій Смотрицький на архієпископію Полоцьку й єпископії Вітебську і Мстиславську; ігумен Спасо-Преображеського Межигірського монастиря Ісая Копинський на кафедру Перемиську й Самбірську; архімандрит Терехтемирівського монастиря Єзекиїл-Йосиф Курцевич на кафедру Володимирську й Берестейську; ігумен Черчицького (під Луцьком) монастиря Ісаак Борискович на кафедру Луцьку й Острозьку; чесний і преподобний муж Паїсій Іполитович на кафедру Холмську й Більську. Таким чином висвячено було шість єпископів <sup>17</sup>.

Перебування в Золотоверхому монастирі першосвящителя Церкви, зразу ж підняло його між іншими обителями міста Києва <sup>18</sup>. Ця посвята, і всі наступні звершувались таємно. Вікна Братської церкви були закриті, читав і співав монах, який супроводжував Патріарха Єрусалимського Феофана. Сам храм був оточений озброєними козаками.

Після звершення всіх посвят Єрусалимським патріархом Феофаном був проведений собор за участі всіх людей духовного сану та надана грамота для всього люду, де повідомлялося про звершення відновлення православної ієрархії. У цій грамоті, з огляду на тяжкі часи патріарх Феофан, маючи відповідні повноваження, надав нововисвяченій ієрархії Української Православної Церкви особливі права: „Коли б відійшов від цього світу рукоположений нами для вас митрополит, а новообраному на митрополію вашу, які вибори звичайно в Києві бувають, трудно було б дістатися чи посольство прислати до Константинопольського Вселенського патріарха, тоді на досто-

їнство митрополита владою Духа Святого, нехай буде від всіх вас, єпископів, поставлений. А коли перестануть вже бути ті перешкоди до подорожі, тоді вибраний і вже поставлений митрополит, на підтвердження свого митрополичого достоїнства, повинен сам прибути, або посольство прислати до Константинопольського патріарха»<sup>19</sup>.

Відновлення православної ієрархії завдало непоправного удару уніатам. Вони розраховували, що з повним запускінням православних кафедр справа унії буде розвиватися набагато успішніше. Тому ними були пущені в хід усі можливі засоби проти хіротонізованих православних єпископів. По проханню уніатського митрополита Рутського Патріарх Феофан, у виданих королем Сигизмундом III універсалах, був оголошений шпигуном турецького султана, що немає не тільки патріаршого, але і священничого сану, а поставлені ним єпископи були звинувачені у непокорі владі, та в зраді батьківщині й збуренні народу. Православні єпископи оголошувались поза законом і їх було наказано ловити як злочинців, передавати відповідним органам і садити у в'язниці. Козаки, як пише літописець, охороняли патріарха «як бджоли матку свою».

Оточений єзуїтами король чомусь забув про те, що не так давно, в цьому ж році, сам наказував київським міщанам належно та з почестями приймати шанованого гостя, сам підписував йому відкритий подорожний лист, сам же дав йому прихильний лист називаючи Єрусалимським Патріархом та навіть запрошуючи до свого маєтку<sup>20</sup>.

Однак ці універсали так і залишились на папері. Привести їх у виконання виявилось неможливим. Адже політична ситуація за часів Польсько-Литовської держави, в період війни з турками, після поразки польського війська під Цецорою, змушувала їх постійно загравати з козаками<sup>21</sup>.

Святитель Іов Борецький мав постійні контакти з козацтвом і підтримку Запорозької Січі, за що його ще називали «козацьким митрополитом». Він збирав на наради православний люд, виступав на козацьких радах, писав

листи до впливових магнатів, публікував полемічні твори в яких доводив, що українці мають історичні права на власну вітчизну й Церкву. “Ми громадяни своєї землі, добре і чесно в домах шляхетних уроджені, в ній осідок і оселі свої маємо... і взяли ми лише те, що нам предки наші заповідали”, – читаємо в “Протестації”, яка була написана як відкритий лист польському королю від імені усіх православних ієрархів на свій захист 28 квітня 1621 р. В ній захищалось право українців жити на рідній землі, сповідувати батьківську віру. Тут підносилось козацтво, за допомогою якого відбулося становлення ієрархії. Доводилося, що козаччина є спадкоємниця “тої старої Русі”, старих руських князів, що козаки – це дійсні лицарі Христа, що віра й спасіння душ православних – це провідна мета їхніх подвигів.

Митрополит Іов – також імовірний автор “Перестороги”, написаної 1605 або 1606 р. у Львові, одного з найвидатніших творів української полемічної літератури, спрямованого проти католицизму й унії. Крім переказу подій 90-х років XVI ст., пов’язаних з релігійною боротьбою в Україні, автор висловлює думку про причини, що довели Русь до “такої погибелі”: протягом довгого часу Україна не мала “шкіл посполитих”, тобто народних, від того й всі нещастя, грубість поганська, брак одностайності, поширення чужої віри, зрада. Автор закликав до єдності й оборони<sup>22</sup>.

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 благочестії” в якому прописувалися методи боротьби з унійними впливами. Це “Советованіє о благочестії” має велике значення для всіх часів, але найбільше воно підходить до періодів гонінь та переслідувань Православної Церкви. На думку деяких дослідників “Советованіє о благочестії” не є на-

слідком соборного діяння. Воно є витвором невідомих осіб, хоча ієрархи й прийняли його на соборі <sup>23</sup>.

Уніатський митрополит Веніамін Рутський, бачачи свою неспроможність подолати відновлену православну ієрархію, звертається з проханням про допомогу до папи, котрий надсилає грамоти до короля, своїх єпископів і магнатів із наказом ловити та знищувати не уніатів. Але все було марно. Пізніше митрополит Веніамін Рутський просить короля скликати 28 жовтня 1629 р. у Львові уніатських та православних єпископів для переговорів. Православні єпископи не приїхали, приславши тільки своїх намісників. Але тут був присутній архієпископ Мелетій Смотрицький, який запропонував з'їзду свій надрукований протест. Ніякого результату переговори не мали й кожна сторона залишилась при своїх думках, тому що православні не погодились відступити від послуху Константинопольському Патріарху. А на короннім сеймі 1631 р., після тривалих суперечок, вирішено зберігати мир і спокій. За насильство і напади на власність православного духовенства був покладений штраф у розмірі трьох тисяч гривень. Владислав IV при сходженні на престол оголосив свободу віросповідання. Однак, насправді вона залишилася тільки на папері <sup>24</sup>.

Звернувши увагу на те, що через пишність католицьких та уніатських служб навіть багато православних відвідували їхні храми митрополит Іов, як сказано в одній рукописній замітці сучасника цих подій “з великим смутком дивлячись на простаків, які не хочуть ходити в церкви наші, а уніатські... а ляхи, щоб їм було гарно дивитися, встановили в церквах соборно читати акафісти та здійснювати хресні ходи, а в березневий піст по п'ятницях читати страсні Євангелія (пасії). Все це, та багато іншого здійснюючи, щоб наші грецького закону люди приходили до них та окатоличувалися” зібравши собор встановив здійснювати в Михайлівському монастирі кожної суботи акафіст перед Новодворською іконою Божої Матері <sup>25</sup>, а в Києво-Печерській Лаврі – “пасії” <sup>26</sup>. Крім цього, висо-

копреосвященнійший 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<sup>27</sup>. Особливе піклування митрополит Іов Борецький проявляв по відношенню до братської школи. Надгробна епітафія називає його “меценатом студентів”.

Упокоївся митрополит Іов 2 березня 1631 р. у середу другої неділі Великого посту<sup>28</sup>. Згідно з його заповітом тіло поховали “при церкві святого Архистратига Михаїла над Києвом, аби... в землі одпочивало”<sup>29</sup>. У творі преподобного Афанасія Кальнофойського “Тератургимі” був надрукований текст надгробної епітафії над митрополитом Іовом Борецьким<sup>30</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”. Як відомо, боротьба з уніатами точилася не на жарт, коли навіть такого захисника православ'я як архієпископ Мелетій Смотрицький останнім вдалося переманити на свій бік.

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 1025-ліття Хрещення Київської Русі-України (11.07.2008 р.) було канонізовано і приєднано до лику святих митрополита Київського, Галицького і всієї Русі Іова Борецького<sup>31</sup>.

Відродження православної ієрархії Київської Митрополії Єрусалимським Патріархом Феофаном, здійснене за активної підтримки українського війська запорозького, поклато край асиміляції нашого народу й стало передумовою для розвитку повноцінного церковного життя.

---

<sup>1</sup> Києво-Златоверхо-Михайловській монастирь: Историческій очеркъ оть основанія его до настоящаго времени. – К.: Издание означеннаго монастиря, Тип. С. В. Кульженко, Ново-Елисаветинская ул., собств. д., 1889. – С. 38.

<sup>2</sup> Голубев С., проф. «Восьмисотлетіє Києво-Михайловскаго Златоверхаго монастыря» (Речь, произнесенная профессоромъ 13 іюля 1908 года въ торжественномъ собраніи по случаю 800-лѣтняго юбилея означеннаго монастыря) // Въ память 800-лѣтїа Києво-Михайловскаго Златоверхаго монастыря 11 іюля 1108 г. – 11 іюля 1908 г. – К.: Типогр. Києво-Печерской Успенской Лавры, 1909. – С. 52 – 109.

<sup>3</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>4</sup> *Євстратій (Голованскій), іером.* Києво-Златоверхо-Михайловскій перво-классный монастырь и его скитъ Феофанія. Монастырь сей современень св. равноапостольному князю Владимиру. Сочиненіє сіє на пользу означеннаго монастыря. Того же монастыря іеромонахъ Евстратій Голованскій. – К.: Тип. В. П. Давиденко, Михайловская улица, собств. дом, 1878. – С. 106; *Харламповичъ К.* Западнорусскія православныя школы XVI и начала XVII века, отношеніє ихъ къ инославнымъ, религіозное обученіє въ них и заслуги ихъ въ деле защиты православной веры и церкви. – Казань: Типо-литографія Императорскаго Университета, 1898. – С. 352.

<sup>5</sup> *Боротьба Південно-Західної Русі і України проти експансії Ватикану та унії.* – С. 210.

<sup>6</sup> *Харламповичъ К.* Западнорусскія православныя школы... С. 352.

<sup>7</sup> *Харламповичъ К.* Западнорусскія православныя школы... С. 352.

<sup>8</sup> *Дестярьов М., Реутов А.* Михайлівський Золотоверхий монастир. – С. 75.

<sup>9</sup> Голубев С., проф. «Восьмисотлетіє Києво-Михайловскаго Златоверхаго монастыря» ... С. 86.

<sup>10</sup> *Власовський І., проф.* Нарис історії Української Православної Церкви: У 4 т., 5 кн. – К.: Вид. Української Православної Церкви Київського Патріархату, 1998. – Т. 2. – С. 30, 31.

<sup>11</sup> *Власовський І., проф.* Нарис історії... С. 31.

<sup>12</sup> Голубев С., проф. «Восьмисотлетіє Києво-Михайловскаго Златоверхаго монастыря» ... С. 86.

<sup>13</sup> *Власовський І., проф.* Нарис історії... С. 32.

<sup>14</sup> *Асконченский В.* Київъ съ древнейшимъ его училищемъ академією: В 2 ч. – К.: Въ университетской типографіи, 1856. – Ч. 1. – С. 87.

<sup>15</sup> *Асконченский В.* Київъ съ древнейшимъ его училищемъ академією: В 2 ч. – К.: Въ университетской типографіи, 1856. – Ч. 1. – С. 87.

<sup>16</sup> *Западно-русские православные церковные братства* // КЕВ. – 1870. – № 11. – С. 347–361.

<sup>17</sup> *Власовський І., проф.* Нарис історії... С. 35, 36.

<sup>18</sup> *Візер С.* Монастирі в Україні перша половина XVII ст.: міжконфесійне протистояння // Пам'ятки України. – К., 2004. – № 2. – С. 69 – 78.

<sup>19</sup> *Власовський І., проф.* Нарис історії... С. 36.

<sup>20</sup> *Асконченский В.* Київъ съ древнейшимъ его училищемъ академією: В 2 ч. – К.: Въ университетской типографіи, 1856. – Ч. 1. – С. 90.

<sup>21</sup> *Києво-Златоверхо-Михайловскій монастир*... С. 45.

<sup>22</sup> *Києво-Могилянська академія в іменах, XVI – XVIII ст.*... С. 81.



<sup>23</sup> Голубев С., проф. «Восьмисотлетіє Києво-Михайловскаго Златоверхаго монастыря” ... С. 52 – 109.

<sup>24</sup> *Євстратій (Голованскій), іером.* Києво-Златоверхо-Михайловскій перво-классный монастырь... – С. 113.

<sup>25</sup> *Петровскій С., свящ.* Златоверхій Михайловскій монастырь въ Києве... С. 31.

<sup>26</sup> Голубев С., проф. Когда и кем введены в Южно-Русскую обрядность пасхи? // *Киевскіе Епархиальные Ведомости.* – К., 1874. – № 7. – С. 161 – 165; *Кієво-Златоверхо-Михайловскій монастырь*... С. 47.

<sup>27</sup> *Євгеній (Болховітінов), митр.* Вибрані праці з історії Києва... С. 161 – 166.

<sup>28</sup> *Дегтярьов М., Реутов А.* Михайлівський Золотоверхий монастир... С. 79.

<sup>29</sup> *Софонович Феодосій.* Хроніка з Літописців Стародавніх / АН України, Археографічна комісія, Ін-т української археографії, Ін-т історії України. Підгот. тексту Ю. А. Мицика, В. М. Кравченка. – К.: Наукова думка, 1992. – С. 226.

<sup>30</sup> *Євстратій (Голованскій), іером.* Києво-Златоверхо-Михайловскій перво-классный монастырь... С. 114.

<sup>31</sup> *Діяння освяченого Помісного Собору Української Православної Церкви Київського Патріархату «Про канонізацію святого Іова Борецького, митрополита Київського, Галицького і всієї Руси (+1631 р.)»* // *Православний вісник.* – К.: Вид. УПЦ Київського Патріархату, 2008. – № 7 – 8. – С. 24 – 27.

*протоієрей Володимир СМІХ*

## Апофатизм тріадології: спроба аналізу

*У статті розглядається православне вчення про Бога Трійцю. Осмислюється апофатичний характер православної тріадології. Спростовується тріадологія філіокве «співвідношення за протиставленням». Обґрунтовується єдиноначальність Бога. Акцентується увага на тому, що Єдинопочаток Отця встановлює незворотні співвідношення, які дають нам можливість відрізнати дві інші іпостасі від іпостасі Отця, і разом з тим зводити їх до Отця як до конкретного Початку троїчної єдності. З'ясовується, що догмат «філіокве» порушує троїчну рівновагу, розриваючи троїчну Монаду на дві діади.*

**Ключові слова:** *Трійця, тріадологія, єдиноначальність Бога, монада, діада, троїчна антиномія, раціоналізація, філіокве, сутність, іпостась, природа, співвідношення за протиставленням, співвідношення за відмінністю, причинність, особистісність, субстанція.*

З перших днів існування Церкви православні християни вірують у Бога-Трійцю – Предвічного Отця, Єдинородного Сина і Святого Духа, базуючись на словах Ісуса Христа та свідченнях Священного Писання і Передання Церкви. Однак знадобилося декілька століть, щоб вчення про Трійцю набуло точних богословських формулювань. Вчення про Трійцю – це не філософська абстракція, не винахід богословів, а богоодкровенна істина. «Тільки після пришествя Христа Бог відкрився людям як Трійця. Стародавні євреї свято оберігали віру в єдиного Бога, і вони не здатні були зрозуміти ідею троїчності божества, бо така ідея сприймалася б ними як трибожжя. В епоху, коли в світі повністю панував політеїзм, таємниця Трійці була прихована від людських поглядів, вона була наче прихована в найглибиннішій серцевині істини про єдність Божества» [7, с. 51]. Православна тріадологія сягає своїми коренями Євангелія. Таємницю Святої Трійці відкрив нам Сам Господь Ісус Христос, посылаючи апостолів на проповідь. Він сказав: «Отже, йдіть, навчайте всі народи, хрестячи їх в ім'я Отця, і Сина, і Святого Духа» (Мф. 28, 19). Апостол

і євангеліст Іоан також ясно свідчить не тільки про троїчність Божественних Лиць, але й про Їх єдиносущність. «Бо трое свідчать на небі: Отець, Слово і Святий Дух; і Ці трое – єдине» (1 Ін. 5, 7). З першого вірша пролога Євангелія від Іоанна бачимо, що «Отець називається Богом, Христос – Словом, і Слово у цьому «початку», який має тут не тимчасовий, а онтологічний характер, є одночасно і Бог («на початку... Слово було Бог»), та інший ніж Отець («і Слово було у Бога»). Ці три твердження святого євангеліста Іоана «На початку було Слово, і Слово було у Бога, і Слово було Бог» – зерно, із якого проросло все тринітарне богослів'я. Вони відразу зобов'язують нашу думку стверджувати у Бозі одночасно тотожність і відмінність» [8, с. 465].

Ми можемо частково зрозуміти таємницю Святої Трійці тільки серцем – любов'ю, перебуваючи в святій соборній Церкві Христовій. «Трійця є таємниця, Свята Святих Божественної реальності, саме життя Бога прихованого, Бога Живого... Трійця не може бути охоплена людиною. Вона сама охоплює людину і викликає у ній славослів'я. Коли ми говоримо про Трійцю поза славослів'ям і поклонінням, не перебуваючи в особистісних стосунках, дарованих вірою, мова наша завжди невірна» [8, с. 475].

Православне вчення про Бога Трійцю розкривається у наступних термінах: «Бог є єдиним по сутності. Але при цьому є єдиним і в трьох Іпостасях. Якщо формула «одна природа – три Лиця» залишала можливість говорити про еманациї та личини однієї і тієї ж Істоти, то формула «одна сутність – три Іпостасі», вказуючи на онтологічну єдність Божества, підкреслювала разом із тим самостійність кожної Іпостасі. Отець, Син і Святий Дух – це три повноцінні Особистості-персона, кожна з Яких володіє не тільки повнотою буття, але і водночас є й всецїлим Богом. Одна іпостась не є третиною загальної сутності, а вмщає в Себе всю повноту Божественної сутності. Отець є Бог, а не третина Бога, Син також є Бог і Святий Дух – також Бог. Але і всі Три разом не є трьома Богами, а одним Бо-

гом. Ми сповідуємо «Отця і Сина і Святого Духа – Трійцю єдиносущну і нероздільну» (з Літургії святителя Іоанна Золотоустого). Тобто три іпостасі не ділять єдину сутність на три сутності, але й єдина сутність не зливає і не змішує три Іпостасі в одну» [7, с. 54-55]. З цього приводу варто взяти у свідки Святителя Григорія Богослова. Охочі до суперечок запитували у святителя: «Якщо Бог, Бог і Бог, то як же не три Боги? І славиме тобою чи не є багатоначальність?» На що Григорій Богослов відповідав: «У нас один Бог, тому що Божество одне. І до Єдиного зводяться суцці від Бога, хоча й вірується у Трьох, бо як Один не більший, так і Другий не менший є Бог, і Один не раніше, і Другий не після: Вони й хотінням не різняться, і силою не діляться, і все те не має місця, що тільки буває у речах роздільних. Навпаки, якщо висловитися стисліше, Божество в Розділених нероздільне, як у трьох сонцях, які одне в одному, одне розчинення світла. Тому коли маємо на думці Божество, першу причину і єдиноначальність, тоді те, що уявляється нами, – одне. А коли маємо на думці Тих, Які Божеству Суцці від першої Причини, і Суцці від Неї дочасно й рівночасно, тоді Поклоняємих - три» [3, с. 472-473].

### **Тріадологія «філіокве» – принцип раціоналізації троїчного догмату.**

Методично Римо-Католицьке тринітарне богослів'я розглядає на початку єдину природу, щоб згодом перейти до трьох Осіб. Православна Церква спершу розглядає три Особи, щоб потім підвестися до єдності природи. Західне богослів'я розглядає спершу природу саму в собі, а потім переходить до носія цієї природи. Східна Церква розглядає насамперед носія і потім проникає у Нього, щоб розшукати природу. У першому випадку особистість розглядається як образ проявлення природи, у другому – природа розглядається як зміст особистості [5, с. 194]. «У IX столітті суперечка між латинянами та греками ставить питання про Трійцю в ас-

пекті Іпостасі Святого Духа. Обидві протилежні сторони, передбачаючи природну єдність Трьох, намагаються визначити в Трійці їх іпостасну відмінність. Перші намагаються встановити цю особистісну відмінність в аспекті  $\alpha\mu\omicron\upsilon\upsilon\sigma\iota\omicron\varsigma$ , тобто виходячи із природної тотожності. Другі, краще усвідомивши троїчну антиномію – антиномію «усії» та «іпостасі», враховуючи єдиносущність, звеличують єдиноначальність Отця, уникаючи, таким чином, небезпеки появи якогось нового савеліанства. Два вчення про іпостасне сходження Духа Святого: від Отця і Сина як єдиного початку та від одного Отця є двома різними вирішеннями питання про відмінність Лиць у Трійці, тобто дві різні тріадології» [8, с. 611].

На заході сформульований Фомою Аквінським тріадологічний принцип, який обґрунтовує іпостасну відмінність на принципі співвідношення за протиставленням, стає незворотнім з того часу, коли прийнято вчення про сходження Святого Духа і від Отця, і від Сина. «Цей принцип передбачає: 1) співвідношення являються обґрунтуванням іпостасей, які визначаються взаємопротиставленням: перша (іпостась) протиставляється другій, обидві разом – третій; 2) два Лиця являють неособистісну єдність, оскільки вони стають причиною нового зв'язку за протиставленням» [8, с. 612]. Із зазначеного зрозуміло, що сходження Святого Духа і від Отця, і від Сина, робиться ставка на єдність природи, адже в даному випадку Святий Дух сходить від природи, однієї для Отця і Сина. «Загальний характер цієї тріадології – зазначає В. Лоський – можна визначити як перевагу природної єдності над особистісною троїчністю, як онтологічний примат сутності над іпостасями» [8, с. 612-613]. Павло Євдокімов з цього приводу зазначає: «*Filioque*, таким чином, переміщує принцип єдності із іпостасі Отця у природу, воно применшує монархію Отця і порушує троїчну рівновагу, досконалу рівновагу трьох Лиць. Справді, воно змушує розірвати троїчну Монаду на дві діади:

«Отець – Син» і «Отець Син – Дух Святий»... Дух, який походить від двох – Отця – Сина, які розглядаються як один початок, – перетворює Дві особи в одне безлике божество – першопочаткову субстанцію... Це результат заміни позитивного відношення єдності негативним відношенням опозиції» [5, с. 196]. Отже, в контексті католицького тріадологічного принципу співвідношення за протиставленням стає зрозумілим, що в такому аспекті протиставлення Духа Святого Отцю і Сину, як одному початку особисті відмінності іпостасей стають відносними: «якщо Дух Святий – іпостась, то Отець і Син, з якими Він пов'язаний, постають перед нами в якійсь природній розмаїтості; якщо Отець і Син – дві відмінні іпостасі, то Дух Святий – тільки єдність Духа в одній і тій же природі» [8, с. 613]. У такій тріадології неможливо відрізнити одну іпостась від іншої, не змішуючи їх у тій чи іншій мірі із природою.

З православної точки зору особисте існування іпостасей у силу їхньої абсолютної неповторності не підлягає жодному визначенню. Щоб сказати, що Отець – не Син і не Дух Святий; Син – не Дух Святий і не Отець; Дух Святий – не Отець і не Син, необхідно піти апофатичним шляхом. Для прикладу покличемося на Святителя Григорія Богослова: «Бути ненародженим, народжуватися і сходити, дає назву: перше – Отцю, друге – Сину, третє – Святому Духові... тож не злитність трьох іпостасей дотримується в єдиному естві й гідності Божества. Син не Отець, тому що Отець – один, але те ж, що Отець. Дух – не Син, хоча й від Бога, тому що Єдинородний – один, але те ж, що Син. І Три – єдине в Божестві, і Єдине – Три за особистими властивостями, так що немає ні єдиного – у розумінні Савелієвому, ні трьох – у значенні нинішнього лукавого розділення» [3, с. 469]. Отже, як впливає із щойно наведеної цитати – про Трійцю не можна говорити в контексті співвідношення за протиставленням, а лише про співвідношення за відмінністю.

Богословська позиція, властива тріадології «філіокве», допускає відповідну раціоналізацію троїчного догмату в тій мірі, в якій вона нівелює основну антиномію між сутністю та іпостасями. Всупереч латинській логіці в православному розумінні походження Святого Духа від Отця – це безмежне подолання діади. Оскільки «Бог – монада-тріада, у Ньому немає місця для діади. Відповідно, протиставлення, яке нібито напрошується між Отцем і Сином, повністю штучне і є результатом неприпустимої абстракції. Коли мова йде про Святу Трійцю, то перед нами завжди Один або Три, але ніколи не два» [8, с. 621]. У цьому сенсі, на наш погляд, виняткової уваги заслуговує думка Григорія Чудотворця: «Божество виступило з одиничності через багатство, переступило подвійність (діада подолана. – Прот. В. С.), бо Божество вище матерії і форми, з яких складаються тіла, і визначилося троїчністю (першим, що перевершує склад подвійності) (в Трійці звершується досконалість, адже вона перша долає подвоєння. – Прот. В. С.), через досконалість, щоб не бути обмеженим, але і не розлитися до безкінечності. Перше показувало б нелюбов до спілкування (було б безславним. – Прот. В. С.) останнє – безладдя; одне було б зовсім у дусі іудейства, інше – язичництва і багатобожжя» [3, с. 346]. Таємниця, про яку тут говорить філософськими термінами святий Чудотворець, розкриває перед нами за межами будь-якої логіки та будь-якої метафізики іншу сферу буття.

Сходження Святого Духа від Отця і Сина не є подолання діади, а зворотне її злиття у монаду, повернення монади в саму себе. Це діалектика монади, яка розкривається у діаді та знову повертається у монаду. Принагідно необхідно зазначити, що у цьому сенсі для тріадології «філіокве» характерне розуміння Духа Святого як взаємної любові між Отцем і Сином.

Всупереч католицькій позиції православне богослів'я наполягає на необхідності подолання діади. «При розкритті монади особистісна повнота Бога не може зупинитися на

діаді, адже «два» передбачає взаємне протиставлення і обмеження; «два» розділило б Божественну природу і ввело б у безкінечність джерело невизначеності. Це була б перша поляризація творіння, яке було б, як у гностичних системах простим проявленням. Таким чином, Божественна реальність у двох Особах немислима. Подолання «двох», тобто числа, звершується у «трьох»; Це не повернення до першопочаткового, але досконале розкриття особистого буття. Справді, «три» тут не наслідок складання; три абсолютно відмінні реальності не можуть бути вираховані; три абсолюта не підлягають складанню (додаванню . – Прот. В. С.); «три», які перебувають за межами будь-якого вираховання, за межами будь-якого протиставлення, встановлюють абсолютну відмінність. Трансцендуючи число, воно не починає і на завершує ряда, але розкриває за межами «двох» безмежність: не непроникливість перебування у собі, не самопоглинання у поверненні в єдине, а відкриту безмежність живого Бога, невичерпний надлишок Божественного життя» [9, с. 217]. Таким чином сходження Святого Духа від одного Отця, як конкретного Джерела Трьох, безмежно долає діаду і це подолання є освяченням абсолютної, а не відносної відмінності Осіб Пресвятої Трійці. Сходження Святого Духа від одного Отця являє нам Бога-Трійцю, не підвладну математичним законам числа. І навпаки, якщо Дух Святий сходиться від Отця і Сина, то це Трійця співвідносна та підвладна числовим законам. «Захищаючи іпостасне сходження Духа Святого від одного Отця, Православ'я сповідує свою віру в «Трійцю просту», в якій відношення за походженням вказують на досконалу відмінність Трьох і одночасно вказують на Їх єдність, яка від Отця, адже Він не лише монада, але, як Отець, є початок Триєдності» [8, с. 623].

Що ж до підсумку, то необхідно визнати, що неосяжна сутність Отця, Сина і Духа Святого у тріадології «філіокве» отримує позитивну, визначаючу кваліфікацію. Сутність Бога об'єктивується, що не припустимо. Дог-



мат «філіокве» порушує троїчну рівновагу, розриваючи троїчну Монаду на дві діади. Дух, який походить від двох – Отця – Сина, – перетворює Дві особи в одне безлике божество – першопочаткову субстанцію. Загальний характер триадології «філіокве» можна визначити як перевагу природної єдності над особистісною троїчністю, як онтологічний примат сутності над іпостасями. Filioque переміщує принцип єдності із іпостасі Отця у природу, нівелює монархію Отця і порушує досконалу рівновагу трьох Лиць.

### **Єдиноначальність Бога.**

За вченням Православної Церкви іпостасі обумовлюють одночасно єдність і відмінність у божественному житті, адже єдність визначається не природою, а Отцем. Важливо бачити відмінність між рівнем природи та рівнем іпостасі в божественному бутті. Один із авторитетних сучасних богословів митрополит Іоан Зізіюлас зазначає: «І те (природа . – Прот. В. С.) і інше (іпостась. – Прот. В. С.) вказує на буття, але перше стосується до «що», а останнє – до «як» буття. Дарування існування або буття Сину Отцем є питанням не природи, не того, що є Бог, а того, як Бог є. Звідси виходить, що ідея причинності використовується для того, щоб описати «як» божественного буття і не дати підстав думати, нібито поява Трійці – питання надання оуся. Отець є «причиною» надання не оуся, а особистої інакшості (тобто «як» буття)... Отець як «причина» - вищий онтологічний принцип божественної особистісності» [6, с. 166-167]. Термін оуся вказує на щось загальне, тобто на однакове у Трійці. Тому Отець є причиною не *однаковості*, а інакшості, тобто особистісності. Святий Василій Великий говорячи про «причину» старанно уникає фрази «від оуся Отця»: «Дух Святий... має буття, залежне від причини – Отця, від Якого і сходить, то відмітна ознака іпостасної Його властивості є той, хто після Сина і з Сином пізнається і від Отця має буття» [2, с. 25].

Причинність вказує на те, «що в Бозі є не тільки сутність, реляційна та динамічна, але й інакшість, якій також властива динаміка... Причинність якраз і є складовою динамічного буття Бога; вона вміщує у собі рух, але не рух сутнісної необхідності, а рух без примусу, ініційований іпостассю» [6, с. 168]. Прикметною, з огляду на вищевикладене, уявляється думка Святителя Григорія Богослова. Він розкриває тайну Трійці саме як рух, ініційований особистістю Отця: «Тому Єдиниця, Яка від початку перейшла в подвійність, зупинилася на троїчності. І це в нас – Отець, і Син, і Святий Дух. Отець – народжує і зводить безприсрасно, поза часом і безтілесно» [3, с. 433]. Далі святитель пояснює, чому причинність – питання не природи, а особистості: «щоб не ввести мимовільного народження і ніби природного й нестримного виверження, що найменше узгоджується з поняттями про Божество» [3, с. 433].

З огляду на сказане, «Отець є причиною інших іпостасей, оскільки він не є власна своя сутність, тобто оскільки він не володіє сутністю для одного Себе. Саме це і повинен виражати образ причинності... Єдинопочаток Отця встановлює незворотні співвідношення, які дають нам можливість і відрізнити дві інші іпостасі від іпостасі Отця, і разом з тим до Отця їх зводити, як до конкретного Початку троїчної єдності. Це не тільки єдність однієї і тієї ж природи Трьох, але також єдність Трьох однієї і тієї ж природи» [8, с. 620]. У цьому контексті на неабияку увагу заслуговує смисловий імператив Григорія Богослова: «Єдине Божество і єдину Силу, яка перебуває в трьох одинично й обіймає Трьох роздільно, без різниці в сутностях або ествах, не зростає або не зменшується, через додавання і зменшення, всюди рівна, всюди та ж, як єдина краса і єдина велич неба. Вона є Трьох Безкінечних безкінечна співприродність, де й Кожний, умоспоглядальний сам по Собі, є Бог, як Отець і Син, Син і Дух Святий, зі збереженням у Кожного особистої властивості, і Три, умоспоглядальні разом, також Бог; перше через єдиносущність, останнє через єдиноначальність» [3, с. 598-599].

Григорій Богослов протиставляє єдиноначальність безначальності та багатоначальності: «Три найдавніші думки про Бога: безначальність, багатоначальність і єдиноначальність. Дві перші були ... грою розуму синів еллінських. Тому що безначальність є безладдя, а багатоначальність обурлива; внаслідок же цього вона безначальна та безладна. Те й інше веде до одного кінця – до безладу, а безлад – до руйнування; тому що безлад є вправа у руйнуванні. Але ми шануємо єдиноначальність; втім, не ту єдиноначальність, яка визначається єдиною особою..., але ту, яка становить рівночасність єдності, єдність волі, тотожність руху й напрямку до єдиного у тих, які з Єдиного (що неможливо у єстві створеному), так що Вони, хоча різняться числом, але не розділяються владою. Тому Єдиниця, Яка від початку перейшла в подвійність, зупинилася на троїчності. І це в нас – Отець, і Син, і Святий Дух. Отець – народжує і зводить безпристрасно, поза часом і безтілесно» [3, с. 432-433]. У цьому уривку предмет перенесений на онтологічний рівень. Тепер це питання не моральної єдності, а питання того, як Три Особи співвідносяться між собою у термінах онтологічного походження. Текст цитати безпосередньо пов'язує Єдиницю із Отцем. У цьому контексті доречно було б згадати ще одну думку Григорія Богослова: «Єство у Трьох єдине – Бог, Єднання ж Отець, з Якого Друге, і до Якого Вони зводяться, не зливаючись, а співперебуваючи з Ним, і не розділені між Собою ні часом, ні хотінням, ні могутністю» [3, с. 432-433]. Своєрідним підтвердженням цих роздумів є позиція Діонісія Ареопагіта: «Єдиним Джерелом надприродної божественності є Отець» [4, с. 412]. З вищезазначеного не важко робити висновок: вчення про Отця як «причину» інших двох осіб закріплює за ним статус вищої реальності особистісного буття Бога.

Може виникнути запитання, чи не є єдиноначальність Отця причиною субординалізму? Відповідь слід дати заперечно, адже «необхідно пам'ятати... про апофатичний

характер православного богослів'я, про той принцип, який фундаментально змінює якість філософських термінів, які застосовуються відносно Бога. Не лише образ «причини», але також і такі терміни, як «народження», «сходження», «походження», необхідно приймати за такі вираження, які не адекватні тій реальності, якій не властиве ні становлення, ні жодний процес, ні жодний початок... Тому і «причина» тут не що інше, ніж у тій чи іншій мірі недосконалий образ, який повинен виразити особистісну унікальність, яка визначає походження Сина і Святого Духа. Це єдина Причина, яка не випереджує Своїх наслідків, адже Трійця не криє у Собі нічого з передуючого і нічого з наступного. Вона не перевершує Своїх наслідків, адже від Причини досконалої не можуть походити наслідки менш досконалі» [8, с. 617-618]. Таким чином, Причинність у існуванні Трійці являє нам особистість, яка відкривається любов'ю.

Що ж до загального підсумку, то маємо визнати: «Причина» особистісної ідентичності породжує, викликає зовсім інші, онтологічно свободні, і апріорі рівні, ідентичності. «Ідея Божественної причинності допомагає усвідомити те, що інакшість є не симетричною, а асиметричною. У цій інакшості завжди є «більший» (Ів. 14, 28), не у моральному чи функціональному відношенні, але в онтологічному» [6, с. 166-167]. Причинність у Бозі не має жодного відношення до божественної сутності, а лише до Його особистісності. Причиною буття Бога є Особа Отця. Богословські труднощі, пов'язані з розумінням Бога-Трійці, вирішуються при умові, якщо природа поступиться місцем особистості як принципу причинності.

- 
1. *Біблія*. Книги Священного Писання Старого і Нового Завіту: В українському перекладі з паралельними місцями / Переклад Патріарха Філарета (Денисенка). – К.: Видання Київської Патріархії Української Православної Церкви Київського Патріархату, 2004. – 1416 с.
  2. Василій Великий, святий; Творіння. Кн. I. Догматико-полемічні твори. Екзегетичні твори Т. I. – К.: Видавничий відділ УПЦ Київського Патріархату, 2010. – 633 с.

3. Григорій Богослов, святий, Творіння. Кн. I. Слова Т. I. – К.: Видавничий відділ УПЦ Київського Патріархату, 2010. – 721 с.
4. Дионисий Ареопагит. О Божественных именах // Мистическое богословие Восточной Церкви: Пер. с древнегреч. / Сост. и предисл. Л. С. Кукушкина. – М.: ООО «Издательство АСТ». Харьков: «Филио», 2001. – 592 с.
5. Евдокимов П. Православие / Пер. с фр. (Серия «Современное богословие»). – М.: Издательство ББИ, 2012. – 500 с.: илл.
6. Зизиулдас И. Общение и инаковость. Новые очерки о личности и церкви / Пер. с англ. (Серия «Современное богословие»). – М.: Издательство ББИ, 2012. – xii + 407 с.
7. Іларіон (Алфеев). Ахієп. Таїнство віри: Вступ до православного богослів'я / Архієпископ Іларіон. – 1-е видання – Київ: АДЕФ-Україна, 2009. – 336 с. – (Золотий фонд християнства).
8. Лосский В.Н. Боговидение. – М.: ООО «Издательство АСТ», 2003. – 759, [9] с.
9. Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. – М.: Центр «СЭИ», 1991. – 288с.

*протоієрей Олександр ТРОФИМЛЮК*

## **Пастирська допомога у протидії поширенню епідемії ВІЛ-інфекції/СНІДу в Україні**

*У статті автор здійснює комплексний аналіз можливостей, форм і методів допомоги православного священнослужителя особам, які живуть із ВІЛ/СНІДом, а також профілактики поширення зазначеної хвороби, яка в Україні набула статусу епідемії.*

**Ключові слова:** позабогослужбова пастирська діяльність, ВІЛ, СНІД, клінічне душпастирство.

Відносини між Церквою та медициною встановилися дуже давно. Історія християнства свідчить, що Церква відіграла важливу й центральну роль у догляді за хворими, а її зв'язок із медициною закладений в самій основі Божественного Одкровення.

Пастирське піклування про хворих включає, зокрема, допомогу людям, які живуть із ВІЛ/СНІДом, а також профілактику поширення цієї хвороби.

Актуальність теми зумовлена потребою комплексного дослідження форм, методів і сутнісних параметрів участі православного пастиря у протидії поширенню ВІЛ/СНІД, зважаючи на релігійний базис, багатий церковно-історичний досвід, патристичні настанови та специфіку сучасних потреб, оскільки пастирське окормлення інфекційних хворих та особливо ВІЛ-інфікованих є найбільш небезпечним та жертвним служінням, адже воно зіштовхується з проблемами сучасної техногенної катастрофи, безповоротного біологічного процесу і страхом зараження.

Мета написання статті – розкрити ставлення Церкви до ВІЛ/СНІДу та подати методичні рекомендації православному пастирю щодо участі в боротьбі з поширенням ВІЛ/СНІД і роботи з людьми, які живуть із ВІЛ/СНІДом

Для реалізації мети дослідження були поставлені такі завдання:

- з'ясувати історію виникнення й поширення ВІЛ/СНІДу в Україні;
- проаналізувати ставлення Православної Церкви до осіб, що живуть із ВІЛ/СНІДом;
- розкрити сутність пастирської діяльності з допомоги хворим на ВІЛ/СНІД.

Питання участі Церков і релігійних організацій у протидії поширенню епідемії ВІЛ-інфекції/СНІДу в Україні вивчали такі дослідники як П. Лапін, свящ. Іван Гунько, М. Галась, М. Варбан, ігум. Мефодій (Кондратьєв), М. Нелюбова, О. Веселовська, Н. Дудар, Ю. Гончаренко та ін.

Що ж собою являє ВІЛ/СНІД та яка історія виникнення цієї небезпечної й смертельної хвороби?

ВІЛ (Вірус Імунодефіциту Людини) – це вірус, який, інфікуючи кров, уражує імунну систему і зменшує здатність організму боротися з хворобами. СНІД (Синдром Набутого Імунного Дефіциту) – це хворобливий стан організму, що викликаний ВІЛ. СНІД – поняття широке і означає дефіцит імунітету. Хворі на СНІД люди втрачають здатність боротися з мікробами, що призводить до значного ослаблення організму і може зробити його вкрай слабким. Такий стан може виникнути в результаті найрізноманітніших причин: при хронічних виснажливих захворюваннях, впливі променевої енергії, у дітей з дефектами імунної системи і у хворих старшого віку з інволюцією імунного захисту, вживанні деяких медикаментозних і гормональних препаратів. Сьогодні назва СНІД застосовується для позначення тільки однієї зі стадій ВІЛ-інфекції, а саме маніфестної її стадії. Важливо підкреслити, що може пройти досить тривалий період часу між інфікуванням ВІЛ і розвитком хвороб, пов'язаних зі СНІДом, до ВІЛ часто приєднуються супутні хвороби (опортуністичні), які, як наприклад, онкологічні, самі можуть бути причиною смерті [16, с. 3].

Історія виникнення ВІЛ/СНІД сягає далекого 1926 року, коли вірус ВІЛ був переданий від мавпи до людини. Останні дослідження показують, що людина отримала цей вірус в

Західній Африці. Подальшу хронологію розвитку хвороби можна коротко описати так:

- до 1930-х рр. вірус ніяк не виявляв себе;
- у 1959 році в Конго зафіксована смерть однієї людини, пізніші дослідження історії хвороби якої вказували медикам на те, що, можливо, це був перший зафіксований у світі випадок смерті від СНІДу;
- у 1969 році у Північній Америці серед повій були зафіксовані перші випадки хвороби, що протікала з симптомами СНІДу;
- а в 1976 р. – перший випадок смерті від СНІДу в Європі;
- у 1978 р. у хворих чоловіків-гомосексуалістів у США, Швеції та на Гаїті було зареєстровано схожі захворювання, які в подальшому назвуть СНІД;
- 1981 р. – повідомлення Центру за контролем і профілактикою хвороб про виявлення у молодих гомосексуалістів в Лос-Анджелесі і Нью-Йорку нової хвороби. В США було виявлено біля 440 носіїв вірусу ВІІ. Близько 200 з цих людей померли. Оскільки більшість хворих були гомосексуалістами, нова хвороба отримала назву “Імунодефіцит, переданий гомосексуалістами” (Gay Related Immuno Deficiency – GRID) або “Гомосексуальний рак”. У цьому ж році американському лікарю Майклу Готтлібу вперше вдалося описати нове захворювання, що протікає з глибоким ураженням імунної системи. Ретельний аналіз привів дослідника до висновку про наявність невідомого раніше синдрому, який отримав у 1982 році назву “Acquired Immune Deficiency Syndrom” (AIDS) – Синдром Набутого Імунодефіциту (СНІД). Імунний дефіцит, що на нього страждали хворі на СНІД, раніше зустрічався тільки як вроджена вада недоношених новонароджених дітей. Лікарі встановили, що у цих хворих зниження імунітету не було вродженим, але набутиим у зрілому віці;
- 1983 – Люк Монтаньє з інституту Пастера у Франції відкрив та ідентифікував вірус імунодефіциту людини як



- вірус, що призводить до СНІД. У США за цей рік померло від СНІДу півтори тисячі людей. Уперше в США в Сан-Франциско відзначався День Пам'яті померлих від СНІДу (третя неділя травня);
- 1984 р. – Роберт Галло (США) незалежно від Люка Монтаньє ідентифікував вірус імунодефіциту людини;
  - 1985 р. – у США розроблено перший тест на наявність антитіл до ВІЛ, що дало змогу перевіряти донорську кров на наявність ВІЛ. Також були встановлені шляхи інфікування вірусом СНІДу: кров, статевий шлях та від матері до дитини. В США цього року зареєстровано 6972 випадки смерті від СНІДу;
  - 1985 р. – ВІЛ-інфекція зареєстрована в СРСР;
  - 1986 р. – уперше збудник СНІДу названо ВІЛ – Вірус Імунодефіциту Людини. Захворювання в ці роки реєструється практично в усіх країнах світу. Найбільший відсоток заражених серед населення зафіксовано в країнах Карибського басейну, Центральної Африки, США, Західної Європи.
  - 1987 р. – в Україні зареєстровані перші 6 випадків ВІЛ-інфікування серед громадян країни та 75 випадків серед іноземців; створено мережу кабінетів довіри з обстеження й консультування на ВІЛ/СНІД;
  - 1988 р. – 1 грудня оголошено Всесвітнім днем боротьби зі СНІДом. Перша смерть від СНІДу в Україні;
  - 1989 р. – в Росії внаслідок непрофесійних дій медперсоналу ВІЛ-інфіковано 270 дітей. У цьому ж році загальна кількість інфікованих у світі, за різними оцінками, становила від 5 до 20 млн.;
  - 1991 р. – прийнято перший Закон України “Про запобігання захворюванню на СНІД та соціальний захист населення”;
  - 1992 р. – перша програма профілактики ВІЛ-інфекції СНІДу в Україні;
  - 1995 р. – в Україні поширення ВІЛ-інфекції/СНІДу набуло епідемічного характеру. За цей рік зареєстро-

вано 1490 випадки інфікування, які з плином часу продовжували суттєво зростати [14; 15; 13].

Щодо смертності в Україні від ВІЛ/СНІДу, то варто зауважити, що вони реєструються в Україні з 1987 р. До 1994 р. було зареєстровано тільки 32 випадки захворювання на СНІД (бл. 0,002 – 0,02 на 100 тис. населення) та 15 смертей від СНІДу (0,002 – 0,008 на 100 тис. населення). У 1995 – 2004 рр. в Україні на тлі спалаху епідемії ВІЛ-інфекції відзначалось зростання показників захворюваності на СНІД (від 0,09 до 5,8 на 100 тис. населення) та смертності від СНІДу (від 0,04 до 3,8 на 100 тис. населення). Починаючи з 2004 р. кількість пацієнтів, які вмирали від захворювань, зумовлених ВІЛ-інфекцією, продовжувала збільшуватися. Позитивна динаміка стала помітною в 2007 р., коли вперше почалося зниження захворюваності на СНІД в Україні: 9,8 на 100 тис. населення, порівняно з 10,1 на 100 тис. населення у 2006 р. У 2009 р. вперше відносно до показників попереднього року було зафіксовано певне зниження показника смертності від СНІДу на 3% – з 5,8 до 5,6 на 100 тис. населення. Однак статистика наступних років, на жаль, втішних результатів не давала. У 2010 – 2011 рр. відбулося статистичне зростання показників захворюваності на СНІД та смертності від СНІДу, що зумовлено тим, що за рекомендаціями ВООЗ діагноз “туберкульоз легеневий” був виключений з III клінічної стадії ВІЛ-інфекції та віднесений до IV клінічної стадії (СНІД), однак з 2011 р. темпи приросту цих показників мали позитивну тенденцію до зниження. У 2013 р. померло 6 374 ВІЛ-інфікованих осіб, у тому числі 69 дітей віком 14 років включно; показник смертності становив 14,0 на тис. населення (темп приросту: – 5,4%) [12; 8; 9, с. 34 – 37; 23].

За даними оперативної статистики ДУ “Український центр контролю за соціально небезпечними захворюваннями МОЗ України”, станом на 01.01.2014 р. під диспансерним наглядом у закладах охорони здоров'я України

перебуває 139 573 ВІЛ-інфікованих осіб, з них 29 005 осіб із діагнозом СНІД. За весь період епідеміологічного спостереження від захворювань, зумовлених СНІДом, померло 32 055 людей. Територіями з високим рівнем поширеності ВІЛ залишаються південно-східні регіони України, з низьким – західні області [21].

Сьогодні у галузі охорони здоров'я на показники смертності серед людей, які живуть із ВІЛ впливають: недостатній професійний рівень проведення обстеження на ВІЛ-інфекцію, обмежені можливості медичних послуг, відсутність якісного соціального супроводу.

Із 1986 р. до роботи з профілактики поширення ВІЛ/СНІДу активно долучилася Всесвітня Рада Церков (ВРЦ). У 1987 р. вона прийняла таке звернення: “Центральний комітет ВРЦ звертається до всіх Церков, заликаючи їх зрозуміти важливість загрози поширення епідемії ВІЛ/СНІДу та використовувати будь-яку можливість співробітництва між собою, а також з медичними, соціальними та освітніми організаціями і засобами масової інформації у відповідних просвітницьких програмах” [22, с. 14].

У відповідь на це звернення католицька місія “Caritas International”, яка має представництва в понад 260 країнах, визначила проблему ВІЛ/СНІДу як одне з пріоритетних завдань для осмислення та дії. Відповідно до цього “Caritas International” кожних два роки у співпраці з іншими релігійними організаціями ініціює підготовчі зустрічі для праці з хворими та для запобігання поширення ВІЛу з метою створити особам, що задіяні у праці з ВІЛ-інфікованими та в ділянці запобігання поширенню цього вірусу, відповідне середовище для обміну досвідом та поділу думками й напрацюваннями.

Всесвітня лютеранська федерація в 1988 р. опрацювала основні підходи до проблеми ВІЛ/СНІДу, відобразивши їх у спеціальній доповіді “Пастирське служіння у відношенні до СНІДу”. На початку 1990-х років до боротьби з ВІЛ/СНІДом активно долучаються Православні Церкви світу,

які розробляють та реалізують власні програми боротьби із цією хворобою.

У 2000 році, коли пандемія ВЛ/СНІДу стала одним із глобальних викликів суспільству, який вимагає надзвичайної єдності зусиль та дій, ВЦР створила Екуменічний захисний альянс, широко розгалужену мережу для міжнародного співробітництва, пріоритет якої на даний момент є боротьба з ВЛ/СНІДом.

Однак, незважаючи на існування богословського обґрунтування участі Церков у протидії поширенню ВЛ/СНІДу та наявності міжнародного досвіду в цьому питанні вже на початку 1990-х років, переважна більшість конфесій в Україні, враховуючи соціально-економічне становище та складну релігійно-конфесійну ситуацію, розпочала активну анти-СНІД кампанію лише на початку 2000-х. Така надповільна реакція на світову проблему пояснювалася недостатньою поінформованістю та стереотипами в населення щодо ВЛ/СНІДу, а також недостатнім розумінням суспільством тієї ролі, яку може виконувати та чи інша конфесія для протидії хворобі. Українські конфесії на початку 1990-х рр. фактично були конкурентами на ринку релігійних потреб. Реалії українського релігійного життя характеризувалися міжрелігійними суперечками та конфліктами.

Із ростом епідемії необхідність участі українських конфесій в галузі запобігання поширенню ВЛ/СНІДу стала очевиднішою, адже конфесії зберегли високу довіру всіх прошарків суспільства, охоплюють широкі верстви населення, мають розгалужену, суворо організовану ієрархічну структуру, в тому числі в сільській місцевості.

Сьогодні майже для всіх конфесій в Україні діяльність щодо запобігання поширенню ВЛ/СНІДу виявилась новим напрямком роботи, що відходила до соціального сектору. Переважна більшість конфесійних лідерів та рядових служителів не мали практичного досвіду діяльності в цій сфері, тому в конфесіях на високому рівні приймалися рішення щодо узгодження своєї діяльності між со-

бою. Тенденції перших років засвідчують, що тяжіння до обміну досвідом відбувалися в рамках своїх конфесій. Наприклад, Українська Православна Церква Київського Патріархату схвалює, підтримує і бере участь у державних і громадських організаціях, спрямованих на запобігання розповсюдженню епідемії ВІЛ/СНІДу. Київський Патріархат створює пастирські центри при лікувальних ВІЛ/СНІД-закладах, де хворим надається духовна та моральна підтримка, проводяться курси для інформування священиків про проблеми ВІЛ і СНІДу та ставлення до інфікованих осіб, аби уникнути розповсюдженної неправди про цей недуг [3; 19]. Українська Православна Церква (Московського патріархату) через мережу Анти-СНІД (з 2002 р.) об'єднує зусилля Церков цієї ж конфесії з Росії, України та Білорусії. Римо-Католицька Церква здійснює свої програми в рамках міжнародної католицької місії "Caritas International". Греко-Католицька Церква – в рамках утвореного "Карітас України" (у 1994 р.). Протестантські Церкви – Союз Євангельських Християн-баптистів, Християн віри євангельської (п'ятидесятників), Адвентистів сьомого дня, пресвітерів і пасторів харизматичних спільнот та інших – співпрацювали переважно між собою або з Церквами своєї конфесії, розташованими за кордоном. Роль мусульманства (окрім території Автономної Республіки Крим) та юдейства в протидії поширенню ВІЛ/СНІДу в Україні є малозначущою у зв'язку з відносно невеликою чисельністю вірних, хоча ці конфесії цілком підтримують міжконфесійний діалог у напрямку об'єднання зусиль конфесій для протидії хворобі [10, с. 8 – 11].

На державному рівні Церкви об'єднують свої зусилля в рамках Всеукраїнської Ради Церков і релігійних організацій (ВРЦіРО), до складу якої входять 19 конфесій: 14 християнських Церков та деномінацій, 3 мусульманські центри, 1 юдейське об'єднання, Українське біблійне товариство.

Проблемами протидії поширенню ВІЛ/СНІДу при ВРЦіРО займається Комісія з питань соціального служіння.

Широку підтримку діяльності конфесій та релігійних організацій у сфері протидії ВІЛ/СНІДу задекларувало Міністерство охорони здоров'я України (МОЗ). На думку представників конфесій та МОЗ, предметом співпраці може стати не лише інформування та формування духовних цінностей у парафіян, ай сприяння зменшенню стигматизації ВІЛ-інфікованих та хворих на СНІД, спільні з МОЗ соціальні проекти тощо.

Регіональне співробітництво Церков як на державному, так і на міжконфесійному рівні, має обмежений характер. Нечисленними прикладами існування такої співпраці в рамках держави є існування різноманітних координаційних рад. Такі структури, як правило, утворюються головою облдержадміністрації, підзвітні та підконтрольні голові облдержадміністрації. Інформація про діяльність таких міжконфесійних об'єднань на регіональному рівні в сфері протидії ВІЛ/СНІДу у відкритих джерелах обмежена.

Для ефективної реалізації політики у галузі запобігання розповсюдженню ВІЛ/СНІДу уряд України створив Національну раду з питань протидії туберкульозу та ВІЛ-інфекції/СНІДу, до складу якої, окрім представника Секретаріату Кабміну, заступника міністра фінансів, заступника міністра економіки, заступника міністра внутрішніх справ, заступника міністра у справах сім'ї, молоді та спорту, директора Держсоцслужби, заступника міністра освіти і науки, заступника міністра праці та соціальної політики, заступника голови Державного департаменту з питань виконання покарань, заступника голови Держкомтелерадіо, включено (за згодою) одного представника від Всеукраїнської Ради Церков та релігійних організацій [6; 20].

Однією з основних причин виявлення граничної обережності щодо екуменічного руху, недостатнього співробітництва Церков на регіональному рівні є протиріччя між Церквами.

Розглядаючи питання міжконфесійного діалогу у сфері протидії ВІЛ/СНІДу в Україні, варто відзначити, що такий

активний міжконфесійний діалог розпочався у 2004 році. За результатами міжконфесійних зустрічей було прийнято кілька угод державного значення.

Із 2004 року Україна стала місцем проведення міжнародних конференцій, організованих релігійними конфесіями, пріоритетним напрямком яких у світі є боротьба з епідемією ВІЛ/СНІДу. Серед них головні такі:

20 – 25 квітня 2004 року в Одесі відбулася зустріч представників Європейських церков-членів Всесвітньої Лютеранської Федерації, присвячена проблемі ВІЛ/СНІДу. Результатом стала Європейська консультація з проблем ВІЛ/СНІДу, в основу якої лягла програма дій Всесвітньої Лютеранської Федерації “Страждання, Звернення, Покливання: відповідь Церков на пандемію ВІЛ/СНІД” [текст декларації див. 10, с. 89 – 92].

26 серпня 2005 року відбувся круглий стіл членів ВРЦ та РО з представниками МОЗ України та ВІЛ-сервісних організацій, учасники якого прийняли Декларацію “Роль Церков і релігійних організацій у національній відповіді на епідемію ВІЛ/СНІД” [див. 10, с. 44 – 46].

24 – 26 квітня 2007 р. у Києві за фінансової підтримки “Карітас” Німеччини, відбулася Перша конференція “Карітасу-Європа” з питань ВІЛ/СНІДу, що носила назву “Осуд чи солідарність? Нові виклики для Церкви у боротьбі з ВІЛ/СНІДом у Європі”. Метою конференції було поширити розуміння проблеми серед лідерів Церкви й керівників організацій “Карітасу” і привернути їхню увагу до необхідності реагувати на проблеми ВІЛ і СНІДу, використовуючи стратегічний, структурований, добре координований, транснаціональний підхід зі спеціальним акцентом на соціальному аспекті [16, с. 2]

14 червня 2007 року в Києві пройшла Перша загальноукраїнська конференція, яка ставила за мету досягнути консенсус відносно міжконфесійної стратегії з питань універсального доступу до профілактики ВІЛ-інфекції, лікування, догляду та підтримки людей, які живуть з ВІЛ/

СНІДом до 2010 року в Україні. У рамках конференції відбулось обговорення спільної стратегії та концепції участі Церков та релігійних організацій України в протидії епідемії ВІЛ/СНІД. Крім цього, був опрацьований механізм представництва Церков і релігійних організацій України в Національній координаційній раді з питань протидії туберкульозу та ВІЛ/СНІДу, що передбачає залучення українських Церков та релігійних організацій до загальнодержавної програми з протидії поширенню ВІЛ/СНІДу. За результатами конференції була прийнята відповідна резолюція [10, с. 47 – 48].

5 – 6 листопада 2007 р. за підтримки ЮНЕЙДС відбулася Національна міжконфесійна нарада “Стратегічне планування та розробка робочого плану участі Церков та релігійних організацій України у протидії епідемії ВІЛ/СНІДу”. Нарада проходила в рамках продовження офіційного міжконфесійного діалогу щодо ролі та внеску українських Церков та релігійних організацій у національну відповідь на епідемію ВІЛ/СНІДу та їх взаємодію між собою та державними і громадськими організаціями у сфері протидії поширенню епідемії. У нараді взяли участь 11 представників конфесій, які входять до складу Всеукраїнської Ради Церков та релігійних організацій. Були обговорені питання щодо утворення на базі Комісії з питань соціального служіння ВРЦіРО спеціальної інституції, яка безпосередньо займатиметься координацією конфесій в сфері протидії ВІЛ, допомагатиме різним конфесіям створювати власні концепції й стратегії, налагоджуватиме організаційні та матеріальні питання. Під час наради відбулася зустріч учасників із міжнародним експертом ЮНЕЙДС, який здійснює оцінку діяльності Церков та релігійних організацій у сфері протидії ВІЛ [22, с. 19].

Прийняття резолюцій та концепцій в ході міжконфесійного діалогу стало значним кроком уперед у взаємодії конфесій, оскільки передбачає залучення їх до загальнодержавної програми протидії поширенню ВІЛ/СНІДу.



Програма діяльності всіх вказаних Церков здійснюється приблизно за однаковими напрямками: 1) душпастирство; 2) освітні програми серед священників та парафіян; 3) організація церковних реабілітаційних центрів для ВІЛ-інфікованих/наркозалежних; 4) видання та розповсюдження спеціалізованої літератури. Оцінка таких церковних освітніх програм дозволяє говорити, що на даний момент було охоплено 57% священнослужителів серед майже 30 тис., які загалом служать в Україні в усіх конфесіях, та майже 50% студентів духовних шкіл серед 10 тис. представників учнівської молоді. Серед цільових груп, із якими працюють конфесії, були названі: широкі верстви населення; молодь; вірні церков; наркозалежні та їхнє близьке соціальне оточення; жінки секс-бізнесу; діти вулиці; ув'язнені; люди, які живуть з ВІЛ/СНІДом та їхнє близьке соціальне оточення [10, с. 19].

За даними міжнародного благодійного фонду “Міжнародний альянс з ВІЛ/СНІДу в Україні” “Аналіз спектру послуг, які надаються релігійними організаціями різних конфесій у сфері профілактики та контролю за ВІЛ/СНІД” створено національну та регіональну карту послуг Церков та релігійних організацій, що активно працюють у сфері протидії ВІЛ/СНІДу.

Однак, незважаючи на достатньо масштабну роботу, що її проводять Церкви та релігійні організації в сфері протидії ВІЛ/СНІДу, в їхній діяльності існує чимало прогалин і недоліків: 1) відсутність у багатьох конфесій власних концепцій та стратегій щодо боротьби з ВІЛ/СНІДом як фундаментальних документів, які визначають напрямки діяльності та заходи в плані протидії хворобі; 2) існування протиріч конфесій між собою, що є головною причиною прохолодних відносин у сфері взаємодії в соціальних питаннях, у тому числі подолання епідемії ВІЛ/СНІДу; 3) слабкий, частково декларативний міжцерковний діалог у сфері протидії ВІЛ/СНІДу; 4) відсутність достатньої кількості підготовлених тренерів у кожній конфесії, лекторів,

священнослужителів, які б мали коректні знання про ВІЛ/СНІД та могли поширювати їх серед парафіян; 5) обмежені фінансові можливості.

Та все ж, не зважаючи на згадані недоліки в діяльності релігійних організацій у сфері ВІЛ/СНІДу, міжконфесійні відносини в Україні переходять на якісно інший рівень, зокрема в соціальній сфері. До помітних здобутків тут варто віднести: завершення формування світоглядної та змістовної єдності міжконфесійних анти-ВІЛ/СНІД-програм; завершення обговорення та прийняття єдиної структури анти-ВІЛ/СНІД-програм; розроблення та прийняття конфесіями власних концепцій і стратегій щодо боротьби з ВІЛ/СНІДом; координація, вироблення єдиного формату взаємодії з громадськими, державними організаціями та конфесіями, у тому числі за кордоном; регулярне інформування та обговорення конфесіями своєї діяльності щодо боротьби з ВІЛ/СНІДом, розроблення соціальної реклами; широка підтримка розвитку наявних міжконфесійних освітніх програм, ресурсних та реабілітаційних центрів із питань ВІЛ/СНІДу; широке залучення, інформаційно-методична допомога регіональним конфесійним представництвам; укріплення потенціалу релігійних організацій, які успішно працюють у сфері боротьби з ВІЛ/СНІДом [22, с. 21 – 22].

Переходячи від статистичних даних про діяльність релігійних організацій у сфері боротьби з ВІЛ/СНІДом, ми зупинимося на проблемі ставлення Православної Церкви, а звідси й православного пастиря, до ВІЛ/СНІДу як до духовної проблеми. У цьому плані варто сказати, що поява цієї хвороби стала викликом не тільки медикам і пастирям, а й суспільству в цілому. Вона поставила низку непростих духовно-моральних питань. Подібно до наркоманії, ВІЛ/СНІД не тільки хвороба, але соціальне й духовне явище.

Коли людина розмірковує про СНІДу неї виникає певне містичне відчуття. Сказати, що СНІД – це попущення Боже за наші гріхи, недостатньо. Для такої хвороби це за-

надто тривіальне твердження. З'являється відчуття того, що Бог появою цієї хвороби попереджає нас про щось дуже важливе. Видимий світ символічно відображає світ невидимий, духовний. Преподобний Максим Сповідник так говорить про це: “Для тих, що володіють [духовним] зором, весь світ, що осягається розумом, бачиться таємничо відбитим в усьому чуттєвому світі за допомогою символічних образів. А весь чуттєвий світ при духовному умогляді бачиться як той, що міститься в усьому світі, що осягається розумом” [5, с. 159 – 160].

За свідченням отців, тілесні хвороби взагалі символізують духовні недуги [11, с. 146]. Деякі з хвороб несуть особливо велике символічне і смислове навантаження, наприклад, рак або проказа. До числа таких, безсумнівно, потрібно зараховувати й СНІД. Ця хвороба, як було сказано, виводить з ладу імунну систему людини, яка зберігає людину від тілесної загибелі. В духовному ж світі від духовної смерті оберігає людину благодать Божа, яка допомагає не піддатися пристрасті і не впасти в гріх. Ураження імунної системи по суті символізує позбавлення благодатного покрову.

Святий апостол Павло про Друге Пришествя говорить так: “Благаємо ж вас, браття, щодо пришествия Господа нашого Ісуса Христа і нашого зібрання до Нього, не спішити вагатися розумом і не тривожитися ні від духу, ні від слова, ні від послання, ніби нами надісланого, неначе вже настає день Христов. Нехай ніхто не спокусить вас ніяк: бо день той не прийде, поки не прийде раніш відступлення і не відкриється чоловік гріха, син погибелі, який противиться і звеличується над усім, що зветься Богом, або святинею, так що в храмі Божому сяде він, як Бог, і за Бога себе видаватиме. Хіба не пам'ятаєте, як я, ще перебуваючи у вас, говорив вам це? І тепер ви знаєте, що утримує його від того, щоб з'явитися в свій час. Бо таємниця беззаконня вже діє, тільки не здійсниться доти, доки не буде вилучений із середовища той, що утримує тепер” (2 Сол. 2: 1 – 11). Під

“тим, що утримує” настання останніх подій варто розуміти дію Духа Святого в світі, Його покров і захист. Таким чином, поява у світі хвороб говорить про те, що видлучається із середовища Той, що утримує. Тому зовсім не випадково ця хвороба викликала такий переполох, випустила у світ безліч страхів, породила загальну заклопотаність. Світ усе більш явно наближається до останніх подій, що, втім, підтверджується безліччю інших значущих подій і знаків. І СНІД – тільки один із них.

У багатьох православних людей існує найбільш укорінена думка про СНІД, яку ігумен Мефодій (Кондратьєв), активний діяч православного руху з реабілітації наркозалежних, член Громадської ради при Федеральній службі Російської Федерації з контролю за обігом наркотиків, виражає так чином: “Це дуже своєчасна хвороба. Передається ця хвороба таким чином, що захворюють нею майже виключно наркомани, гомосексуалісти, а також проститутки та їхні клієнти. Бог послав у світ таку хворобу, щоб уповільнити динаміку розповсюдження гріха серед людей. Одні через страх заразитися утримуються від цих гріхів, тоді як самі розповсюджені духовної зарази вибірково караються смертю”. Але як вважає згаданий фахівець, такому погляду на хворобу притаманні спрощення й однобокність, що пов’язані як з нестачею відомостей про саму хворобу, так і з незнанням ситуації зі СНІДом за межами Європи, особливо в країнах Африки та Азії [18, с. 17 – 18; див. також 7].

Але було б несправедливо звинувачувати таких людей у жорстокосерді. У віруючих людей дещо інший погляд на світ, інше розуміння добра і зла, інше бачення блага, ніж у нерелігійних. Радість православних зовсім не в тому, що пішли з життя деякі люди, хоча б і носії гріховної зарази, а в тому, що внаслідок їх видалення з тіла людства саме це тіло духовно оздоровилося. Подібно і будь-яка нормальна людина радіє після хірургічного видалення в близькій їй людини ракової пухлини не тому, що хворому вкоротили один із його органів і він став інвалідом, а тому, що хворий

не помре одразу, а ще житиме після операції якийсь час. Через загибель навіть найвідчайдушніших грішників, що померли від СНІДу, особливо без покаяння, церковна паства сумує не менше ніж за інших людей.

Говорячи про СНІД як про покарання Боже, православні вживають термін “покарання” тільки в значенні скорботного й хворобливого напоумлення для тих, кого наставляють. У значенні попередження, а не кари Божої. Уявлення про покарання одержимого жагою справедливої відплати за гріхи Бога – чуже свідомості Православної Церкви. Для нас Бог, навіть у Своему праведному гніві – завжди люблячий Бог Отець. Ми не навчені думати, що на землі щось може статися без Його волі й керівництва. Поява ВІЛ – не виняток. Чи не виходить тоді, що, виступаючи на боротьбу зі СНІДом, ми противимося волі Божій, тим більше що СНІД якоюсь мірою уповільнює гріховне розкладання світу? Але ми також знаємо, що не без керівництва й волі Божої проникло в цей світ зло і “весь світ лежить у злі” (1 Ін. 5: 19). Що ж нам у такому разі думати про зло, і чи не краще було б не противитися йому?

Відповідаючи на це запитання, ми повинні чітко розуміти, що не все, що відбувається на землі, угодно Богу, хоча знаємо, що все зло стається з Його попущення. Детальне пояснення цього знаходимо в преподобного авви Дорофея, який із цього приводу говорить так: “Все, що відбувається, відбувається або з Божого благовоління, або через попущення, як сказано у пророка: Я утворюю світло і творю пільму (Іс. 45: 7). І ще: Чи буває у місті біда, яку не Господь попустив би? (Ам. 3: 6). Бідою тут названо все, що обтяжує нас, тобто все скорботне, що буває для нашого покарання за нашу порочність, а саме: голод, мор, землетрус, бездощів’я, хвороби, боротьба – все це буває не через благовоління Боже, але з попущення, коли Бог допускає цього знаходити на нас для нашої користі. Але Бог не хоче, щоб ми цього бажали або цьому сприяли. Наприклад, як я сказав, буває Божа воля попущення на те, щоб місто було

розорене, але Бог не хоче, щоб ми – оскільки є Його воля на розорення міста – самі поклали вогонь і підпалили або щоб ми взяли сокири і стали руйнувати його. Також Бог допускає, щоб хтось знаходився в смутку чи в хворобі. Але хоча воля Божа і така, щоб він сумував, але Бог не хоче, щоб і ми засмучували його або щоб сказали: “Оскільки є воля Божа на те, щоб він був хворий, то не будемо жаліти його”. Цього Бог не хоче; не хоче, щоб ми служили такій Його волі. Він бажає, навпаки, бачити нас настільки благими, щоб ми не хотіли того, що Він робить через попущення. Але чого Він хоче? Хоче, щоб ми бажали Його благої волі, яка буває, як я сказав, за благоволінням, тобто всього того, що робиться за Його заповіддю: щоб любити один одного, бути співчутливими, творити милостиню тощо – ось блага воля Божа” [2, с. 212 – 213]. Отримавши таке вичерпне роз’яснення, ми можемо зробити важливий висновок щодо СНІДу: православні за совістю і з усією енергією можуть включитися в активну боротьбу з цією смертельною хворобою, і разом можуть щиро дякувати за неї Богу, як і за всяке інше скорботне попущення Боже. Висновок про необхідність боротьби зі СНІДом стане ще більш очевидним, якщо ми згадаємо, що ВІЛ заражаються не самі тільки відчайдушні грішники, але серед інфікованих чимало тих людей, які не вживали наркотиків і ніколи не віддавалися розпусті. Цією хворобою хворіють і від неї помирають навіть невинні немовлята. Та й багато хто з грішників не назавжди перебувають у гріхах, але залишають їх і оплакують. Якщо в гріховний період свого життя вони заразилися смертельною хворобою то в період, коли вони вступили на шлях покаяння, нам обов’язково потрібно боротися за продовження їхнього життя.

Участь пастиря в боротьбі з поширенням ВІЛ/СНІД і в роботі з людьми, які живуть із ВІЛ/СНІДом складна і полягає вона у пастирській турботі (уцерковлення, духовне піклування, сприяння входженню в літургійне життя громади), дияконії (служінні милосердя), освіті й катехиза-

ції. Таким чином, щоб найшвидше підготуватися для цієї роботи, пастирю потрібно, пройти спеціальні заходи на єпархіальному та загальноцерковному рівні, такі як: а) підготовка регламентуючої і методичної документації церковно-практичного характеру; б) підготовка й поширення необхідної інформації (у тому числі видання відповідної літератури); в) організаційна й координаційна діяльність у цій сфері; г) підготовка священно- й церковнослужителів для пастирської і дияконічної роботи з людьми, що живуть із ВІЛ/СНІДом, та їхніми близькими [4].

Окрім зазначеного, основними напрямками служіння для пастиря є: звершення таїнств Божих, проповідь Слова Божого і керівництво в духовному житті. Крім того, священник покликаний до організації громадського життя, в тому числі дияконського й місіонерського служіння. Завдання пастиря в справі організації роботи з людьми, що живуть з ВІЛ/СНІДом, визначаються його провідною роллю в житті парафії.

Стосовно звершення церковних таїнств над людьми, що живуть із ВІЛ/СНІДом, – тут проблем для пастиря існувати не може. Тут головна умова – відкритість серця, віра в Господа Ісуса Христа й щире бажання

Важливим завданням пастиря є сприяння залученню людей, що живуть із ВІЛ/СНІДом, до парафіяльного життя, початком якого є входження у молитовний і літургійний ритм парафії.

Щодо питання про безпеку для інших членів спільноти у разі участі в церковних таїнствах людей, які живуть із ВІЛ/СНІДом, православному пастирю потрібно керуватися такими принципами. З медичної точки зору (за умови відсутності у хворого відкритих ран, що кровоточать) немає перешкод для здійснення Таїнства Хрещення над ВІЛ-інфікованим у парафіяльному баптистерії, а також для здійснення над такими хворими Таїнств Миропомазання та Єлеосвячення. Цим можна керуватися і під час причащення ВІЛ-інфікованих, а також цілування ними ікон та інших святинь [4].

Звершувати духовне окормлення пастирю необхідно з урахуванням динаміки хвороби й ступеня прийняття діагнозу, адже людина, що живе з ВІЛ, відчуває надзвичайне психологічне навантаження, яке особливо важко переносити одразу після отримання звістки про хворобу. Такий психологічний тягар підсилюється й іншими обставинами: неприйняття суспільством, втрата сенсу життя, відчуття страху. Відповідно до цього основним завданням пастиря при спілкуванні з ВІЛ-інфікованим – допомогти знайти справжній сенс життя, зустрітися з Христом, а найважливіший принцип для священика в цьому – конфіденційність у спілкуванні з ВІЛ-інфікованими.

Також корисним для священика у роботі з людьми, що живуть із ВІЛ/СНІДом, буде мати медичну інформацію про особливості протікання хвороби, лікування тощо. І навіть при цьому потрібно постійно поповнювати свої знання, звертаючись до спеціальної літератури і консультацій із фахівцями відповідних медичних установ.

Опіка священика ВІЛ-інфікованими не повинна обмежуватися лише храмом. Пастирю потрібно відвідувати хворих вдома, в лікарні чи хоспісі. Важливою є пастирська робота священика з ВІЛ-інфікованими у в'язницях. У зв'язку з високим ступенем поширення наркоманії і ВІЛ-інфекції серед ув'язнених, велике значення має підготовленість священика для роботи з цією категорією осіб.

Для священика корисним буде знати особливості догляду за ВІЛ-інфікованими хворими. Для цього священнослужитель має розуміти, що перші роки з моменту інфікування людина не потребує специфічної терапії, це може тривати досить довго, і перші роки імунна система людини самостійно справляється з впливом шкідливих вірусів. Для хворого особливо потрібно буде відрегулювати власні життєві правила, тобто правила життя з ВІЛ-інфекцією. Це насамперед правильний спосіб життя, який включає в себе: режим дня, правильне харчування, відмову від шкідливих звичок.



Режим дня – це: повноцінний своєчасний сон не менше 8 годин, раціональні фізичні навантаження, перебування на свіжому повітрі не менше 2 – 3 годин на добу, лікувальна фізкультура за індивідуальною схемою.

Одним із пріоритетних напрямків догляду за ВІЛ-інфікованими пацієнтами є організація правильного харчування. Для ВІЛ-позитивних людей характерна втрата ваги, яка вкрай несприятлива, оскільки в цьому випадку організм не отримує достатньої кількості поживних речовин і енергії. Втрата ваги може бути зумовлена порушенням апетиту внаслідок нудоти (у тому числі через побічної дії деяких лікарських препаратів), утрудненнями з прийомом їжі через ураження ротової порожнини, порушення смаку та нюху, підвищення температури тіла, психологічних проблем. До зниження ваги призводить також ураження шлунково-кишкового тракту як інфекційної, так і неінфекційної природи, що супроводжуються порушенням травлення.

Їжа повинна бути приготовлена з дотриманням санітарно-гігієнічних норм, бо виникнення харчового отруєння для ВІЛ-інфікованого пацієнта може мати найсерйозніші наслідки. Варто приділяти належну увагу якості продуктів і технології їх приготування. Щоб знизити ризик розвитку кишкових інфекцій, необхідно дотримуватися таких рекомендацій: не купувати продукти на стихійно організованих ринках; не вживати зіпсовані продукти та продукти з простроченими термінами реалізації; зберігати сирі й готові продукти в холодильнику окремо, при температурі, що не перевищує +6 °С; утримувати в чистоті кухню; користуватися окремими обробними дошками для сирих (м'ясо, риба, курка) і готових продуктів (салати, варене м'ясо, хліб і ін.); впевнитись, що їжа пройшла достатню термічну обробку і готова до вживання; годувати пацієнта свіжою їжею; ретельно мити фрукти й овочі, обшпарювати шкірку фруктів окропом; мити руки перед приготуванням їжі, перед го-

дуванням пацієнта, допомогти йому ретельно вимити руки; використовувати для пиття тільки кип'ячену або бутильовану воду, молоко – пастеризоване або кип'ячене; ретельно мити посуд і столові прилади після кожного використання гарячою водою з застосуванням миючих засобів [17, с. 14 – 16].

Харчування хворих повинно бути повноцінним, збалансованим – повною мірою забезпечувати їх білками, жирами, вуглеводами, вітамінами і мінералами. Білки необхідні для побудови нових клітин в організмі, в тому числі й клітин імунної системи. Вони містяться в стравах із м'яса, риби, курки, бобових, в яйцях, сирі, молоці та інших молочних продуктах. Ці продукти потрібно вживати щодня не менше 2 – 3 разів на день. Жири забезпечують організм енергією. Необхідно включати в харчування хворих рослинні олії й нежирні сорти риби. Вуглеводи також забезпечують організм енергією. Вони містяться в хлібобулочних виробах, крупах, макаронах, картоплі, овочах і фруктах.

Фрукти й овочі багаті не тільки на вуглеводи, вітамінами і мінерали, але й на харчові волокна, які сприяють нормалізації процесів травлення. Для збагачення раціону вітамінами й мінералами необхідно використовувати натуральні ягідні, фруктові та овочеві соки.

Велике значення має й організація режиму харчування. По можливості воно має бути дробовим, 5 – 6 разів на добу, невеликими порціями. Обстановку під час прийому їжі варто створити сприятливу, спокійну.

При наявності запальних процесів і виразок у роті з харчування необхідно виключити гостру, кислу, солону й тверду їжу. Вона повинна бути рідкою та напіврідкою, не гарячою. У разі скарг пацієнта на сухість у роті потрібно забезпечити його питною водою, допомогти прополоскати рот, контролювати постійний догляд за ротовою порожниною. Вода постійно повинна знаходитися біля ліжка пацієнта.

Якщо хворий скаржиться на нудоту, за 30 хвилин до прийому їжі за порадою лікаря потрібно давати йому протинудотні засоби. По закінченні годування необхідно забезпечити ретельну гігієну порожнини рота.

Надзвичайно важливо пам'ятати, що пацієнти потребують достатнього пиття (вода, чай, морси, компоти, соки) для виведення токсинів з організму з сечею і заповнення втрати рідини при посиленому потовиділенні, блювоті, проносі, прискореному диханні.

Режим харчування хворого, його потребу в поживних речовинах і рідини необхідно узгоджувати з лікарем. Також потрібно визначити з лікарем потребу пацієнта в прийомі полівітамінних препаратів і мінералів.

Основною причиною втрати рідини і зниження ваги хворого є пронос (діарея). До діареї у ВІЛ-інфікованих пацієнтів призводять інфекційні та неінфекційні ураження шлунково-кишкового тракту. Щоб поповнити втрату рідини в організмі, потрібно забезпечити її прийом в достатній кількості (спеціальні сольові розчини, вода, морс, компот тощо). Годувати хворого, який страждає проносом, рекомендується кожні 2 години невеликою кількістю їжі. Бажано віддавати перевагу таким продуктам, як білий рис, білий хліб, банани та ін. [18, с. 148].

Частим клінічним проявом ВІЛ-інфекції та її ускладнень є лихоманка. Тому доглядаючи за хворим, потрібно: порадитися з лікарем і відповідно до його рекомендацій організувати прийом пацієнтом жарознижуючих засобів; у разі посиленого потовиділення регулярно міняти вологу натільну й постільну білизну; частіше поїти пацієнта; їжа має бути рідкою або напіврідкою; вимірювати температуру кожні 4 години, записувати її показники; якщо вона не знижується, обов'язково консультиватися з медичними працівниками; при головному болю накладати на лоб холодний компрес; при утворенні тріщин на губах змащувати їх засобами для захисту шкіри.

Ураження органів дихання є частим ускладненням ВІЛ-інфекції. При задишці потрібний такий догляд.

У нормі частота дихальних рухів коливається від 14 до 20 на хвилину. Догляд за хворим, що страждає задишкою, полягає в полегшенні дискомфорту, викликаного об'єктивною і суб'єктивною нестачею повітря:

- відкрити кватирки, забезпечити доступ кисню, але так, щоб не застудити хворого;
- підняти узголів'я ліжка, забезпечити пацієнту напівсидяче положення, використовуючи подушки;
- навчити пацієнта спеціальною методикою дихання зі складеними губами, що дозволяє знизити частоту дихання;
- психологічно підтримати пацієнта;
- проконсультуватися з лікарем [17, с. 17].

Для профілактики пошкодження шкірних покривів треба забезпечити регулярний гігієнічний догляд за шкірою. Вона повинна бути сухою й чистою. Залежно від стану хворого використовують гігієнічну ванну, душ або обтирання. Важким хворим рекомендується кожні 2 години міняти положення тіла в ліжку.

Постільна білизна має бути чистою й сухою, без складок і крихт. Показаний легкий масаж (погладжування) і обробка слабкими спиртовими розчинами ділянок шкірних покривів над кістковими (лопатки, кістки тазу, лікті, п'яти) виступами з метою поліпшення кровообігу.

Важливим аспектом догляду за хворим на ВІЛ-інфекцію є також підтримка і допомога в забезпеченні режиму лікування. Необхідно контролювати прийом пацієнтом лікарських препаратів, забезпечити дотримання не тільки режиму прийому ліків, а й інших вимог. Наприклад, прийом препарату до або після їди, необхідність в певній кількості води для запивання таблеток, поєднання різних ліків тощо. Тому, хто доглядає за хворим, варто самому ознайомитися з інструкцією із застосування препарату.

Важливо знати, які побічні реакції можуть дати ліки, що їх приймає пацієнт.

Це допоможе раніше оцінити розвиток побічних реакцій, зменшити їхні наслідки і заспокоїти хворого. Прийом

хворим нових ліків неодмінно потрібно узгоджувати з лікарем, оскільки деякі препарати можуть вступати в небезпечну взаємодію з протівірусними засобами.

Важливо правильно приймати ліки і не пропускати їх прийом, оскільки в іншому випадку вірус отримає шанс продовжувати розмноження в організмі. Крім того, у нього може виникнути стійкість до даного препарату, і тоді в майбутньому можливість вибору ліків буде обмежена.

У побуті ВІЛ-інфікований пацієнт не становить небезпеки для оточуючих.

Доглядаючи за хворим, пастир має знати, що можна без побоювань торкатися до нього, переодягати, годувати, умивати, обіймати, користуватися спільними ручками, книгами та іншими предметами, які не контактують з біологічними рідинами організму. Такий контакт абсолютно безпечний.

Але як при будь-якому інфекційному захворюванні, при недотриманні певних заходів ВІЛ-інфекція становить небезпеку для тих, хто доглядає за хворим. Загрозу з точки зору зараження несуть біологічні рідини хворого: насамперед кров, сперма, вагінальні виділення і меншою мірою, інші (слина, сеча, кал, блювотні маси).

У зв'язку з цим основні заходи безпеки при допомозі ВІЛ-інфікованому хворому зводяться до запобігання контакту з її біологічними рідинами, органами й тканинами.

До них відносяться: використання засобів індивідуально-го захисту: рукавички, окуляри, маска, спецодяг; правильне поводження з гострими предметами та медичними інструментами з метою запобігання травм ріжучими та колючими предметами; наявність аптечки на кожному робочому місці; обробка шкіри або слизових оболонок при пораненні або забрудненні їх біоматеріалом.

При наявності на руках забоїв або порізів необхідно заклеїти їх лейкопластиром, потім в обов'язковому порядку надіти рукавички. Потрібно надзвичайно обережно поводитися з колючими та ріжучими предметами й ін-

струментами, що був використаний пацієнтом і в догляді за ним (ножиці, леза, бритва, голки та ін.). Вони повинні бути індивідуальні і зберігатися в контейнері.

При попаданні крові, сечі, слини пацієнта на неушкоджену шкіру обслуговуючої людини ймовірність зараження практично відсутня. Разом з тим необхідно провести обробку забрудненої ділянки шкіри. Якщо при догляді за пацієнтом сталася травматизація шкіри – укол голкою, ножицями або поріз (наприклад, при стриженні нігтів, допомоги при голінні, прибиранні ліжка), необхідно негайно видавити кілька крапель крові з рани, ретельно вимити руки з милом, просушити їх серветками, рану обробити 5%-м спиртовим розчином йоду або 70%-м спиртом, наклеїти лейкопластир.

Потрібно обов'язково проконсультуватися з лікарем пацієнта. Доглядаючи за хворим в стаціонарі, необхідно повідомити про травму старшій сестрі відділення, яка зафіксує її у відповідному журналі і роз'яснить необхідні дії в подальшому.

Тим, хто доглядає за хворими настійно, рекомендується вакцинація проти гепатиту В.

Необхідно пам'ятати, що при ймовірності зіткнення з будь-якими біологічними рідинами хворого (на тілі, натільній і постільній білизні, предметах побуту, медичному інструментарії та ін.) необхідно обов'язково надягати рукавички [18, с. 153 – 155].

ВІІ-інфекція характеризується ураженням імунної системи. З часом це призводить до розвитку інфекційних захворювань, у тому числі викликаних мікроорганізмами, які в звичайних умовах не становлять небезпеку для здорових людей. Крім того, у таких пацієнтів інфекційні хвороби протікають важче. Враховуючи вразливість хворих, особливо на пізніх стадіях захворювання, щодо збудників бактеріальних, вірусних, грибкових і протозойних інфекцій, необхідно дотримуватись певних правил надання допомоги.

Догляд за пацієнтом, тим більше хворим на інфекційне захворювання, вимагає неухильного дотримання правил санітарно-епідеміологічного режиму. Надаючи допомогу пацієнту в стаціонарі, потрібно отримати інструктаж персоналу відділення з дотримання правил особистої гігієни, забезпечення спецодягом та білизною, дезінфекції та оброблення медичного інструментарію і предметів ужитку хворого, прибирання приміщень та санітарного стану палат, дотримання правил внутрішнього розпорядку. Доглядаючи за хворим на дому, потрібно проконсультуватися з лікарем і медичною сестрою кабінету інфекційних захворювань (КІЗ) поліклініки чи Центру з профілактики та боротьби зі СНІДом із дотримання правил санітарно-епідеміологічного режиму в домашніх умовах.

До догляду за хворим необхідно залучати здорових людей, що не мають ні гострих (наприклад, ГРЗ, кишкова інфекція), ні загострення хронічних інфекційних захворювань (герпетична інфекція, у тому числі оперізувальний лишай, гнійничкові та грибкові ураження шкіри і слизових оболонок, захворювання легенів та ін.). Із метою зниження ризику зараження хворого збудниками інфекційних захворювань потрібно: щодня проводити вологе прибирання приміщення (при необхідності – кілька разів на день); дотримуватися особистої гігієни; мити руки перед кожною процедурою догляду; прикривати рот при кашлі та чханні; при появі нездужання, кашлю, чхання та інших симптомах інфекційної патології відмовитися від відвідування та надання допомоги (в разі неможливості це здійснити – використовувати маску, змінюючи її кожні 3 години); обмежити відвідування хворого особами з явищами ГРЗ або інших інфекційних захворювань; не обмежуючи спілкування хворого зі здоровими тваринами, виключити контакт з їхніми випороженнями й підстилками; стежити за дотриманням хворим правил особистої гігієни та загальногігієнічних вимог.

При підготовці брудної білизни до прання потрібно якомога менше розбирати її біля ліжка пацієнта. Бі-

лизну, забруднену кров'ю, перуть при температурі не нижчій за 80 °С не менше 25 хвилин.

Отже, беручи до уваги те, що хвороба (як і страждання та смерть) є наслідком гріха за переступи Божих повелінь, Православна Церква завжди почувалася і завжди почуватиметься гострої необхідності зараджувати й розраджувати усіх, хто прикутий до ліжка і потребує духовної опіки священика. Пастирське окормлення ВІЛ-інфікованих є одним із найбільш небезпечних та жертвовних служінь, а тому потребує від священнослужителя неабиякої підготовки та вправності.

---

1. Біблія : книги Священного Писання Старого та Нового Завіту в українському перекладі з паралельними місцями та додатками / [пер. Патріарха Філарета (Денисенка)]. – К. : Видання Київської Патріархії Української Православної Церкви Київського Патріархату, 2007. – 1415 с.
2. Дорофей авва, прп. Душеполезные поучения и послания. С присовокуплением вопросов его и ответов на оные Варсануфия Великого и Иоанна Пророка. – М.: Благовест, 2010. – 416 с.
3. Звернення Освяченого Помісного Собору Української Православної Церкви Київського Патріархату до українського народу з приводу розповсюдження епідемії ВІЛ/СНІД // Режим доступу: [http://risu.org.ua/ua/index/resources/church\\_doc/uoskr\\_doc/34665/](http://risu.org.ua/ua/index/resources/church_doc/uoskr_doc/34665/). – Назва з екрану.
4. Концепція участі Української Православної Церкви у боротьбі з поширенням ВІЛ/СНІД і роботі з людьми, які живуть із ВІЛ/СНІДом // – Режим доступу: <http://arhiv2.orthodoxy.org.ua/page-1645.html>. – Назва з екрану.
5. Максим Исповедник, прп. Творения: В 2 т. / Пер., вступ. ст. и коммент. А. И. Сидорова. – М.: Мартис, 1993. – Кн. 1. Богословские и Аскетические трактаты. – 353 с.
6. Положення про Національну раду з питань протидії туберкульозу та ВІЛ-інфекції/СНІДу від 11 липня 2007 р. № 926 // – Режим доступу: <http://zakon4.rada.gov.ua/laws/show/926-2007-%D0%BF>. – Назва з екрану.
7. Програмний документ міжнародного благодійного фонду Карітас з питань боротьби з ВІЛ/СНІДом // – Режим доступу: [http://www.caritas-ua.org/index.php?option=com\\_content&view=article&id=200%3As-s&catid=16%3Aasi-&lang=uk](http://www.caritas-ua.org/index.php?option=com_content&view=article&id=200%3As-s&catid=16%3Aasi-&lang=uk). – Назва з екрану.
8. В Україні вперше знизилися темпи розповсюдження ВІЛ/СНІДУ // – Режим доступу: <http://life.pravda.com.ua/health/2013/02/26/122024/>. – Назва з екрану.
9. ВІЛ-інфекція в Україні. Інформаційний бюлетень / Під заг. ред. заступника МОЗ Ураїни – доктора медичних наук О. К. Толстанова. – К., 2014. – № 41. – 95 с.



10. Галась М. Аналітичний звіт за результатами дослідження «Аналіз спектру послуг, які надаються релігійними організаціями різних конфесій у сфері профілактики та контролю за ВІЛ/СНІД». – К., 2007. – 92 с.
11. Гунько І., свящ. Вчення святих отців про ставлення до хвороб // Православ'я в Україні: Збірник матеріалів II Всеукраїнської наукової конференції / [під ред. архієп. Переяслав-Хмельницького і Бориспільського Епіфанія (Думенка) та прот. Віталія Клоса]. – К.: [Київська православна богословська академія], 2012. – С. 146 – 150.
12. Душпастирська відповідь на стигму і дискримінацію ВІЛ-позитивних осіб // – Режим доступу: [http://www.caritas-ua.org/index.php?option=com\\_content& task =view&id=357&Itemid=23&lang=en](http://www.caritas-ua.org/index.php?option=com_content& task =view&id=357&Itemid=23&lang=en). – Назва з екрану.
13. Історичні відомості про віл-інфекцію та СНІД // – Режим доступу: [http://tb.org.ua/content\\_ukr/18.1.-istorichni-vidomosti-pro-vil-infekciyu-ta-snid.html](http://tb.org.ua/content_ukr/18.1.-istorichni-vidomosti-pro-vil-infekciyu-ta-snid.html). – Назва з екрану.
14. Історія виникнення СНІДу // Режим доступу: [http://anastasiyadudko.blogspot.com/p/blog-page\\_1194.html](http://anastasiyadudko.blogspot.com/p/blog-page_1194.html). – Назва з екрану.
15. Історія та етіологія ВІЛ-інфекції // Режим доступу: <http://uasol.com/index.php?aid=791>. – Назва з екрану.
16. Осуд чи солідарність? Нові виклики для Церкви в боротьбі з ВІЛ/СНІД у Європі: Звіт про конференцію Карітасу Європа з питань ВІЛ і СНІД в Центральній і Східній Європі і Центральній Азії. 24 – 26 квітня 2007 року. – К., 2007. – 11 с.
17. Паллиативная помощь людям, живущим с ВИЧ/СПИДОМ и со-зависимым. Сборник статей / Состав. сб. Рыдалевская Е. Е. – СПб., 2006. – 88 с.
18. Пастырская и сестринская помощь ВИЧ-инфицированным людям. Пособие для священников, сестер милосердия и добровольцев. – М.: «Лепта Книга», 2011. – 240 с.
19. Патріарх Філарет обговорив з представниками Ватикану та благодійних організацій роль Церкви у профілактиці та лікуванні ВІЛ-СНІДу // – Режим доступу: <http://cerkva.info/uk/news/patriarkh/5137-patrfiletrevil-snid.html>. – Назва з екрану.
20. Склад Національної ради з питань протидії туберкульозу та ВІЛ-інфекції/СНІДу // – Режим доступу: <http://zakon4.rada.gov.ua/laws/show/926-2007-%D0%BF>. – Назва з екрану.
21. Статистика ВІЛ-інфекції, нових випадків СНІД, померлих від СНІД станом на 01.01.2014 р. // – Режим доступу: <http://www.aidsalliance.org.ua/cgi-bin/index.cgi?url=ua/library/statistics/index.htm>. – Назва з екрану.
22. Участь Церков та релігійних організацій України у боротьбі з поширенням епідемії ВІЛ/СНІДу та роботі з людьми, що живуть з ВІЛ/СНІДом (міжконфесійний збірник) / Під ред. Лапін П. В. – К., 2008. – 156 с.
23. Щербінська А. Медичні аспекти проблеми ВІЛ/СНІД в Україні // – Режим доступу: <http://m-l.com.ua/?aid=724>. – Назва з екрану.

священик Сергій КОЛОТ

## Митрополит Полікарп (Сікорський) – тимчасовий адміністратор Української Автокефальної Православної Церкви під час Другої Світової війни (1941 – 1944 рр.)

*У статті висвітлено постать митрополита Полікарпа (Сікорського), життя та діяльність якого практично не описана у вітчизняній історіографії, проте викликає багато запитань в сучасних істориків. Розкрито значення митрополита Полікарпа, як тимчасового адміністратора УАПЦ, в процесі другого відродження Української Автокефальної Православної Церкви під час Другої Світової війни (1941 – 1944 рр.).*

**Ключові слова:** митрополит Полікарп (Сікорський), УАПЦ, Церква, Друга світова війна.

Особистість митрополита Полікарпа (Сікорського) характеризується істориками неоднозначно. Будучи прихильником незалежності українського православ'я, під час першої радянської Західноукраїнських земель, він відмовився входити до складу Московської Патріархії. В роки німецької окупації його звинувачували у порушенні канонів, і присяги якої не складав, колабораціонізму, але ряд обставин не дозволяє погодитися з таким трактуванням позицій митрополита. Його безумовною заслугою є, те, що ставши адміністратором Української Автокефальної Православної Церкви в Рейхскомісаріаті «Україна», він боровся за об'єднання та інституалізацію Української Православної Церкви заради майбутнього українського народу.

Частково в своїх дослідженнях постать митрополита Полікарпа (Сікорського) розглядали: І. Власовський, А. Смирнов, Н. Стоколос, М. Шкаровський, І. Преловська, В. Рожко, А. Вишиванюк та ін.

Розглянемо деякі відомості з біографії митрополита Полікарпа. Слід зазначити, що детального опису життя, автобіографії українського ієрарха не збереглося. В якості першоджерела використовують короткий життєпис та

біографічні дані викладені секретарем, помічником і товаришем митрополита – Іваном Власовським в праці «Нарис історії Української Церкви». Народився майбутній митрополит (Петро Дмитрович Сікорський) 20 (н. с.) червня 1875 р. в селі Зеленьки Канівського повіту (Київська губернія) в сім'ї священика. Початкову освіту отримав будучи учнем Уманської духовної школи. Під час навчання в Київській духовній семінарії відвідував патріотичний гурток для української молоді, організований О. Лотоцьким. Після закінчення семінарії у 1898 р. працює в Київській єпархії, дякує у Свято-Воскресенській церкві м. Києва. Починаючи з 1906 р. в якості вільного слухача вивчає право на юридичному факультеті Київського університету Святого Володимира. У 1908–1918 рр. столоначальник Київської духовної консисторії. Під час національно-визвольних змагань 1917–1920 рр. очолює господарський відділ Міністерства сповідань уряду Української Народної Республіки (УНР). Під час перебування уряду УНР, в екзилі (м. Тарнов, Польща), керує відділом загальних справ.

У 1922 р. Петро Сікорський переїздить в м. Кременець і працює в Кременецькій духовній семінарії. 27 липня 1922 р., з благословення владики Діонісія (Велединського), прийняв чернечий постриг з іменем Полікарп, який здійснив майбутній митрополит Української Автономної Церкви, ректор семінарії, голова Духовної консисторії архімандрит Олексій (Громадський). 28 липня був висвячений в ієродиякони, а 30 липня став ієромонахом.

З 1922 по 1932 рр. о. Полікарп (Сікорський) несе послух ігумена, намісника Дерманського, Мілецького, Загаєцького монастирів, благочинного волинських монастирів. Очолював Віленський монастир Святого Духа, був членом Віленської духовної консисторії, настоятелем собору у м. Володимирі-Волинському, благочинним цього району. 27 лютого 1927 р. архімандрита Полікарпа Сікорського призначили намісником Жировицького монастиря (Гродненщина, Білорусь) [5, с. 83–84].

Становлення отця Полікарпа, як духовної особи і релігійно-суспільного діяча, відбувалося за умов активізації національно-церковного руху на Волині у 20-30-ті роки та проголошення автокефалії Польської Православної Церкви в незалежній Польщі. Значна частина православного населення Польщі були українцями, які на Волинському єпархіальному з'їзді у 1921 р. зверталися до синоду з проханням про українізацію богослужінь та церковного життя. 13 листопада 1924 р. томосом Вселенського Патріарха Григорія VII Православної Церкви в Польщі було даровано автокефалію. Патріарший Томос підтверджував незаконність підпорядкування Київської митрополії Московському патріархату (1686 р.). Для православних українців проголошення автокефалії Польської Помісної Православної Церкви означало визнання незалежності Української Православної Церкви. 26 вересня 1926 р. у Рівному відбувся з'їзд українських культурно-освітніх організацій Волині за участі представників Холмщини, Галичини, Полісся. На ньому зібралось більше 300 делегатів. Одним із найголовніших питань, яке підтримала більшість учасників, було обговорення проблеми церковної діяльності, вважаючи, що церква була чи не найважливішим двигуном культурно-національного життя. На прохання А. Річинського, з'їзд ухвалив: 1) в тих повітах, де немає легалізованих церковних братств, утворити повітові церковні комітети як церковну секцію відповідної Просвіти; 2) доручити комітету керівництво справою українізації церкви у своєму повіті; 3) установити постійний зв'язок з іншими комітетами з метою створення Волинської церковної української ради, яка оборонятиме справи національної церкви як однієї з найважливіших виховних і освітніх основ українського народу. Також з'їзд доручив президії вислати до митрополита Варшавського Діонісія меморіал, у якому застеріг вищу церковну владу з приводу ненормального становища православної церкви і вказав на низку життєвих потреб, які вимагали негайного вирішення [1, с. 4].

У документі зазначалось, що замість впорядкування церковних відносин, влада “витрачає свої сили на затримання серед нашого народу російського Духа, тобто всього того, що насаджувалося і культивувалося російськими урядами з мотивів чисто політичних. Єдиний спосіб врятувати православну віру – це наблизити церкву до народу, а нарід до церкви” [11, с. 169]. Серед найважливіших вимог які висував з’їзд були: 1) призначити українських єпископів у Володимирі, Луцьку, Кременці; 2) реорганізувати та українізувати духовну консисторію в Кременці; 3) розіслати духовенству накази, щоб воно не поглиблювало розриву між церквою та народом і задовольнило прохання парафій про українізацію богослужінь та ін.

5-6 червня 1927 р. в Луцьку відбувся церковний з’їзд в якому взяли участь 565-ть делегатів від усіх повітів Волині, Полісся, Холмщини й Підляшшя. З доповідями на з’їзді виступили такі представники української православної інтелігенції як: А. Річинський «Справа канонічного внутрішнього устрою Православної Церкви в Польщі», «Задоволення релігійних потреб українського православного населення в справах»: а) Служби Божої (А. Річинський); б) науки релігії в церкві, школі і поза школою (П. Артем’юк); в) книг бо го службових і релігійно-моральної преси (І. Власовський); г) комплектування священників, дяків і диригентів (В. Ковпащенко); “Справи церковної господарки” (І. Власовський).

У його резолюціях наголошувалося на необхідності призначень на землі з переважно українським населенням єпископів українців як правлячих архієреїв і членів Синоду. Вимагалось також реорганізувати “духовні консисторії та повітові протоієрати, що були до цього часу розсадниками обрусительства” [1, с. 4-5]. Таким чином, з’їзд став одним із вирішальних чинників пробудження національно-церковного руху на Волині. Його головним досягненням було поширення серед українського населення усвідомлення необхідності боротьби за рідну церкву та українську мову богослужіння.

Учасник і доповідач Луцького Церковного З'їзду 1927 р., історик Іван Власовський у своїй праці «Нарис історії Української Православної Церкви» зазначає, що першим кандидатом від українців на єпископство З'їздом було названо архимандрита Жировицького монастиря о. Полікарпа (Сікорського) [5, с. 83]. Митрополит Діонісій (Велединський) з самих початків не благословляв проведення з'їзду, мотивуючи це тим, що Польською Православною Церквою незабаром буде скликано відповідне зібрання для вирішення порушених питань. Тому і рішення цього З'їзду не мали офіційного значення. Проте волевиявлення української православної інтелігенції – учасників Луцького Церковного З'їзду, щодо єпископа-українця, таки було здійснено через п'ять років.

Як повідомляє Іван Власовський: «На початку 1932 р. воевода Волинський Г. Юзевський виступив з внеском до Міністра Ісповідань і Освіти, аби порушено було Урядом питання в Синоді Православної Церкви про висвяту єпископа-вікарія на катедру Луцьку, яка залишалась не заміщеною вже 9 років після призначення єпископа Луцького Олексія на катедру правлячого єпископа Гродненського. Бажаним для Уряду кандидатом на Луцьку катедру названо було архимандрита Жировицького монастиря (в Гродненській єпархії) Полікарпа Сікорського».

«Урочиста хіротонія, - продовжує Іван Власовський, - архимандрита Полікарпа в єпископа Луцького звершена була, після наречення в єпископа 9 квітня, за Службою Божою 10 квітня 1932 р. в Митрополичому соборі св. Марії Магдалини у Варшаві, митрополитом Діонісієм, архієпископами: Феодосієм Віленським і Олексієм Гродненським і єпископами: Симоном Острозьким і Савою Люблинським. На єпископа Полікарпа було покладено в ті часи велику місію - бути репрезентантом української православної ієрархії, носієм ідеї незалежності Української Православної Церкви. Таке розуміння історичної події хіротонії в єпископи архимандрита Полікарпа було

у нас, присутніх при цьому священному акті в соборі й на прийняттях, з цієї нагоди, в митрополичій палаті у митрополита Діонісія і в Українськiм Науковiм Інститутi, директором якого був проф. О. Г. Лотоцький, що національне колись виховував семінариста Петра Сікорського в українському гуртку. Була радість, було духовне піднесення, було почуття перемоги по роках боротьби в Польщі за єпископа-українця в складі ієрархії Православної Автокефальної Церкви в Польщі» [5, с. 84].

Характеризуючи діяльність єпископа Полікарпа (Сікорського) як вікарного архієрея Іван Власовський зазначає наступне: «Єпископ Луцький Полікарп за часів Польщі був вікарним єпископом, який не відав жодною ділянкою єпархіяльного церковного управління; навіть думка про доручення йому призначення і переміщення парафіяльних дяків не була зреалізована. В перші ж два роки свого єпископського служення єпископ-вікарій мав проти себе Духовну Консисторію в Кремянці, ворожу українській ідеї, ворожу розмосковленню Церкви в Польщі. В такому положенні Владика Полікарп міг мати тільки моральний вплив, пробуджуючи в духовенстві й народі національну свідомість, де вона була приспана, та підбадьоруючи тих з духовенства й свідомих національне, що оглядалися на зросійщену Консисторію, чи на москвофіла о. благочинного. В цьому відношенні дуже важливими були архипастирські візитації Владики Полікарпа сільських парафій, переводити які теж не від нього залежало, а тільки з доручення правлячого Волинського архієрея. Візитації ці мали національно-церковний характер і захоплювали особливо українську волинську молодь, що в національних строях урочисто завжди зустрічала свого Владика... Урочиста архієрейська Служба Божа українською мовою робила сильне вражіння...

Недальновидні органи „безпеки», не враховуючи цього значення, а налякавшись зросту національної свідомости Волині, постарались припинити національно-церковні

маніфестації, викликувані візитаціями парафій єпископом Луцьким. Формальною причиною до того послужив лживий донос відомого з такої „діяльносте» пан-отця Ф. Г-ка, що ніби Владика Полікарп, при зустрічі його коло збудованої зеленої брами в парафії цього пан-отця, мав запитати, показуючи на білого орла (герб Польщі) на верху брами: „А це що за півник»? На цій підставі воевідський уряд, не даючи ходу цій справі в порядку судовому, просив правлячого Волинське архиерея не доручати більш візитацій парафій Владиці Полікарпові...

Люди йшли до Луцька, до маленької Чеснохресної церкви, де архиерейська Служба Божа правилась українською мовою, як на прощу, а в своїй катедрі, в Луцькому Св.-Троїцькому соборі, Владика Полікарп правив за Польщі мовою ц.-словянською, бо соборні парафіяни не погоджувалися на відправу українською мовою...

Ізольований від зустрічі з народом по селах після припинення архиєпископських його візитацій парафій, Владика Полікарп присвятив свою працю найбільше перекладам на українську мову Св. Письма та богослужбових чинів і видавництву останніх. В тій цілі Владика Полікарп зорганізував для перекладів підкомісії при „Комісії Перекладу Св. Письма та книг Богослужбових при Українському Науковому Інституті у Варшаві», одна підкомісія була в Луцьку, друга в Крем'янці. Для праці ж видавничої ним була організована „Богословська Секція» при Т-ві ім. митр. Петра Могили» [5, 85-86 с.].

Крім релігійно-просвітницької, наукової і перекладацької діяльності Єпископ Полікарп брав активну участь в українському громадському житті. З його благословення настоятель церкви Чесного Хреста в Луцьку о. Павло Пашевський вперше на Волині відправив панахиду за спочилим гетьманом Іваном Мазепою, незаконно підданого анафемі Російською Православною Церквою часів Петра І.

11 березня 1934 р. єпископ Полікарп в Свято-Троїцькому соборі очолює заупокійну Божественну літургію і



панахиду з нагоди 120-ї річниці від дня народження Тараса Шевченка. Вшанувати пам'ять Великого Кобзаря того дня прийшли понад 2000 тисячі віруючих. [25, с.15].

Таким чином протягом 1932-1939 рр. єпископ Луцький Полікарп, виконуючи обов'язки вікарія митрополита Волинського здійснює активну діяльність в рамках розвитку українського церковного руху. Бере участь у церковних з'їздах, виступає проти нео-унії, колонізації Богослужінь, продовжує відвідувати українські парафії.

Після змови нацистської Німеччини і СРСР (пакт Ріббентропа і Молотова 24 серпня 1939 р.) і окупації цими державами Польщі і Західноукраїнських земель більшовицька влада приступила до виконання найголовніших завдань: нарощування військової потужності і зміцнення радянського режиму серед новоприєднаного цивільного населення. В процесі формування стосунків держави з новими громадянами дуже важливим було релігійне питання пов'язане з національною самоідентифікацією. Релігійна політика радянської влади в новоприєднаних територіях, хоча і проводилася у дусі атеїстичної боротьби зведення до мінімуму релігійної активності, але в новому прикордонному районі перед загрозою війни, що насувається, вимагала від більшовиків більшої обережності, оскільки Церква там мала сильні авторитетні позиції. Заходи радянських органів щодо релігійних організацій головним чином спрямовувалися на встановлення над ними контролю. У таких умовах церковні організації мали можливість продовжувати свою діяльність, хоч і в обмежених обставинах, а в деяких випадках їм відкривалися і нові можливості [3, с. 48].

Ієрархи Польської Православної Церкви опинилися в невизначеному становищі щодо зв'язку зі своїм кіріархом Варшавським митрополитом Діонісієм Велединським. У зв'язку з цим 1 листопада 1939 р. єпископи утворили «Священий Синод св. Православної Церкви в кордонах Західної України», який підтвердив канонічне підпоряд-

кування митрополиту Діонісію. До складу Синоду, як вищої церковної влади на цій території, ввійшли владика Олександр Іноземцев, Олексій Громадський та Симон Івановський [20, с. 117].

Протопресвітер Тимофій Міненко запевняє, що восени 1939 р. ніхто з духовенства ще не знав про претензії Московської Патріархії відносно Православної Церкви на Волині і Поліссі, і у зв'язку з цим висловлює припущення, що радянська влада в цей час ще не виявляла своєї зацікавленості церковними справами в регіоні [13, с. 158].

Комуністична влада не була готова до вирішення релігійного питання на Західній Україні, оскільки не мала точних уявлень про міру релігійності населення і його потенційну загрозу атеїстичному режиму. Влада планувала провести в Україні розширений соціологічний аналіз релігійного руху [4, с. 56].

Можливо цим пояснюється відсутність офіційних представників РПЦ до весни 1940 р. окрім єпископа Пантелеймона (Рожновського), що мешкав на покоїв в Жировицькому монастирі і з жовтня 1939 р. за його прохання прийнятого в юрисдикцію Московського Патріархату з призначенням архієпископом Пінсько-Новогрудським і екзархом Московської Патріархії, що тимчасово виконує обов'язки, в Західній Білорусії і Україні з повноваженнями агітації про перехід в Московський Патріархат. [3, с. 49].

Політика влади відносно релігійних організацій Західної України враховувала наявність внутрішніх зв'язків цих організацій з національними ідеологіями, а також їх контакти з відповідними політичними течіями, ворожими комунізму. Радянська влада спробувала використати для їх нейтралізації і політичної асиміляції існуючі міжконфесійні і внутрішньо-церковні протиріччя. Так, ієрархія Російської Православної Церкви була використана для ліквідації інститутів Православної Польської Автокефальної Церкви, яка на Волині більшою мірою була пов'язана з українською національно-свідомою інтелігенцією. За

таких умов радянська влада віддавала перевагу Російській Православній Церкві як носію ідеї слов'янської єдності, яка завжди виступала супротивником національного руху, що, зрозуміло, більше відповідало інтересам багатонаціонального Радянського Союзу. Очевидно, що без підтримки влади Московська Патріархія не змогла б провести акцію поширення своєї юрисдикції в регіоні в 1939-1941 рр. [4, с. 57]

Усі наведені вище припущення знайшли підтвердження в документах НКВД, опублікованих останнім часом в роботі І. А. Курляндського. Зокрема, в записці Л. П. Берії І. В. Сталіну і В. М. Молотову від 20 вересня 1940 р. пропонувалося доручити архієпископові Миколаю (Ярушевичу) встановити церковне управління Московської Патріархії в Західній Україні і Білорусії на посаді екзарха, а також через нього організувати чекістську агентурну роботу [10, с. 542] Місце проживання митрополита Миколи (Ярушевича) в Луцьку розташовувалося в одній будівлі з органами НКВД, правда, з окремим входом.

Російській Православній Церкві, належало врегулювати питання юрисдикційного стусу польських архієреїв. Московська Патріархія, очевидно, не без консультацій з державних органів, розпочала справу приєднання західних епархій шляхом жорсткої централізації церковного життя в регіоні. [3, с. 50]

23 листопада 1939 р. під тиском російських кіл і санкцій німецької влади, за заклики до боротьби проти окупантів, предстоятель Польської Православної Церкви митрополит Діонісій (Велединський) написав листа архієпископу Берлінському Серафиму Ляде, в якому відмовився від управління Церквою). Його було вивезено з Варшави під домашній арешт до Отвоцка. Серед архієреїв на Волині запанувала розгубленість і тільки найдосвідченіший архієпископ Пінський і Поліський Олександр Іноземцев наполягав, «що згідно з правилом 2-им II Вселенського Собору «церковні справи кожної області» належить погоджувати

Соборові тієї ж області», а тому приєднання до Московської патріархії перевищує компетенцію окремих православних архієреїв. [20, с. 118]

Історик Андрій Смирнов знайомить нас з цікавим документом з варшавського архіву, який проливає додаткове світло на це питання. 12 січня 1940 р. владика Полікарп Сікорський писав архієпископу Олексію Громадському, що «вирішення такого важного питання, як прилучення до іншої церковної юрисдикції, я лічу ще не своєчасним, бо “поспішиш – людей насмішиш”, як каже народна мудрість, та ще “не уявися, что будет”. Треба подождати до того часу, коли будуть установлені постійні державні границі, призначені компетентними чинниками Європи. Коли такі границі будуть, тоді я підпорядкуюсь тій церковній юрисдикції, в границях якої я буду мешкати» [Там само с. 118].

Усі архієреї Польської Православної Церкви під тиском Московської Патріархії повинні були остаточно оформити своє зречення Польської автокефалії і приєднання до Російської Православної Церкви в Москві, що і було зроблено більшістю єпископів в червні-липні 1940 р. [3, с. 50]

Своє ставлення до Московського Патріархату незадекларували архієпископ Поліський Олександр (Іноземцев) і єпископ Полікарп (Сікорський). Обидва архієреї, посилаючись на зайнятість в єпархіях і на поганий стан здоров'я, відхилилися від поїздки в Москву, яку на вимогу Патріархії здійснили в червні-липні 1940 р усі єпископи приєднаних територій для оформлення свого канонічного статусу. Проте і після цього Московська Патріархія продовжувала присилати їм свої розпорядження: так, раніше призначення екзархом архієпископа Миколая (Ярушевича) правлячим Волинським і Луцьким єпископа Полікарпа призначили єпископом Владимир-Волинським, але він залишився мешкати в м. Луцьку; також архієпископові Олександру Поліському разом з іншими єпископами екзархату приходили розпорядчі листи від

екзарха архієпископа Миколая. Архієпископ Поліський ні на одне із запрошень Екзарха не відгукнувся, і 30 травня 1941 р. Патріархією було видано постанову про звільнення його за штат.

Щодо владики Полікарпа, архієпископ Миколай (Ярушевич) свідчив, що єпископ Володимир-Волинський не відмовлявся виконувати усі його церковно-адміністративні доручення, співслужив йому в Луцькому кафедральному соборі, поминав під час богослужіння Патріаршого Місцеблюстителя, брав участь в хіротонії єпископа Веніаміна (Новицького), але від письмового виявлення свого канонічного послуху Московській Патріархії ухилився.[3, с. 55]. Він також відмовив екзархові в тому, щоб той прочитав над ним розрїшальну молитву [13, с. 174]. Питання юрисдикційного підпорядкування єп. Полікарпа залишилося невіршеним і на момент від'їзду митрополита Миколая в Москву перед початком німецької окупації. Таким чином, при усій двозначності ситуації архієпископ Олександр (Іноземцев) і єпископ Полікарп (Сікорський) формально не оформили своє приєднання до Російської Православної Церкви і відповідно залишалися в попередній юрисдикції (Польській Автокефальній Православній Церкві), - це дозволяло їм формально вважати себе вільними відносно виконання постанов Московської Патріархії. [3, с. 55].

Історик Андрій Смірнов зауважує, що: «Нині достеменно відомо, що ані архієпископ Поліський і Пінський Олександр (Іноземцев), ані єпископ Луцький Полікарп (Сікорський) до Москви для оформлення «молитовно-канонічного поєднання з Матір'ю-Церквою Московською» не їздили і жодних письмових декларацій про це не підписували. За таку нелояльність першого відправили «за штат», а другого просто не встигли покарати. Серед аргументів на користь переходу владики Полікарпа в юрисдикцію Московського Патріархату називають також поминання місцеблюстителя Сергія (Страгородського), участь у єпископській хіротонії разом з екзархом

Миколаєм (Ярушевичем), однак вони виглядають мало-переконливими» [23].

Позицію митрополита Полікарпа підтверджують спогади о. Л. Долинського: «Коли я одного разу вже у місяці липні 1940 р. зайшов до владики Полікарпа, то він по привітанні сказав: «Їздить московський архієрей і і намовляє наших єпископів зректися автокефалії. Їхати до Москви і так на колінах благати місцєблюститєля Сергія про прийняття (воз'єднання) нас в лоно Московської Патріархії. Ви ж посудіть, о. Леонід, - продовжував єпископ, - яка хитрість». Не сьогодні-завтра німець обов'язково вдарить по більшовиках; у більшовиків мотлох, а не армія, хоч і мають танки, а вже вірності собі вимагають... Що далі буде побачимо. Нарешті все одно я зречення автокефалії не підпишу і до Москви не поїду, бо мені як українцеві нема чоґо туди їхати. Гірше не буде, як є» [12, с. 645-646]. Відмову владики Полікарпа підписати декларацію підтвердив в одному зі своїх військових послань митрополит Миколай Ярушевич [8].

Примусове усунення митрополита Діонісія від керівництва Польською Православною Церквою тривало не довго. Представники Української Церковної Ради (голова проф. Іван Огієнко) та Українського Центрального Комітету на чолі Володимиром Кубійовичем увійшовши в порозуміння з Церковними Радами, домоглися перед німецькою владою усунення архієпископа Серафима (Ляде) від управління Православною Церквою в Польщі і повернення митрополита Діонісія (Велединського). 23 вересня 1940 р., у Кракові, німецький генерал-губернатор прийняв митр. Діонісія і оголосив про відновлення його в правах Предстоятеля Польської Православної Церкви. Православна Церква в Генерал-губернаторстві бере курс на українізацію. Відбуваються єпископські хіротонії українців Іларіона (Огієнка), Палладія (Видибіди-Руденка) [17, с. 196-197].

22 червня 1941 р. почалася німецько-радянська війна. Слідом за армією прийшла німецька влада і було створено Рейхскомісаріат «Україна». Митрополит РПЦ Ми-

колай (Ярушевич) покидає Луцьк і переводиться митрополитом Сергієм (Страгородським) на кафедру до Києва з титулом Митрополита Київського і Галицького, Екзарха всієї України. Владику Полікарпа спецслужби з невідомих причин не переслідували, хоч в перші дні німецько-радянської війни було проведено низку карально-репресивних акцій проти патріотичного духовенства і церковних активістів [20, с. 120].

Після відступу «советів» на українських землях окупованих німцями, зародилися надії на політичну, культурну і релігійну свободу. 30 червня 1941 р. у Львові було проголошено «Акт про відновлення Української Держави», але німецьке керівництво до цього поставилося негативно. З нагоди проголошення відновлення Української держави «До всіх українців, суцих на Волині!» з Пастирським листом звернувся архієпископ Полікарп (Сікорський) в якому зазначалося наступне: «Сповнилась наша відвічна мрія. У городі князя Льва з радіовисильні несеться над нашими горами, нивами, ланами, над нашою так густо зрошеною кров'ю землею радісна вістка: проголошено Самостійну Українську Державу. Разом з українським народом радіє і наша многострадална Церква. Відроджена у вільній українській державі — Українська вільна Православна Церква буде з народом одною нерозривною цілістю» [15]. З перших місяців німецької окупації активізувалися національно-церковні процеси; в середовищі української інтелігенції виник потяг до створення УАПЦ, яка була б цілковито незалежна від будь-якого закордонного релігійного центру. На думку Андрія Смирнова: «Поки прихильники автокефалії дискутували і з великим запізнення засуджували діяльність опонентів, найсприятливіший час для відродження єдиної УАПЦ було втрачено. (УАПЦ з осідком в українських землях на Київському митрополичому престолі, за різними сценаріями, намагались очолити Діонісій Велединський та Лларіон Огієнко, проте їм було заборонено в'їзд на територію»

рію «Рейхскомісаріату Україна»). Натомість продуктивно використали час автономісти для інституалізації своєї церкви. Ще 18 серпня 1941 р. на таємному соборі у Почаївській лаврі архієпископ Олексій (Громадський) разом з владиками Симоном (Івановським), Пантелеймоном (Рудиком) і Веніаміном (Новицьким) ухвалили залишитися в канонічній підлеглисті Російської православної церкви на правах автономії» [21, с. 24].

Обґрунтовуючи неправомірність ухвал Почаївського Собору про підпорядкування Православної Церкви в Україні Московській патріархії, митрополит Діонісій у листі до архієпископа Олексія (Громадського) від 23 жовтня 1941 р. апелював такими аргументами: по-перше, мови не може бути про підпорядкування Церкви в Україні церкві московській, оскільки «під теперішню пору не існує правильної й на засадах канонічних організованої Церкви Російської» (Російська Православна Церква в СРСР на той час була поза законом й не було патріарха); по-друге, Православна Церква в Україні завжди була церквою незалежною і «перебувала в канонічному зв'язку з Церквою» Царгородською і з Святішим Вселенським Царгородським Патріархом, як це авторитетно стверджує Святійший Вселенський Царгородський Патріарх Синодально-канонічним Томосом про автокефалію нашої св. Православної Церкви з дня 13 листопада 1924 р.» по-третє, канонічне право забороняє поширювати території своєї області за рахунок іншої, і «в цьому відношенні Московська патріархія з її місцеблюстителем митрополитом Сергієм, підпорядковуючи собі терени нашої св. Автокефальної Церкви, поступила всупереч принципам канонічним» [9, с. 520].

Українська православна громадськість належно відреагувала на рішення Почаївського собору ієрархів, залишитися в залежності від Московської Патріархії. Рішенням «Всеукраїнського церковного собору», що відбувся 13 грудня 1941 р. в м. Рівне (інша назва – «Нарада представників церковних рад Волині») було засуджено



діяльність архієпископа Олексія (Громадського) та ухвалу Почаївського собору щодо автономного статусу Православної церкви в Україні. На початку засідання голова Рівненської церковної ради І. Карнаухов намагався висунути на київську митрополичу кафедру кандидатуру архієпископа Іларіона (Огієнка), якого підтримували холмські церковні організації, Київська церковна рада й навіть митрополит А. Шептицький. Але окупанти, згідно з директивами своїх керівників про недопущення утворення єдиної церкви, не дозволили Іларіону (як і решті ієрархів) переїжджати з Генерал-губернаторства до України. Тому після тривалого обговорення С. Скрипник, який «вже мав досить тієї нереальної “дискусії” над питанням, чи було “канонічно”, чи “неканонічно”, устав й експромтом заявив трохи зденерованим тоном: “Пощо ця балачка? Берлін не пустить Іларіона на Україну. Якщо це всім ясно, то я пропоную замкнути дискусію на цю тему!”». Після цього кандидатуру Полікарпа підтримала більша частина учасників наради [21, с. 26].

14 грудня 1941 р. комісією у складі: С. Скрипника, Н. Кибалюка, М. Середюка і Ю. Мулика-Луцика підготовано листа уповноважених від церковних рад Волині до митрополита Діонісія, у якому висловлювалось прохання: «1) вжити всієї своєї влади в церкві і всіх можливих засобів до припинення розкладкової в церкві діяльності архієпископа Олексія, цілковито до усунення його з кафедри та приділення до якогось з монастирів, причому запевнюємо Ваше Блаженство, що в своєму рішенні Ви можете опертися на однозгідну думку українського православного громадянства, організованого в церковних радах Рівного, Дубна, Кременця, Луцька; 2) доручити тимчасове адміністрування Православною церквою на українських землях, звільнених від більшовицької влади, архієпископові Луцькому і Ковельському Полікарпові, при якому зараз вже є і надалі повинна бути єпископська рада з представників духовенства і мирян, голос якої, згідно давніх соборних

українських традицій в церкві, мусить мати все своє значення в питаннях церковно-адміністративного характеру; 3) поблагословити архієпископам Полікарпові і Олександрю Поліському висвячувати єпископів українців для делегації їх в цілі виконування архіпастирських обов'язків на Схід» [Там само, с. 27].

Реакцією на рішення «Всеукраїнського церковного собору», що відбувся 13 грудня 1941 р. у Рівному було видання Декрету митрополита Діонісія 24 від грудня 1941 р. у якому архієпископа Полікарпа Сікорського повідомлялося про наступне: «На просьбу православних Церковних Рад Волині від 14 грудня ц.р., я постановив утворити Тимчасову Адміністрацію Нашої Св. Автокефальної Православної Церкви на визволених українських землях. Тимчасовим Адміністратором призначаю Ваше Високопреосвященство і прошу Вас співпрацювати з Високопреосвященнішим Архієпископом Олександром. Про всі Ваші проекти й розпорядження прошу негайно мене сповіщати для надання їм остаточної канонічної санкції». [22, с. 720-721]

Отже, як узагальнює Андрій Смирнов: «декрет владика Діонісія від 24 грудня 1941 р. став першим кроком на шляху до організаційного оформлення УАПЦ як помісної церкви з канонічним єпископатом. Іншого варіанта розвитку подій, враховуючи відсутність власної державності, за тих умов просто не існувало. Це було значним досягненням українського автокефального руху після неодноразовних спроб започаткувати власну ієрархію у 1921 р.» [21, с. 29].

Одним із найсерйозніших викликів перед УАПЦ була катастрофічна нестача архієреїв. Автокефалістів представляв лише владика Полікарп, а ієрархам з Генерал-губернаторства німці категорично заборонили відвідувати Україну. Неодноразово на єпископа розглядалась кандидатура настоятеля української парафії у Франції о. Іларіона Брендзана, однак цей задум не вдалося реалізувати

через його хворобу. У регіонах ситуація була настільки критичною, що київські «липківці» погрожували повторити соборний акт архієрейської висвяти 1921 р., а херсонське духовенство було готове спрямувати свого кандидата для єпископської хіротонії в одну з православних країн Південно-Східної Європи.

У зв'язку із цим уже в лютому 1942 р. владика Полікарп за допомогою архієпископа Пінського і Поліського Олександра (Іноземцева) розпочав висвяту єпископів для Української Церкви. Першими були хіротонізовані Никанор (Абрамович) та Ігор (Губа). У травні 1942 р. під час проведення архієрейського Собору УАПЦ у Києві була рукоположена нова група ієрархів. Одним із них став Степан Іванович Скрипник — посол до Польського сейму від Волині в 30-х рр. ХХ ст., майбутній першоієрарх Української Православної Церкви в США, перший патріарх Київський і всієї України Мстислав. Київський Собор підтвердив визнання за митрополитом Діонісієм (Валединським) повноважень місцеблюстителя Київського митрополичого престолу. Протоколи архиєрейських свячень надіслали до Варшавського митрополита, і він затвердив їх листом від 16 червня 1942 р [19, с. 217].

Поява двох різних юрисдикцій на чолі з архієпископом Полікарпом (Сікорським) і митрополитом Олексієм (Громадським) призвело до загострення конфронтацій. Архієписком Полікарп як Адміністратор УАПЦ доводив у своєму листі «До всього духовенства й вірних на українських землях суцїх» (8 квітня 1943 р.): «автокефалія надана в 1924 р. Вселенським Патріархом не Польщі, а Православній Церкві на землях, які входили до складу Польщі, і цієї автокефалії ми не позбавлені через те, що ці землі часово були захоплені безбожними більшовиками». Митрополит Олексій у своєму «Одвертому листі до владика Полікарпа» доводив: Полікарп, ставши Адміністратором УАПЦ, «революційним шляхом відійшов від Москви», а «таким шляхом наша спільна мета – незалежність нашої церкви

не може бути досягнута», оскільки «православні єпископи, хоч би зв'язані приналежністю до одного народу і спільністю національних переконань, не можуть покласти основ нової автокефалії, якщо вони не будуть в рамках своєї до тогочасної канонічної юрисдикції». Очільник Автономної Церкви митрополит Олексій стояв на тому, що «ми безсилі проти церковної дійсності. Ми не повинні в тому, що опинилися в 1940 р. в юрисдикції Московської патріархії, але повинні виходити з рамок тієї юрисдикції коли хочемо, щоб наша майбутня автокефалія була канонічною і законною» [9, с. 520-521].

Виходячи з «канонічної» логіки митрополита Олексія (Громадського) виникає риторичне запитання. Яку ж «канонічну автокефалію» намагалися здобути автономісти, перебуваючи в юрисдикції церковної організації яка шляхом погроз і окупаційних дій радянської влади незаконно підпорядкувала собі єпископат Польської Помісної Православної Церкви? «Здобуття» єпископатом Автономної церкви «канонічної автокефалії» супроводжувалося конфронтаціями з Українською Автокефальною Православною Церквою. Тривала боротьба за сфери впливу сповнена бруду, цинізму, наклепів, що влучно використовувалося окупаційною владою з метою посилення церковного розколу.

На причину ворожого ставлення окупантів до УАПЦ вказує знайдена у 80-х роках таємна деректива чільного нацистського офіцера, підполковника СС доктора Томаса з 11 лютого 1942 р. у справі Церкви на Україні: Творенню загально-української Автокефальної Церкви під проводом митрополита належить всілякими способами перешкоджати». І далі пояснення: «У православному церковному розумінні автокефалія є завжди в самій суті пов'язана з самостійним державництвом».

«Отже, як резюмує Олександр Воронин, німців, як і всіх окупантів протягом нашої історії лякала перспектива єдиної національної Церкви, як об'єднуючого чинника, джерела національної самобутності і національних праг-

нень українського народу. У цьому окупаційна влада була співзвучною з Московською Патріархією по другий бік фронту [6, с. 98].

У великодньому посланні 1942 р. за «змову єпископа Полікарпа з фашистами» місцеблюстителю патріаршого престолу Москви проголосив йому «позбавлення сану й чернецтва — з виключенням його з духовного сану». Це було порушення канонічних норм і втручання у внутрішні справи іншої помісної Церкви, тому владика Полікарп ніколи не визнавав цих рішень: «Це нове втручання митрополита Сергія у внутрішнє життя Церкви в Україні я якнайгостріше відкидаю та заявляю, що Православна Церква в Україні ніколи не була канонічно залежна від Москви, що підтверджує синодально-канонічний томос Візантійського патріарха з 1924 року. Через те всі діяння митрополита Сергія не можуть торкатися України»

З точки зору церковного права, на думку архієпископа Ігоря Ісиченка, дії митрополита Сергія (Страгородського) порушують апостольські правила 34 і 35-те, 15-те правило Першого Вселенського Собору, восьме правило Третього Вселенського Собору, п'яте правило Четвертого Вселенського Собору, 17-те правило Трульського Собору, 13-те правило Анкирського Собору, 13-те та 22-те правила Антіохійського Собору, третє та 15-те правила Сардійського Собору, 48 та 54-те правила Карфагенського Собору. За це митрополит сам мав би бути заборонений у служінні й відлучений від Церкви. Нарешті, право суду над єпископом належить у Православній Церкві виключно Архирейському Соборові, жоден інший єпископ, навіть предстоятель Церкви (у православному розумінні — перший серед рівних єпископів), не може виносити вироків своєму співбратові» [23].

Основним елементом радянської пропаганди, спрямованої проти автокефального руху, було постійне звинувачення у колаборації з нацистами. Насправді УАПЦ користувалася підтримкою німців тільки до весни 1942 р.

Відтоді вони почали проводити рівновіддалену політику, і поступово фаворитом стала Автономна Православна Церква. Як зазначає професор Надія Стоколос: «Головними причинами фаворизування німецьким окупаційним режимом саме цієї конфесії була підкреслена лояльність її верхівки щодо чинного політичного режиму, керованість ієрархії, дистанціювання від національно-визвольного руху, переважно негативне ставлення до невідкладного об'єднання церков» [24, с. 108].

Слід підкреслити, що ієрархи обох юрисдикцій змушені були підписувати архіпастирські звернення із реверансами в бік окупантів, молитися за німецьку владу і військо під час богослужінь. Безперечно, це були вимушені кроки задля виживання в ситуації «між молотом і ковадлом». При цьому найбільших переслідувань від гітлерівців зазнавали саме автокефальні єпископи, зокрема Мстислав (Скрипник) і Григорій (Огійчук), які навіть певний час перебували в німецькому ув'язненні [23].

26 травня 1942 р. рейхскомісар України заборонив висвячувати єпископів без узгодження з владою, а у вересні єпископські хіротонії взагалі були заборонені. Протягом літа 1942 р. було висвячено ще 4-ох єпископів УАПЦ: Генадія Шиприкевича, Володимира Мальця, Платона Артем'юка і В'ячеслава Лісіцького. Після зустрічі з єпископом Мстиславом (Скрипником) до УАПЦ приєднався митрополит Харківський Феofil Буддовський. В кінці літа 1942 р. ієрархія УАПЦ налічувала 14 єпископів [6, с. 99].

28 липня 1942 р. УАПЦ отримала від німецької влади підтвердження Райхскомісаром "Тимчасового Статуту Святої Православної Автокефальної Української Церкви". Статут був визнаний чинним до скликання Першого Всеукраїнського Православного Церковного Собору. Згідно зі Статутом вищим органом УАПЦ є Собор єпископів та тимчасовий Адміністратор, який призначений канонічним зверхником митрополитом Варшавським Діонісієм декретом від 24 грудня 1941 р. Собори єпископів УАПЦ

мають відбуватися під головуванням Владики-Адміністратора або старішого за хіротонією єпископа. При Владичі-Адміністраторі існує Церковне Управління під назвою “Адміністрація Святої Православної Автокефальної Української Церкви” в складі Владики (голова), його заступника і двох членів (1 – від духовенства, 1 – від вірних). Єпархіальний єпископ, як канонічний наступник Свв. Апостолів, є зверхником-репрезентантом своєї єпархії, відповідно до дорученої йому території й управляє нею на підставі свв. канонів. При єпископі повинні існувати Єпископська Церковна Рада з духовенства й вірних і церковне управління з представників кліру і вірних [17, с. 212].

З 1943 р. окупаційна німецька влада все частіше втручається у внутрішнє життя Православної Церкви: заборонено служити на свята в будні, людей примусово витягали з храмів на роботи, замикали церкви, били духовенство, заборонялося відкривати пастирські курси, друкувати богослужбову літературу.

У жовтні 1942 р. рейхскомісаріат заборонив проводити скликаний архієпископом Полікарпом собор єпископів у Луцьку. Єпископами було проведено неофіційний собор на якому було вирішено спробувати об'єднати Автокефальну і Автономну Церкви. Собор єпископів УАПЦ просив прийняти архієпископів Полікарпа і Олександра титули митрополитів [6, с. 100].

8 жовтня 1942 р. після переговорів які відбулися між Головою Автономної Церкви в Україні митрополитом Олексієм (Громадським) та делегацією від УАПЦ у складі архієп. Никанора і єп. Мстислава, було підписано історичний документ під назвою “Акт поєднання”. Головними тезами цього документу були: 1) з огляду на те, що поділ Православної Церкви фатально відбивається на житті Церкви й українського народу і деморалізуюче впливає на вірних, ухвалили припинити церковне роз'єднання; 2) фактично визнано, що УАПЦ існує; 3) УАПЦ має єднання з усіма Православними Церквами через Його Блаженство, Блаженнішого

Митрополита Діонісія, який до Українського Помісного Собору є “Місцеблюстителем” Київського Митрополичого Престолу; 4) вищим органом управління до скликання Собору є Священий Собор Єпископів України, який керує церковним життям через Св. Синод у складі 5 єпископів; 5) склад Св. Синоду: митр. Пінського і Поліського УАПЦ Олександра (Іноземцева), митр. Волинського і Житомирського Автономної Церкви Олексія (Громадського), митр. Луцького і Ковельського УАПЦ Полікарпа (Сікорського), архієп. Чернігівського і Ніжинського Автономної Церкви Симона (Івановського) та архієп. Чигиринського УАПЦ Никанора (Абрамовича); 6) Синод має розглянути новий розподіл кафедр між єпископами об’єднаних Церков; 7) усі різниці канонічного характеру, що спричинилися до роз’єднання, вважати недійсними; 8) копію Акту негайно розіслати всім єпископам об’єднаної УАПЦ – єпископам та УАПЦ й Автономної Церков [17, с. 214].

Проти «Акту поєднання» одразу виступили єпископи-москвофіли Автономної церкви, і під їхнім тиском, а також під тиском німецької влади, якій об’єднання було не вигідне, митрополит Олексій відкликав свій підпис.

На початку 1943 р. рейхскомісаріат наказав реорганізувати УАПЦ і Автономну церкву, позбавляючи їх центральної влади (предстоятеля Церкви і Собору єпископів) та підпорядковуючи єпископів німецькій адміністрації генерал комісаріатів, в яких вони жили. Це було брутальним порушенням церковних канонів, безприцедентним втручанням влади в життя Церкви [6, с. 100-101].

11 січня 1943 р. Владика Адміністратор Полікарп був викликаний до генерал-комісаріату у м. Луцьку, де заступник генерал-комісара Ландрат в присутності начальника поліції дав митрополитові усно розпорядження Райхскомісара Ерїха Коха про нову організацію німецькою владою устрою Православної Церкви і управління нею в Україні. Ці нові засади були зведені до таких: 1) з огляду на воєнний час церковне управління обмежується



райхскомісаріатами; 2) діяльність самого Адміністратора УАПЦ обмежується тільки генерал-комісаріатом Волинь-Поділля; 3) забороняється скликання загальноукраїнського Собору, а дозволяється тільки Собор Єпископів у межах генерал-комісаріату; 4) тільки одного єпископа генерал-комісар призначає на “старшого” за власним бажанням; 5) висвята в єпископи чи священники відбувається тільки з певних осіб за згодою генерал-комісарів; 6) необхідно виробити новий Статут УАПЦ, який відповідав би новим вимогам влади. 12 січня 1943 р. був викликаний до генерал-комісаріату у м. Луцьку митрополит Автономної Церкви Олексій (Громадський), якому також було оголошено нові засади устрою Православної Церкви. Німецька влада повідомила його, що віднині він не є Екзархом України, а тільки “старшим єпископом Автономної Церкви в генерал-комісаріаті Волинь-Поділля”.

Таким чином німецька влада замість об’єднання в одну Церкву УАПЦ і Автономну Церкву утворила 5 “автокефальних” і 5 “автономних” генерал-комісаріатських “церков”. Кількість була зумовлена наявністю 5 генерал-комісаріатів – Київського, Дніпропетровського, Миколаївського, Житомирського і Волинь-Подільського [17, с. 216].

Міністерство східних територій Німеччини на чолі з А. Розенбергом намагалося «реанімувати» процес зближення Автокефальної і Автономної Церкви, і виступило з ідеєю проведення в Харкові в кінці грудня 1942 р. засідання Синоду об’єднаної Української Православної Церкви зі скликанням в майбутньому Всеукраїнського помісного Собору. Ідею об’єднання в черговий раз не підтримав Е. Кох, єпископам було заборонено виїзд в Харків і в результаті Синод не відбувся.

Наступну спробу проведення об’єднання планувалося здійснити в Почаєві весною 1943 р. Політичні мотиви цієї ідеї розкриває одна з записок (квітень 1943 р.) К. Розенфельда міністру А. Розенбергу: «Використання всіх сил на Сході в боротьбі проти більшовизму також вимагає залу-

чення Православної Церкви. Тому слід дозволити православним церквам або православним церковним групам створювати спільний Синод або помісний собор проти більшовизму. Ця поступка може більшою мірою сприяти використанню Церкви в німецьких інтересах і створити відповідні настрої у віруючого населення» [27, с. 330].

В травні 1943 р. Гітлер викликав А. Розенберга і Е. Коха, намагаючись добитися примирення між ними. Розенберг прибув з проектом звільнення рейхскомісара, але А. Гітлер підтримав всі кроки Е. Коха щодо церковного питання в Україні [14, с. 252].

З початком повороту фронту після битви Радянських військ під Сталінградом у лютому 1942 р. і після того перемозі під Курськом в липні 1942 р. фронт покотився окупованими територіями знову на захід. Відхід німецьких армій та їхня агресивне ставлення до місцевого населення (вбивства, розправи, грабїж) викликав масовий партизанський рух і відхід у підпілля населення. Молодь тікала в ліси, де об'єднувалася в партизанські загони, які завдавали шкоди окупаційним військам. Будучи не в змозі справитися з актами саботажу і відкритої боротьби, влада звертається до Церкви з вимогами, щоб вона вплинула на людність і заспокоїла її.

7 травня 1943 р. митрополита Олексія Громадського викликав до Луцька генерал-комісар Шене приславши свою машину [7, с. 83]. По дорозі з Кременця до Луцька біля селища Смига автомобіль гебітскомісара було обстріляно вояками одного з загонів ОУН (М) під командуванням Хріна [26, с. 210]. В спогадах, Максима Скорупського «Макса» керівника загону говориться, що «сталася фатальна помилка», але після ознайомлення з документами, знайдених в течці вбитого митрополита Олексія (Громадського), було видно, що митрополит віз до генерал-комісара Шене в Луцьк свої пропозиції як заспокоїти український ліс, тому «... і наші сумніви розвіялися» [18, с. 86-87]. Проте, існує версія, що гітлерівці навмисно

«підставили» в партизанську засідку митрополита Олексія. Преса одразу повідомила, що загибель митрополита справа рук більшовиків [7, с. 83].

Свідчення М. Скорупського про те, що митрополит Олексій їхав до гебітскомісара з приводу заспокоєння українських партизанів частково підтверджує той факт, що вже наступного дня, 8 травня 1943 р. гебітскомісар Волині-Поділля Гайнріх Шене викликав митрополита Полікарпа (Сікорського), розпочавши розмову з наступного: «Я запросив вас поговорити про сучасне положення. Зараз уже можна говорити отверто про повстання, що тут відбувається. Воно буде не на користь місцевому населенню...». На це Його Високопреосвященство, Високопреосвященіший Митрополит – Адміністратор відповів: «... Що ж до духовенства, то я головою ручу, що духовенство в тому не приймає участі. Правда, в родині не без того урода, але все духовенство, як селянство, далеко від банд, але без сили проти озброєних бандитів. Виходить одне: Ви маєте владу й силу, знищить банди, але нищити населення це не доцільно... Священики бояться говорити, бо їх убивають і тільки мої відозви відчитують, ховаючись за моїм іменем. Там, де нема лісів, а значить і банд, в селах спокій» [2, с. 474-480].

12 травня 1943 р. митрополит УАПЦ Полікарп (Сікорський) видав послання, в якому засуджував вбивство митрополита Олексія. В Св. Троїцькому кафедральному соборі м. Луцька відбулися заупокійні богослужіння які очолив владика Полікарп.

Влітку і восени 1943 р. життя Православної церкви на західноукраїнських землях проходило в умовах дедалі зростаючої української повстанської війни німецьких окупантів. Німці відплачували жорстокими репресіями, дуже часто спрямованими проти Церкви та її служителів. Було розстріляно більше як сто українських православних священиків, спалено і зруйновано багато сіл і церков. Єпископ Рівненський Платон у листі від 20 липня 1943 р. повідомляв митрополитові Полікарпові, Адміністрато-

рові УАПЦ у Луцьку, що 14 липня 1943 р. в селі Малин Острозького району в місцевій дерев'яній церкві, інших громадських помешканнях німці спалили 350 осіб. 15 жовтня 1943 р. німці розстріляли багатьох багатьох в'язнів Рівненської в'язниці, серед яких і близького співробітника митрополита Полікарпа (Сікорського) – о. Миколу Малюжинського та члена Рівненського церковного управління о. Володимира Мисечка [9, с. 532-533].

З наближенням фронту митрополит Полікарп (Сікорський) та єпископат УАПЦ виїхали на Захід. Безсумнівно, як зазначає А. Воронин, ієрархи УАПЦ покидали Україну з тяжким серцем..., але евакуюватися вони мушили, бо німці не залишили в цьому виборі. Крім того було ясно, що після повернення більшовицької влади усіх єпископів відродженої Церкви чекала б звинувачення і переслідування [6, с. 102].

Залишаючи Україну митрополит Полікарп і єпископи УАПЦ звернулися до українського народу з архіпастирським посланням, виклавши багатостраждальну історію українського народу й Української Церкви, закликаючи вірних і духовенство: «міцно згуртуватися навколо своєї Української церкви, яка цементом духовної єдності злучила б в одно весь український народ... чудо станеться й прийде Воскресіння – воскресне Україна» [9, с. 533].

В 1944 владику Полікарп евакуювався до Варшави, потім через Словаччину до Німеччини. 13 вересня 1946 року голова священного синоду УАПЦ на еміграції митрополит Полікарп надіслав до ООН у Лондоні меморандум у справі становища української еміграції на окупованих німецьких землях, де пояснювалось, що православна церква в Україні зазнала жорстоких переслідувань як під радянською, так і під німецькою окупаційною владою. Рішуче заперечувалася будь-яка співпраця українських православних ієрархів з гітлерівськими окупантами.

В 1950 р. митрополит Полікарп (Сікорський) переїхав у Францію, жив і служив поблизу Парижа. На церковному

Соборі УАПЦ в Парижі 15-16 вересня 1952 р. за його великі заслуги перед УАПЦ було надано титул «Його Блаженство, Блаженніший Митрополит Полікарп». Помер владика Полікарп 22 жовтня 1953 в Ольне-су-Буа біля Парижа і похований на паризькому кладовищі Пер-Лашез [16].

Розглянувши життя та діяльність тимчасового адміністратора Української Автокефальної Православної Церкви Блаженнішого митрополита Полікарпа (Сікорського) ми бачимо, що перед нами великий українець, борець за волю і незалежність Української держави та інституалізацію українського Православ'я.

Сформувавшись серед патріотичних кіл української молоді та Київської духовної академії, Петро Сікорський працює державним службовцем в уряді УНР. Продовжує службу під час перебування уряду в екзилі. З цього моменту яскраво простежується характерна якість особистості майбутнього митрополита, це – вірність. Вірність Україні, українському народу, вірність Господу. Маючи духовну освіту Петро Сікорський не зраджує пастирському покликанню – приймає чернечий постриг і священничий сан. Виконуючи послух архімандрита монастирів, а згодом вікарного єпископа Польської Православної Церкви владика Полікарп вболіває за українізацію парафіяльного життя, богослужіння, працює над перекладами богослужбової літератури. Потрапивши в сферу впливу Московської Патріархії під час першої радянізації західноукраїнських земель, не дивлячись на шалений тиск, він не зраджує Предстоятеля Польської Православної Церкви митрополита Діонісія (Велединського), залишаючись тим самим вірним українській пастві, яка на той час складала понад 70% віруючих цієї Церкви. Наявність таких архієреїв як Полікарп (Сікорський) і Олександр (Іноземцев) дало надію українському національно-церковному руху. Створення самоврядної Тимчасової адміністрації Православної Церкви на українських землях і рукоположення українського єпископату започаткували процес інституалізації українського Право-

слав`я шляхом апостольського переємства. Така діяльність митрополита Полікарпа дратувала Московську Патріархію очільникам якої нічого не залишалося як в традиціях російського імперіалізму застосувати церковні заборони до людини яка цього не заслуговує та ще й ієрарха іншої Помісної Церкви. Не витримують критики звинувачення в колабораціонізмі. Митрополит Полікарп (Сікорський) спілкувався з німецькою адміністрацією лише з метою збереження і об`єднання Української Православної Церкви. Цими ж аргументами представники Російської Православної Церкви виправдовували свою співпрацю з більшовиками. Німці не підтримували УАПЦ за проукраїнський курс і у 1943 р. ними було знищено понад 100 священнослужителів, спалено храми разом з віруючими. Адміністратор і єпископат УАПЦ емігрували до Західної Європи для продовження діяльності, знаючи, що неминуче зазнають гонінь від радянської влади. Показовим є те, що навіть представники промосковської Автономної Православної Церкви не наважилися очікувати на «милості» атеїстичної більшовицької партії і вирушили на Захід. На еміграції митрополит Полікарп (Сікорський) продовжує духовно опікуватися українською діаспорою в Німеччині і Франції.

Підсумовуючи вищевикладене слід зазначити, що найбільшою заслугою митрополита Полікарпа (Сікорського) є ієрархічне та інституційне відродження Української Автокефальної Православної Церкви.

1. Альошина О. Національно-церковний рух на Волині // Наукові записки. Серія «Історичне релігієзнавство». – Острог : Вид-во Національного університету «Острозька академія», 2009. – Вип. 1. – С. 3 – 12.
2. Витяг із протоколу про візит митрополита Полікарпа до генерал-комісара Волині-Поділля Гайнріха Шене від 8 травня 1943 р. // Польща та Україна у тридцятих–сорокових роках ХХ століття. Невідомі документи з архівів спеціальних служб. Варшава-Київ, 2005. – Т.4 Ч.І. – С. 474-480.
3. Вишиванюк А. В. Межконфесіональна ситуація на Западній Україні в 1939–1941 гг. (После «первого» присоединения к УССР) // Вестник ПСТГУ II: История. История Русской Православной Церкви. 2011. – Вып. 5 (42) – С. 48–65

4. Вишиванюк А. В. Особенности религиозной политики советских властей в западных областях УССР в 1939-1941 гг. // Вестник ПСТГУ II: История. История Русской Православной Церкви. 2012. – Вып. 2 (45) – С. 56–71.
5. Власовський І. Нарис історії Української Православної Церкви. – Репринтне видання: У 4 т. – К.: Видання Київської Патріархії Української Православної Церкви Київського Патріархату, 1998. – Т. 4. Кн. 1 – 392 с.
6. Воронин О. Історичний шлях УАПЦ. – Кенсінгтон: «Воскресіння». – 1992. – 136 с.
7. Гордієнко В. Убивство митрополита Олексія Громадського // Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Історія. – 2007. – Вип. 91-93 – С. 82-84.
8. Горе матери-Церкви. Послание митрополита Николая (Ярушевича) клиру и верующим Украины от 28 марта 1942 г. [Електронний ресурс] / Портал Кредою Ру. : <http://www.portal-credo.ru/site/?act=news&id=102431>
9. Історія релігій в Україні : [навч. посібник / А. М. Колодний, П. Л. Яроцький, Б. О. Ломовик та ін. ; за ред. А. М. Колодного, П. Л. Яроцького]. – К. : Т-во „Знання”, КОО, 1999. – 735 с.
10. Курляндский И. Сталин, власть, религия / И. Курляндский. – М. : Кучково поле, 2011. – 701 с.
11. Матвеев Г. Акція навернення українського населення Волині до католицтва 1937-1939 рр. / Г. Матвеев, К. Федевич // Вісник Львівського університету. – Львів. – Вип. 33. – С. 169 – 177.
12. Мартирологія Українських Церков: В 4 т. – Торонто; Балтимор : Смолоскип, 1987. – Т. 1: Українська Православна Церква. – 1207 с.
13. Міненко Т., о. Православна Церква в Україні під час Другої світової війни 1939-1945 (Волинський період). – Вінніпег ; Львів : Логос, 2000. Т.1. – 392 с.
14. Одинцов М. Русская православная церковь накануне и в эпоху сталинского социализма. 1917-1953 гг. – М.: РОССПЕН, 2014. – 424 с.
15. Пастирський лист митрополита УАПЦ Полікарпа Сікорського [Електронний ресурс] / КПБА. : <http://www.kda.org.ua/statti/625-novyny.html>
16. Полікарп (Сікорський) [Електронний ресурс] / Вікіпедія. : [http://uk.wikipedia.org/wiki/Полікарп\\_\(Сікорський\)](http://uk.wikipedia.org/wiki/Полікарп_(Сікорський))
17. Преловська І. Історія Української Православної Церкви кінець XVII – XX сторіччя Навчальний посібник для духовних навчальних закладів. – К.: КПБА, 2007. – 318 с.
18. Скорупський М. У наступах і відступах (спогади). – Чикаго, 1961. – 256 с.
19. Смирнов А. І. Єпископ Мстислав (Скрипник) і процес інституалізації Української Автокефальної Православної Церкви формації 1942 року // Наукові записки. Серія «Історичне релігієзнавство». – Острог : Вид-во Національного університету «Острозька академія», 2009. – Вип. 1. – С. 215-227.
20. Смирнов А. І. Інституційні трансформації православ'я на Волині в 1939-1941 роках // Наукові записки Національного університету «Острозька академія»: Історичні науки. – Острог, 2013. – Вип. 20. – С. 116-121.

21. Смирнов А. І. Між Києвом і Варшавою: український автокефальний рух у 1941-1942 роках // Українська Автокефальна Православна Церква під час Другої світової війни. Митрополит Феofil Буддовський [упоряд. І авт. перед. слова. О. Різніченко]. – Х.: Фавор, 2011. – С. 23-30.
22. Смирнов А. І. Неопублікований декрет митрополита Діонісія (Валединського) від 24 грудня 1941 року – важливе джерело з історії УАПЦ // Український археографічний щорічник. – К., 2007. – Вип. 12. – С. 717-722.
23. Смирнов А. Український автокефальний рух в роки німецької окупації: міфи та реалії [Електронний ресурс] / Релігія в Україні. : <http://www.religion.in.ua/main/history/12608-ukrayinskij-avtokefalnij-gux-v-roki-nimeckoyi-okupaciyi-mifi-ta-realiyi.html>
24. Стоколос Н. Г. Конфесійна політика окупаційної адміністрації рейхскомісаріату «Україна» в 1941 - 1942 рр. // Український історичний журнал . – 05/2004 . – №3. – С. 91-112.
25. Рожко В. Є. Митрополит Полікарп – видатний ієрарх Української Православної Церкви // Волинський Православний Вісник. – Луцьк: Наукове Товариство ім. Полікарпа. – 1998. – Ч. 1(2). – 224 с. – С. 14-17.
26. Рожко В. Відродження Української Православної Церкви на Волині 1917-2006 рр. – Луцьк: Волинська книга, 2007. – 348 с.
27. Шкаровский М.В. Политика третьего рейха по отношению к Русской Православной Церкви в свете архивных материалов 1935-1945 гг. - М.: Издательство Крутицкого Патриаршего Подворья, 2003. – 364 с.



*ієромонах МИХАЇЛ (Карнаух)*

## **Участь митрополита Київського і Галицького, патріаршого Екзарха всієї України Іоана (Соколова) в організації та проведенні Львівського церковного Собору 1946 р.**

*У даній статті акцентується особлива увага на ролі митрополита Іоана (Соколова) в процесі організації та проведенні Львівського Церковного Собору 1946 року та його доленосних рішеннях в історії Української Православної Церкви та Української Греко-Католицької Церкви на теренах Західної України.*

**Ключові слова:** *Український Екзархат РПЦ, митрополит Київський Іоан (Соколов), Львівський Собор, Греко-Католицька Церква.*

Львівський церковний Собор 1946 року поклав початок нової сторінки історії церковного життя на теренах Західної України. З одного боку рішення Собору були на користь Православної Церкви, а з другої сторони відбувся жахливий удар у спину мільйонам греко-католиків. Тому історіографія даного питання поділяється на декілька гілок: радянська, закордонна та українська. А також існують два погляди на сам Собор – це православна точка зору і католицька. Сьогодні УПЦ КП і УПЦ (МП) оцінюють цей Собор об'єктивно, зважають на усі тогочасні реалії життя. Наприклад Святійший Патріарх Філарет у своєму листі до предстоятеля УГКЦ Блаженнішого кардинала Любомира Гузара у 2006 році висвітлив таку позицію: «Протягом часу свого існування наші Церкви пережили багато трагічних подій, особливо у ХХ столітті. Частина з них була викликана втручанням зовнішніх, ворожих християнству і Церкві сил. Носії богоборчого атеїстичного вчення гнали і нищили Церкву – і Православну і Католицьку. Тому вчинене ними насильство, навіть якщо воно прикривалося іменем або інтересам Православної Церкви не може бути виправданим. З нагоди наближення річниці подій 1946 року, коли Греко-Католицька Церква зазнала ліквідації

збоку Радянської держави, ми висловлюємо осуд втручання радянської влади в церковні справ. Тут, як і в попередні історичні часи, модель насильницького інституційного поєднання без досягнення справжньої єдності у вірі виявила свою помилковість і нетривалість»<sup>1</sup>. Трішки іншої позиції дотримується Священний Синод УПЦ (МП), зокрема він зазначає «Не варто торкатися тих політичних обставин, за яких відбувалися згадувані нами процеси 60-літньої давнини. Про них сказано і написано дуже багато. Залишимо їх на суд Божий. Проте і вбачаймо в них дію всеблагото Промислу Божого... Зрозуміло, що радянська влада намагалася реалізувати свою політику в Галичині. Для цього вона використала давнє і щире бажання більшості уніатів возз'єднатися з Православ'ям. В цілому, радянський режим вважав греко-католицизм своїм ідеологічним ворогом, оскільки його провідники підтримали фашизм. Тому уніатський єпископат був заарештований, а духовенству рекомендували приєднуватися до Православної Церкви. Не будемо навіть сперечатися про законність таких методів. Це тільки єзуїти свого часу говорили: «Finis sanctificat media» («Мета виправдовує засоби»). Після возз'єднання з Православ'ям майно УГКЦ було передано державою в користування Руській Православній Церкві. Слід мати на увазі, що Православній Церкві були передані в користування матеріальні цінності, які раніше були насильно відібрані в неї уніатами за військової підтримки Польської корони. Серед переданого були храми, побудовані православними ще до впровадження унії, і землі, що знаходилися у власності Православної Церкви до події 1596 р. Сьогодні активізуються спроби очорнити діяння Львівського собору 1946 р., який виставляють за акцію атеїстичного режиму по знищенню Греко-Католицької Церкви в Галичині за сприянням православних. Уніати змальовуються як невинні жертви, а православні — як посібники та знаряддя безбожної влади»<sup>2</sup>. Отже, УПЦ (МП) на відмінну від Патріарха Філарета просто намагається закрити очі на цей Собор.

У 1944 році армія Радянського Союзу звільнила Львів. На цей час місто Львів було центром релігійного життя Галичини, саме там розміщувалася резиденція греко-католицького митрополита<sup>3</sup>. У воєнний період з 1941 по 1944 рр. Українська Греко-Католицька Церква не стояла осторонь. Більшість вірних УГКЦ були українцями і мріяли про утворення своєї Української незалежної держави. Тому духовенство і чернецтво часто ставало на бік визвольної боротьби. Зразу ж по завершенні воєнних дій нова влада звинуватила УГКЦ у зв'язках із націоналістичними організаціями. Дійсно такий факт був у житті цієї Церкви. Зокрема, органи нового ладу свідчили так: «У своїй антирадянській роботі ОУН широко використовує допомогу і вплив уніатського духовенства. А керівництво ОУН прямо пов'язане із митрополитом Шептицьким»<sup>4</sup>. Однак УГКЦ була настільки сильною, що її неможливо було зламати за один день. Тому постало нове завдання перед спецслужбами: яким чином ліквідувати УГКЦ, щоб не відбулося нового повстання на Галичині? Масові арешти не є виходом, і тисячі храмів та десятки монастирів за один рік неможливо закрити, навіть, якщо б поставило таке завдання вище керівництво Радянського Союзу.

Саме керівництво УГКЦ розуміло, що необхідно встановлювати нові юридичні відносини із Радянською владою. Звичайно, УГКЦ не бажала опинитися у скрутному становищі, як це сталося в довоєнні роки у Радянській Україні із Православною Церквою, незалежно від конфесійного поділу. Тому 21 грудня 1944 року до Москви відбула делегація уніатського духовенства на чолі із митрополитом Йосипом. Делегацію прийняли Мамулов і Судоплатовий, особи, що займалися розвідкою та терором у тилу противника. Вони доповідали Й. Сталіну про перебіг переговорів<sup>5</sup>. Делегація просила владу дозволити діяти Греко-Католицькій Церкві на теренах Західної України. Зі свого боку влада прийняла пропозиції гостей. Це дало надію уніатам, що влада дослухається до них. Після повернення делегації

додому питання майбутнього Уніатської Церкви залишилося невизначеним у правовому полі. Відносини між Московією та Ватиканом були напружені, тому до думки Папи Радянський Союз навряд чи б дослухався. Такий стан речей спонукав політбюро до боротьби з католицизмом як ворожою ідеологією. А керівник НКВД-НКГБ, К. Карпов як керівник церковного відділу дав вказівку розробити РПЦ план, щодо боротьби із католицизмом<sup>6</sup>. Він залучив до цього Патріарха Олексія і митрополита Іоана (Соколова), останній мав пряме відношення, оскільки Львівська і та інші західні області тепер знаходилися у складі УРСР. Через два місяці Патріарх Олексій в березні 1945 року звернувся з посланням до пастви західних регіонів України, де закликав до об'єднання у лоні Православної Церкви.<sup>7</sup> В журналі Московської Патріархії за квітень 1945 року появилися критичні статті католицизму, авторами яких були Веніамін, митрополит Алеутський та Північноамериканський та Миколай, єпископ Рівненський та Волинський.

За цими статтям посипалися арешти греко-католицьких ієрархів. Патріарх Олексій пропонував утворити православну єпархію у Львові і просив митрополита Київського Іоана (Соколова) перевести єпископа Донецького і Ворошиловградського Никона (Петина) і надати йому титул Львівський і Тернопільський<sup>8</sup>. Ця кандидатура на цю кафедру була відкинена, бо необхідно було обрати архієреєм місцевого священнослужителя, котрий добре розумівся б у традиціях цього краю і був сприйнятий переважною частиною пастви.

У травні 1945 року остаточно формується ініціативна група уніатського духовенства, котра мала на меті підготувати документи для подальшого об'єднання Уніатської Церкви із Православною Церквою. Влада дозволила друкувати ініціативній групі звернення у засобах масової інформації, або на окремих аркушах масштабним тиражем.

7 серпня 1945 р. ініціативна група зустрілася із М. Хрущовим. Згодом сам Микита Сергійович провів зустріч із

митрополитом Іоаном (Соколовим). Розмова тривала 1 годину 10 хвилин. Основною темою зустрічі були уніати<sup>9</sup>.

Крім ініціативної групи велику роль у підготовці Львівського Собору зіграв єпископ Макарій (Оксіюк), він був найбільше ознайомлений із ситуацією в регіоні і часто доповідав Патріарху Олексію та митрополиту Іоану про хід справи об'єднання. Місцеве населення Галичини сприймало православне духовенство як агентів КГБ, а католицьку Церкву як власне свою національну Церкву. Це відчував і єпископ Макарій. На 1945 рік відчувалася діяльність УПА, котра стала на захист греко-католиків. Голова ініціативної групи протопресвітер Гавриїл Костельник подавав рекомендації до Москви як він саме бачить процес об'єднання. До думки Костельника прислухався Патріарх Олексій та митрополит Іоан.

У січні 1946 року деякі уніатські священники перейшли у Православ'я, це були перші плоди праці ініціативної групи. Щоб показати такі здобутки вони приїхали до Києва. 20 лютого у Києво-Печерській Лаврі, зокрема в Христо-Воздвиженській Церкві відбувся чин возз'єднання із Православною Церквою. По завершенні богослужіння священників Антонія Пельвецького та Михаїла Мельника було пострижено у ченці із збереженням імен.

16 лютого ініціативна група зустрілася із львівськими органами місцевого самоврядування для того, щоб влада посприяла у організації проведення засідань майбутнього Собору, та допомогла з приміщеннями для проживання гостей і делегатів у м. Львові на час роботи запланованого Собору. Зі своєї сторони влада доклала усіх необхідних зусиль для задоволення потреб делегатів, тому виділено було номери для проживання у львівських готелях «Європа» і «Народна», а також дано 2 легкових автомобіля і три автобуси для приїзду делегатів<sup>10</sup>.

23 лютого 1946 року після Всенічного бдіння митрополит Київський Іоан звершив у Володимирському Соборі чин наречення ієромонаха Антонія (Пельвецького) обра-

ного на єпископа Станіславського та Коломийського<sup>11</sup>. Перед нареченням по завершенні богослужіння до парафіян собору звернувся зі словом проповіді протоієрей Констянтин Ружницький, керуючий справами Українського Екзархату, де повідомив про події, що відбувалися вранці в Києво-Печерській Лаврі та про нові архирейські хіротонії для новоутворених на Західній Україні православних єпархій<sup>12</sup>.

Вранці 24 лютого 1946 року митрополит Іоан (Соколов) прибув до свого кафедрального Собору для відправи недільної Божественної Літургії. Після співу третього антифону екзарх України зачитав указ, згідно з яким нагородив правом носіння митри доктора протоієрея Гавриїла Костельника<sup>13</sup>. Таким чином Патріарх Московський Олексій оцінив роботу Костельника цією високою священничою нагородою, а 7 квітня у день свята Благовіщення Пресвятої Богородиці було возведено у сан протопресвітера<sup>14</sup>.

А 25 лютого 1946 року у Володимирському кафедральному Соборі митрополит рукоположив ієромонаха Михаїла (Мельника) на єпископа Самбірського і Дрогобицького. Митрополиту Іоану співслужили єпископ Львівський і Тернопільський Макарій, єпископ Мукачівський та Ужгородський Нестор та єпископ Станіславський і Коломийський Антоній.<sup>15</sup>

Львівський церковний Собор відбувся 8-10 березня 1946 року у головному храмі греко-католиків в Соборі св. Юра. Як повідомив протоієрей Гавриїл Костельник, на засідання Собору прибуло 997 осіб, що складало 78 % усього духовенства греко-католиків в Західній Україні. Митрополит Київський Іоан, був добре поінформований про хід справи, хоча сам не прибув на початок засідання Собору, однак від себе прислав прот. Констянтина Ружицького<sup>16</sup>. Перед початком засідання Собору делегати на чолі із нововищяченими єпископами звершили молебень. Підносити особливі молитви у важливі моменти для життя Церкви є необхідністю й древньою традицією.

Першим звернувся до представників засідання єпископ Антоній (Пельвецький), згодом естафету слова перейняв протоієрей Гавриїл Костельник. Він виявився хорошим оратором, і в своїй доповіді розповів про головні розбіжності між Православ'ям та католицькою богословською доктриною, навів історичні факти як аргументи для подальшого повернення католиків у лоно своєї Церкви – Церкви Православної<sup>17</sup>. Сам же Костельник під час доповіді сильно почав хвилюватися, все ж таки у душі розумів, що це відповідальна мить у житті мільйонів віруючих, про це зауважив прот. К. Ружницький<sup>18</sup>.

9 березня 1946 року відбулася архирейська Літургія у цьому ж Соборі. Богослужіння очолив єпископ Макарій у співслужінні делегатів і гостей Собору. Це було перше чисельне приєднання колишніх уніатів до Православної Церкви. По завершенні богослужіння засідання Собору продовжилося, було прийнято ряд постанов і звернень до Московського Патріарха Олексія та митрополита Київського Іоана, а також до Предстоятелів Помісних Православних Церков. Делегати не оминули своєю увагою і радянське керівництво, вони надіслали телеграми Й. Сталіну, М. Хрущову та іншим<sup>19</sup>.

Після обіду прибув на засідання Собору митрополит Київський Іоан. Його зустрів прот. Гавриїл Костельник. Саме київському екзарху належало оповістити присутнім Собору позицію Святійшого Патріарха та Священного Синоду РПЦ щодо питання приєднання нової пастви. Митрополит зайняв почесне місце у президії та прочитав телеграму Патріарха Олексія І. Цим самим митрополит Іоан благословив результати роботи, надав легітимності усім його рішенням. Того ж дня увечері митрополит Іоан відслужив всенічне бдіння у Юрієвському Соборі м. Львова. Це був перший візит православного київського екзарха Московської Патріархії у Галичину.

10 березня 1946 року у неділю Торжества Православ'я Собор завершився Божественною Літургією. Символіч-

но влада або й, можливо, ініціативна група вибрала цю дату, щоб підкреслити особливість події. Усі богослужіння цього дня очолив екзарх України митрополит Іоан. А на знак повернення уніатів у Православ'я владика Іоан подарував у кафедральний Юрієвський Собор чудотворну Києво-Печерську ікону Божої Матері, одну із найбільших святинь України.

На проповіді по завершенні служб митрополит Іоан побажав миру та єдності християн у єдиній державі, а також щоб Церква знаходилася під омофором Московського престолу<sup>20</sup>. Дійсно, митрополит Іоан так вважав, і його слова були щиро сказані, на відмінну багатьох інших осіб, що були причетними до роботи чи організації Львівського зібрання.

Із моменту проведення Львівського Собору Греко-Католицька Церква опинилася поза законом, однак частина католицького духовенства і вірних цієї Церкви почала продовжувати своє служіння у підпіллі. Велика кількість уніатів, що не погодилися із рішенням Об'єднавчого Собору була арештована і відбувала ув'язнення в таборах. Слід зауважити, що і православне духовенство та миряни по смерті Й. Сталіна знову зазнали гонінь збоку влади. Тому закиди прокатолицьких істориків, про те, що православні це — кадебісти є недоречними і безпідставними. Ось, наприклад, віруючі м. Почаєва зазнали переслідувань збоку місцевого самоврядування, вони писали численні скарги вищому керівництву СРСР та УРСР, хоча відповіді жоден державний орган не дав.

Окремої нашої уваги заслуговує кінофільм під назвою «Львівський Собор», знятий у кіностудії «Укркінохроніка». Режисером цього фільму був Р. Фощенко із своїми колегами. Сам фільм поділяється на 5 частин і займає близько 35 хвилин екранного перегляду<sup>21</sup>. В кадрах цього фільму можна побачити постать митрополита Іоана (Соколова). Зокрема у фільмі знято моменти приїзду до Києва першої групи духовенства, щоб приєднатися до



Православної Церкви, а також показано момент нагородження митрою о. Гавриїла Костельника за богослужінням у Володимирському Соборі Києва<sup>22</sup>. Далі у фільмі висвітлено момент засідання делегатів на Соборі та прибуття на завершення роботи об'єднавчого Собору Патріаршого Екзарха, митрополита Іоана. Сьогодні цей фільм для нас є цінним джерелом, що дає, окрім інформаційного повідомлення цього історичного моменту, ще й можливість побачити власними очима постать митрополита, його манеру, почути виступи на Соборі, а також переглянути фрагменти першого богослужіння у Соборі св. Юрія у Львові православним духовенством, що не мало змоги молитися у цьому храмі упродовж декількох століть.

Отже, митрополит Іоан не був одним із безпосередніх ініціаторів скликання Львівського Собору 1946 року. Але, перебуваючи на посаді Екзарха України і відповідно до цього будучи постійним членом Священного Синоду РПЦ, митрополит Іоан був добре поінформований стосовно організації та проведення Церковного Собору. Саме владика приєднав до Православної Церкви перше духовенство, і рукоположив нових єпископів для колишніх парафій Греко-Католицької Церкви. В останній день засідання делегатів митрополит Іоан особисто прибув до Львова, де, фактично, висловив позицію стосовно цих подій усієї тодішньої РПЦ і надав рішенням офіційного канонічного статусу, що відтоді набирали чинності. Починаючи із 1946 року, відбувається поступове збільшення межі Українського Екзархату, а його територіальні межі (канонічна територія) визначалися разом із кордонами тодішньої УРСР. Саме такого устрою вимагають канони Православної Церкви.

Слід визнати той факт, що у проведенні Львівського церковного Собору велику роль зіграла державна влада. Радянська система змусила уніатське духовенство «добровільно» приєднатися до Російського Православ'я. Така ж доля і спіткала Українську Автокефальну Православну Церкву. З цією Церквою виникло ще більше проблем у

канонічному полі, аніж із самою Греко-Католицькою Церквою. Після Другої Світової війни ієрархія та вірні УАПЦ вирушили до Західної Європи, а 1944 року у Варшаві відбувся Собор УАПЦ, що ухвалив «Тимчасове положення УАПЦ»<sup>23</sup>. В еміграції і продовжила своє існування УАПЦ.

Митрополит Іоанн добре розумів ситуацію і погляди влади на церковні питання. Знаючи попередні методи влади щодо Церкви, він не хотів, щоб вони повернулися знов у повсякденне життя Церкви, тому не суперечив системі. Краще прийняти волю влади, аніж віддати на закриття тисячі незруйнованих храмів Греко-Католицької Церкви. Якщо саме так дивитися на цю проблему, то можна цілком виправдати митрополита Іоана в його «потуранні» тоталітарній системі. Головне необхідно зважено оцінювати тодішню ситуацію і сьогодні не впадати у крайнощі звинувачень один одного.

<sup>1</sup> Лист Патріарха Філарета до Глави УГКЦ Блаженішого кардинала Любомира Гузара // *Голос Православ'я*. – К.: Вид. Української Православної Церкви Київського Патріархату. 2006. – № 6 (174). – С. 4

<sup>2</sup> Звернення Священного Синоду Української Православної Церкви до пастви та українського народу з нагоди 60-річчя повернення греко-католиків у лоно Православної Церкви. [електронний ресурс]. <http://archiv.orthodox.org.ua/page-2149.html>.

<sup>3</sup> Храм святого Юра [Електронний ресурс] - <https://www.youtube.com/watch?v=h4oRHp2ZCaE>

<sup>4</sup> Органи державної безпеки СРСР в Великій Вітчизняній війні. Сборник документов. Том 1. Книга 2., М., 1995. № 222. С. 180.

<sup>5</sup> Ярема Ростислав, свящ. *Власть и Церковь на кануне Львовского 1944-1946*. – М., 2005. – с. 10.

<sup>6</sup> ГА РФ. Ф. 6991, оп. 3, д. 29, л. 104.

<sup>7</sup> Ярема Ростислав, свящ. *Власть и Церковь на кануне Львовского 1944-1946*. – М., 2005. – с. 21.

<sup>8</sup> ГА РФ. Ф. 6991, оп. 1. д. 29, л. 110.

<sup>9</sup> ГА РФ. Ф. 6991, оп. 1. д. 33, л. 50-54.

<sup>10</sup> Ярема Ростислав, прот. *Львовский Собор 1946 года в свете торжества Православия в Западной Украине*. – К., 2005. – С. 118.

<sup>11</sup> Шляхтич Р. П. *Проведення Львівського Церковного Собору 1946 року в контексті боротьби радянської влади з українським визвольним рухом // Молодий вчений*. – Львів. 2014. – липень № 7 (10). – С. 35.

<sup>12</sup> Ємельянова. Т. *Львівський Церковний Собор 1946 року у світлі документального кіно // Архіви України*. – 2009. – № 5. – С. 170.

<sup>13</sup> Ємельянова... С. 171.

<sup>14</sup> Преловська І. Пам'яті протопресвітера Гавриїла Костельника (1866-1948)// Православний вісник Київського Патріархату. – 2013. – № 9 вересень. – С. 42.

<sup>15</sup> І. Бриндак. Трагічна доля єпископа Михаїла Мельника // Слово №2 (27) (2006). С. 11-12.

<sup>16</sup> Ярема Ростислав, прот. Львовский Собор 1946 года в свете торжества Православия в Западной Украине. – К., 2005. – С. 120.

<sup>17</sup> Львовский Церковный Собор. Документы и материалы. 1946–1981. – М., 1982. С. 84.

<sup>18</sup> Ружицкий К., прот. Киево-Львовские торжества Православия. //Журнал Московской Патриархии. – 1946. – № 4. С. 7.

<sup>19</sup> Ярема Ростислав, прот. Львовский Собор 1946 года в свете торжества Православия в Западной Украине. – К., 2005. – С. 126.

<sup>20</sup> Ружицкий К., прот. Киево-Львовские торжества Православия. //Журнал Московской Патриархии. – 1946. – № 4. С. 12.

<sup>21</sup> Ємельянова. Т. Львівський Церковний Собор 1946 року у світлі документального кіно // Архіви України. – 2009. – № 5. – С. 168.

<sup>22</sup> Ємельянова....С. 171.

<sup>23</sup> Жуковський А. П'ятдесятиріччя УАПЦ на еміграції: спроба перегляду й оцінки. // Український церковно-визвольний рух і утворення Української Автокефальної Православної Церкви: матеріали наукової конференції. – К.: Логос, 1996 – С.183.

*ієродиякон ЯКІВ (Костріков)*

## **Особливості ведення полеміки та богословський метод «Треносу» преосвященного архієпископа Мелетія Смотрицького**

*У пропонованій статті зроблено спробу проаналізувати метод ведення богословської полеміки преосвященим архієпископом Мелетієм Смотрицьким, визначити характерні риси дискусії. Аналіз зроблений на матеріалі «Трактату про сходження Святого Духа».*

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

Безсумнівно «Тренос» преосвященного архієпископа Мелетія Смотрицького є неповторною і безцінною пам'яткою української полемічної літератури. Це не лише твір видатного українського релігійного діяча та апологета православної віри Мелетія Смотрицького, не лише наша культурна спадщина, яка зберігає та відображає наше історичне минуле, традиції, тощо, це – один з найкращих зразків українського, рідного богослів'я. І навіть незважаючи на те, що твір був написаний більше чотирьохсот років тому, аргументація використана у ньому, залишається релевантною і сьогодні. Думки та позиції преосвященного архієпископа Мелетія можуть сміливо бути використані сучасними представниками Православної Церкви. Але незважаючи на всю значущість твору «Тренос» для української культури та богослів'я, залишається відкритим питання про те, чи є богослів'я твору чимось оригінальним, чи є лише одним з зразків традиційних тогочасних дискусій. Що нового принесе до традицій української апологетики преосвящений архієпископ Мелетій Смотрицький? Безумовно, догматичні системи Православної і Римсько-Католицької Церков доволі чітко сформувалися задовго до життя та діяльності автора, тому з точки зору змісту висловлених думок важко говорити про щось нове, але сам метод богослів'я заслуговує ретельного розгляду.

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

**Стан дослідження проблеми.** «Тренос» неодноразово ставав об'єктом зацікавленості дослідників. Можна назвати П.К. Яременка[7], В. Г. Короткого[3], які використовують його, як одне з джерел при дослідженні життєвого шляху та діяльності його автора, але ці дослідники не приділяють достатньої уваги аналізу самого твору. Як зразок літератури раннього бароко «Тренос» став об'єктом дослідження С.В. Бабич[2]; його місце та значення для західної філософії визначив П.М. Кралуєк[4,5], але необхідно зазначити, що богословський метод «Треносу» не ставав об'єктом системного вивчення, що створює певний простір для пропонованого дослідження.

**Мета дослідження** – проаналізувати характерні риси ведення полеміки та богословської методики, притаманної преосвященному Мелетію, визначити оригінальні моменти дискусії. За для реалізації мети дослідження пропонується аналіз матеріалу найбільш розлогого і важливого 5-го розділу «Треноса» – «Трактату про сходження Святого Духа».

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

«Трактат про сходження Святого Духа» мав просту й чітку мету. Автор спробував розглянути обґрунтованість доктрини filioque, сутність якої полягала у вченні про сходження Святого Духа від Сина (а не лише від Отця згідно з право-

славним віросповіданням). Дискусії навколо цієї доктрини, прийнятої католицькою церквою в XI столітті, актуалізувалися після Ферраро-Флорентійського Собору (1438 – 1445 рр.) та Берестейської унії (1569). Безумовно, преосвященний Мелетій Смотрицький не був першим українським автором, який звернувся до цієї теми. Критику цієї доктрини зустрічаємо у «Книзі про єдину істинну православну віру» Василя Суразького (Острог, 1588). Завдання, яке ставить перед собою автор «Треноса», полягало у доведенні, що ні Святе Писання, ні Отці Церкви, ні «західні доктори» особливо, Фома Аквінський не підтримували доктрини *filioque* й дотримувалися канонічного тлумачення вчення про сходження Святого Духа. Чітко визначивши мету, М. Смотрицький розглядає чимало супутніх проблем: питання співвідношення божественної сутності та іпостасей, властивостей сутності та іпостасей, можливостей раціонального осмислення Святої Трійці. Спостерігається своєрідне зміщення акцентів із суто теологічної до філософської проблематики. Недаремно М. Смотрицький вводить поняття «метатеологія» [1, с. 157], означаючи ним своєрідну філософізацію теологічного дискурсу. З одного боку, ідеться про традиційний ідеал схоластики, прикладом чого можуть бути твори «В який спосіб Трійця є одним Богом, а не трьома?» Северина Боеція (480-525 рр.), написаний з позиції дослідження відповідних категорій, або «Про таємницю Святої Трійці» Бонавентури, вершину схоластичної філософії. До речі, з твором Бонавентури був знайомий і сам М. Смотрицький. З іншого боку це – спроба відійти від класичних формулювань, знайти спрощене тлумачення, чітко та доступно викласти важливу проблему. Так виявляються ренесансні віяння у творі, адже недаремно М. Смотрицький згадує Еразма Ротердамського, із творчістю якого він був прекрасно знайомий [5, с. 71 – 72].

Доречно порівнювати «Тренос» із тогочасними зразками так званої «другої схоластики» – традиції, яка розвивалася поряд із гуманізмом та апелювала до релігійного консерватизму. Одним із представників цієї школи був єзуїтський

мислитель Франсиско Суарес (1548 – 1617), один із найвідоміших неосхоластів та коментаторів спадщини Фоми Аквінського. Цікаво, що погляди Суареса були відомі на теренах України, зокрема, представлені в творах київського богослова Інокентія Гізеля (1600 – 1683)[6, с. 38]. Але «Тренос» преосвященного Мелетія Смотрицького не можна назвати суто «схоластичним» твором. На відміну від представників схоластики (як класичної, так і «другої»), преосвященний Мелетій першочергово орієнтувався на власний авторський світ, не уникав суб'єктивного, емоційного, навіть ірраціонального. Достовірний метод схоластики, який акцентував увагу на об'єктивному знанні, не знайшов схвального відгуку в преосвященного Мелетія. Автор «Треноса» намагається вибудувати логічно довершений дискурс філософського знання. Такий метод загалом відповідає парадигмі української філософської думки – прагнення використання популярного жанру, синкретизму різних (часто навіть поєднаних) підходів, акцент на етичних складових філософських запитів. Необхідно зазначити, що твір побудовано як плач Церкви-матері над своїми синами[3, с. 101].

Але чи був самостійним преосвященний архієпископ Мелетій Смотрицький у своїх поглядах? На початку «Треноса» автор згадує понад сотню авторів, до творів яких він звертався. У розділі про сходження Святого Духа ми знаходимо посилання на декілька десятків джерел. У першу чергу, це твори Отців Церкви – Григорія Назіанзіна, Іоанна Золотоустого, Діонісія Ареопагіта, Василя Великого, Іоанна Дамаскіна, Максима Сповідника, Афанасія Великого, Кирила Олександрійського та багатьох інших. Згадуються також Фома Аквінський та Еразм Роттердамський. Використосував автор і чимало інших творів (зокрема, присвячених церковній історії). «Тренос» вирізняється високими науковими стандартами, поширеними в наукових колах XVII ст.: чіткими посиланнями на джерела, перекладами латиномовних та грекомовних цитат, поділом на відповідні розділи.[4, с. 89]

Зауважимо, що спадщину Отців Церкви М. Смотрицький переважно цитує саме за латинськими (а не слов'янськими) перекладами, вдаючись до оригінального грецького тексту лише під час дослідження найважливіших понять. Значну частину у тексті «Треноса» займає латиномовна термінологія. Мелетій Смотрицький вживає без перекладу поняття *essentia* (сутність), *proprietas* (властивість, якість), *causa* (причина), *effectus* (наслідок), *Persona* (Особа), *Hypostasys* (Іпостась), *existentia* (буття), *substantia* (субстанція), *realatio* (відношення), *natura* (природа), *illatio* (висновокта чимало інших. Цікаво те, що вживає він і польський термін – *istota*. Поняття *istota* у Смотрицького вживається найчастіше. Ним він позначає і концепт сутності, і буття, і субстанцію[5, с. 73].

Перебуваючи під впливом західноєвропейської філософської та богословської традицій, М. Смотрицький актуалізує проблему сприйняття доктринальної спадщини релігійних авторитетів минулого. Для нього проблема філоокве виявляється одразу в кількох площинах: в історичній, у суто богословській і в семантичній (логіко-герменевтичній)[2, с. 45]. Автор «Треноса» розумів, що питання сходження Святого Духа від Отця й від Сина повинно вирішуватись у логічній площині, не з позицій доведення істинності доктрини, а з позиції доступного тлумачення суті. Тому й висновки М. Смотрицького неоднозначні. Чимало Отців Церкви, яких він цитує, формулювали відповідь не зовсім чітко, а тому їхні твори ще необхідно розтлумачити. Складність догмату про Святу Трійцю, на думку апологета, полягає в обмеженості людського мислення, тобто складності знаходження відповідних форм висловлення.

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

По-перше, М. Смотрицький вводить в українську православну традицію елементи аристотелізму. Особливо відчутний цей вплив у розділі «Аналогія», де автор «Треноса» розглядає паралелі між трьома силами душі (ця ідея



вперше з'являється в трактаті «Про душу» Аристотеля) та особами Святої Трійці. Саме це порівняння М. Смотрицький трактує скептично, вважаючи, що «немає ні на небі, ні на землі того, що б виразило сутність Бога».

По-друге, чи не вперше в історії української філософської думки преосвященний Мелетій чітко формулює проблему віри й розуму (у західноєвропейському розумінні). Саме в цьому контексті він робить спробу своєрідного синтезу, який він позначає терміном «метатеологія».

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

По-четверте, преосвященний архієпископ Мелетій Смотрицький позитивно оцінює західну богословську традицію, звертаючись, зокрема, до спадщини Фоми Аквінського. Учителі західної церкви для нього – це «благословенні доктори», які мають таке ж саме значення для християнства, як і східні. Хоча «Тренос» був написаний у дусі традиційного православного богослов'я і безумовно, в антикатолицькому дусі, але помітна певна різниця між ортодоксальним традиціоналізмом і прагненням автора до істини. Можливо, вже після повернення в 1608 році до Вільно (де навчався з 1594 по 1600 рік), у преосвященного Мелетія Смотрицького почали визрівати ідеї загальної християнської єдності, виявом яких, зокрема, й була спроба певного синтезу [7, с. 97]. Складно говорити про усвідомленість авторської позиції, проте викладені вище ідеї могли стати поштовхом до подальшого прийняття унії.

У чому полягає значення богословського розділу «Треноса»? У тексті не знаходимо довершеної філософської систе-

ми, чіткої логічної структури чи спроби критичної оцінки популярних на той час наукових поглядів. Натомість бачимо спробу максимально обґрунтованого вирішення складного питання. Звісно, «Тренос», «Книга про єдину істинну віру» Суразького, «Апокрисис» Христофора Філалета – це максима православного богослів'я того часу, яке мало змогу успішно конкурувати із католицьким та протестантським. У кожній конфесійній традиції існують певні межі, вийшовши за які, значення цієї традиції одразу втрачається. «Тренос» преосвященного архієпископа Мелетія Смотрицького майстерно балансує на межі такої традиції. Всі спростування полеміст подає в історичному контексті, щоб ширше зобразити аспект піднятої проблеми, що не властиво православній традиції того часу, богослів'я якої було більше абстрактним, пов'язаним з недоступними реаліями божественного буття, а ніж з конкретними подіями у матеріальному світі, такий раціоналізм більше притаманний західній думці. А майстерне використання силогізмів та інших прийомів логіки, в свою чергу, підкреслюють тяжіння автора до схоластики.

1. ΘΡΗΝΟΣ το ιєst lament iedyney s. powszecheney apostolskiej wschodney cerkwie, z obiesnieniem dogmat wiary. Pierwiew z graeckiego na slowiєnski, a teraz z slowiєnskiego na polski przelozony przez Theophila Orthologa, teyze swietey wschodniej cerkwie syna. – Wilno, 1610. [Переклади В.І. Крєкотня та Р.П. Радипєвського].
2. Бабич С. В. Творчість Мелетія Смотрицького в контексті раннього українського бароко – Львів, 2009. – 84с.
3. Короткий В. Г. Творческий путь Мелетия Смотрицкого / В.Короткий – Минск : Наука и техника, 1987. – 192 с.
4. Крєлюк П. М. Духовні пошуки Мелетія Смотрицького. – К. : Український Центр духовної культури, 2002. – 345 с.
5. Крєлюк П. М., Щєпанський В. В., Якубович М. М. «Тренос» Мелетія Смотрицького в дискурсі західної філософської думки / П. М. Крєлюк, В. В. Щєпанський, М. М. Якубович. – Острого: Видавництво Національного університету «Острозька академія», 2012. – 220 с.
6. Стратій Я. М. Інтерпретація проблеми сутності душі та її здатностей у «Трактаті про душу» Інокентія Гізєля // Інокентій Гізєль: вибрані твори у трьох томах. – Київ-Львів: Свічадо, 2011. – Т.3. – С.31 – 51.
7. Яременко П. К. Мелетій Смотрицький. Життя і творчість / П. К. Яременко. – К. : Наукова думка, 1986. – 160 с.

*ієромонах ЄФРЕМ (Хом'як)*

## Біблійні основи чернецтва

*В пропонованій статті коротко вказано на основні приклади зі Священного Писання, що складають основу православного вчення про чернецтво. Звернено увагу на головні біблійні приклади аскетичного життя часів Старого і Нового Завітів. Вказано на біблійну основу чернечих обітниць.*

**Ключові слова:** *Біблія, назореї, есеї, обітници, аскетизм, чернецтво, Претеча, Ісус Христос, дівство, послух.*

Чернецтво своєю появою і походженням зобов'язане християнській релігії. Але, звичайно, не було залишене уваги чисте, непорочне, дівственне і аскетичне життя і в Старому Завіті. З прикладу дочки Ієфаєвої ми бачимо, що діви відмовлялися від шлюбу і були присвяченими на службу Скинії. Пророки – Ілля, Єлисей та інші вели життя безшлюбне. Перед пришествям Христовим між юдеями, що мешкали в Єгипті, утворилося ціле суспільство терапевтів, що проводили життя безшлюбне. Втім, загальна думка того часу давала перевагу подружжю перед життям у дівстві. При очікуванні народження обіцяного Визволителя безпліддя подружжя Пророки називали покаранням Божим (Іс. 47: 9; Ос. 9: 12).

У старозавітній релігії аскетичні елементи окреслювалися словом Божим, сказаним вибраному Своєму народові: «будьте святими, бо святий Я Господь, Бог ваш» (Лев. 19: 2). Тому у єврейській релігії аскетизм виражався у назорействі; у служінні при Скинії просто у священничому чині, і особливому за обітницями, як це ми бачимо, наприклад, у житті Самуїла; у стані «синів» або «ликів пророчих»; у формі бідності і відлюдництва, як Ілля.

Ці носії аскетизму могли бути і були, за виключенням відлюдників, одруженими. Дівство було чужим більшості ізраїльського народу через глибоко вкорінену у ньому ідею дітонародження, як засобу, за допомогою якого повинен прийти на землю Месія і за допомогою якого ко-

жен єврей, у своїх нащадках, плекав надію бути у царстві Месії. Цнотливість та дівство у євреїв зберігали лише деякі тайновидці євангельських істин, наприклад, пророк Іоан Предтеча.

Суть єврейського аскетизму, згідно вимог самої релігії, полягала у непорочному служінні Богові (Лев. 19: 2; 20: 7). Однак, при констатації того факту, що ідеал дівства в цілому був чужим для старозавітної релігії, необхідно прийняти до уваги, що співжиття чоловіка і дружини у шлюбі розглядалось виключно в аспекті дітонародження і всякі чуттєві насолоди, як такі, вважались блудом. Ця риса яскраво затвердилась у так званому «равністичному іудаїзмі», що виник вже після Різдва Христового.<sup>1</sup>

Цілоком особливий світ складав релігійний орден есеїв, які, втікали від суєти світу на західний берег Мертвого моря, і вели напівчечерничий спосіб життя. У їх спільноту приходило багато розчарованих і втомлених від життя, а також тих, хто не міг миритися зі злом і несправедливістю у світі.

Есеї ревно вірили у близькість ери Месії. Їх формалізм був ще більш дріб'язковий і суворіший, ніж у фарисеїв: вони вважали оскверненням не лише контакти з язичниками, але й з усіма, хто не належав до їх партії.<sup>2</sup>

Особливе місце у Старому Завіті відводилося поняттю назорейства. Звання назорея юдеї давали людині, котра відокремлювалась від інших та особливо присвячувалася єдиному Богу. Згадка про назореїв міститься у більш пізніх додатках Старого Завіту Біблії (Числ. 6: 21).

Єврейське слово «назир» має значення «відокремлений, присвячений» і застосовується у випадках, де відбувається певне виділення або відокремлення людей.

До назореїв могли належати особи як чоловічої, так і жіночої статі, котрим після прийняття на себе обітниць

---

<sup>1</sup> Гарнак А. Монашество. Его идеалы и его история. СПб., 1996. – С. 28.

<sup>2</sup> Архиепископ Вениамин (Пушкаръ). Священная Библейская история. – СПб., 2008. – С. 319.

заборонялося вживати вино, алкогольні напої та усі продукти виноградарства. Під час виконання обітниць не дозволялося також обрізати волосся на голові та наближуватись до інших людей (навіть родичів). Основний зміст назорейства ймовірно полягав у аскетичних вправах та молитвах на самоті.

Існування постійної групи назореїв підтверджується декількома згадками у Старому Завіті, але подібні згадки виглядають скоріше випадковими та не дають повної інформації. Так Самсон зветься «Назореєм Божим від лона матері» (Суд. 13: 5); пророк Самуїл вважається довічним «назореєм». Пророк Амос згадує «назореїв» у одному контексті з пророками як молодих людей, вихованих Богом.

Ймовірно, що апостол Павло також брав на себе обітницю посвячення разом з деякими учнями (Дії. 18: 18; 2: 23-26). Хоча це не сказано конкретно, але за вченням Мойсея голову остригають тільки при обітниці посвячення (якщо не вважати окремих випадків, не пов'язаних з обітницями).

Обітниця назорейста давався взагалі на вісім днів, іноді на місяць, а іноді і на все життя. Деякі назореї на все життя присвячувалися Богу їх батьками з самого дитинства і залишалися такими до самої своєї.<sup>3</sup>

У загальному ці судження зводяться до того, що есеї залишалися вірними ідеалам іудаїзму, акцентуючи момент суворого слідування закону Мойсея. Відповідно і «старозавітний аскетизм» більш рельєфно закарбувався в їх вченні і культурі. Він зводився переважно до жорсткого дотримання ритуальної чистоти; це стосувалося, зокрема, і дотримання цнотливості (або целібату), яке навряд чи у есеїв було довічним і постійним, виходячи зовсім з інших світоглядних посилянь, ніж обітниці безшлюбності в християнському чернецтві, і ідеалу бідності (або убогості), який обумовлювався типово іудейським месіанізмом:

---

<sup>3</sup> Смирнов Н. П. Терапевты и сочинение Филона Иудея «О жизни созерцательной». Киев, 1999. – С. 69.

бідність була станом минушим і тимчасовим, за яким повинен прийти період вічного панування обраного народу Божого над тутешнім світом і володіння ним усіма земними благами.<sup>4</sup>

Деякі вчені розглядають есеїв як гілку фарисеїв, які прагнуть до досягнення вищого ступеня благочестя і тому слідуєть суворим правилам святості і ритуальної чистоти, і вважають релігійні приписи в так званому Храмовому сувої законами громади есеїв.

Есеї ніколи не були численні. Вони жили у відокремлених чоловічих комунах, що представляли собою братства, проте деякі брали собі дружин для продовження роду. У громадах есеїв практикувалося найсуворіше дотримання законів Тори, причому особливе значення надавалося ритуалам, в першу чергу, пов'язаних з суботою і законами святості і чистоти. Члени громад займалися фізичною працею, переважно землеробством; все майно перебувало у спільному володінні; спільними були трапези, молитви і ритуальні обмивання.

У Новому завіті немає згадок про есеїв. Можливо, однак, що Іоан Хреститель знаходився під їх впливом, оскільки він жив, проповідував і хрестив біля річки Йордан, всього в декількох кілометрах від основної громади есеїв. Деякі вчені вважають, що ряд елементів доктрини і практики есеїв став органічною частиною структури християнської Церкви періоду апостолів. У кожному разі, сам факт існування дохристиянських громад чернечого типу проливає додаткове світло на історію виникнення чернецтва.<sup>5</sup>

Втім, слід підкреслити, що то були лише окремі ідеї, які представляють немов би розрізнені камені майбутньої будови. Ці розрізнені ідеї, що містяться в «природному» і старозавітному Одкровенні, зібрала, як у фокусі, збагатила їх новими ідеями та відобразила печаткою вишньої благодаті віра християнська, яка заповідями її Божествен-

---

<sup>4</sup> Там само. – С. 118.

<sup>5</sup> Гарнак А. Монашество. Его идеалы и его история. СПб., 1996. – С. 86.

ного Засновника відразу ж визначила себе як релігія аскетична: «якщо хто хоче йти за Мною, нехай зречеться себе, і візьме хрест свій, та йде за Мною» (Мф. 16: 24; Лк. 9: 23).

Тому до родоначальників чернецтва Православна Церква і відносить саме святого Предтечу Господнього Іоана, святого апостола і євангеліста Іоанна Богослова, Саму Пречисту Діву Богородицю. Вони для християн були і будуть зразками всецілої присвяти себе Богу.<sup>6</sup>

Чернецтво, як його стали пізніше називати, з'явилося в християнстві відразу. Першим ченцем був Іоан Хреститель – провісник чернецтва. Жив він у пустелі, їв убого, лише акриди і дикий мед, одягався в грубий одяг – волосяницю. Спосіб його життя дає всі підстави дослідникам відносити Предтечу до числа назореїв.

Іоан проводив ще суворіше аскетичне життя, ніж кумранці чи есеї. Але цей самітник не поділяв холодної самовдоволеності есеїв, не відвернувся від світу, а став проповідувати «усьому народові ізраїльському». Можливо, що після смерті батьків Іоана виховували саме есеї, але коли йому виповнилося тридцять років, Бог покликав його покинути пустелю.

Хреститель докоряв за легковажність у справі покаяння і очищення тим, хто вважав, що обряду омивання достатньо для прощення гріхів. Адже не народження робить силами Завіту, а вірність заповідям Господнім.

Іоан Предтеча не закликав втікати від світу і зачинятися у монастирських стінах, що звучало б цілком природно в устах аскета. Він хотів більшого: щоб люди, залишаючись там, де живуть, зберігали вірність слову Божому. Наголошуючи на важливості етичних норм Закону, Хреститель дотримувався традицій древніх пророків.<sup>7</sup>

Виконання заповідей Господніх – це вузький тернистий

---

<sup>6</sup> Варнава (Беляев), еп. Основы искусства святости. Опыт изложения православной аскетики, т. 1–3. Нижний Новгород, 1995–1997. – С. 97.

<sup>7</sup> Мень О. Син Людский/Пер. з рос. Л. Хмельковский. – Л.: Свічадо, 2011. – С. 47.

шлях до життя вічного. Безліч перешкод, що виникають від похоті плоті, похоті очей і гордості життєвої (1 Ін. 2: 16), зустрічають тут благочестивого християнина. Тим, хто на шляху віри, моральної досконалості і любові відчує себе немічним долати ці перешкоди, Христос пропонує особливі засоби до перемоги над пристрастями. У число таких обітниць, за словами Господа, входить дівство: «Не всі сприймають це слово, а кому дано. Бо є скопці, що з утроби матері народилися такими; і є скопці, які оскоплені людьми; і є скопці, котрі самі себе зробили скопцями заради Царства Небесного. Хто може вмістити, нехай вмістить» (Мф. 19: 11-12).

Добровільна убогість або нестяжання, також запропоновані Господом багатому юнакові за умови, що той виконує всі десять священних заповідей: «Коли хочеш бути досконалим, піди, продай добро своє і роздай убогим, і матимеш скарб на небесах; і приходь та йди слідом за Мною» (Мф. 19: 16-21). Сюди ж відноситься і зречення від власної волі і слухняність духовному наставнику (Мф. 16: 24; Мк. 8: 34; Лк. 9: 23). «Тоді Ісус сказав ученикам Своїм: Якщо хто хоче йти за Мною, нехай зречеться себе, візьме хрест свій та йде за Мною» (Мф. 16: 24; Мк. 8: 34; Лк. 9: 23).

Шлях безшлюбності і повної посвяти себе для служіння Богу, для молитви і подвигу вельми схвалюється Святим Письмом. Багато людей, чуючи особливий заклик Христа, так і робили: роздавали своє майно, полишали свої посади, друзів, своє право мати дружину і йшли та ставали ченцями.<sup>8</sup>

Прояв чернечих обітниць яскраво виражений у земному житті Спасителя. Назорейство Ісуса Христа досить незвичне – воно прив'язане не до обітниці, а до Його походження з Назарету. Більше того, Христос не був назореем хоча б тому, що вживав виноградний сік (Мф. 11: 19). Швидше за все, слово «назорей/назарет» в цьому випадку вживається не від слова «назир» (відокремлений), а від

<sup>8</sup> Григорий (Лебедев), еп. Толкование на Евангелие от Марка. М., 1991. – С. 215.



слова «насар», похідного від «нашер» – гілка. Вважають, що текст Мф. 2: 23 посилається на пророцтво Іс. 11: 1, де Месія названий пагоном від кореня Давида.

Благовістячи на землі людям шлях спасіння, Христос, щоб не зобов'язувати до дівства всіх, вказав на нього як на особливий образ життя. Але хоча висота життя, яку Сам Господь назвав ангельською (Мф. 22: 30), не для всіх доступна, проте достойні цього дару зобов'язуються бути вірними Божественному покликанню.<sup>9</sup>

Але тут ще необхідно відмітити одну досить важливу річ. Спаситель Ісус Христос ніколи не розділяв Своє вчення, ніколи не давав окремих заповідей для мирян, а інших – для монахів та подвижників. А тому кожен, хто називає себе християнином, уже покликаний до подвигів та до особливого способу життя, до пошуку Бога і життя з Богом.

Земне життя Пресвятої Богородиці теж являє нам виконання основних чернечих обітниць. Після свого народження за обітницею батьків дитя Марія була присвячена Господу і приведена до Єрусалимського храму, де перебувала у вивченні Святого Письма і занятті рукоділлям. Після досягнення відповідного віку Діва Марія була тільки заручена зі старцем Йосифом, який мав оберігати обітницю її дівства. Після народження від Неї Божественного Спасителя вона й далі залишилася вірною своїй обітниці, ставши, за вченням Церкви, Приснодівою.

Живучи в убогості зі старцем Йосифом Богородиця виконала і дві інші чернечі обітници: нестяжання та цілковитого послуху. Цей подвиг послуху став найкращим прикладом для наслідування і яскраво виразився у словах Марії, сказаних при благовісті архангела: «Я – раба Господня. Нехай буде мені за словом твоїм» (Лк. 1: 37).<sup>10</sup>

---

<sup>9</sup> Монашеская жизнь по изречениям о ней св. отцев подвижников. – К.: И-во имени святителя Льва, папы Римского, 2001. – С. 59.

<sup>10</sup> Земная жизнь Пресвятой Богородицы с описанием Ее икон. – К.: Типография Киево-Печерской Лавры, 2010. – С. 27-28.

Згідно з вченням апостола Павла, все життя християн, «як покликаних і освячених у Христі Ісусі», повинне цілком відповідати їхньому високому обранню: воно повинно бути святе у всьому і, перш за все, щодо плотської чистоти. Плотська чистота повинна становити відміну християнина від язичника і тому турбота про неї є прямим обов'язком кожного християнина.

Апостол Павло пише: «Ті, яких увесь світ не був достойний, блукали по пустелях і горах, по печерах та ущелинах землі» (Євр. 11: 38). Наодинці, в тиші тільки можна чути Бога, молитися і отримувати Одкровення. Павло визнавав: «Неодружений турбується про Господне, як догодити Господеві, а одружений турбується про мирське, як догодити жінці» (1 Кор. 7: 32-33). Він бажав, щоб усі християни подібно йому дотримувалися дівства. Він вказував на перевагу життя безшлюбного перед подружнім як у ставленні до обставин часу, так і до досконалості християнської.

Прагнення до дівства і подвижницького життя було таким сильним в часи раннього християнства, що потрібно було обмежувати навіть цю ревність і захищати святість шлюбу.<sup>11</sup>

Таким чином, християнство з витоків свого історичного буття, у старозавтніх образах, у вченні Самого Господа і Його апостолів, відразу ж і недвозначно проголосило себе релігією аскетичною. Думка про становлення чернецтва до християнства полягає в самому слові «християнство». Виражається це відношення в торжестві або збігу аскетичного ідеалу з загально християнським ідеалом святості.

Такий процес можна назвати життям у Христі, з Христом і заради Христа, тобто життям християнським. Ці основні принципи та ідеї біблійного аскетизму були засвоєні і розвинені наступними поколіннями древніх християн. В перші три століття християнства аскетизм був відомий членам Церкви Христової як один з істотних подвигів, проходячи який вони тим самим більш ревно здійснюва-

---

<sup>11</sup> Гарнак А. Монашество. Его идеалы и его история. СПб., 1996. – С. 112.

## ли заповіді Христа.

1. Біблія: Книги Священного Писання Старого та Нового Завіту. – К.: Видання Київської Патріархії Української Православної Церкви Київського Патріархату, 2004. – 1408, [8] с.
2. Архиепископ Вениамин (Пушкаръ). Священная Библейская история. – СПб., 2008. – 736 с.
3. Варнава (Беляев), еп. Основы искусства святости. Опыт изложения православной аскетики, т. 1–3. Нижний Новгород, 1995-1997. – 414 с.
4. Гарнак А. Монашество. Его идеалы и его история. СПб., 1996. – 316 с.
5. Григорий (Лебедев), еп. Толкование на Евангелие от Марка. М., 1991. – 380с.
6. Земная жизнь Пресвятой Богородицы с описанием Ее икон. – К.: Типография Киево-Печерской Лавры, 2010. – 544 с.
7. Мень О. Син Людський/Пер. з рос. Л. Хмельковський. – Л.: Свічудо, 2011. – 372 с.
8. Монашеская жизнь по изречениям о ней св. отцев подвижников. – К.: И-во имени святителя Льва, папы Римского, 2001. – 136 с.
9. Смирнов Н. П. Терапевты и сочинение Филона Иудея «О жизни созерцательной». Киев, 1999. – 342 с.

*протодиякон Василій ДІДОРА*

## **Ігумени Свято-Михайлівського Видубицького монастиря XVIII ст. Їхній вплив на розвиток обителі**

*Основну увагу даної статті зосереджено на дослідженні біографічних відомостей намісників Свято-Михайлівського Видубицького монастиря, та їхньому внеску у розбудову Видубицької обителі.*

**Ключові слова:** *Свято-Михайлівський Видубицький монастир, обитель, митрополит, намісник, ігумен, чернеча братія.*

XVIII ст. принесло Свято-Михайлівському Видубицькому монастирю великі несподіванки. Після ігумена Феофіла Янжуровського у 1696 р. новим намісником обителі стає Варлаам Страховський. Саме в період його ігуменства (1696 – 1709), на кошти стародубського полковника Михайла Андрійовича Миклашевського у Видубицькій обителі були збудовані новий Георгіївський собор і Спасо-Преображенська трапезна церква. Нам не вдалося знайти достовірної інформації, яка б засвідчила яку роль у справі будівництва відіграв ігумен Варлаам, адже на той час монастир підпорядковувався безпосередньо митрополитові Варлаамові Ясинському, і саме він, як вважають численні дослідники, спонукав стародубського полковника Михайла Миклашевського на таке велике будівництво. Хоча дослідник історії монастиря професор С. Т. Голубєв апріорі стверджував, що нового ктитора монастирю здобув саме ігумен Варлаам [50, с.204].

Завдяки цьому ж ігумену у 1705 р. монастирю вдалося придбати у монахині Печерського Вознесенського монастиря Феодосії Кондратіївної Хмельницької і її сина Федора земельну ділянку в Лебедині [50, 204].

Крім цього у 1706 р. митрополит Варлаам Ясинський звільнив монастир від підпорядкування кафедрі і ігумен Варлаам став першим повноправним господарем в обителі [61, с. 650].

В період ігуменства Варлаама гетьман Іван Мазепа видав Видубицькому монастирю ряд універсалів, якими дарував і підтверджував право власності монастирем над численними земельними угіддями. Так, 27(16) лютого 1704 р. він видав оборонний універсал у справі захисту монастирського лісу на р. Либідь від вирубки, а монастирського містечка Літковичі від військових поборів. 12(1). 09. 1706 р. він підтвердив права монастиря на с. Дацьки у Корсунському полку і на млин на р. Рось нижче Корсуня, причому захищав цей млин і у наступному році від різних шкод. Відомі й деякі інші універсали Івана Мазепи. 4.06. (24.05). 1707 р. Мазепа затвердив за монастирем куплені ігуменом дві пасіки у Лебединському лісі на правому боці Дніпра. Цікаво, що одну з цих пасік продала монастирю інокія Феодосія Хмельницька. 21(10) вересня 1707 р. Мазепа видав ще один універсал, яким передавав у монастирську власність с. Таращичі і хутір Прутилець у Корсунському полку [56, с. 216].

У 1709 р. гетьман Іван Скоропадський на ім'я ігумена Варлаама видав універсал, яким підтверджував усі права на володіння монастирем орною землею, сіножатями, галями і млинами, які були куплені і отримані в дар [19, арк. 1 – 1 зв.; 62, с. 242].

Завдяки ігуменові Варлаамові Страховському на монастирських землях були відкриті поклади високоякісної глини і почали будувати цегляні заводи. Цікаво, що на прохання матері Мазепи Марії-Магдалини – ігумені Вознесенського жіночого монастиря на Печерську, братія на чолі з ігуменом у 1701 р. дозволили побудувати на своїх землях цегляний завод для потреб Вознесенського монастиря, а ім'я і рід «честной инокини Магдалины Мазепиной игумений монастыря паненского Печерского» були занесені у Видубицький поменник [55, с. 169].

Наступником Варлаама на Видубицькому ігуменстві став Лаврентій Горка. Він походив з козацького роду Київської сотні і полку м. Стайки, закінчив Київську Академію і під впливом митрополита Варлаама Ясинського (коли-

пнього ректора), прийняв постриг у Києво-Печерському монастирі. Впродовж 1706 – 1708 рр. Горка викладав в Академії. У 1713 р. він став Видубицьким ігуменом.

У тому ж році ігумен звернувся до гетьмана Івана Скоропадського, щоб той повернув монастирю втрачену землю у с. Спитки Корсунського повіту, подаровану Агафією Савичною Ігнатовою. Згідно з Прутським договором (12 липня 1711 р.) вся Правобережна Україна перейшла до Польщі. Гетьман взамін подарував монастирю с. Ярославку на лівому березі Дніпра, а митрополит Іоасаф Кроківський своїм листом від 5 листопада 1713 р. наказав сільському священику «належать ігумену Видубицькому... и во всем власти игуменской повиноватися» [50, с. 207 – 208].

19 березня 1714 р. стараннями ігумена, обитель викупила двір на Подолі (на вулиці Чорна Грязь) у Івана Герасимовича Тадрини за 300 золотих і 10 талерів. Його ж одразу здали в оренду і він приносив монастирю 40 крб. щорічно [32, арк. 5 зв. – 6].

Ігуменові Лаврентію, як і його попередникам, прийшло вести судову тяганину із Печерським монастирем, продовжував привласнювати Видубицькі землі. У зв'язку з цим, через жалоби ігумена, гетьман Іван Скоропадський у 1717 – 1718 рр. видав ряд універсалів, якими підтверджував за Видубицьким монастирем Гнилецькі, Літківські, Лісницькі, Рожнівські, Куликівські, Калинівські, Багринівські та Осокорські ґрунти [50, с. 210].

Після ігумена Лаврентія у монастирі залишилась ще одна згадка – криниця, викопана влітку 1715 р. Про це свідчить напис, зроблений на дошці, яка вмонтована у верхній частині навісу: «Божиим поспешенством создася студунец сей року Божого 1715 месяца июля 11 тцианием всечестнаго отца нашего игумена Лаврентия Горки».

Однак, попри все це, здається, Лаврентій мало переймався монастирськими проблемами, а продовжував свою інтелектуальну діяльність. Через недостатню увагу до духовних і побутових справ обителі у 1719 р. Києво-Пе-

черський монастир зробив спробу підпорядкування Видубицького монастиря собі. Архімандрит Іоаникій Сенютович в чолобитній Петру I від 4 травня 1719 р., скаржився, що після пожежі 1718 р. Печерська обитель перебуває у дуже скрутному становищі, і для того, щоб її швидше відновити, просив приписати до неї Видубицький монастир з його маєтностями. Важко сказати, чи ця ситуація, чи щось інше вплинуло, але у 1719 р. Лаврентій був позбавлений Видубицького ігуменства. У 1722 р., завдяки протекції гетьмана Івана Скоропадського, він став архімандритом московського Воскресенського Новоєрусалимського монастиря, а 8 вересня 1723 р. був висвячений у єпископи Астраханські і Тверські. Через непорозуміння з місцевою владою, 22 травня 1727 р. його перевели на Великоустюзько-Тотемську кафедру, а 26 вересня 1733 р. – в далеку і дуже бідну Вятсько-Великопермську єпархію.

Помер Лаврентій Горка 10 квітня 1737 р. і його поховали у вятському Троїцькому соборі [64, с. 146 – 147].

З 1723 р. Видубицьким ігуменом був Феодосій Хоменський. Він відомий тим, що у цей час гетьман Данило апостол побудував у обителі муровану трьохярусну дзвіницю і на прохання ігумена 5 лютого 1729 р. затвердив за монастирем Звіринецькі, Осокорські, Гнилецькі, Лісницькі, Багринівські, Свиноїдські, Літківські, Рожнівські, Ярославські землі і селище Гута [50, с. 211].

Помер Ігумен Феодосій 25 березня (7 квітня) 1737 р. і був похований митрополитом Рафаїлом Заборовським за участю ігумена Лубенського Мгарського Спасо-Преображенського монастиря Тимофія Щербацького (майбутнього Видубицького ігумена), у склепі Чудо-Михайлівської церкви, тобто у Свято-Георгіївському соборі [7, арк. 14 – 15; 18, арк. 2.]

Феодосія Хоменського на Видубицькому ігуменстві змінив Тимофій Щербацький. Він народився в Трипільї Київської губернії і повіту у 1698 р. у сім'ї міщанина Івана Щербака і при охрещенні названий Тихоном. У дитин-

стві співав у хорі при дворі царя Петра I. Потім навчався у Київській Академії. У 1726 р., у Софійському кафедральному соборі був пострижений з ім'ям Тимофій. У 1728 р. він був рукоположений в сан ієромонаха і призначений кафедральним писарем. 20 березня 1737 р. Тимофій був поставлений архімандритом Лубенського Мгарського Спасо-Преображенського монастиря, однак у тому ж році переведений у Видубичі [60, с. 159]. Всього два роки Тимофій Щербацький управляв Видубицькою обителлю і за цей час показав себе хорошим адміністратором, примноживши монастирську казну. Через дефіцит інформації сказати щось конкретне про його будівельну активність у Видубицькому монастирі – неможливо.

У серпні 1739 р. він був зведений в сан архімандрита Михайлівського Золотоверхого монастиря, а у 1740 р. – обраний Печерським архімандритом.

Після смерті митрополита Рафаїла, Тимофій Щербацький 6 березня 1748 р. був висвячений на Київську митрополію.

У 1757 р. митрополит звернувся у Святійший Синод з проханням звільнити його на спокій у Видубицький монастир, однак його прохання не задовільнили. Пізніше, перебуваючи вже у Москві, він ще раз просився відправити його на спокій у Видубичі, однак знову отримав відмову. Внаслідок важкої довготривалої хвороби митрополит Тимофій Щербацький помер у Москві 18 квітня 1767 р. [40, арк. 1 – 1 зв.; 51, с. 548 – 586.].

Наступником Тимофія Щербацького став ігумен Гавриїл Леопольський. У Видубицький монастир його призначили 1 липня 1739 р. і перебував він там до 13 вересня 1747 р. Перед тим він був архідияконом кафедрального Свято-Софіївського собору, а з 28 серпня 1730 р. – кафедральним намісником. Ігумен Гавриїл в історії монастиря відомий тим, що при ньому митрополит Рафаїл Заборовський намагався виклопотати для Видубицького монастиря титул архімандрії, однак Святійший Синод відхилив клопотання, обґрунтувавши це тим, що якщо перевести



ще й цей монастир у архімандрію, то серед київських монастирів не залишиться ігуменських. Крім цього, ігумен Гавриїл Леопольський зробив для монастиря ще одну важливу справу – 8 жовтня 1745 р. виклопотав у імператриці Єлизавети Петрівни нову грамоту, якою підтверджувались всі монастирські володіння [36, арк. 12; 40, арк. 1 зв.]. 13 вересня 1747 р. ігумена Гавриїла перевели у Гамаліївський монастир, де він і помер 31 грудня 1748 р.

Наступними настоятелями Видубицької обителі були ігумен Вікентій Велдоцький (1747 – 1752), ієромонах Василій (1752 – 1753) та архімандрит (колишній архімандрит Лубенського монастиря) Леонтій Злотницький (1753 – 1756), про діяльність яких, на жаль, нам не вдалось знайти інформації.

З 26 квітня (31 жовтня) 1756 р. Видубицькою обителлю тимчасово управляв ігумен Антоній Почека, який з 1727 по 1749 рр. виконував обов'язки кафедрального писаря у Софійському соборі, з 1755 р. виконував обов'язки помічника ректора Академії з економічних справ. З цієї посади Антоній був поставлений на видубицьке ігуменство.

З ігуменом Антонієм Почекою пов'язана досить неординарна (як для монастиря) подія. Річ у тому, що за короткий час управління обителлю він здобув прихильність братії і ченці 5 червня 1756 р. письмово просили Київського митрополита Тимофія Щербацького (свого колишнього ігумена) закріпити ігумена Антонія намісником, вказуючи при цьому, що він «во всякой монастырской экономии и чиноположению церковному також де же в заводних монастыру справах неуспшно имеет старательство» [39, арк. 1 – 1 зв.]. 31 жовтня 1756 р. митрополит Тимофій Щербацький призначив Антонія офіційним ігуменом Видубицького монастиря [39, арк. 3 – 5]. Однак, через рік офіційного управління обителлю все змінилось. Вже 17 червня 1757 р. ієродиякон Нектарій заявив про те, що ігумен користується монастирським добром, а крім того до нього таємно водять жінок. Проте, 26 червня перед братією Нектарій не зміг довести справедливість своїх слів ні

усно, ні письмово, а через це був покараний батогом. Після цього випадку ігумен ще деякий час зміг утримувати владу в монастирі, та незабаром виник новий конфлікт з братією. 16 травня 1758 р. Антоній видав указ про порядок звершення седмичних богослужінь, зазначивши, що братія їх уникає, і тому він сам розписав порядок служб і наказав строго його дотримувати, однак братія у свою чергу звинуватила намісника у подібному. Під тиском усіх цих обставин Антоній Почека 12 грудня 1759 р. подав прохання на звільнення. Проте митрополит Арсеній Могиланський 20 грудня 1759 р. видав розпорядження про залишення ігумена Антонія у обителі зі збереженням всіх архімандритських почесностей, щоправда, всі монастирські справи повинен був вирішувати тільки Духовний собор (без його участі) [62, с. 147; 9, арк. 1 – 16]. 24 квітня 1760 р. ігумена Антонія все ж перевели у Полтавський Хрестовоздвиженський монастир. Звідти 19 жовтня 1776 р. він був переведений архімандритом Гамаліївського Різдва-Богородичного Харлампіївського монастиря [40, арк. 2 – 2 зв.]. 19 грудня 1784 р. архімандрит Антоній був відправлений на спокій в Київський Петро-Павлівський монастир, де і помер [49, с. 442 – 443].

В час перебування ігумена Антонія Почеки у Видубичах, 20 грудня 1759 р. з Густинського монастиря сюди перевели ігумена Варфоломія Кудрявецького, який тимчасово управляв обителлю. Ігумен Яків Воронковський, справедливо згадує Варфоломія тільки в тому, що: «При сем правителе на каменной трапезе кришка деревяна од комена кухенного сторела, а с нею и церков князем Всеволодом устроена святого архистратига Михаила, а потом названой Благовещения пресвятой Богородицы мурованной церкви предел олтарик деревянный, где был престол, от пожара 1760 года апрели 16 сторел» [40, арк. 2 зв., 3].

Пожежа завдала великих збитків монастиреві. У цій пожежі чи не найбільше постраждав Свято-Михайлівський храм. Слідчі Духовної Консисторії установили, що поже-

жа розпочалась із монастирської кухні у якій перед тим установили новий димар, на кінцях вимощений дерев'яними терличками. Через високу температуру у димарі загорілась сажа і почали тліти дерев'яні терлички, з яких і почалась пожежа [21, арк. 73 – 73 зв.]. Слідчі Консисто-рії, провівши відповідні розслідування, установили: «тот пожар ни с чего другого, как только с Божьего попуще-ния учинился, ибо как труба кухонная прежде пожара за несколько дней была вычещена, так и никто тому не есть причиною, кроме только причина Он» (Господь Бог – *протодияк. В. Д.*) [21, арк. 73]. Невдовзі після цієї події ігумен Варфоломій покинув монастир.

З наслідками пожежі прийшлося боротися ігумену Ми-трофану Горленку. Він походив з відомого шляхетського ко-зацького роду Горленків (по материнській лінії – онук геть-мана Данила Апостола). Митрофан закінчив повний курс Київської Академії, і прийняв постриг у Братському мона-стирі. 5 травня 1760 р. Київською Духовною Консисто-рією був виданий указ за яким ігумен Варфоломій Кудрявецький мав передати управління монастирем ігумену Митрофану Го-рленку, який за дорученням Консисто-рії повинен був лікві-дувати наслідки пожежі [24, арк. 167 – 167 зв.].

В першу чергу ігумен звернувся до митрополита Арсе-нія Могилянського видати йому «благословенну грамоту» і книгу для збору милостині у Запорізькій Січі. 19 березня 1765 р. грамота була видана і на Січ були відіслані ієро-монах Іполит та ієродиякон Софроній. Зібрати вдалося небагато – 118 крб. і 28 коп., 12 коней і 2 корови [50, с. 213].

Звертався ігумен за допомогою і до колишнього Ви-дубицького намісника митрополита Тимофія Щербаць-кого, який 20 вересня 1763 р. у якості допомоги прислав у монастир ігуменський посох з золотою головкою, прикра-шену смарагдами і рубінами [50, с. 213].

П'ять років Митрофан безперервно трудився, ліквідо-вуючи наслідки нищівної пожежі і відновлюючи обитель. Він вклав немало трудів і здоров'я у цей процес і, зреш-

тою, 19 серпня 1765 р. Митрофан подав прохання на звільнення на спокій в Братський монастир, де 15 липня 1768 р. і помер під час чуми [40, арк. 3]. За іншою інформацією останні роки свого життя він провів у Святогорській Свято-Успенській пустині, де і був похований. Однак, В. І. Ульяновський цю інформацію спростовує і називає невірною [62, с. 147].

Наступником Митрофана Горленка став ігумен Сиф Гамалія (в миру Стефан Гамалія), якого 31 серпня 1765 р. призначили ігумени Видубицької обителі [40, арк. 3 зв.; 54, с. 439 – 448; 52, с. 135]. Новий ігумен проводив роботу попередника і активно займався будівництвом і ремонтом древньої Свято-Михайлівської церкви. Він постійно звертався до представників роду Миклашевських, просячи матеріальної допомоги для обителі.

Велику надію Сиф Гамалія покладав на Запорізьку Січ. Про це свідчить той факт, що 9 січня 1766 р. він звелів вибрати нових довірених людей для збору милостині. Для цієї справи були обрані ієромонах Афанасій і економ монах Митрофан з двома послухниками у супроводі. Вони були негайно відправлені на Січ, щоб найперше зібрати обіцяні колись Іполитові і Софронію коні і гроші. Понад рік вони збирали милостиню, однак збрали навіть не десятку частину від потрібної на ремонт суми.

Продовжуючи шукати допомоги, ігумен Сиф 11 березня 1766 р. звернувся до колишнього Видубицького ігумена, а на той час вже Московського митрополита – Тимофія Щербацького, однак, окрім письмового співчуття владики, ніяких коштів так і не отримав [3, арк. 1]. Владика важко хворів і в очікуванні смерті всі свої заощадження роздав.

Однак, незважаючи на важке і, здавалося б безвихідне становище, ігумен Сиф Гамалія все ж розпочав будівництво вівтарної стіни Свято-Михайлівського храму. В липні 1766 р. ігумен Сиф Гамалія просив у митрополита Арсенія Могилянського благословення на відновлення кам'яного вівтаря старої церкви [5, арк. 14 – 14 зв.]. Митрополит

благословив розпочинати роботи згідно із затвердженим планом архітектора Петра Неділка. Однак, із цим архітектором монастир не підписав договору у зв'язку з тим, що останній брав оплату за виконану роботу, а так, як грошей у монастирській казні не було, то вирішили підписати договір із архітектором Михаїлом Юрасовим, артіль якого працювала за щоденну оплату.

12 серпня 1766 р. ігумен доповідав генерал-аншефу Івану Федоровичу Глібову, що у кам'яному вівтарі вже заскле-ні вікна, однак закінчити роботу неможливо через те, що немає коштів [5, арк. 17 – 18]. Виходячи з цього намісник просив Івана Федоровича, щоб він особисто просив імператрицю Катерину II, «яко любительницю благолепия домов Божиих» виділити хоч якісь кошти на ремонт храму побудованого її предками [5, арк. 17 – 18]. Однак його прохання, очевидно, не було виконаним, принаймні, жодних документів стосовно цього у архівах нам не вдалось виявити.

Крім цього, ігумен звертався до різних заможних людей, просячи у них фінансової допомоги на відбудову церкви [5, арк. 22 – 22 зв., 23 – 25]. Збирали пожертвування і у володіннях самого монастиря, однак це також не принесло великої користі [5, арк. 27 – 32].

За фінансовою допомогою звертався ігумен Сиф Гамалія і до нащадків Михайла Миклашевського [20, юрк. 42 – 42 зв., 45, 52 – 56]. Так, 23 вересня 1766 р. ігумен у своєму посланні до кожного із нащадків полковника писав, що у Свято-Михайлівській церкві «во место бывшего при ней деревяного олтаря каменный начат и уже нижнего аппаратамату засклеплена церковь, толко к совершенному окончанию оной как в данной от мастера смете является кроме иконостасов надобно более трех тысяч рублей, таковой же суммы денег и почти никакой при Киево-Выдубицком монастыре не имеется» [20, арк. 21 – 22]. 27 вересня 1766 р. Сиф повідомляв Петру Андрійовичу, що собор руйнується з усіх боків, як зрештою, і дзвіниця з церквою і келії теж близькі до цілковитої руйнації [20, арк. 23 – 23 зв.].

Однак, «щедрих» дарів від них монастир так і не отримав. Пожертви деяких залишилися тільки в обіцянках, дехто ж жертвував монастирю тільки продукти і невелику суму грошей [20, арк. 31, 38, 63, 69].

Із ігуменом Сифом пов'язана ще одна історія. Річ у тому, що, призначаючи Сифа видубицьким ігуменом, митрополит Арсеній Могилянський видав розпорядження не носити нагрудного хреста. 3 вересня 1765 р. Сиф клопотав перед митрополитом, щоб йому залишили це право (нагрудний хрест він за традицією носив у Вільно), нагадуючи, що «непорочними твоими Владыко святыми руками» хрест був покладений на нього і був даний дозвіл носити його перед відправленням у Вільно. Гамалія просив, щоб митрополит не позбавляв його цього права «мне без него остаться самокрайнейшее посмеяние и поругание следует» [11, арк. 1 – 1 зв.].

Ця справа, очевидно, була вирішена на користь Сифа, оскільки в його грамоті від 5 вересня 1765 р. заборона на носіння наперстного хреста не згадується, але вказується, що він може служити за чином, як і всі попередні видубицькі ігумени. У його обов'язки традиційно входило піклуватися про те, щоб молитва здійснювалася за православним чином, щоб регулярно в монастирі здійснювалися утрени, під час Чотиридесятниці і на часах з відповідних за Уставом книг – «таковыя чтения внимающим немалую приносят пользу в разумении Священного Писания». Ігумен повинен був «наблюдать за братией в исполнении ею послушаний, молитв и чтения слова Божия со вниманием и всяким благоговением», щоб ченці не менше як чотири рази на рік сповідалися і причащалися, не відлучалися без дозволу з монастиря, не ходили один до одного в келії і не приймали у себе сторонніх відвідувачів, щоб перебували у своїх келіях після вечірньої молитви в пості і благочесті. Відносно ж різних неуставних провин і покарань братії настоятель повинен мав бути живим прикладом для братії в благочесті і праведності життя [10, арк. 1 – 4 зв.].

Сиф Гамалія керував Видубицьким монастирем майже два роки. 24 лютого 1767 р., описуючи діяльність Сифа, Яків Воронковський відмічав, що: «При нем погоревшая в 1760 г. Михайловская церковь в 1766 г. начала возобновляться и оltарь каменный с основания заложен» [40, арк. 3 зв. – 4]. Однак після смерті Сифа аж до 1775 р. тягнулася справа з розподілом майна покійного ігумена (серед речей були пістолети, шаблі, посуда, дорогоцінний одяг і різні латинські, грецькі і німецькі книги). Все майно оцінювалось в 336 крб. [29, арк. 29 – 34]. Одна третина майна, відповідно до заповіту, повинна була перейти Видубицькому монастирю на поминання душі померлого. Прибуток з продажу майна, постановою Духовного собору від 24 червня 1767 р. мав бути використаний на відновлення Свято-Михайлівської церкви та інших будов [41, арк. 1 – 3, 5 – 5 зв.].

Сифа Гамалію змінив перший історик обителі ігумен Яків Воронковський (1726 – 1774 рр.), який 1 квітня 1767 р. був поставлений видубицьким ігуменом [41, арк. 4]. Він знав кілька мов: латинську, староврейську, грецьку і німецьку. 10 грудня 1754 р. Яків Воронковський прийняв постриг у Свято-Софійському соборі і був призначений регентом кафедральної канцелярії, а пізніше – писарем Київської духовної консисторії, кафедральним писарем митрополита Арсенія Могилянського і членом Духовного собору Софіївського монастиря. Незважаючи на хворобливий стан здоров'я (у послужних списках за 1769 – 1774 рр. сам Яків власноручно постійно дописував: «К послушанию впредь не способен за природною слабостию здоровья, и за повреждением оного крайним и неисцельным») [12, арк. 2 зв. – 3, 38 зв. – 39.; 13, арк. 2 зв. – 3., арк. 2 зв. – 3; 31, арк. 5 зв. – 6, 8 зв. – 9, 11 зв. – 12, 13 зв. – 14, 15 зв. – 16, 17 зв. – 18, 20 зв. – 21; 63, с. 126], у сані Видубицького ігумена Яків відзначився як мудрий адміністратор.

Новопризначений ігумен продовжив практику своїх попередників – збору милостині на Січі. Для цього 21 червня 1767 р. він звернувся до митрополита Арсенія Мо-

гилянського за допомогою, вказуючи, що стара церква «за древность свою и по другим случаям пришедше в такое состояние, что уже в ней не то, что священнодействия совершать невозможно было, но по древности естли не возобновить, лишитися следовало [6, арк. 1]. Крім того ігумен просив у митрополита благословення на збір коштів, але не тільки на Січі, а й у митрополії, малоросійських полках і на Кальміусі [26, арк. 177 зв., 178 зв.]. Владика дозволив збір милостині, при цьому навіть запропонував завести спеціальну книгу для запису пожертв від богомольців і для кращої звітності [2, арк. 1 – 1 зв.].

З великою пошаною до Свято-Михайлівського Видубицького монастиря ставився і останній кошовий отаман війська запорізького святий праведний Петро Калнишевський. Про це свідчить його лист до намісника монастиря – ігумена Якова від 28 жовтня 1767 р., у якому він обіцяв послати у монастир пару коней і просив молитов (додаток № 1). А вже 12 листопада намісник відписував і дякував за пожертву, вказуючи, що коней монастир отримав і вже використовує для поїздки, при цьому обіцяв разом з братією молитися за отамана (додаток № 2) [58, с. 21 – 22; 57, с. 117 – 118].

Ігумену Якову, які його попередникам приходилось відстоювати перед Печерським монастирем право власності Видубицького монастиря його землями. З метою припинення чергових сутичок 19 листопада 1767 р. ігумен монастиря Яків прислав у Київську полкову канцелярію гетьманські універсали, які підтверджували право власності монастиря на його землі. Серед них універсали гетьманів Петра Дорошенка (10 грудня 1670 р), Івана Мазепи (10 вересня 1707 р.), Івана Скоропадського (2 універсали: 7 лютого 1700р. і 9 жовтня 1712 р), а також грамоти царів Іоана і Петра Олексійовичів, цариці Єлизавети [28, арк. 4 – 6]. А перед цим 28 вересня 1767 р. намісник монастиря скаржився цареві Федорові Олексійовичу, що різні люди, не маючи поваги ні до монасти-



ря, ні до його власності, топчуть траву, вирізують дерева і ловлять рибу [28, арк. 1 – 1зв.].

Крім цього, ігумен Яків у 1767 р. він зробив повний опис церковного майна (при описі дорогоцінних металів вказувалась вага, приблизна ціна, матеріал і проба), завів прибутково-видаткові книги, де регулярно записували все до дрібниць, а в кінці книги-опису вівся облік, куди були передані чи на що перероблені певні речі [27, арк. 6 зв. – 7]. Крім цього, він вперше на основі монастирського архіву склав максимально повну на той час історію монастиря з біографіями ігуменів. Професор С. Т. Голубев справедливо називав ігумена Якова Воронковського «Выдающимся любителем киевской и вообще западнорусской старины, недостаточно оцененным писателем XVIII в.» [63, с. 126]. Крім того Якову вдалося відшукати у архіві Київського магістрату та інших судових установах копії найдавніших монастирських документів, починаючи з 1541 р. [30, арк. 16 – 80 зв.]. Коли Козелецька полкова канцелярія видала указ переслати їй оригінали, то ігумен крім економа відправив ще одного наглядача, який би наглядав за збереженням документів [28, арк. 4 – 9].

Продовжував ігумен Яків звертатися за допомогою до Миклашевських. У своїх листах до нащадків полковника у 1768 р., ігумен нагадував, що їхній предок не тільки побудував у обителі два храми, але і з 1706 р. в одному із них тілом спочиває. При цьому ігумен нагадував, що нащадки полковника не тільки продовжують його рід, але і його ктиторство над монастирем [20, арк. 84 – 84 зв., 87]. Однак Миклашевські і цього разу «обдарували» монастир досить скупю. В основному всі пожертвування від них надходили у вигляді продуктів. Остання документально засвідчена жертва з боку Миклашевських (від київського поміщика, відставного гвардії прапорщика Михайла Івановича Корбе, якого батьки і сестра були поховані у монастирі) – 2000 крб. була покладена під проценти в Київський приказ. Щороку з цієї суми монастир отримував проценти у

сумі 100 крб. За це братія повинна була поминати родичів вкладника [47, арк. 2 – 12 зв., 30].

4 січня 1772 р. ігумен знову посилав чолобитну у якій просив поставити край суперечці з Печерським монастирем за Неводничі (Наводничі), його рибний ставок і переправу через Дніпро [25, арк. 18 – 21].

У сорокарічному віці ігумен Яків Воронковський важко захворів на туберкульоз і астму. Хвороби різко підірвали його здоров'я і він 15 березня 1774 р. відійшов до Господа.

Ігумена Якова Воронковського змінив намісник Софіївського монастиря Мелхиседек Значко-Яворський, якого призначили 24 березня 1774 р. Однак указ про призначення від митрополита Гавриїла Мелхиседек отримав лише 23 червня 1774 р. [8, арк. 120 – 123 зв.; 4, арк. 5]. Тоді ж вийшов указ Святійшого Синоду і митрополита і на їх основі склалися відповідні історичні відомості. У 1774 р. обитель доповідала, що описи «близ окончания состоят» [23, арк. 28 – 30 зв.]. Із збереженого уривка історичної довідки видно, що праця ігумена Якова Воронковського була сильно скорочена і одночасно наповнена недоречностями – одним словом, було написано неналежним чином [38, арк. 1 – 2].

Мелхиседек (мирське ім'я Матвій) був сином лубенського полкового осавула і сотника Карпа Значко, який в 1766 р. отримав офіційне свідоцтво про приналежність до шляхетському роду Яворських. Видубицьким ігуменом Мелхиседек був призначений, як вже вказувалося, 24 березня 1774 р. Він, як і його попередники, також невтомно трудився задля матеріального збагачення і зовнішнього прикрашення обителі.

Із документів відомо, що 6 листопада 1777 р. ігумен Мелхиседек підписав контракт з Яковом Васильовичем Мосцецьким-Дяченком та Іваном Яковичем Пшегаленським на виготовлення і позолоту нового іконостасу для кам'яної церкви. Згідно з контрактом, майстри повинні були використовувати свої матеріали і продукти [34, арк. 2]. Одночасно, у той же день (6 листопада 1777 р.) окремо

був підписаний контракт з Іваном Пшегаленським, щодо позолоти іконостасу. Згідно з умовами монастир зобов'язувався забезпечити майстра золотом і сріблом, а майстер повинен був грамотно виконати всі роботи [34, арк. 3 – 4; 22, арк. 79; 33, арк. 14 зв.].

А 11 листопада 1777 р. був підписаний окремих контракт з Яковом Васильовичем Мосцецьким-Дяченком про написання ікон для іконостасу. Умови договору передбачали ретельне підготування і шліфування дощок для ікон, написання сюжетів вказаних монастирем, при цьому використовувати тільки дорогі венеціанські фарби [34, арк. 5 – 5 зв.; 33, арк. 16 зв., 17 зв.].

Роботи над іконостасом завершилися до початку 1790-х років, бо монастирський опис 1791 р. фіксує у Свято-Михайлівському храмі іконостас «нової роботи» [35, арк. 1]. Більш пізні документи вказують на те, що іконостас був триярусним [37, арк. 12 – 16 зв.].

У Видубичах ігумен Мелхиседек перебував до 13 червня 1781 р., потім був переведений архімандритом в Лубенський Мгарський монастир, а 19 липня 1783 р. або в 1785 р. він перейшов в Глухівський Петропавлівський монастир [42, арк. 1 зв. – 2; 31, арк. 22 зв. – 31]. Перед смертю, 1 березня 1787 р. Мелхиседек зробив важливу для Видубицької обителі акцію: він передав в «Сохранную казну Опекунского совета Московского воспитательного дома» 1000 крб. сріблом з тим, щоб п'ять відсотків щорічно відраховувати на Свято-Михайлівську обитель [48, арк. 1 – 2; 44, арк. 1 – 3; 46, арк. 1 – 105].

Мелхиседека на видубицькому ігуменстві змінив Ієронім Блонський. Він народився у Львові і був сином православного священика. Постриг прийняв у київському Братському Богоявленському монастирі 15 червня 1765 р. 26 березня 1783 р. він став кафедральним намісником і одночасно ігуменом Видубицького монастиря [59, с. 196]. У послужному списку 1787 р. сам Ієронім зазначав, що він «відновив і прикрасив» Видубицьку обитель [31, арк. 37 зв. – 43; 15,

арк. 4 зв. – 5, 42 зв.], однак монастирські документи не фіксують якоїсь особливої будівельної діяльності у той час.

Це зрозуміло, адже у 1786 р. імператрицею Катериною II була проведена секуляризаційна реформа, за якою всі монастирі були позбавлені землеволодінь і селян і переведені на державний штатний зміст. Згідно з реформою древню Свято-Михайлівську Видубицьку обитель позбавили майже всіх земельних володінь і перевели на найнижчий третій клас.

У тому ж році митрополит Самуїл вирішив перетворити обитель на лікарню для хворих ченців. Цю ідею було підкріплено імператорським указом [43, арк. 1]. При цьому монастир отримав наказ негайно все приготувати. До початку вересня 1787 р. потрібно було збудувати лікарню, зробити запаси ліків і забезпечити всім необхідним, хоча ніяких засобів для цього виділено не було. Тим часом, з усієї єпархії у Видубицьку обитель почали прибувати хворі ченці і їх потрібно було розселяти, годувати, лікувати, доглядати.

Ігумен Єронім з розпачем звертався до митрополита, вказуючи, що в монастирі невдовзі не залишиться продуктів харчування і всі хворі, разом з Видубицькою братією, вимруть з голоду, або ж розбіжаться з приходом морозів і через відсутність дров. Хворі, замість полегшення, опиняться ще в гіршому становищі, ніж у рідних обителях [62, с.157].

Вже через рік свого перебування у Видубичах він просився на звільнення. Оскільки, на той час митрополит Гавриїл, який призначив Ієроніма тимчасово виконуючим обов'язків намісника, вже помер, то він просив митрополита Самуїла Миславського звільнити його від таких важких обов'язків. Страждання ігумена закінчилися аж у 1791 р. 27 травня 1791 р. його прохання щодо переведення було вирішене митрополитом позитивно, а на його місце намісником монастиря призначено Порфирія [14, арк. 2 – 2 зв.]. Ієроніма перевели в архімандрити Михайлівського Золотоверхого монастиря, а з 10 серпня 1791 р.

і по 1794 р. він був ректором Київської Академії. Добру справу для обителі Ієронім зробив наприкінці життя. У своєму заповіті від 1 січня 1794 р. він передав в «Сохранную казну Московского опекунского совета» 2000 крб. для того, щоб щорічно з відсоткової суми 45 крб. передавалися Видубицькому монастирю «в братскую кружку на раздел братии». З 1794 р. ця сума регулярно посилялася у Видубичі [45, арк. 1 – 6]. Помер ігумен Ієронім у 1795 р. і був похований у Свято-Михайлівському Золотоверхому монастирі [53, с. 150].

Наступні ігумени, як правило, призначалися з ректорів і викладачів Київської Академії. Один одного змінювали Димитрій (9 вересня 1791 р. – 1793р.) [31, арк. 44 – 45 зв.], Феодосій (1793 – 1797 рр.), Афанасій (1797 – 1799 рр.) [35, арк. 45, 56, 101; 16, арк. 62 – 64]. Ігумен Афанасій відомий тим, що при ньому 18 грудня 1797 р. іменним імператорським указом Священного Синоду Видубицький монастир піднесено до ступеня архімандрії. 20 вересня ігумена Афанасія возвели в архімандрити з дозволом «употреблять мантию камкотовую без скрижалей» [17, арк. 1 – 1 зв.]. Таким чином, Афанасій став першим архімандритом Свято-Михайлівського Видубицького монастиря.

На основі наведеної інформації можемо зробити висновки, що ігумени Свято-Михайлівського Видубицького монастиря були непересічними особистостями в історії обителі і Українського Православ'я, зокрема. Незважаючи на те, що намісники обителі, на відміну від Свято-Михайлівського Золотоверхого чи Печерського монастирів не всі ставали архієреями, ми, однак, можемо стверджувати, що кожен із них значно потрудився задля зміцнення як матеріального, так і духовного стану монастиря, а разом з тим і славу Православної Церкви в Україні, примножуючи її самостійність і силу.

*Додаток №1*

**Оглобин О. Петро Калнишевський і Києво-Видубицький монастир // Чаша. – К., 2006. – № 29. – С. 21.**

***Высокопреподобнѣйшій Господинъ Видубицького Монастира  
Ігуменъ Іяковъ  
Мой всегдашній благодѣтель.***

По прибытіи въ Сѣчь Видубицького монастира отъ Вашего Высокопреподобія для испрошенія на оный Видубицькій монастирь отъ доброхотовъ милостинного подаянія присланного иеромонаха Спиридона зъ сотрудики обещалъ я въ оный Видубицькій монастирь къ всегдашней монастирской Вашего Высокопреподобія поездки пару лошадей. Которіе при семъ въ монастирь къ Вашему Высокопредобію посылая, приемомъ оныхъ не отректи и не оставлены въ богомолческихъ молитвахъ Вашего Высокопреподобія покорнѣйше прошу. В протчемъ съ моимъ доброжелательствомъ и уклономъ пребыть имею.

***Вашего Высокопреподобія  
моего всегдашняго благодѣтеля покорній слуга  
Петръ Калнишевскій.  
1767 года, октября 28 д.  
Сѣчь Запорожская.***

**Оглобин О. Петро Калнишевський і Києво-Выдубицький монастир // Чаша. – К., 2006. – № 29. – С. 22.**

***Велможній и Высокородній Господинъ  
Войска Низового Запорожскаго Кошевій Атаманъ,  
Высокомилостивій Государъ и благодетель.***

*По милостивому Велможности Вашей на Выдубицкую убогую Святаго Архангела Михаила Кіевскую обитель при-  
зрѣнію, посланше з бывшимъ въ Сѣчѣ іерод-(іякономъ)  
Лаврентіемъ в ту Выдубицкую обитель пара лошадей въ  
той обитель получени, и по благонамъренію Вашей Вел-  
можности в поездку употребляются, тоєю Велможности  
Вашей высокою милостію обитель и я много одолжени,  
много ж то есть сторицею Велможности Вашей вседаро-  
витій Господь Богъ да воздасть, о томъ и о многолѣтномъ  
Велможности Вашей здравію благодать Его святую молимъ  
и молить не престанемъ, при достодолжномъ нашемъ вы-  
сокопочитаніи пребывавал.*

*Въ чистомъ тако:*

*Велможности Вашей Высокомилостивого Государя и бла-  
годетеля нашего всѣхъ благъ усердно желающм Богомолецъ  
и покорнѣйшій слуга*

***Кієво В(идубецького) Свято Михайлова монастиря  
Игуменъ Іаковъ зъ братією.  
1768 года, ноября 12 д.***

1. Біблія. Книги Священного Писання Старого та Нового Завіту. – К.: Видавничий відділ Української Православної Церкви Київського Патріархату, 2004. – 1417 с.
2. ІР НБУВ. Ф. II. – Спр. 243.
3. ІР НБУВ. Ф. II. – Спр. 6408.
4. ІР НБУВ. Ф. II. – Спр. 27502.
5. ІР НБУВ. Ф. II. – Спр. 27840.
6. ІР НБУВ. Ф. II. – Спр. 27841.
7. ІР НБУВ. Ф. 194. – Спр. 114.
8. ЦДІАУК. Ф. 127. – Оп. 169. – Спр. 20.
9. ЦДІАУК. Ф. 127. – Оп. 1024. – Спр. 1134.
10. ЦДІАУК. Ф. 127. – Оп. 1024. – Спр. 1507.
11. ЦДІАУК. Ф. 127. – Оп. 1024. – Спр. 1527.
12. ЦДІАУК. Ф. 127. – Оп. 1024. – Спр. 1980.
13. ЦДІАУК. Ф. 127. – Оп. 1024. – Спр. 2050.
14. ЦДІАУК. Ф. 127. – Оп. 1024. – Спр. 2739.
15. ЦДІАУК. Ф. 127. – Оп. 1024. – Спр. 2987.
16. ЦДІАУК. Ф. 127. – Оп. 1024. – Спр. 3473.
17. ЦДІАУК. Ф. 128. – Оп. 1. – Спр. 183.
18. ЦДІАУК. Ф. 130. – Оп. 1. – Спр. 1.
19. ЦДІАУК. Ф. 130. – Оп. 1. – Спр. 10.
20. ЦДІАУК. Ф. 130. – Оп. 1. – Спр. 18.
21. ЦДІАУК. Ф. 130. – Оп. 1. – Спр. 27.
22. ЦДІАУК. Ф. 130. – Оп. 1. – Спр. 47.
23. ЦДІАУК. Ф. 130. – Оп. 1. – Спр. 84.
24. ЦДІАУК. Ф. 130. – Оп. 1. – Спр. 89.
25. ЦДІАУК. Ф. 130. – Оп. 1. – Спр. 113.
26. ЦДІАУК. Ф. 130. – Оп. 1. – Спр. 164.
27. ЦДІАУК. Ф. 130. – Оп. 1. – Спр. 184.
28. ЦДІАУК. Ф. 130. – Оп. 1. – Спр. 186.
29. ЦДІАУК. Ф. 130. – Оп. 1. – Спр. 200-А.
30. ЦДІАУК. Ф. 130. – Оп. 1. – Спр. 206.
31. ЦДІАУК. Ф. 130. – Оп. 1. – Спр. 261.
32. ЦДІАУК. Ф. 130. – Оп. 1. – Спр. 383.
33. ЦДІАУК. Ф. 130. – Оп. 1. – Спр. 562.
34. ЦДІАУК. Ф. 130. – Оп. 1. – Спр. 637.
35. ЦДІАУК. Ф. 130. – Оп. 1. – Спр. 863.
36. ЦДІАУК. Ф. 130. – Оп. 1. – Спр. 907.
37. ЦДІАУК. Ф. 130. – Оп. 1. – Спр. 1025.
38. ЦДІАУК. Ф. 130. – Оп. 2. – Спр. 9.
39. ЦДІАУК. Ф. 130. – Оп. 2. – Спр. 69.
40. ЦДІАУК. Ф. 130. – Оп. 2. – Спр. 276.
41. ЦДІАУК. Ф. 130. – Оп. 2. – Спр. 288.
42. ЦДІАУК. Ф. 130. – Оп. 2. – Спр. 615-А.
43. ЦДІАУК. Ф. 130. – Оп. 2. – Спр. 660-А.
44. ЦДІАУК. Ф. 130. – Оп. 2. – Спр. 668.
45. ЦДІАУК. Ф. 130. – Оп. 2. – Спр. 699.



46. ЦДІАУК. Ф. 130. – Оп. 2. – Спр. 700.
47. ЦДІАУК. Ф. 130. – Оп. 2. – Спр. 722.
48. ЦДІАУК. Ф. 130. – Оп. 2. – Спр. 769.
49. Висоцька Т. А. Почека Афанасій, чернець ім'я Антоній // Києво-Могилянська академія в іменах XVII – XVIII ст.: Енциклопедичне видання. – К.: Вид. дім Academia, 2001. – С. 442 – 443.
50. Голубев С. Т. проф.. История Киево-Выдубицкого Свято-Михайловского монастыря. – К., 2011. – 655 с. – Приложения 392 – 640 с.
51. Граевский И. Киевский митрополит Тимофей Шербацкий // Труды КДА. – К., 1911. – Кн. 4. – С. 548 – 586.
52. Задорожна О. Ф. Гамалія Стефан, чернець ім'я Сиг // Києво-Могилянська академія в іменах XVII – XVIII ст.: Енциклопедичне видання. – К., 2001. – С. 135.
53. Клос В., дияк. Історія Свято-Михайлівського Києво-Золотоверхого монастиря. Дисертація на здобуття вченого ступеня кандидата богословських наук випускника Київської Духовної Академії Української Православної Церкви Київського Патріархату. – К., 2006. – 333 с.
54. Лазаревский А. Очерки малороссийских фамилий: Гамалеи // Русский архив. – М., 1975. – Т. 1. – № 4. – С. 439 – 448.
55. Максимович М. А. Киев явился градом великим: Выбранные украинознательные творения. – К.: Либідь, 1994. – 448 с.
56. Мищик Ю., прот., Тарасенко І. Гетьман Іван Мазепа як покровитель Свято-Михайлівського Видубицького монастиря // «Видубицький Михайлівський монастир – погляд крізь віки»: збірник матеріалів наукової конференції присвяченої 940-літтю Свято-Михайлівського Видубицького монастиря. – К., 2010. – С. 214 – 216.
57. Оглобин О. Петро Калнишевський і Києво-Видубицький монастир: два неопубліковані документи // Віра і знання. – Нью-Йорк, 1954. – Вип. 1. – С. 117 – 118.
58. Оглобин О. Петро Калнишевський і Києво-Видубицький монастир // Чаша. – К., 2006. – № 29. – С. 21 – 22.
59. Прокоп'юк О. Настоятелі Видубицького Михайлівського монастиря в «присутстві» Київської духовної консисторії // «Видубицький Михайлівський монастир – погляд крізь віки»: збірник матеріалів наукової конференції присвяченої 940-літтю Свято-Михайлівського Видубицького монастиря. – К., 2010. – С. 191 – 200.
60. Рудюк Д., митр., Клос В., прот. Києво-Михайлівський Золотоверхий монастир. – К., 2013. – 416 с.
61. Троцкий П. Киево-Выдубицкий Михайловский монастырь // Киевские епархиальные ведомости. – К., 1870. – № 22. – Отд. 2. – С. 643 – 650.
62. Ульяновский В. Выдубицкий чуда архангела Михаила монастыр. История в лицах, памятниках архитектуры и церковного искусства. – К.: Изд. дом «МУЗЕЙ ШЕРЕМЕТЬЕВЫХ», 2009. – 623 с.
63. Хижняк З. І. Воронківський, чернець ім'я Іаков // Києво-Могилянська академія в іменах XVII – XVIII ст.: Енциклопедичне видання. – К., 2001. – С. 126.
64. Хижняк З. І. Горка Андрій, чернець ім'я Лаврентій // Києво-Могилянська академія в іменах XVII – XVIII ст.: Енциклопедичне видання. – К., 2001. – С. 146 – 147.

В. А. ОЛІЙНИКОВ

## Звертання як характерна особливість текстів акафістів і підкатегорія, що підпорядкована надкатегорії субстанційності неелементарного простого речення

*У статті висвітлена історія й проаналізована інтерпретація термінів «акафіст» і «звертання», розглянуті основні теоретичні положення з проблеми акафістів і звертання. Дослідження проведено на основі вибраного матеріалу (близько 6000 позицій) з богослужбових текстів (акафістів) Української Православної Церкви Київського Патріархату, які ще не були предметом детального вивчення в контексті синтаксичної специфіки.*

**Ключові слова:** акафіст, підкатегорія звертання, статус, підкатегорія субстанційності, підкатегорія апелятивності.

**Постановка наукової проблеми та її значення.** Актуальність обраної теми визначають два головних чинника. По-перше, проблема опису синтаксичного рівня мови залишається посталою не тільки в українській, а й у світовій лінгвістиці. Важливо зацентувати, що останнім часом чільне місце посіли студії, в яких застосовано функційно-категорійний підхід, який уможливорює докладний аналіз різноманітних за рангом і функційним виявом елементів синтаксичної структури мови.

По-друге, з-поміж проблем, які ставлять перед собою дослідники мови, актуальним залишається вивчення конфесійного стиля. При цьому синтаксична специфіка богослужбових текстів є предметом наукового опису рідше, ніж вивчення їх жанрової своєрідності. Проте особливості синтаксису здатні не менш переконливо, ніж лексичні явища, характеризувати ідіостиль богослужбових піснеспівів.

**Аналіз досліджень і публікацій.** Християнську гімнографічну спадщину докладно аналізували митрополит Софроній Євстратіадіс, архієпископ Філарет (Гумілев-

ський), архімандрит Кіпріан (Керн), кардинал Ж. Б. Пітра. Походження й формування богослужбових книг, їх структурну типологію, еволюцію текстів досліджували музикознавці, філологи й історики: Є. Л. Буриліна, З. М. Гусейнова, М. Г. Казанцева, С. П. Кравченко, О. А. Крашеннікова, М. А. Моміна, М. П. Парфентьев та інші. У вітчизняній науці гімнографічні тексти вивчаються у напрямку історії літератури, мистецтва й музики (О. М. Гальченко, Л. А. Дубровіна, Я. П. Запаско, Я. Д. Ісаєвич, Ю. П. Ясиновський), а також історії української мови й правопису (В. В. Німчук, Г. П. Півторақ, В. М. Русанівський, І. П. Чепіга).

Теоретичному висвітленню природи речення, а отже й граматичному статусу звертання у структурі речення, присвятили свої праці українські лінгвісти: І. Р. Вихованець, К. Г. Городенська, А. П. Загнітко, Т. Є. Масицька, О. Г. Межов, М. В. Мірченко, М. Я. Плющ, М. С. Скаб та ін.; зарубіжні вчені: А. Т. Абрамова, О. В. Бондарко, Г. О. Золотова, А. М. Мухіна, Н. Ю. Шведова та ін., а також П. Адамець, Ш. Баллі, І. Бодуен де Куртене, В. Гумбольдт, Фр. Дашеши та ін.

**Метою** статті є дефініція термінів «акафіст» і «звертання». Відповідно до мети розв'язані такі **завдання**: висвітлена історія походження понять «акафіст» і «звертання»; проаналізовані теоретичні концепції щодо вивчення названих термінів; з'ясовані місця акафіста серед різновидності жанрової системи гімнографії та звертання як граматичної категорії сучасної української літературної мови.

**Виклад основного матеріалу й обґрунтування отриманих результатів дослідження.** Однією з ознак християнського богослужіння є богослужбова музика. Її задача полягає в створенні сприятливої атмосфери для молитви, щоб помисли тих, хто молиться, ставали піднесеними й щирими.

Проте, з погляду православної аскетичної, у богослужінні, на відміну від римо-католицького, смислової конкретності мелодія набуває тільки в поєднанні зі словом. Спів підсилює

дію слова, надає йому символічне значення.<sup>1</sup> Православні богослужбові піснеспіви «існують заради підготовки нашої свідомості до сприйняття таїнств».<sup>2</sup> Богослужбовий спів є деяким мелодійним чином, або порядком, що народжується чином, або порядком праведного богоугодного життя, першоджерелом якого, у свою чергу, являється споглядання Божественного Порядку, здійснюване в процесі аскетичного подвигу. Богослужбовий спів розглядається не як мистецтво, а як аскетична дисципліна, у чому корениться його принципова відмінність від музики, яка є саме мистецтвом.<sup>3</sup> Св. Іоан Золотоустий вважав: «Духовныя пѣсни доставляють великую пользу, великое назиданіе, великое освещеніе, и служат руководствомъ ко всякомулюбомудрію, потому что и слова ихъ очищаютъ душу, и Духъ Святыи скоро нисходитъ въ душу, поющую эти пѣсни».<sup>4</sup>

Першими творцями церковних пісень були Василій Великий, Григорій Богослов, Іоан Золотоустий, Амвросій Медиоланський, Єфрем Сирін, Роман Солодкоспівець, Іоан Дамаскин.

У процесі історичного утворення жанрової системи гімнографії склалося п'ять основних груп піснеспівів, організованих за принципом типологічно подібних ознак:

- 1) псалми й жанри, які походять від них;
- 2) стихирно-тропарні жанри;
- 3) кондак, ікос, акафіст;
- 4) канон;
- 5) молитвословні жанри.

Головною об'єднуючою типологічною ознакою кондака, ікоса й акафіста явився подальший розвиток догматичного аспекту християнського віровчення, котрий досяг духовної висоти змісту, емоційного пафосу й досконалості у так званій «невигадливій» проповіді. Саме вона була безпосереднім джерелом виникнення спочатку кондака, а потім (через нього!) й акафісту,<sup>5</sup> який народився на початку VII століття після приєднання до кондака ряду підпорядкованих йому ікосів.<sup>6</sup>

Поява першого акафісту пов'язана з подіями 626 року, коли Константинополь був визволений від аварської та перської облоги. Урятовані від загибелі мешканці міста уперше навстоячки слухали цей гімн 7 серпня названого року. Назва його у буквальному перекладі з грецької мови – «Гімн, під час виконання котрого не сидять», у церковнослов'янському – «Несідальний», у звичайному вжитку – «Акафіст до Пресвятої Богородиці».<sup>7</sup>

Під назвою «акафіст» «Літературознавча енциклопедія» має на увазі або похвально-догматичний піснеспів «Акафіст до Пресвятої Богородиці», який виконується у сучасній богослужбовій практиці на утрєні свята Похвали Пресвятої Богородиці (субота 5-ї седмиці Великого посту), або жанр церковних піснеспівів, які присвячені Ісусу Христу, Богородиці, святим, і є досить пізнім наслідуванням «Акафісту до Пресвятої Богородиці».<sup>8</sup> Таким чином, названий твір був спочатку єдиним у своєму роді й скорочено назвався «Акафіст». Через 7 – 8 століть з'явилися інші подібні піснеспіви, за якими закріпилася сучасна назва. Отже, слово «акафіст» із позначення конкретного тексту перетворилося на жанровий термін.<sup>9</sup>

Св. Іоан Золотоустий наголошував, що «...мы, наслаждаясь благоденствием и дарами Божиими, должны возносить Богу благодарственные пѣсни»,<sup>10</sup> тобто звертатися до Вседержителя. Тому не випадкова велика кількість звертань у текстах богослужбового співу (0, 85 звертання на одне речення),<sup>11</sup> оскільки основна функція звертання – спонукати співрозмовника слухати, спонукати його до спілкування,<sup>12</sup> наприклад: «Спів зворушений прийми від нас, **Небесна Царице**, і молитву, що приносимо Тобі, **Діво Богородице**, почув» (акафіст Пресвятій Богородиці перед Її чудотворною іконою «Утамуй мої печалі»). За М. І. Каранською, загальна синтаксична функція звертання полягає у називанні адресата мовлення. Але ця функція може ускладнюватися функціями характеристичної та номінації.<sup>13</sup> Н. Д. Арутюнова, досліджуючи функціональний аспект звертань, указує на

їхній двоїстий характер: «Воно [звертання] – з одного боку – дозволяє адресату ідентифікувати себе як отримувача мовлення. З другого боку, в апелятиві часто виражається ставлення мовця до адресата». <sup>14</sup> Прикладом такої функціональної двоїстості звертання може бути: «*Ти ж, Юрію, ніскільки не сумніваючись, співав Тому, Хто є Богом не мертвих, а живих: алилуя*» (акафіст великомученику Юрію Переможцю). «*Побачив світ сліпий, до якого з призиванням імені Христового доторкнувся ти, славний*» (акафіст святому великомученику і цілителю Пантелеймону).

Звертання визначається у «Словнику української мови» як «лінгвістичні слова або сполучення слів, що називають особу (осіб) або предмет, до якого звертається той, хто говорить», <sup>15</sup> наприклад: «*Преподобні і богоносні отці наші, Антонію і Феодосію, ми, грішні і смиренні, щиро звертаємося до вас як до теплих заступників, і скорих помічників*» (акафіст преподобним Антонію і Феодосію Києво-Печерським). «*Співай же Господові, вся земле...*» (акафіст воскресінню Христовому).

Отже, при тлумаченні звертання сучасні лінгвісти враховують не лише дефініції цього поняття, а й зазначають його функції: апелятивну, конотативну, емотивну, експресивну, метатекстову, інформативну тощо.

Термін «звертання» (рос. «обращение») з'явився у 1959 році, тому вважаємо доцільним поділити історію вивчення звертання як граматичної категорії сучасної української літературної мови на два періоди, порівняти підходи до дефініції аналізованої одиниці (до 1959 року й після) та сформулювати сучасну точку зору на дане питання.

Перші спроби визначити кличний відмінок (морфологічний репрезентант семантичного відмінку «адресат») належать М. В. Ломоносову. Науковець у «Російській граматиці», обмірковуючи відношення «речей» і їх дій, які позначаються тими чи іншими відмінками, писав, що згаданий відмінок функціонує, «коли до речі звертається мова». <sup>16</sup>

Д. М. Овсяннико-Куликовський у «Синтаксисі російської мови» розглядав звертання через «слова й вирази», що не

входять до складу речення, але прилягають до нього, стоять при ньому.<sup>17</sup>

Досліджуючи звертання у «Російському синтаксисі в науковому висвітленні» серед «слів і словосполучень, які не утворюють ані речення, ані його частин», О. М. Пешковський відніс категорію звертання до елементів «внутрішньо чужих реченню, що дало їм притулок, подібно до кулі, що потрапила в організм». Учений стверджував, що основна роль звертання «не дає йому змоги вступити з яким-небудь членом речення у зв'язок». Відмовляв О. М. Пешковський звертанням також і в можливості самому формувати речення.<sup>18</sup> Так науковець сформулював найкатегоричніший погляд на звертання як граматичну категорію. Згідно його теорії, зовнішні зв'язки (узгодження, керування, прилягання) перевищують і пригнічують внутрішні.

Стосовно звертання О. О. Шахматов у своєї монографії «Синтаксис російської мови» зазначив: «Звертання стоїть поза реченням і не є членом речення». Але він звернув увагу на близькість звертань до предикативних одиниць.<sup>19</sup>

Так у мовознавстві визначилась одна точка зору на статус звертання. На думку прихильників такого погляду, «звертання» – чужий елемент для речення, в яке просто вставляється й не пов'язується ніякими зв'язками як із цілим реченням, так і з його окремими членами. Таку концепцію прийнято називати традиційною. Вона переважала в ХХ ст. у російській і в українській граматиці.

Неможливість формально-синтаксичної інтерпретації звертання як члена речення штовхала мовознавців до абсолютизації окремих його проявів, оформлених як речення. Для опису елементів апеляції вони намагалися (на противагу традиційній концепції звертання) проголосити універсальним погляд на них, як на особливий тип речення, тобто замінити одне вузьке глумачення іншим, теж вузьким.<sup>20</sup> Наприклад, Л. Т. Абрамова заявляла: «Як би не була поширена група звертання, вона позбавлена основних рис речення й завжди являє частину речення».<sup>21</sup>

Таким чином, друга точка зору на граматичний статус звертання ґрунтувалася на думці про синтаксичну ознаку ядерності мовної одиниці, яка їй дозволяла виокремити звертання в окрему автономну синтаксичну одиницю.

Ш. Баллі вважав, що звертання спочатку було «незалежним одночленним реченням», що вокатив «не входив до числа відмінків, оскільки колись становив особливе ціле речення». <sup>22</sup> Такі висновки говорять про третю точку зору на категорію звертання – його належність реченню.

Отже, до появи терміну «звертання» у мовознавстві окреслилися три концепції стосовно граматичного статусу аналізованої мовної одиниці: звертання як не член речення, звертання як особливий член речення, звертання як член речення. Традиційною, переважаючою була перша.

У 1959 році в «Історичній граматиці» Ф. І. Буслаєв уперше запровадив термін «звертання» «для вираження взаємних відносин між особами» й виокремив його зі складу головних і другорядних членів речення. До цього моменту в граматичних студіях мова йшла про кличний відмінок. Аналізуючи кличний відмінок дослідник зауважив, «ми зараз не відрізняємо називного відмінка від кличного». <sup>23</sup> Тут слід звернути увагу на те, що «у російській мові функції кличного бере на себе називний, а український кличний відмінок належить до відмінкової парадигми й виступає окремим відмінком, який має власні розрізнявальні морфолого-синтаксичні ознаки». <sup>24</sup>

Після запровадження терміну «звертання» концепція позареченневого статусу звертання продовжує розвиватися й донині домінує в більшості підручників і посібників для вузів. <sup>25</sup> Так у 2000 році в одній із розвідок про українське звертання П. С. Дудик зазначив: «Звертання не пов'язане з членами речення ні сурядним зв'язком, ні будь-якими різновидами підрядного зв'язку – ні узгодженням (у його повному вияві), ні керуванням, ні приляганням». <sup>26</sup>

Звертанням як особливому члену речення присвячують роботи Т. Т. Аль-Кадімі, <sup>27</sup> О. Г. Ветрова, <sup>28</sup> О. А. Мізін, <sup>29</sup>



О. Г. Руднев.<sup>30</sup> О. Г. Руднев залишає термін «звертання» й визнає його особливим членом речення.<sup>31</sup> О. А. Мізін вводить поняття «ось зверненості», у рамках якого розглядає лексико-граматичні засоби основних і периферійних ділянок єдиної осі зверненості, серед яких основним засобом зверненості називає власне звертання (вокатив, клична форма).<sup>32</sup> О. Г. Ветрова зауважує: «Звертання являє одноядерне речення, поширене чи непоширене».<sup>33</sup>

Основна методологічна помилка традиційного погляду на звертання як на граматично не пов'язане з реченням та його частинами й лінгвістів-прихильників концепції ядерності в їх ігноруванні граматичних зв'язків аналізованої мовної одиниці з реченням та її функціонального значення. А потреба вийти за межі застарілих понять назріла.

Продуктивність лінгвістичних досліджень українського мовознавства полягає в тому, що опис граматичного ладу української мови здійснюється, зважаючи його функційно-категорійний характер. На таких теоретичних засадах побудовані ідеї вчених української школи на чолі з І. Р. Вихованцем, які запропонували оригінальну цілісну концепцію аналізу граматичного ладу української мови й систему його категорій,<sup>34</sup> що, за визначенням М. В. Мірченка, «в одному плані розрізняють морфологічні явища, в іншому показують ранговість синтаксичних явищ з їхньою проекцією на відтворення відношень у сфері об'єктивного буття».<sup>35</sup> Тобто, усі граматичні категорії поділені «на три великі угруповання – категорії морфологічні, словотвірні і синтаксичні».<sup>36</sup>

У своїх дослідженнях І. Р. Вихованець розглядає компоненти в кличному відмінку як складні за семантико-синтаксичною природою субстанціальні синтаксеми, які вказують на адресата вольової дії мовця й суб'єкта потенційної дії.<sup>37</sup> Цікавою вважаємо концепцію М. С. Скаба, який обґрунтував наявність у мові своєрідної сфери апеляції як семантично-граматичного комплексу.<sup>38</sup> Як зазначає М. В. Мірченко, підкатегорія звертання підпорядкована

надкатегорії субстанційності неелементарного простого речення і є ускладненою підкатегорією субстанційності й базовою підкатегорією функційно-синтаксичної надкатегорії апелятивності. Підкатегорія звертання як центральну домінуючу має значення другої особи, що передає іменникова кличного форма відмінка й дублює імператив дієслова, наприклад: «*Благодать Божественну, покров і заступництво подай, Владичице наша і Мати, нам...*» (акафіст Пресвятій Богородиці на честь Її чудотворної ікони Києво-Печерської). Зв'язок звертання як компонента (конденсованого речення) з основною базовою реченневою конструкцією (інфраструктурою) реалізується на основі синтагматичного зчеплення або інкорпорації. Основою такого зв'язку є структурно-композиційна й міжреченнева організація мовлення, інформативно-змістові й суб'єктивно-модальні чинники.<sup>39</sup>

Ми підтримуємо думку тих мовознавців (насамперед це позиція І. Р. Вихованця, К. Г. Городенської), які враховують як формально-граматичні, так і семантичні особливості синтаксичних одиниць, зокрема й звертання, що є одним із засобів ускладнення структури неелементарного простого речення.

**Висновки та перспективи подальшого дослідження.** Отже, висвітливши походження та інтерпретацію термінів «акафіст» і «звертання», основні теоретичні положення з проблеми визначення місця акафіста серед різновидностей жанрової системи гімнографії та підкатегорії звертання серед інших категорійних одиниць сучасної української літературної мови, можливо зробити наступні висновки: 1) так звана «невигадлива» проповідь була безпосереднім джерелом виникнення спочатку кондака, а потім (через нього!) й акафісту; 2) перший акафіст з'явився 7 серпня 626 року; 3) назва «акафіст» із позначення конкретного тексту («Акафіст до Пресвятої Богородиці») через 7–8 століть перетворилась на жанровий термін; 4) до синтаксичних особливостей акафістів належить використання великої кількості звертань

(0, 85 звертання на одне речення); 5) дослідження такої властивості необхідно для характеристики ідіостиля богослужбових пісне співів; 6) у мовознавстві існують три концепції стосовно граматичного статусу аналізованої мовної одиниці: звертання як не член речення, звертання як особливий член речення, звертання як член речення; 7) прийнявши за точку відліку рік появи терміну «звертання», історія вивчення аналізованої одиниці була поділена на два періоди (до 1959 року й після). При цьому доведено, що у першому періоді, а також на початку другого – переважаючою була концепція позареченнєвого статусу звертання. У сучасній мовознавчій концепції заперечується позареченнєвий статус звертання. Спроби кваліфікувати звертання як особливий відокремлений член речення або поряд із головними та другорядними членами, або як підмет, прикладку, або як засіб комунікативного оформлення речення не стали домінуючими ні в першій, ні в другій періоді; 8) структурна й функціональна різноплановість звертання спонукає до наступних лінгвістичних досліджень.

---

<sup>1</sup> Осадча С. В. Літургична природа православних богослужбових піснеспівів : культурологічний аспект / С. В. Осадча // Музичне мистецтво : зб. наук. ст. – Донецьк : Донецька державна музична академія ім. С. С. Прокоф'єва, 2008. – Вип. 8. – С. 80.

<sup>2</sup> Флоренский П. А. Философия культа / П. А. Флоренский. – М. : Мысль, 2004. – С. 190.

<sup>3</sup> Мартынов В. И. История богослужебного пения / В. И. Мартынов. – М. : РИО Федеральных архивов; Русские огни, 1994. – С. 5-6.

<sup>4</sup> Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста, Архиепископа Константинопольскаго, въ русскомъ переводѣ : в 12 т. / св. Иоанн Златоуст. – СПб. : Издание С.-Петербургской Духовной Академіи, 1895-1906. – Т. 5. – Кн. 1. – 1899. – С. 152.

<sup>5</sup> Коляда В. Жанровая система восточнохристианской и древнерусской / В. Коляда // Материалы VII ежегодной богословской конференции ПСТБИ. – М., 1997. – С. 230; Кожушний О., прот. Преподобный Роман Солодкоспівець і візантійська гімнографія III – VIII століть / прот. Олег Кожушний. – К. : Видавничий відділ Української Православної Церкви, 2009. – С. 20-21.

<sup>6</sup> Аверинцев С. С. Поэтика ранневизантийской литературы / С. С. Аверинцев. – М. : CODA, 1997. – С. 243-249; Киприян (Керн), ахим. Литургика. Гимнография и зортология / ахим. Киприян (Керн). – М. : Крутицкое подворье, 1997. – С. 40-52.

<sup>7</sup> Острогорський Г. Історія Візантії / Г. Острогорський. – Львів : Літопис, 2002. – С. 96; Тріюдь постова. – К. : Виділ видавництва УПЦ Київського Патріархату, 2002. – С. 330-331; Кожушний О., прот. Преподобний Роман Солодко-співець і візантійська гімнографія III – VIII століть... – С. 138.

<sup>8</sup> Літературознавча енциклопедія : у 2 т. / [авт.-уклад. Ю. І. Ковалів]. – К. : Академія, 2007. – Т. 1. – 2007. – С. 39.

<sup>9</sup> Православная энциклопедия : в 29 т. / [под ред. патриарха Московского и всея Руси Алексия II]. – М. : Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2000 – 2012. – Т. 1 : А – Алексей Студит. – 2000. – С. 371-372.

<sup>10</sup> Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста... – С. 153.

<sup>11</sup> Олійников В. Звертання як характерна особливість текстів богослужбового піснеспіву в Українській Православній Церкві / В. Олійников // Україна в етнокультурному вимірі століть : збірник наукових праць. – Вип. 2. – К. : Національний педагогічний університет ім. М. П. Драгоманова, 2012. – С. 184.

<sup>12</sup> Загнітко А. П. Теоретична граматики української мови. Синтаксис / А. П. Загнітко. – Донецьк : ДонНУ, 2001. – С. 268.

<sup>13</sup> Каранська М. І. Синтаксис сучасної української літературної мови / М. І. Каранська. – К. : Либідь, 1995. – С. 105.

<sup>14</sup> Арутюнова Н. Д. Предложение и его смысл: логико-семантические проблемы / Н. Д. Арутюнова. – М. : Наука, 1976. – С. 355.

<sup>15</sup> Словник української мови: в 11 т. / [за заг. ред. І. К. Білодіда]. – К. : Наукова думка, 1970-1980. – Т. 3. – 1972. – С. 465.

<sup>16</sup> Ломоносов М. В. Полное собрание сочинений : в 11 т. / М. В. Ломоносов. – М.; Л. : Издательство АН СССР, 1950-1983. – Т. 7: Труды по филологии, 1739-1758 гг. – 1952. – С. 212.

<sup>17</sup> Овсяннико-Куликовский Д. Н. Синтаксис русского языка / Д. Н. Овсяннико-Куликовский. – [2-е изд. испр.] – СПб. : Изд. И. Л. Овсяннико-Куликовской, 1912. – С. 178.

<sup>18</sup> Пешковский А. М. Русский синтаксис в научном освещении / А. М. Пешковский. – [7-е изд.] – М. : Учпедгиз, 1956. – С. 404-408.

<sup>19</sup> Шахматов А. А. Синтаксис русского языка / А. А. Шахматов. – [4-е изд.] – Л. : Учпедгиз, 1941. – С. 396, 419.

<sup>20</sup> Загнітко Л. Звертання в українській мові: формально-граматичні та семантичні вияви / Л. Загнітко // Донецький вісник Наукового товариства ім. Шевченка. – 2007. – Т. 16. – С. 89.

<sup>21</sup> Абрамова А. Т. К вопросу об обращении в современном русском языке / А. Т. Абрамова // Славянский сборник. – Вип. 2. – Воронеж : Издательство ВГУ, 1958. – С. 125.

<sup>22</sup> Балли Ш. Общая лингвистика и вопросы французского языка / Ш. Балли. – М. : Издательство иностранной литературы, 1955. – С. 4.

<sup>23</sup> Буслаев Ф. И. Историческая грамматика русского языка / Ф. И. Буслаев. – М. : Учпедгиз, 1959. – С. 243, 250, 277.

<sup>24</sup> Мірченко М. В. Структура синтаксичних категорій / М. В. Мірченко. – [2-ге вид., переробл.]. – Луцьк : РВВ «Вежа» Волинського державного університету ім. Лесі Українки, 2004. – С. 180.

<sup>25</sup> Дудик П. С. Просте ускладнене речення з навчально-контрольними завданнями, вправами [текст] : учебное пособие / П. С. Дудик. – Вінниця : [б. вид.], 2002. – С. 311; Дудик П. С. Стилістика української мови / П. С. Дудик. – К. : Академія, 2005. – С. 268.

<sup>26</sup> Дудик П. С. Звертання, його граматичні категорії / П. С. Дудик // Граматичні категорії української мови: тези Всеукраїнської наукової конференції. – Вінниця : ВДПУ ім. М. Коцюбинського, 2000. – С. 40.

<sup>27</sup> Аль-Кадими Т. Т. Обращение в современном русском языке : автореф. дис. на соиск. учён. степени канд. филол. наук : спец. 10.02.02 «Русский язык» / Т. Т. Аль-Кадими. – Баку, 1968. – 19 с.

<sup>28</sup> Ветрова О. Г. К проблеме обращения в современном английском языке / О. Г. Ветрова // Лингвистические исследования-1979 : синтаксический анализ разносистемных языков. – М. : АН СССР, 1979. – С. 30-37.

<sup>29</sup> Мизин О. А. О грамматической природе обращения. (Некоторые вопросы синтаксиса и парадигматики) / О. А. Мизин // Филологический сборник. – Алма-Ата, 1972. – Вып. 1. – С. 163-170; Мизин О. А. Структурно-семантические и функциональные особенности обращений в публицистическом стиле русского языка : автореф. дис. на соиск. учён. степени канд. филол. наук : спец. 10.02.02 «Русский язык» / О. А. Мизин. – М., 1973. – 26 с.; Мизин О. А. Функции обращения в современном русском языке / О. А. Мизин // Вопросы методики преподавания языка и литературы : республиканский и межведомственный сборник. – Минск, 1973. – Вып. 4. – С. 36-47.

<sup>30</sup> Руднев А. Г. Синтаксис современного русского языка / А. Г. Руднев. – М. : Высшая школа, 1968. – 320 с.

<sup>31</sup> Руднев А. Г. Синтаксис современного русского языка... – С. 211.

<sup>32</sup> Мизин О. А. Структурно-семантические и функциональные особенности обращений в публицистическом стиле русского языка...

<sup>33</sup> Ветрова О. Г. К проблеме обращения в современном английском языке... – С. 36.

<sup>34</sup> Костусьяк Н. М. Структура міжрівневих категорій сучасної української мови : монографія / Н. М. Костусьяк. – Луцьк : Волинський національний університет ім. Лесі Українки, 2012. – С. 7.

<sup>35</sup> Мірченко М. В. Структура синтаксичних категорій... – С. 8.

<sup>36</sup> Вихованець І. Р. Теоретична морфологія української мови : Академічна граматика української мови / [І. Вихованець, К. Городенська]; за ред. чл.-кор. НАН України Івана Вихованця. – К. : Університетське видавництво «Пульсар», 2004. – С. 29.

<sup>37</sup> Вихованець І. Р. Нариси з функціонального синтаксису української мови / І. Р. Вихованець. – К. : Наукова думка, 1992. – С. 186.

<sup>38</sup> Костусьяк Н. М. Структура міжрівневих категорій сучасної української мови : монографія... – С. 27; Скаб М. С. Граматика апеляції в українській мові / М. С. Скаб. – Чернівці : Місто, 2002. – 272 с.

<sup>39</sup> Мірченко М. В. Структура синтаксичних категорій... – С. 178, 181.

НАУКОВЕ ВИДАННЯ

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

Електронний науковий журнал  
Київської православної богословської академії

№ 3 – 4, 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. – № 3 – 4. – 157, [1] с.

УДК 271.2-1  
ББК 86. 372  
Б – 74

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