



ВІРА Й КУЛЬТУРА

diasporiana.org.ua

Ч. 3

1976 - 1981

№. 3



METROPOLITAN ILARION THEOLOGICAL SOCIETY
ST. ANDREW'S COLLEGE IN WINNIPEG
(UNIVERSITY OF MANITOBA)
475 Dysart Road
Winnipeg, Manitoba, Canada R3T 2M7

Редактор: *Прот. Степан Ярмусь*
Помічник: *Теодора Гавришук*

Editor: *Rev. Dr. Stephan Jarmus*
Asst.: *Theodora Hawryshyn*

Думки й погляди висловлені в статтях і рецензіях, що публікуються в журналі ВІРА Й КУЛЬТУРА, — являються поглядами їх авторів, а не конче Бог. Товариства.

Ideas and opinions expressed in articles and reviews, appearing in FAITH & CULTURE, are those of the authors and not necessarily those of the Theological Society.

Ч. 3

1976—1981

No. 3

ЗМІСТ — CONTENTS

Від редакції	3
Theological Society	5
Роковини Другого й Третього Вселенських Соборів	7
Історичне тло..., Роман Єринюк	9
Церква Христова..., Олег Кравченко	23
Моральне значення догматичної правди, С. Ярмусь	38
У 60-річчя відродження УАПЦ в Україні, Г. Удод	50
Колегія Св. Андрея як богосл. школа, О. Кравченко	62
Розуміння Біблії, Микола Овчаренко	73
Титул великого князя..., Ю. Мулик-Луцик	86
Релігійні мотиви в творчості Шевченка, І. Стус	95
Постулат виховання, Степан Ярмусь	105
St. Andrew's-by-the-University, Doug Whiteway	117
Worship is Constitutive of the Church, M. Yurkiwsky	122
The Orthodox Icon, Irene Neufeld	143
Book Reviews — Огляд книжок	157
Короткі дані про авторів	163
З Хроніки Колегії Св. Андрея	164
Фундатори цього числа „Віри й Культури”	167
Управа Богословського Товариства	168

ПРИСВЯЧУЄТЬСЯ
400-РІЧЧЮ ОСТРОЗЬКОЇ БІБЛІЇ
1580/81—1980/81

ВІД РЕДАКЦІЇ

У формі цього збірника коротких творів наших науковців, організованих у Богословське Товариство ім. Митрополита Іларіона, відновляється видання його журналу, „Віра й Культура”.

Перше й друге числа цього журналу вийшли 1974 і 1975 року. Головним редактором цих двох чисел був д-р Юрій Мулик-Луцик, довголітній професор (тепер емерит) Колегії Св. Андрея в Вінніпезі. З приводу настання несприятливих обставин, Т-во було приневолене започаткувану видавничу діяльність припинити, а втім і видання свого журналу „Віри й Культури”.

Тепер настали нові обставини і повернулася можливість для Управи Т-ва приступити до виконання тих своїх моральних приречень, які членство взяло на себе, організуючись під покровом імені свого колишнього учителя й великого Ієрарха — сл. п. Митрополита Іларіона (1882-1972). А цим приреченням було береження, розвиток і поширення невмирущих ідеалів Православної Віри, українських традицій і християнської культури.

Відчуваючи це, а втім існуючі обставини та своє моральне покликання, — Голова Т-ва, Всеч. о. прот. Олег Кравченко, скликав свою Управу на наради, які відбулися восени 1981 року. Ідея відновлення праці Т-ва, а зокрема видання опізненого третього числа „Віри й Культури” була прийнята з явним одушевленням. Тоді таки було зважено існуючі науково-творчі ресурси, матеріяльні можливості й прийнято рішення негайно реалізувати назрілий задум у творчий чин.

Науковий секретар і Головний редактор Т-ва, д-р Ю. Мулик-Луцик, просив Управу звільнити його від цих обов'язків. Він же порекомендував на своє місце прот. С. Ярмуса й Управа Т-ва цю рекомендацію прийняла з тим, що д-р Ю. Мулик-Луцик залишиться співпрацівником Т-ва.

Першим питанням Управи Т-ва стало відновлення видання „Віри й Культури”. На нарадах було зроблено низку рекомендацій, а новий редактор був уповноважений

організувати їх в конкретну форму. Наслідком цього по-
являється оце довгождане третє число „Віри й Культури”.
І оце вперше наш журнал, основуючись на оригінальних
прийнятих позиціях Т-ва, появляється з матеріалом в ук-
раїнській і англійській мовах. З приводу збігу обставин,
це число є також виданням ювілейним у тому значенні, що
в ньому відновується декілька ювілеїв всерхристиянсько-
го й українського церковного значення.

Чергове — четверте — число „Віри й Культури” має
появитися вліті 1982 року; воно буде присвячене виключ-
но 100-річчю з дня народження і 10-річчю упокоєння сл. п.
Митрополита Іларіона і тематиці, пов'язаній з Його жит-
тям і працею. Хто бажав би збагатити це число своєю
контрибуцією у формі наукової статті, спогаду з будь-
якого етапу життя й діяльності шанованої Постаті — про-
фесора, міністра, науковця Івана Огієнка, великого укра-
їнського Ієрарха — Митрополита Іларіона, — така кон-
трибуція буде взята під увагу. Але, з приводу короткого
терміну відносно наміченого випуску цього ювілейного
видання, весь його матеріал повинен бути в канцелярії
Редакції не пізніше кінця травня, 1982 р.

При цьому висловлюється надія, що „Віра й Куль-
тура” Богословського Т-ва ім. Митрополита Іларіона ста-
не побажаним журналом для ширших кругів українського
громадянства, що в не абиякій мірі позначатиметься на
її долі в майбутньому.

Р е д а к ц і я

THEOLOGICAL SOCIETY
at St. Andrew's College in Winnipeg
(Its history and activity)

The Theological Society at St. Andrew's College in Winnipeg ("Naukove Bohoslovske Tovarystvo") was formed by the Senate of the College on January 20, 1948. Its membership consisted of such personalities as Archbishop Mstyslav (Skrypnyk), Archpriest S. W. Sawchuk, Archpriest Phyllymon Kulchynsky, Professor Dmytro Doroshenko, Professor Ivan Vlasovsky, and others. In 1949 the Society published Professor D. Doroshenko's lectures on Church History, *A Brief Outline of the History of the Christian Church*.

In 1954 the Society was placed under the leadership of Metropolitan Ilarion (Professor Ivan Ohienko) and assumed a new name, the Ukrainian Theological Society ("Ukrainske Naukove Bohoslovske Tovarystvo"). At that time the Society founded its journal, "Vira i Kultura" ("Faith and Culture"); its editor and spiritual inspirator being Metropolitan Ilarion, Primate of the Ukrainian Greek-Orthodox Church of Canada and Dean of St. Andrew's College in Winnipeg. The last issue of this journal appeared in 1967. Metropolitan Ilarion headed the Society from January 1954 until his death in March 1972.

During that period of time the Theological Society published a number of books, mostly the works of Metropolitan Ilarion. The more prominent members of the Society were: Metropolitan Ilarion, Archpriest S. W. Sawchuk, Protopresbyter Hryhoriy Metiuk (now Metropolitan Andrew), Protopresbyter Serhiy Gerus, Professor Leonid Biletsky, Professor Pavlo Tenianko, Professor George Mulyk-Lutzyk, Professor Pavlo Macenko and Kateryna Antonovych. Due to Metropolitan Ilarion's illness and retirement, the activity of the Society was discontinued.

In 1972, after the death of Metropolitan Ilarion, the Theological Society was reactivated and assumed its new name, the Metropolitan Ilarion Theological Society. The

Society resumed the publication of "Faith and Culture", although after two issues (No. 1 in 1974 and No. 2 in 1975), it confronted some difficulties and was compelled to suspend its activities, awaiting more favorable circumstances.

Fortunately, under the present chairmanship of Fr. Oleh Krawchenko, Dean and Principal of St. Andrew's College in Winnipeg, the Society found it opportune to resume its activity and called upon Fr. Stephan Jarmus to accept the responsibilities of the Editor and undertake the preparation for publication of "Faith and Culture" No. 3 (the present issue). "Faith and Culture" No. 4 will be published in 1982 and it will be devoted to the late Metropolitan Ilarion on the occasion of the centenary of his birth and the tenth anniversary of his death.

ВИПРАВЛЕННЯ ДРУКАРСЬКОЇ ПОМИЛКИ:

На сторінці 4-ій цього числа „В. й К.”, у третьому рядку згори надруковано: ...“основуючись на оригінальних”, а має бути: “основуючись на оригінально” ухвалених позиціях Т-ва...

Роковини Другого (381) й Третього (431) Вселенських Соборів

1981 року сповнилося 1600 років від Другого і 1550 років від Третього Вселенських Соборів. Це роковини дуже важливих Соборів Православної Церкви, отже ювілейне відзначення їх відбувалося скрізь і то особливо урочисто. З благословення Блаженнішого Митрополита Андрея, Українська Греко-Православна Церква в Канаді святкувала цей подвійний Ювілей 16 грудня, 1981 року, з нагоди З'їзду Центральної Єпархії, що відбувся в Колегії Св. Андрея в Вінніпезі.

З доручення Владики Митрополита, Ювілей був організований Богословським Факультетом Колегії, під проводом її декана/ректора, прот. Олега Кравченка.

Відзначення Ювілею Другого і Третього Вселенських Соборів відбулося в каплиці Св. Ап. Андрея Первозванного. Сама ця обставина та розсадження ювілейної громади: члени Ієрархії сиділи з правого боку каплиці, обличчями до народу; три доповідачі, в такій же позиції, з лівого боку каплиці, а за ними сиділи студенти богословія. Перед Іконостасом стояв кліросний столик для доповідачів й свічки з живим світлом. Все це надавало святкуванню особливого літургично-торжественного характеру.

Програмою святкування провадив декан/ректор Колегії, прот. Олег Кравченко. Він попросив студентів богословія почати програму молитвою-піснею „Царю Небесний”, яку співала вся святкова громада. Отець Декан пояснив зміст і характер цього ювілейного святкування і попросив професора Романа Єринюка виголосити першу доповідь, на тему історичного тла Другого і Третього Вселенських Соборів. По цьому о. Декан попросив хор Собору Св. Покрови, під проводом пані О. Мельник, відспівати дві пісні: „Хваліте Ім'я Господнє” і кантату про Почаївську Божу Матір. Тоді він виголосив другу доповідь, на тему догматичного значення цих двох Со-

борів, на закінчення якої запросив всю громаду людей відспівати ісповідання Православної Віри (Символ Віри). За цим слідувала доповідь прот. Степана Ярмуса, на тему практично-морального значення догматичних постанов Другого і Третього Вселенських Соборів. Програму Ювілею закінчено відспіванням пісні „Достойно є”. Тексти ювілейних доповідей подаємо нижче.

Р е д а к ц і я

Роман Єринюк

ІСТОРИЧНЕ ТЛО ДРУГОГО Й ТРЕТЬОГО ВСЕЛЕНСЬКИХ СОБОРІВ

В с т у п

Історія Другого й Третього Вселенських Соборів — це історія Христової Церкви четвертого та першої половини п'ятого століть. Проте, щоб належно зрозуміти значення цих двох Соборів, перше треба поглянути на розвиток Церкви у четвертому й п'ятому століттях. Цей період часто називається „золотою добою” Церковної історії і Патрології, бо він пов'язаний з першими чотирма Вселенськими Соборами та з постатями великого числа Святих Отців Церкви та їхньої багатой християнської літератури.

Новий етап у церковній історії розпочався з початком IV століття і він стисло пов'язаний з особою та працею імператора Римської імперії, Константина Великого (306-337), якого Церква зараховує до хору святих та титулує його „рівноапостольний”. Константин був чудом навернений на християнську віру і дякуючи цьому, Християнство стає толерованою релігією в імперії, а то й користується великою перевагою (Міланський едикт — 313 р.). Три чверті століття пізніше, Християнство, дякуючи наставленням імператора Феодосія Великого (379-395) стає офіційною релігією Римської імперії. У цьому процесі, Християнство перестало бути релігією меншости і перетворилося у релігію мас імперії. Рівно ж у 330 році постала нова столиця імперії, а разом з тим і християнська столиця — Константинополь.

Такі великі зміни у житті Церкви викликали певні проблеми, бо (1) велике число горожан імперії тепер прийняли нову віру без належної підготовки, як у ранній Церкві, і (2) зріст допустив до різних посторонніх негативних впливів, як теж і з самого нутра Церкви.

Найголовнішим завданням у цьому періоді була потреба точного вияснення основ християнської віри, яка у творчій формі, а специфічно мовно удосконалювалася, але це доводило до ряду помилок та відступлень від фундаментальної науки Церкви. У цьому періоді тринітарні спори: наука про Трійцю та христологічні спори: про Особу Господа Ісуса Христа, займали центральне місце.

Дійсним ключем до перших чотирьох Вселенських Соборів, як також основою, яка розв'язала всі інші богословські проблеми, — було визнання Господа Ісуса Христа Богочоловіком. Це визнання основної правди нашої віри перейшло дві стадії: (1) вчення про Христа, як Бога, і (2) вчення про Христа, як Чоловіка. Так Вселенські Собори завершили науку, що в Особі Ісуса Христа Божественне і людське єство поєднуються в одно.

В історії Церкви перших трьох століть появлялося чимало фальшивих понять та єретичних навчань, відносно особи Христа. Реагуючи на це, Церква спростовувала, виправляла фальшиву науку та помалу кристалізувала розуміння Правди вічної. У цьому поважну роль відіграли мужі апостольські та учителі, як наприклад: Св. Іриней, Св. Кипріян, Тертуліян та інші. Вони постійно стверджували слідувачі точки науки про Христа Спасителя: (1) правдиву людськість Господа Ісуса Христа, (2) правдиве Божество Христа, (3) правдиву іпостасну (або особисту) відмінність Сина від Отця і (4) принцип єдності Божества і послідовність Трьох Осіб Святої Трійці.

Перший Вселенський Собор (325 р.) — підґрунтя Другого Вселенського Собору

На перших двох Вселенських Соборах, Церква оборила науку про правдиве Божество Христа. Відносно цієї тайни виникали різні теорії — ересі, особливо в перших чотирьох століттях. Ці теорії — ересі богослови класифікують як модалізм, монархізм, адопціанізм та субординація Сина Отцеві. Остання теорія, у своїй крайності заперечувала тотожність істот в Особах Святої Трійці і звела другу особу Трійці на нижчий ступень від Отця та понизила самого Христа в розряд створіння.

Головний представник цієї ересі у IV столітті був Арій (256-337), учень Антіохійської Богословської шко-

ли та пресвітер з Олександрії в Єгипті. Арій заперечував співвічність Сина з Отцем та постійно наголошував, що „було колись, коли не було Сина”. Арій основував своє твердження на аргументі, що Бог є трансцендентний і не пізнаваний, і тому Йому не властиві такі еманції, як наприклад, „родження”. Отже, Арій відкидав яке-небудь народження Сина від Отця, чи в часі, чи поза ним. Арій натомість заявив, що Христос — з’явлений в часі і створений з нічого. Далі він твердив, що Син не дійсний і не правдивий Бог, бо Він обожествлений тільки наданням Йому благодаті. Заключенням аргументу було твердження, що „Отець і Син — відчужені і відокремлені істоти, вони рішуче і у всьому неподібні між собою”.

Наука Арія підривала саму основу християнської віри, бо: (1) заперечувала тотожність істот Отця і Сина, (2) зводила Сина до частини Господнього створіння і (3) надавала Христові місце посередника між людиною і Богом. Згідно з наукою Арія, Христос Спасителем не є. Це підривало християнське вчення щодо спасіння людства Ісусом Христом.

Проти Арія та його науки гостро виступив Олександрійський єпископ, Св. Олександр (313-328), який заявляв, що: „Христос, Єдинородний Син Божий, народжений не з неіснуючого, а із сущого Отця” та що Він „був завжди, поперед віків.”

Цей конфлікт поділив Єгипетську Церкву на дві частини та скоро поширився по всій Римській імперії. Обидві сторони скликали льокальні й провінційні собори та осуджували одна одну (наприклад собор 320 р. у Віфінії, скликаний єп. Євсевієм Нікомідійським, одностумцем Арія; собор 321 р. в Олександрії, скликаний єп. Олександром з участю сто єпископів). Усе це причинилося до неладу в Церкві того часу.

У 322 р. імператор Константин Великий взяв східню Римську імперію під свою владу та став дуже затривожений незгодами в Церкві, бо вважав, що вони ослаблюють єдність імперії. Внаслідок того, Константин вислав обом представникам листа, закликаючи їх до мирної розв’язки питання та вислав свого представника в особі православного єпископа Осії, з Кордуби. Єпископ Осія відвідав Церкву в Єгипті та інші сусідні Церкви; він був учасни-

ком місцевого собору в Антіохії (324 р.), який осудив Арія і його прихильників та їхню науку.

Бачучи продовження спору в Церкві, імператор Константин Великий рішив скликати до міста Нікеї в 325 р. перший імперіальний Вселенський Собор, запрошуючи єпископів з усієї імперії, як і з інших сусідніх країн. У соборі взяло участь 318 єпископів, які поділювалися на три групи. Перша і переважаюча група складалася з православних, або послідовників єп. Олександра. Тут були включені єпископи всіх головних осередків Церкви, як наприклад: Олександрія (єп. Олександр), Антіохія (єп. Євстафій), Єрусалим (єп. Макарій) і Рим (два представники). У цьому числі було велике число ісповідників віри і чудотворців. Крайні аріяни творили другу групу і їх було коло 20 під проводом єп. Євсевія Нікомідійського. Третя група, яка займала середню позицію (так звані напів-аріяни), була під проводом єп. Євсевія Кесарійського, славного історика Церкви.

Собор тривав від 20 травня до 25 серпня 325 р. під головуванням єпископів Осії, Євстафія і Олександра. А 14 червня на Собор прибув і сам імператор Константин.

Собор перше розглянув текст Символа Віри, який був аріанської інспірації та представлений єп. Євсевієм Нікомідійським. Цей проект Символа Віри був скоро збитий та відкинений. Учасники Собору тоді почали працювати, щоб правильно вложити православну віру. Для цього було розглянено Символ Віри єп. Євсевія Кесарійського. Після довгих дискусій, було прийнято цей Символ Віри, але з 3-ма змінами — додатками. Найголовніший додаток — це введення терміну „омоусіос” (*homoousion to patri*) „єдиносущний з Отцем”, коли говориться про перших двох членів Св. Тройці, — Ісус Христос — єдиносущний з Отцем. У цей спосіб Символ Віри єп. Євсевія Кесарійського набув значення точної православної формули віри.

Символ Віри прийнятий на першому Вселенському Соборі включав перших сім членів Символа Віри, що сьогодні знаходиться у нашій Православній Церкві. Тут точно та ясно підкреслено, що Син Божий „роджений, не-сотворений, єдиносущний з Отцем”. Це соборне опроки-

нення науки Арія і його однодумців. При кінці Символа Віри була додана анафема проти Арія такими словами:

„А тих, які говорять що „було коли не був”, що „не був до народження”, та постав „з того що не було”, і що має буття від іншої іпостасі, або істоти, або що створений, або перемінований, чи змінний, анафемствує Апостольська і Вселенська Церква”.

Під цим Символом Віри і анафемою підписалися майже усі єпископи, крім трьох на чолі з єп. Євсевієм Нікомідійським. Ці три були позбавлені своїх катедр і заслані разом з Арієм. Постанови цього Собору були затверджені імператором Константином і так стали правилами імперії. Але, хоч і виглядало, що остаточно вирішено питання щодо науки Арія та, що мир в імперії був повернений, — це був тільки короткий спокій перед дальшим вибухом.

Дорога до Другого Вселенського Собору (325-381)

Перший Вселенський Собор (325 р.) майже одногласно прийняв рішення про Другу Особу Пресвятої Тройці, але певне число східних єпископів, хоч підписали його, не могли збагнути нової термінології щодо особи Ісуса Христа, бо вона була для них чужою. За час панування імператора Константина ніхто з-поміж однодумців Арія, або вищезгаданих східних єпископів не розпочинав прямої атаки на Символ Віри Нікейського Собору. Натомість, аріяни почали працювати проти провідників, видатних осіб Нікейського рішення, як наприклад проти єп. Євстафія Антіохійського і нового єп. Олександрійського, Афанасія; їх було усунено з катедр і вислано на заслання. Цей перший період тривав від 325 р. до приблизно 340 р. (В 337 р. померли дві головні особи усіх цих подій: імператор Константин Великий та єретик Арій).*

Другий період між першим і другим Вселенським Собором тривав від 340 до 362 р. Цей період характеризується жвавим відродженням аріянства і шуканням нових

* За церковним істориком Сократом православні (Нікейці) „вбачили в несподіваній смерті Арія суд Божий над єретиком”.

догматичних формул, якими можна було б заступити Нікейський Символ Віри. Отже цей період часто в історії Церкви називається „лябіринтом символів”, коли то настає боротьба догматична. Цікаво, що аріанство у цей час у догматичних питаннях однозгідності не зберегло, а поділилося на різні угруповання, кожне з своїми провідниками і своїми символами віри (всі вони відкинули термін „омоусіос”, тобто єдиносущний). Ці угруповання скликали собори своїх однодумців, щоб поширити своє партикулярне вчення. До цього хаосу багато причинився східний імператор Констанцій (337-361), який став по стороні аріян, на чолі яких стояв єп. Євсевій Нікомідійський. Натомість західна імперія за імператорів Константина II (†340) і Констанса (†350) залишилася вірна при Нікейському рішенні.

Третій період тривав від 362 до 381 р. і характеризувався повільним але поступовим поверненням до Нікейського Символу Віри і нового витлумачення богословської термінології щодо тринітарної дефініції і христології. Тут велику роль відіграли Св. Отці Каппадокійці, головню Св. Василій Великий та Св. Афанасій, єпископ Олександрійський (він був на засланні аж п'ять разів та разом поверх сімнадцять і пів років за його глибоку віру у Нікейський Символ Віри). Обидва ці Св. Отці у великій мірі причинилися до остаточної перемоги Нікейської позиції на другому Вселенському Соборі 381 р., хоч обох їх вже не було між живими (Св. Афанасій упокоївся в 373 р. а Св. Василій Великий у 379 р.). Православний богослов, Олександр Шмеманн, про них пише ось так: „Вони обидва були, як Мойсей; вели свою паству до обіцяної землі, але самі не увійшли”.

У другій половині четвертого століття був спір не лише про Другу Особу Пресвятої Тройці, але і про Третю Особу, про Св. Духа. Перший Вселенський Собор (325 р.), в Символі Віри дуже коротко подав фразу на кінці перед анатемою проти аріян, „і віримо в Духа Святого”. Цей Собор зовсім не займався питанням про Третю Особу Пресвятої Тройці, бо все зусилля було присвячене православному витлумаченню науки про Другу Особу.

Нікейці в часі між двома Вселенськими Соборами постійно підкреслювали Божественну сутність Святого Духа так, як і твердили про Самого Ісуса Христа. Натомість аріяни та їхні угруповання заперечували вчення про єдиносущність Осіб Святої Тройці і це саме стосувалося до Святого Духа. Найголовніший провідник, або представник науки проти Божественности Св. Духа був Македоній, єпископ Константинополя. Він був членом аріанської партії „Оміусіан” і разом з одностумцями вважав, що Дух Святий — створіння, Він не має єднання з Отцем і Сином, і є тільки службова істота, хоч і вища від ангелів. І цей спір причинився до жвавої дебати, який, разом з аріанством, був обговорений на другому Вселенському Соборі під назвою „єресь Македонія”.

Другий Вселенський Собор — 381 р.

Новий етап в історії Церкви розпочався 379 р., коли провід імперії перебрав імператор Феодосій Великий (379-395 р.). Він був вихованцем православних нікейців і поставив собі за завдання заспокоїти роздори, які існували у Церкві. Його головні прислуги для Християнства були: (1) скликання Другого Вселенського Собору у столичному місті — Константинополі в 381 р. і (2) проголошення православного Християнства офіційною релігією імперії.

Другий Вселенський Собор відбувався від травня до липня 381 р. з участю 150 єпископів, більшість знову зі східної частини імперії. Спочатку, головою Собору був єп. Мелетій з Антіохії, а після його смерті предсідником став Св. Григорій Богослов, єпископ Константинополя. Собор найперше прийняв і признав Св. Григорія Богослова, як єпископа Константинополя (коло сорок років ця катедра була в руках аріян), а тоді отці Собору проголосили анафему на всі течії аріанства, особливо на піваріян, і взагалі проти всіх інших єресей. Тим вони потвердили рішення Першого Вселенського Собору. Довший час Собор займався діалогом з македонцями про єдиносущність Осіб Святої Тройці, а особливо, — Святого Духа. У цих дебатах дуже важливу бесіду виголосив Св. Григорій Богослов. Македонці рішуче виступили проти науки більшості єпископів Собору та опустили його.

Головні постанови Другого Вселенського Собору включають наступне:

1. Отці проголосили анафеми на всі течії аріанства та македонців (на тих, які помилково вчили проти єдиносущности Другої і Третьої Осіб Св. Тройці);

2. potwierдили та одобрили Нікейський Символ Віри, як православний;

3. додали до Нікейського Символа Віри п'ять частин, найголовнішою з яких — це член про Духа Святого („і в духа Святого, Господа Оживляючого, що від Отця походить, що Йому з Отцем і Сином однаковий поклін і однакова слава, що говорив через пророків”). У цей спосіб наука Церкви про Святого Духа була окреслена ясно і конкретно: що Дух Святий єдиносущний з Отцем і Сином. Цей Символ Віри називається також Нікейсько-Константинопольським Символом, бо він був ухвалений 318 отцями Першого Собору (в Нікеї) і 150 отцями Другого Вселенського Собору (в Константинополі); і

4. ухвалили сім канонів, між якими головний — це третій, зміст якого наступний: „Єпископ Константинопольський нехай має перевагу після Римського єпископа, бо Константинополь — це новий Рим”. Цим каноном було спеціально відзначено нову столицю імперії, яка була побудована лише 330 р. Цей канон дав також підґрунтя для науки про „пентархію”, тобто про п'ять головних центрів Християнства (Рим, Константинополь, Олександрія, Антіохія і Єрусалим). Другий канон, натомість, визначив юрисдикцію цих головних Церков в імперії.

Імператор Феодосій затвердив постанови Константинопольського Собору і вони стали державними законами. При цьому ісповідання єдиносущности Трьох Осіб Святої Тройці та Їх Божественного достоїнства стало нормою для всіх горожан широкої Римської імперії.

Завдяки постановам Першого і Другого Вселенських Соборів, та багатій літературі Святих Отців четвертого століття, точний виклад віри був уложений. Нікейсько-Константинопольський Символ Віри був прийнятий усім Християнством та внесений в богослуження Церкви.

Аріанство, найбільша ересь четвертого століття, після 381 р. знайшло притулок між мандрівними масами Європи — готів і вандалів. Тут воно збереглося ще одно століття

та скоро втратило всяке значення і зникло із сцени життя і християнської науки.

Підґрунтя Третього Вселенського Собору

Пів століття після Другого Вселенського Собору Христова Церква та її наука про Христа Спасителя знову була випробовувана еретичним навчанням. Ця нова ересь постала завдяки провідній особі в Церкві, патріарха Константинополя, Несторія (428-431).

Із завершенням тринітарних спорів в четвертому столітті, Церква лише частинно висловила вчення про Особу Господа Ісуса Христа, про христологію. Висновком праці Вселенських Соборів і Святих Отців було визнання Ісуса Христа Богочоловіком, тобто визнавалося поєднання в Його Особі Божественного і людського ества. Проте, головні богословські школи третього до п'ятого століть, Олександрійська й Антіохійська, не погоджувалися в поглядах на Особу Ісуса Христа. Олександрійська школа ставила великий натиск на поєднання двох природ у Христі до тієї міри, що людська природа заникала в Божественній. Тут був великий вплив монашества, що ідентифікувалося з Христом Богом, Спасителем, а не з Христом людиною. Навпаки, Антіохійська школа обороняла відокремленість двох природ у Христі до тої міри, що часом виглядало, ніби існують дві окремі особи Христа. В протилежність до Олександрії, в Антіохії ідентифікувалися ближче з Христом людиною, ніж Христом Богом, бо це була земля де Христос проживав, навчав, творив чуда, і т.д. Ця школа також натрапляла на труднощі, пояснюючи поєднання в Христі двох природ: Божественної і людської.

Несторій був учнем вищезгаданої останньої школи — Антіохійської. Після його призначення на Константинопольську катедру в 428 році, дуже скоро виринула нова проблема віронавчального характеру. В 428 році Несторій разом з одним провідним священиком столиці, на ім'я Анастасій, публічно в проповідях почали висловлюватися проти високо та глибоко шанованого називання Матері Божої — Б о г о р о д и ц я (Теотокос), родителька Бога. Натомість, вони почали вживати титул Христотокос (родителька людини), що в очах православних бу-

ло неймовірним пониженням Особи Ісуса Христа та Пресвятої Діви Марії.

Проти Несторія скоро виступив в Константинополі місцевий правник Євсевій, який почав організувати опозицію між духовенством і мирянами. Його успіхи були дуже добрі поміж масами народу, які стояли за гідністю названня — Богородиця. Але найгостріша опозиція вийшла з Єгипту, з боку Олександрійського єпископа, Кирила. Кирило, почувши про Несторія та його науку, скоро змобілізував цілу Єгипетську Церкву та поінформував про те Римську Церкву, на чолі якої стояв єпископ Целестин. В 430 р. два льокальні Собори, перший в Римі, а другий в Олександрії, осудили Несторія та його еретичну науку. До того, Олександрійський Собор виробив список дванадцяти анафем проти Несторія, які були йому переслані. Далі, Кирило у листі до імператора Феодосія II (408-450) закликав його скликати Вселенський Собор.

Несторій у цьому всьому не піддавався, бо мав підтримку позитивно до нього наставленого імператора Феодосія II. Він скоро видав дванадцять своїх контр-анафем проти Кирила Олександрійського, більшість яких не мали нічого спільного з порушенням догматичним питанням. Обидва головні представники цієї дебати були вірні сини своїх богословських шкіл. Хоч Несторій з своєю наукою таки зайшов задалеко та попав у ересь, — наука Кирила Олександрійського, відносно єдності людської і Божественної природи в Христі, також не була ясна і чиста, особливо його вжиток цитати „одно єство в Христі втіленому” (Кирило помилково вважав, що ця фраза походила від Св. Афанасія, але дійсно вона походила від еретика Аполінарія).

Третій Вселенський Собор — 431 р.

З приводу спору в Церкві на тему христології, імператор Феодосій II рішив при кінці 430 року скликати великий Вселенський Собор до міста Ефесу та призначив його початок на день П'ятидесятниці 431 р. Несторій, маючи підтримку імператора, уважав, що це буде добрий час, щоб раз на все знищити свого головного противника, Кирила; він позбирав різні поголоски проти нього з-поміж монахів і священників, навіть — від єгиптян. От-

же, Несторій мав намір за допомогою держави осудити Кирила на базі низки обвинувачень, замість того, щоб на богословську проблему дати богословську відповідь. Єгиптяни, на чолі з єп. Кирилом, готовилися до богословського диспуту.

До Ефесу перше прибув Несторій і шістнадцять єпископів, а два дні пізніше приїхав єп. Кирило разом з п'ятдесятьма єпископами. Із спізненням прибули Сирійці на чолі з єп. Іваном з Антіохії. На останку прибули легати єпископа Римського та представники західної Церкви. Ще до відкриття Собору, коли були присутні лише несторіани і кириліани, була спроба їх примирити, але вона не вдалася. Чекаючи на додаткових представників (з Сирійської і Римської Церкви), Собор в призначений день (7 червня 431 р.) не розпочався. Обидві партії чекали на доповнення свого числа. Вкінці Кирило рішив не чекати довше і 22 червня 431 р. відкрив Собор в Церкві Пресвятої Діви Марії в Ефесі, з участю 150 єпископів. Очевидно, Несторій і його однодумці як і представники імператора не були присутні. Коли до Ефесу приїхали сирійці з єп. Іваном з Антіохії, вони пристали до групи несторіан. За дозволом представників імператора ця група розпочала контр-собор в тому самому місті. Представники Римського єпископа, натомість, коли прибули із спізненням, пристали до групи Кирила. В історії Церкви Собор, який був очолений Кирилом Олександрійським, здобув признание, як Третій Вселенський Собор.

Третій Собор в першій мірі розглянув пропозиції висловлю Святих Отців Церкви, якими доказувалося, що вживання і пошанування Діви Марії титулом — „Богородиця” правдиве. Далі, учасники Собору представили докази про поєднання в Особі Ісуса Христа Божественного і людського ества та осудили науку Несторія. Після цього Собор рішив запросити на свої сесії Несторія, щоб дав відповіді на осудження проти його науки. Несторій на Собор не погодився прибути, бо сам провадив проти-собор, а рішень Кирилового Собору не визнавав. Після певного чекання Собор в Ефесі анафемував Несторія, його науку та всіх його однодумців.

Проти-собор в Ефесі, на чолі з Несторієм і з присутністю сирійців, розпочав сесії 27 червня 431 р. і скоро

осудив Кирила, єпископа Олександрійського; Мемнона, єпископа Єфеського, і всіх їхніх прихильників. Обидва Собори ще надіялися, що коли приїдуть представники Римського єпископа, то підтримують їхню сторону. Але ці представники, скоро після приїзду, пристали до Собору Кирила. З їхньою участю відбулося ще п'ять сесій.

Обидва Собори в Єфесі вдалися до імператора Феодосія II про визнання, хоч представники імператора були лише на сесіях Собору Несторія. Імператор розглянув цю справу і бажав, щоб єпископи двох груп зібралися знову, але вже було запізно, бо багато єпископів залишили Єфес та повернулися до своїх міст.

Як остаточно закінчилася справа двох Соборів в Єфесі?

Через короткий час імператор скликав богословську конференцію до міста Халкедон з участю обидвох партій. Конференція не мала успіху, але під впливом Кирила та його приятелів, імператор Феодосій II був перетягнений на їхню сторону і так переконаний проти Несторія. Отже Кирило повернувся до Єгипту тріумфальним, а Несторій був позбавлений катедри в Константинополі і відісланий у монастир. Отже так Собор Кирила в Єфесі набув визнання імператора та став законним для Церкви, як і для імперії.

Головні рішення Третього Вселенського Собору в Єфесі (431 р.) зробили наступне:

1. потвердили і ще раз прийняли Нікейсько-Константинопольський Символ Віри, як православний і обов'язуючий для всіх християн. Щоб протидіяти тим, які хотіли робити зміни в тексті, було суворо заборонено додавати, або відбирати що-будь від Символа Віри;
2. заборонили творити які-небудь інші символи віри. Це було зроблено проти тих, які хотіли творити якийсь новий символ віри, відкидаючи існуючий;
3. постановили, що Пресвята Діва Марія, як у попередньому, величається титулом „Богородиця” — родителька Бога, який став чоловіком;

4. затвердили науку про христологію, тобто про поєднання в Христі двох природ — Божественної і людської та підкреслили, що Христос вповноті Бог і вповноті людина. Так затверджено науку про Христа як Богочоловіка.
5. прийняли вісім канонів, які відносилися до анафем проти наук Арія, Македонія і Несторія, їхніх однодумців та до розв'язки деяких справ юрисдикційного характеру (наприклад, Церква Кипрська стала незалежною від Антіохії).

Рішення цього Собору, все таки, не були прийняті однодумцями Несторія. Але Кирило розпочав жвавий діалог з єпископом Іваном з Антіохії та його прихильниками. Через два роки, в 433 р. після поважних переговорів, єп. Кирило Олександрійський помирився з єп. Іваном Антіохійським. Це був поважний крок до поєднання всіх християн. Після позбавлення Несторія престолу Константинопольського, його зайняв єп. Максиміліян — православний. Здавалося б, що вся Церква тепер була об'єднана; але несторіянство поширилося в Персії, а його головним центром стало місто Едесса. Звідси несторіянство повело велику місійну працю в Азію, до Індії й аж до Китаю. Але через століття, головню під ударами Тамерляна (1369-1405) ця Церква упала й сьогодні становить малу вітку східньої Церкви, з членством приблизно 110 тисяч вірних (80 тисяч в Іраку, Ірані і Сирії; 5 тисяч в Індії і 25 тисяч в північно й південно американському континенті).

Заключення

Ось так вкоротці представляється історичний процес Другого і Третього Вселенських Соборів, і як їх підгрунття, Першого Вселенського Собору.

Два Вселенські Собори, три головні ересі з їхніми представниками (Арій, Македоній і Несторій) та їхніми однодумцями; два головні рішення, над якими працювало поважне число Святих Отців Церкви (Св. Афанасій, Св. Василій і решта Отців Каппадокійців, Св. Кирило й інші). Усе це свідчить про процес життя Церкви, як то

правильно тлумачиться незмінні істини Віри Христової. Усе це взяло багато праці, зусилля і енергії та повного відкриття людського розуму до діяння через нього Святого Духа, особливо під час Вселенських Соборів.

ЛІТЕРАТУРА:

Кубеліус, А. „З історії Богословської Думки IV ст. у зв'язку з укладанням Православного символу віри“, Православний Вісник, 1981, ч. 2, стор. 18-21 і 1981, ч. 7, стор. 27-32.

Туркало, Я. К., Нарис Історії Вселенських Соборів. Нью Гейвен — Брюссель: 1974.

Florovsky, G. "The Authority of the Ancient Councils and the Tradition of the Fathers" in G. Florovsky, *Bible, Church, Tradition: An Eastern Orthodox View*. [= The Collected Works of Georges Florovsky, Vol. I], p. 93-103.

Pelikan, J. *The Spirit of Eastern Christendom (600-1700)* [= The Christian Tradition, vol. II], Chicago: 1974.

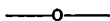
Schmemmann, A. *The Historical Road of Eastern Orthodoxy*, New York: 1963.

Zernov, A. *Eastern Christendom*, New York: 1961.

Олег Кравченко

ЦЕРКВА ХРИСТОВА — ЦЕРКВА ДУХА СВЯТОГО

Від Редакції „Віри й Культури”: Певні, вибрані тези із нижчеподаного тексту були виголошені автором у програмі відзначення роковин Другого й Третього Вселенських Соборів.
Тут подаємо текст уповні.



1. Христос і спасіння роду людського

Бог створив світ волею Своєю, із нічого („ex nihilo”). Це значить, що творення — це свободний акт волі, не при-
роди Божої. Це — генеза чи початок світу (і людини в ньому).

Світ був створений для свободної участі в Божественному житті. Це — покликання світу й роля людини в ньому.

„Ти створив нас для Себе, і не знають
спокою серця наші, аж поки не спічнуть
у Тобі” —

говорить блаженний Августин¹.

Господь створив людину останньою, щоб, — таким чином, — увести її в світ як царя у свою палату, як про-
рока й первосвященника у свій храм.² Для митр. Філарета Московського (XIX ст.) творення — це початок Церкви, космологія — це вступ до еклесіології. Біблія, — для нього, — це священна історія світу, що починається від створення неба і землі, і кінчається створенням нового неба і нової землі (див. Апокаліпсис чи Об’явлення Івана Богослова). Історія світу — це історія Церкви, містичної основи світу.³

¹ Блаженний Августин, Сповідь, I, 1.

² Vladimir Lossky, *The Mystical Theology of the Eastern Church*, p. 111.

³ *Ibidem*.

Людина є іпостась, бо Бог створив її „за образом Своїм, за подобою Своєю” (Буття 1:26). Іншими словами, Він створив її як особове, вільне буття із можливістю чи потенцією внутрішнього самовизначення чи самооприділення. Це значить, що людина не є обмежена своєю природою, як інші створіння; вона спосібна взноситися понад себе, понад свою природу до найвищих висот... „Ви — боги, і сини ви Всевишнього” — каже псалмопівець (Пс. 81:6).

Як „образ і подоба Божа”, як іпостась світу, — людина, таким чином, була покликана до спілкування з Богом (своїм Творцем), до участі у божественному житті. Інакше кажучи, створення „за образом і подобою Божою” — містить у собі ідею участі, ідею причастя чи спілкування з Божеством. Звідси й вислів св. ап. Петра — „учасники Божої Істоти” (II Петра 1:4), який, так ясно, вказує на реальність цього спілкування.

Отже, людина була покликана стати по-благодаті (по ласці Божій) тим, чим Бог є по-істоті, чи по-природі.⁴ Але Адам, — наш родоначальник, — не здав іспиту, упав, і його падіння, — його „первородний гріх”, — уразив цілий рід, ціле людство. Апостол Павло про наслідки цього висловлюється ось так:

„Тому то, як через одного чоловіка ввійшов до світу гріх, а гріхом смерть, так прийшла й смерть у всіх людей через те, що всі згрішили” (Рим. 5:12).

Однак, як пише ап. Яків, Бог — незмінний, у Нього „нема переміни чи тіні відміни” (Як. 1:17); Господь, іншими словами, Своїх думок не міняє. Його відвічні заміри, Його любов, милість та правосуддя — віковічні. Божественний плян — залишається непорушним: його ціль — обоження людини, а через неї — світу. Правда, падіння вимагає певної модифікації: не цілі, але — педагогії, підходу й способу реалізації цього божественного

⁴ Це — питання трансцендентності й іманентності Бога-Троїці. Зокрема треба мати на увазі необхідне для православної побожності, православного благочестя розрізнення: суть і благодать як це уточнив св. Григорій Палама (1296-1359).

пляну, цієї божественної економії.⁵ А це тому, що гріх, а з ним і смерть — спричиняють у світі певну катастрофу: у космосі відкривається величезна тріщина, між Творцем і творивом — постає непроходима безодня. Отже, з'єднання з Богом, за первісним способом чи методом, — як поступове взнесення людини до Бога, — стає неможливим. Тому, від тепер, — цебто від часу падіння, — це з'єднання й починає представлятися в новий спосіб, як спасіння — поняття негативне (спасаємо бо від когось чи від чогось!), що припускає наявність якоїсь „анти-натури”, чогось ненормального, якихось перешкод чи перепон, які вимагають поборення й усунення. І так ціла дальша історія людства — і світу — це історія готування, підготовки до приходу Спасителя.

Отож, поскільки людині, — через падіння, — не можливо стало взнесення до Бога, то Бог, — згідно Своєї економії, — сходить до людини. — „Слово сталося тілом”, як свідчить про це ап. і єв. Іван (Івана 1:14).

„Бог так полюбив світ, що Сина Свого, Єдинородного, дав нам, щоб кожний, хто ввірує в Нього, не загинув, але мав життя вічне” (Івана 3:16).

Прихід Бога на землю, Його втілення, — як і творення чи початок світу,⁶ — це акт божественної любови

⁵ „*Oikonomia*”, дослівно, означає — „домобудова” чи „домоуправління”. У Догматичному Богослов'ї, коли термін *Theologia* — у стислому розумінні цього слова — відноситься до тайни Бога-Троїці чи, так би мовити, до Бога в Самому Собі (до Його Істоти, Іпостасей, Енергії та Життя), то *oikonomia* — стосується всього іншого чи, інакше кажучи діл Божих, Божественної діяльності й маніфестацій назовні. Цей термін теж уживається і в розумінні „виконання правосуддя” та „особливої ласки чи милості”. У Церковному праві „економія” належить до категорії т. зв. *privilegium* (не — *jus*), і вживається в розумінні „звільнення від обітничі”, „особливої ласки чи пільги” або „спеціального дозволу” (з огляду на людську неміч).

⁶ Тут, між іншим, варто звернути увагу на термінологію, щоб була не поплутати понять. Св. Іван Дамаскин протиставить *creatio* світу (Буття 1:1), що є ділом волі Божої (й належить до часу) та *generatio* Логоса (Івана 1:1), що є ділом природи Божої й належить до вічності). Див. *De fide orthodoxa*, I, 8. Арії, як знаємо, ототожнював ці два початки й робив Сина — Логоса — творінням Отця [Перший Вселенський Собор у Нікеї, 325 р.]

(філантропії, чоловіколюбства). Але тому, що людина впала (опинилася в полоні гріха й під владою смерті), то втілення — це не лише акт любові, але й — акт визволення, акт спасіння; більше того — це акт поєднання Творця із творінням.

Для св. Максима Ісповідника втілення — рівнозначне обоженню.⁷

„Бог став людиною, щоб людина могла стати богом” —

говорять Отці Церкви, починаючи від св. Іринія Ліонського (130).⁸ Ці слова яскраво вказують як на місце, так і на істоту — економії Сина чи, інакше кажучи, — діла Христа, у загальному пляні Божественної економії, як такої. Він — другий Адам, новий родоначальник, що змінює — на протилежне — усі наслідки непослуху першого Адама. І так, Своім втіленням — Він привертає єдність; Своєю смертю на Голготі — Він викуплює нас із полону гріха; Своім преславним Воскресенням — Він кладе початок кінцевій перемозі, перемозі над останньою й найсильнішою зброєю Сатани — смертю.

„Бо так, як в Адамі вмирають усі, так само в Христі всі оживуть, кожен у своєму порядку: первісток Христос, потім ті, що Христові... Як ворог останній — знищиться смерть” —

говорить ап. Павло (I Кор. 15:22-23, 26).

Прихід Христа — це центральна подія в історії людства, в історії світу. У Христі Ісусі — сповняється економія Сина, завершується діло спасіння роду людського; у Ньому примирюється Небо з Землею, відбувається рекапітуляція буття, починається реставрація творіння. Діло Сина започатковує нову еру — еру благодаті,⁹ воно кличе за собою діло Духа Святого.

⁷ V. Lossky, *opere citato*, p. 136.

⁸ Olivier Clément, *L'Eglise Orthodoxe*, p. 38. Для уточнення див. Св. Іриней *Adversus haereses*; Св. Афанасій Великий, *De incarnatione Verbi*; Св. Григорій Нисський, *Oratio catechetica* тощо.

⁹ На цю тему першу богословську працю в Україні написав митр. Іларіон Київський, перший митрополит-українець (1051-54). Праця його, у скороченні, носить назву — „Слово о законѣ и благодати”. З його ім'ям є теж пов'язаний і уклад Церковного уставу в Україні (Номоканону).

„Я прийшов огонь кинути на землю, — і як
Я прагну, щоб він уже запалав!” —

говорить Христос (Луки 12:49).

2. Дух Святий і завершення діла нашого Спасіння

Із вознесенням, — як пише св. Григорій Назіянський (Богослов), — „закінчується діло Христа” і, — починаючи від П'ятдесятниці, — „розпочинається діло Духа Святого”.¹⁰

„Коли ж почався день П'ятдесятниці, всі вони однодушно знаходилися вкупі. І нагло зчинився шум із неба, ніби буря раптова зірвалася, і переповнила весь дім той, де сиділи вони. І з'явилися їм язики поділені, немов би огненні, та й на кожному з них осіли по-одному. Усі ж вони сповнилися Духом Святим, і почали говорити іншими мовами, як їм Дух промовляти давав” (Дії 2:1-4).

Ми вже згадували влюблений вислів Отців Церкви „Бог став людиною, щоб людина могла стати богом”.¹¹ Св. Кипріян Карфагенський продовжує цю думку й каже так:

„Христос захотів стати тим, чим є людина, щоб людина могла бути тим, чим є Христос”.¹²

Святий же Афанасій Великий, як наче підсумок вищесказаного, говорить:

„Бог зробив себе тілесним (— прийняв тіло), щоб людина могла стати духовною (— прийняти Духа)”.¹³

Тому св. Серафим Саровський (XIX ст.) і вважає „придбання Духа Святого” — за ціль нашого життя.¹⁴

Тіло Христове — це Тіло Духовне, цебто насичене, наповнене Духом Святим. Містичне Тіло Христове — це,

¹⁰ О. Clément, *op. cit.*, p. 47.

¹¹ Див. замітка ч. 8.

¹² Св. Кипріян Карфагенський, *Ідоли* — не боги, XI, 15.

¹³ Дослівно: „Бог зробив Себе тілоносець, щоб людина могла стати духоносець. Св. Афанасій Великий, *De incarnatione Verbi*.

¹⁴ Див. його Розмову з Мотовилом.

таким чином, — постійна, безпереривна П'ятдесятниця.¹⁵ І так за Введенням у це Тіло — Церкву, іншими словами, за святим Просвіченням чи Хрещенням, — водою, що була освячена Духом Святим, — зразу ж слідує Миропомазання, що є „печаттю дара Духа Святого”.¹⁶ А за цим іде Причастя Святих Дарів (Хліба і Вина), що — знову ж — були освячені й перетворені в Тіло й Кров „Господа й Бога, й Спаса нашого Ісуса Христа” ніким іншим, як тим же Духом Святим.¹⁷ Інакше кажучи, ціле життя в Христі, це — рівночасно — і життя в Дусі Святій.¹⁸ У ділі нашого спасіння, — цебто в пляні Божественної економії, — Син і Дух один-одного доповнюють.¹⁹

Людина, — що (почерез Святі Таїнства Церкви) бере участь у цьому духовному Тілі Христа, — сама сповнюється Духа, сама стає Духом. „Що вродилося з Духа — є дух”, говорить Господь у Своїй розмові з Никодимом (Івана 3:6). Дух, для такої людини, — стає новим способом буття: світлом і життям, що пронизує цілу її істоту.²⁰

Християнин — живе, діє, бачить, розуміє та любить Духом Святим, як говорять Візантійські духовники, а зокрема св. Григорій Палама. Це Дух, — як казав уже св. Іриней Ліонський, — що перетворює образ у подобу. Це

¹⁵ O. Clément, *op. cit.*, p. 48; Timothy Ware, *The Orthodox Church*, p. 246.

¹⁶ Требник, част. I, ст. 40.

¹⁷ Це — т. зв. „епіклеза”, від *epikaleo* : кликати, звертатись, закликати... Ми звертаємось до Духа Святого. Див. Служебник, ст. 134 (а теж — 117, 132).

¹⁸ Треба мати на увазі, що сам прихід Сина Божого, Його Втілення, — стаються з участю Духа Святого. Дух — готує шлях до сходу Бога на землю; Він — „говорить через пророків” (Іван, останній із старозавітніх пророків, свідчить, наприклад, що бачив Його: „Бачив я Духа, що сховався, як голуб” — Івана 1:32); Він очищує утробу Діви (яка представляє собою народ — народ Божий, Ізраїль) для прийняття Бога-Слова. Дух Святий сходиться на Боголюдину — Ісуса Христа — під час хрещення в Йордані та, взагалі, супроводжає Христові від Різдва до Вознесіння, а тоді — в п'ятдесятний день по Воскресенні — завершує діло Сина, оформлюючи Церкву Божу, яка, таким чином, є ділом і Христа, і Духа Святого.

¹⁹ T. Ware, *op. cit.*, p. 246.

²⁰ Св. Серафим Саровський, „Розмова з Мотовилом”.

Дух, — як уточнюють святі подвижники, — що збуджує чи воскрешає в нутрі людини (почерез участь у „пневматизованому” людському дусі Христа) ту точку прозорості, той — „розум поєднаний із серцем” чи те — „розумне серце”, що стає органом споглядання, контемплациї, „відчуття Бога”.²¹

Син і Дух — це „дві руки Бога” (Отця), як любив говорити св. Іриней Ліонський.²² Між Сином і Духом існує тісна взаємність, взаємність служби („*reciprocité de service*”), як каже Олів’є Климан.²³ Дух Святий не є просто собі „агент” чи „службовець” Сина, як це представляється в Західньому богослов’ї.²⁴

Це правда, що Дух Святий діє в Таїнствах, — Таїнствах Містичного Тіла Христового (Церкви), — і, таким чином, служить поєднанню нас із прославленим Тілом Господа,²⁵ але ця діяльність — це співдія чи — взаємодія Сина і Духа Святого (чи навпаки). Діло Христа — підготовляє діло Духа Святого²⁶ й завершується П’ятдесятницею.²⁷

„Та Я правду кажу вам: краще для вас, щоб пішов Я, бо як Я не піду, Утішитель не прийде до вас. А коли Я піду, то пошлю Його вам” (Івана 16:7).

Іншими словами, Син сходить на землю, щоб — так би мовити — приготувати посудину (вмістище) для Духа Святого. Цією посудиною чи вмістищем і є Церква,²⁸ а її наче іконою чи найкращим зразком — Мати Божа,

²¹ О. Clément, *op. cit.*, pp. 48-49.

²² Св. Іриней, *Adversus haereses*, IV, praefatio.

²³ О. Clément, *op. cit.*, p. 47.

²⁴ Це — питання т. зв. *filioque*...

²⁵ Коли ми споживаємо Св. Дари, то причащаємось не звичайного тіла чи звичайної крові, але цього якраз — прославленого, духовного Тіла й Крові.

²⁶ „Діло Христа” — це Економія Сина; „діло Духа Святого” — це Економія Духа. Див. V. Lossky, *op. cit.*, pp. 135 ff. & 156 ff.

²⁷ П’ятдесятниця чи Зіслання Святого Духа — це день народження Церкви : Церкви Христової, Церкви Духа Святого (зачата чи встановлена Христом, породжена чи приведена на світ Духом Святим).

²⁸ „Le Christ est venu façonner sur la terre un réceptacle pour l’Esprit. La Pentecôte achève l’intention divine”. О. Clément, *op. cit.*, p. 47.

Пречиста Діва Марія, що перша з людських іпостасей сподобилася обоження, досконалої єдності з Богом, а через те й отримала звання „благодатная” (цебто — повна благодаті, повна ласки Божої.²⁹

3. Церква — нова реальність, основана на подвійній економії: Сина і Духа Святого

Церква є разом і Тілом Христовим й повня Духа Святого. Ці, два аспекти Церкви так сильно пов'язані один з одним, що ап. Павло просто сполучує їх в один вислів:

„Вона — Його Тіло, Повня Того, що все всім наповняє” (Еф. 1:23).

Як Тіло Христове, — Голова якого перебуває в Небі, праворуч Бога-Отця, — Церква була встановлена на Вознесення.³⁰

„А Ісус підійшов і промовив до них та й сказав: „Дана Мені всяка влада на Небі й на Землі. Тож ідіть, і навчіть всі народи, хрестячи їх в Ім'я Отця, і Сина, і Святого Духа, навчаючи їх зберігати все те, що Я заповів вам. І ото, Я перебуватиму з вами повсякденно аж до кінця віку!” ” (Мт. 28:18-20). „Господь же Ісус, по розмові із ними, вознісся на Небо, і сів по Божій правиці” (Мк. 16:19).

²⁹ Див. V. Lossky, *op. cit.*, pp. 193-195.

³⁰ O. Clément, *op. cit.*, p. 65. Що ж стосується встановлення Ієрархії чи Апостольського переємства, то це мало місце вже таки Воскресного Дня ввечері : „Того ж дня — дня першого в тиждні, — коли вечір настав, а двері, де учні зібрались були замкнені, — бо боялись юдеїв, — з'явився Ісус, і став посередині, та й промовив до них: „Мир вам!”... Тоді знову сказав їм Ісус: „Мир вам! Як Отець послав Мене, і Я вас посилаю!” Сказавши оце, Він дихнув, і говорить до них: „Прийміть Духа Святого! Кому гріхи простите — простяться їм, а кому затримаєте, — то затримуються!” (Івана 20:19-23). Ця, перша комунікація Духа відноситься до Апостольського служіння чи сану або чину, як такого. Це не є персональний дар Духа, але радше — службовий, функціональний (Рукоположення), а тому він і стосується лише окремих, вибраних одиниць із-поміж загалу (із-поміж „всіх”). *Ibid.*, pp. 69-70. Перед Своім Вознесенням Христос підтверджує це, ієрархічне служіння чи це доручення або повноваження — вчити, священнодіявувати й зберігати (цебто — пильнувати, дивитись за стадом, провадити ним; порівн. розмову Христа з ап. Петром — Івана 21:15-17 і слово Христа до Апостолів перед Вознесенням — Мт. 28:18-20).

Як повня Духа Святого, як посудина чи вмістище благодаті, — інакше кажучи, як місцеприсутність Божественної енергії, потрібної для обоження людської особи й світу, — Церква побачила світ на П'ятдесятний день по Воскресенні.

„Коли ж почався день П'ятдесятниці, всі вони однодушно знаходилися вкупі.³¹ І нагло зчинився шум із Неба, ніби буря раптова зірвалась, і переповнила весь дім той, де сиділи вони. І з'явилися їм язики поділені, немов би огненні, та й на кожному з них осіли по-одному.³² Усі ж вони сповнились Духом Святим, і почали говорити іншими мовами, як їм Дух промовляти давав” (Дії 2:1-4).

„Ставши ж Петро із одинадцятьма, свій голос підніс та й промовив до них³³. . . Отож ті, хто прийняв його слово, охрестились. І пристало до них того дня душ тисяч зо три!” (Дії 2:14, 41).

Церква, таким чином, представляється нам як Тіло Христове й як повня Духа Святого.

Як Тіло Христове — Церква поділяє Істоту свого Голови, Христа. Вона, інакше кажучи, представляється нам як Бого-людський організм: із двома природами, двома

³¹ Хто вони оці „всі, що однодушно знаходились вкупі” — читай Дії розд. I-ий. Це не були лише Апостоли, але й жінки (із Марією, матір'ю Ісусовою) тощо. Їх доходило, „поіменно”, до 120 осіб.

³² Зіслання Св. Духа на п'ятдесятний день по Воскресенні (П'ятдесятниця) — це вже комунікація іншого порядку (див. заміт. ч. 30). Тут сила вогню, благодать Духа Святого — дається всім, цілому народові Божому. Звідси й мова про загальне чи „царське” (І Петр. 2:9) Священство, священство віруючих, що, очевидно, ані не заміщає, ані не відмінює — особливого, чинного чи службового священства, священства Апостольського переємства, цебто Поставлення (Рукоположення) на ту чи іншу специфічну службу, в той чи інший специфічний чин. П'ятдесятниця — це особистий, персональний дар Духа, (дар вогню), що дається кожному, особисто, хто входить до Церкви (Миропомазання) для посідання й збудування (для розвитку цього вогню в полум'я Божественної Благодаті, що й є ціллю життя християнина.).

³³ До тих, що прибули в Єрусалим з нагоди єврейського свята П'ятдесятниці (отримання Закону на горі Синай). А серед цих, були люди, що говорили різними мовами (Дії 2:5-11).

волями, двома діяннями.³⁴ Цей, так би мовити, Христо-логічний аспект Церкви — це аспект статичний, нерухо-мий, об'єктивний, іншими словами, — інституційний.

Як повня Духа Святого — Церква, з другого боку, представляється нам як постійний ріст (зростання „з си-ли в силу”), як постійний рух (рух Вознесення й П'ятде-сятниці, що — почерез, так би сказати, „серпанок таїнств” — єднає Небо із Землею).³⁵ Цей, пневматологічний ас-пект Церкви — це аспект динамічний, активний, так би мовити, — суб'єктивний, цебто — персональний, отже — профетичний.

Церква Христова є, одночасно, й Церквою Духа Свя-того. Інакше кажучи, це така реальність, де Дух Святий і стверджує те, що сталося — раз і назавжди — („І Сло-во сталося тілом” — Івана 1:14), і, — разом з тим, — завершує це діло, діло Христа-Чоловіколюбця (цебто — діло нашого спасіння). Дух Святий, іншими словами, і свідчить про Христа, про тайну втілення, про, — так би мовити, — об'єктивні умови (об'єктивний стан речей) на-шого спасіння, нашого єднання з Богом, і, — одночасно, — діє, цебто — помагає кожному, особисто спастися, по-єднатися з Богом, обожитися...

Церква (*Ecclesia*), — як покликана до життя нова дійсність чи реальність,³⁶ — основана, таким чином, на подвійній економії: економії Сина, й економії Духа Свя-того.

Економія Сина (цебто — діло Христа) представля-ється нам як наново-творення (тільки, цей раз, очевидно — не „*ex nihilo*”, бо ж — „від Диви Марії”). Нове тво-ріння — це прославлене Тіло Христове, досконала люди-на в Христі, досконале поєднання (без помішання) люд-ського з божественним.³⁷ Після Вознесення, — це про-

³⁴ V. Lossky, *op. cit.*, p. 186. Іншими словами, Церква представля-ється нам як наче продовження Халкидонського догмату (IV Все-ленський Собор — 451 р.).

³⁵ O. Clément, *op. cit.*, p. 65.

³⁶ Термін *ecclesia* — походить від дієслова *eccaleo*, що значить „кликати”...

³⁷ Досконале поєднання людського з Божественним це — енерге-тичне взаємопроникнення (*cum penetratio*). Св. ап. Павло каже так про Христа: „в Ньому тілесно живе вся повнота Божества” (Кол. 2:9).

славлене Тіло Господа (зіткане з нашого тіла, і — з тіла цілої Землі) знаходиться тепер у самому лоні Пресвятої Тройці. Після ж П'ятдесятниці, — це прославлене Тіло, — що вже є новим Небом і новою Землею, — приходить до нас у Святих Таїнствах Церкви, у Церкві як таїнстві.³⁸ Церква як євхаристія, Церква — євхаристія — це, так би мовити, приховане, тайне виявлення (Духом Святим) цього, прославленого Тіла Христового, причащаючись Якого, ми стаємо — співтілесними Христові, отже — співучасниками Його слави, Його „сидіння праворуч Отця”, — співучасниками життя Тройці, іншими словами, — Божества.³⁹ Світ, — у Христі, — уже є переображений; людство, — в Христі, — уже є обожене. Але це переображення й обоження — це переображення й обоження нашої, людської природи (в Христі Ісусі). Коли ж ідеться про наші, людські особи чи іпостасі, то вони, — з уваги до свободи волі, — у цей, так би мовити, „фізичний процес” автоматично не включаються, не входять; їх досконалість є реальною, але не зреалізованою. Вона, інакше кажучи, існує лише потенційно, як можливість досконалості, як можливість обоження.⁴⁰

Коли економія Сина є пов'язана із нашою, людською природою, то економія Духа є тісно пов'язана із нашою, людською особою (чи іпостассю), отже — із свободою чоловіка. Особа чи іпостась — це повна, абсолютна реальність (інакше кажучи, сутність) та найвища духовна цінність, якій є властиві й творча діяльність, і свобідна воля, і самосвідомість (цебто — усвідомлення себе як суб'єкта). Вона, іншими словами, не представляється нам як частина, але, — радше, — як цілість, або, — ще краще, — як унікальний спосіб прийняття на себе цілості чи уосіблення, іпостасування цілості.⁴¹ Наша, людська особа чи іпостась, таким чином, не є просто собі клітиною Тіла Христового, але — в Дусі Святим — вона стає співучасником Христа. Ми бачимо, що Дух Святий, який схо-

³⁸ О. Clément, *op. cit.*, p. 44.

³⁹ Ап. Петро так каже: „ви стали учасниками Божої Істоти” (II Петра 1:4).

⁴⁰ Це питання, між іншим, є пов'язане із питанням т. зв. синергії — важливий аспект православного богослов'я.

⁴¹ О. Clément, *op. cit.*, p. 49.

дять чи зливається як помазання на людськість Сина — Голову Церкви (Мт. 3:16), — теж сходить чи зливається як помазання й на Христі окремі, людські особи чи іпостасі, на окремі члени прославленого Тіла Христового — Церкви.

„І з'явилися їм язики поділені, немов би огненні, та й на кожному з них по-одному осіли” (Дії 2:3).

Економія Духа (цебто — діло Духа Святого) представляється нам, теж, як наче творення, — творення багатьох Христів, багатьох Господніх помазаників, цебто — осіб, що (силою й дією Духа Святого) стають на дорогою обоження, поруч Божественної Особи — Христа.⁴² Церква, таким чином, будучи єдиною в Христі, віднаходить Свою персональну різноманітність у Дусі Святим, Який із Церкви — Тіла творить Церкву — Невісту (Невісту із безліччю облич чи лиць: хоч і прозорих, то, одначе, — без помішання).⁴³ Христос, іншими словами, — об'єднує й обожує людську природу; Дух Святий — утверджує й освячує людську особу (Сам же залишаючись — великим невідомим, „тайною Майбутнього віку”).⁴⁴ Отже єдності в Христі — відповідає різноманітність у Дусі Святим.

Церква, — як Тіло Христове, — не може не бути установою.⁴⁵ Вона — ієрархічна. Ця ієрархічна структура

⁴² V. Lossky, *op. cit.*, p. 174.

⁴³ O. Clément, *op. cit.*, p. 49.

⁴⁴ Дух Святий не вміщає в Собі людських осіб чи іпостасей (іншими словами, не іпостасує Церкви) як Син вміщає в Собі людську природу (цебто — іпостасує людство). Він (Дух Святий), радше, дарує Себе, цебто — освячує, обожує людські особи чи іпостасі, ідентифікуючи Себе із ними (це — своєрідний *kenosis* Духа). Іпостась Духа, іншими словами, що відкриває нам Сина (цебто — Христа), Сама залишається й надалі невідкритою, хіба — частинно — в особах святих, а зокрема в Пречистій Діві Марії (Богородиці). Див. V. Lossky, *op. cit.*, IX: “Two Aspects of the Church”.

⁴⁵ Прот. Сергій Булгаков пише, що „Церква Христова — не установа; Вона — нове життя з Христом і в Христі, — керована Духом Святим”. S. Bulgakov, *The Orthodox Church*, p. 9. Отець Тома Гопко підхоплює цю думку й повторює її в своїй праці про Духа Святого. Див. Thomas Hopko, *The Spirit of God*, pp. 19-22. Тут, очевидно, йдеться про пневматологічний аспект Церкви. Порів. із O. Clément, *op. cit.*, p. 66.

Церкви⁴⁶ — це вимога її природи; її, так би мовити, — об'єктивного характеру чи, інакше кажучи, — христологічного аспекту.⁴⁷ І так апостольське преемство служить, — історично й об'єктивно, — як гарантія її безперервності й послідовності (в часі й просторі), іншими словами, — як об'єктивне запевнення чи знак присутності Христа, цебто — як об'єктивна запорука єднання історичного Тіла Церкви із Тілом Містичним.

Отже Церква є, — таки, — установою, але установою, — треба підкреслити, — харизматичною.⁴⁸ Інакше кажучи, Церква — це дар, дар — Духа Святого, дар — Бога, що хоче залишитися вірним народові своєму.⁴⁹ Через те й апостольське преемство (чи влада) не залежить від, — так би мовити, — особистої гідності тих, що його отримують (бо це — дар з Висоти, а не якась нагорода);⁵⁰

⁴⁶ Ап. Павло пише: „І Він, отож, настановив одних за апостолів, одних за пророків, а тих за благовісників, а тих за пастирів та вчителів, щоб приготувати святих на діло служби для збудування Тіла Христового"... (Єф. 4:11-12).

⁴⁷ Див. V. Lossky, *op. cit.*, pp. 190-192.

⁴⁸ „Une institution charismatique” — каже О. Clément, *op. cit.*, р. 66.

⁴⁹ Термін *charisma* — походить від слова *charis*, що значить: ласка, милість, дарунок, благодать... У Православному Богословії, заважає В. Лоський, не робиться особливого розрізнення між — Дарами Духа (про які говориться в Ісаї 11:2 та в I Кор. 12:8-10), а — Божественною благодаттю чи Божественними енергіями (цебто багатством чи ряснотою Божественної природи, якої — силою й дією Духа Святого причащається людина). V. Lossky, *op. cit.*, р. 162 ff.

⁵⁰ Тут варто звернути увагу, що не слід мішати Апостольства, як такого, із Єпископством.

„Апостоли не поставили других апостолів, але — пастирів і вчителів” —

пише Николай Кавасила. Див. О. Clément, *op. cit.*, р. 66. Іншими словами, треба робити певне розрізнення між: а) Місією Апостолів (поставлених Христом і наочних Його свідків, завданням яких було оголосити світові „Добру вістку”); б) Апостольською гідністю (що перебуває в Церкві, як такій, і проявляє себе в окремих Святих, як особистий дар Духа); і в) Апостольським преемством єпископів (що отримали подвійне завдання: очолювати, поодинокі, місцеву Церкву та спільно чи соборно Церкву Вселенську).

через те й чинність Таїнств, теж, не стоїть в безпосередній залежності від особистої гідності виконавців (бо нема Таїнства без епikleзи, без призивання Духа Святого). Своєї єдності, святості, соборності й апостольскості Церква, також, не посідає як якийсь приватний маєток, але отримує їх як дар — з Висоти, — від Духа Святого, що постійно очищує, відроджує й переображує Її. Церква, іншими словами, є свідомою, що Вона складається з грішників.

„Як побачили ж те фарисеї, то сказали до учнів Його: ‘Чому то Вчитель ваш їсть [цебто — спілкується] із митниками та із грішниками?’ А він це почув та й сказав: ‘Лікаря не потребують здорові, а слабі’ Ідіть же, і навчіться, що то є: ‘Милости хочу, а не жертви’. Бо Я не прийшов кликати праведних, але грішників до покаяння” Мт. 9:11-13).

Церква постійно очищується (від гріхів Її поодиноких членів) — Кров’ю Христовою;⁵¹ Вона постійно відроджується й переображується — Духом Святим; Вона постійно відновлюється — знутри (не ззовні), — покаянням (не реформаторством).

„Ціла Церква — це Церква тих, що каються;

Ціла Церква — це Церква тих, що гинуть” — каже св. Єфрем Сирієць.⁵² Життя в Церкві чи „життя в Христі”⁵³ — це постійний подвиг, постійне змагання за „придбання благодаті Духа Святого”.⁵⁴

⁵¹ Див. „Службник”, ст. 156: „Обмий, Господи, гріхи тих, що тут поминалися, Кров’ю Своєю Чесною”...

⁵² О. Clément, *op cit.*, р. 66. Тут, очевидно, йдеться про Церкву Земну, Церкву Воюючу (з гріхом), не про Церкву Небесну, Церкву Торжествуючу...

⁵³ Так Николай Кавасила назвав свій трактат про Таїнства („Життя в Христі”).

⁵⁴ В. Лоський пише: “The sacramental life — ‘the life in Christ’ — is thus seen to be an unceasing struggle for the acquisition of that grace which must transfigure nature; a struggle in which victories alternate with falls, without man ever being deprived of the objective conditions of salvation. In Eastern spirituality ‘a state of grace’ has no absolute or static sense. It is a dynamic and shifting reality which varies according to

the fluctuations of the infirmities of the human will. All members of the Church who aspire to union with God are more or less in grace; all are more or less deprived of grace". — V. Lossky, *op. cit.*, p. 180.

ВИКОРИСТАНА ЛІТЕРАТУРА

- S. Bulgakov, *The Orthodox Church*. Dobbs Ferry, N.F.: American Review of Eastern Orthodoxy, *sine anno*.
- O. Clément, *L'Englise Orthodoxe*. Paris: Presses Universitaires de France, 1961.
- G. Florovsky, *Bible, Church, Tradition: An Eastern Orthodox View* ("Collected Works" — vol. I). Belmont, Mass.: Nordland Publishing Co., 1972.
- G. Florovsky, *Creation and Redemption* ("Collected Works" — vol. III). Belmont, Mass.: Nordland Publishing Co., 1976.
- T. Hopko, *The Spirit of God*. Wilton, Conn.: Morehouse-Barlow Co. Inc., 1976.
- V. Lossky, *Orthodox Theology: An Introduction*. Crestwood, N.Y.: St. Vladimir's Seminary Press, 1978.
- V. Lossky, *The Mystical Theology of the Eastern Church*. Crestwood, N.Y.: SVS Press, 1976.
- J. Meyendorff, *Byzantine Theology: Historical Trends and Doctrinal Themes*. New York: Fordham University Press, 1976.
- T. Ware, *The Orthodox Church*. New York: Penguin Books, 1964.
- K. Ware. *The Orthodox Way*. Crestwood, N.Y.: SVS Press, 1979.

Степан Ярмусь

МОРАЛЬНЕ ЗНАЧЕННЯ ДОГМАТИЧНОЇ ПРАВДИ

Формальне окреслення Божественної Правди і рівні розуміння Її

Крім авторитету Св. Письма, що заступає авторитет Самого Бога, — нашим другим авторитетом категоричного значення є авторитет Св. Церкви. А формальним виразником цього авторитету являються Вселенські Собори. У нашому випадкові, — в ісповідників Православної Віри, — таким авторитетом визнається Сім Вселенських і Десять Помісних Соборів. Роковини Другого і Третього Вселенських Соборів ми святкуємо сьогодні. І як самі Вселенські Собори були подіями універсального значення, так і оце скромне святкування даних роковин — 1600-річчя Другого і 1550-річчя Третього Вселенських Соборів — в нашій ситуації також треба визнати подією незвичайного значення.

Нехай же буде прославлений Господь, що обдарував нас великою духовною спадщиною цих Соборів, а тепер обдаровує святою нагодою святкувати її під покровом цієї Богословської Школи, в центрі Української Греко-Православної Церкви в Канаді. Разом з тим, нехай Господь обдаровує силою Свого Святого Духа всіх нас, а особливо тих, що покликані виконати в цьому святкуванні більш відповідальну роль.

Вселенські Собори були кликані до праці волею Всевишнього Бога. Собори ставали фізичним органом Всесвятого Духа і тому все, що вони постановляли і все, що вони проголошували Церкві приймалося як повеління Самого Бога, — приймалося на всі часи і для всього світу. Ще за апостольського часу Церква почала вірити, що Її Собори стають устами Святого Духа. Тому традиційним стало проголошення, що дане рішення стається з од-

нодушної волі репрезентуючих Церкву Отців Собору, і з волі Святого Духа (Дії 15:28).

Постанови Вселенських Соборів відносилися до двох сфер людського життя; вони нормували царину віронавчання і вірування, тобто — нормували царину людського духа; вони також нормували церковне й індивідуальне життя людей і так заводили лад у площині життєвої дисципліни. Церковні Собори ухвалювали св. догмати і різні канони; догматами Церква нормувала царину формального навчання Віри й практичного віроісповідання, а канони нормували церковне й загальне християнське життя. Постанови і одного і другого характеру були формульовані зрозумілою мовою; і так догмати, як і канони в більшості випадків людям зрозумілі. Проте не все розуміється до глибин, не все завжди розуміється так, як треба, або так, як його можна розуміти. Ті, що мали нагоду ознайомитися з принципами православної гносеології знають, що нам, християнам, доступні три рівні розуміння чи пізнання, що в свою чергу бувають зумовлені одним з трьох моральних рівнів людини: тілесним, душевним та духовним.¹

Згідно з навчанням преп. Ісаака Сирійця (Отець VII століття), **тілесний** рівень знання — рівень розумово-розсудковий, — це знання, яке обмежується тільки до життєвих розрахунків, при чому вартості духовного значення відсувається на другий план, або взагалі забувається; **душевний** рівень знання — рівень психічний, що водиться мотивами почуття і серця, може підносити людину на той рівень, де починається боротьба зо страстями, а посилюються християнські чесноти: пощення, моління, милосердя, вглиблення в Св. Писання, і т. ін. Це на цьому рівні і в такій атмосфері починається будовання Царства Божого в серці людини (Лк. 17:21). Тут, під впливом діяння Святого Духа, людина виробляє наставлення й тяготіння до життя майбутнього віку. Ввійшовши в процес такого тяготіння в царину Божественну і постійно змагаючи до неї, людина може досягнути ступінь **духовного** пізнання, що позначається своєрідним **прозрінням** духов-

¹ Ці моральні рівні залежать від того, котрий з трьох складників людської природи буває домінуючим у житті людини: фізичний, душевний (психічний), чи духовний.

ного світу й переживанням його в особистому досвіді. Це духовне прозріння — це найвищий ідеал християнина. І хоч не всі сподобляються його, потенційно, кожна людина має до нього доступ. Ми повернемося до цього питання пізніше.

До постанов Другого і Третього Вселенських Соборів

Раніше було сказано, що догмати й канони Вселенських Соборів були сформульовані — в більшості випадків — зрозумілою мовою, і так вони були на рівні розумового й логічного сприймання. Отже, з ними можна було примиритися й довірливо вводити їх у систему особистого вірування. До того, всі догмати були основані на Св. Письмі, отже й були запечатані його авторитетом. Канони, в більшості випадків, наводили звичайний лад у площині церковного і взагалі християнського життя; вони відносилися до питань моралі й дисципліни, отже мало хто протиставився їм теоретично, або заперечував їх практично. Це були речі очевидного характеру, а крім того, вони були предметом постійного навчання з боку душпастирства. До речі, завданням душпастирства було постійно зворушувати свідомість, совість та волю людей, щоб вони з позему звичайного розуміння, з рівня звичайних життєвих розрахунків підносилися на вищий рівень духовного життя й людської гідності, а то й досконалості (Мт. 5:48); проте не всі могли до того вищого рівня змагати, хоч християнам були відкриті високі духовні горизонти, широкі простори духа від самого початку, і Сам Христос закликав людей до цього. Згодом, стимулом до цих духовних ідеалів, до прозріння і пізнання їх стала Церква, а втім і її св. догмати.

Встановлення догматичної науки наступало переважно в добу Вселенських Соборів, але наступало поступово. І так, доповнюючи догматичне навчання Першого Вселенського Собору (Нікейського) відносно Богоотцівства першої і Богосинівства другої Особи Пресвятої Тройці, Другий (Царгородський) Вселенський Собор завершив це навчання догматичним ствердженням, що Дух Святий є третьою Особою Пресвятої Тройці (як це визнається в нашому Нікео-Царгородському Символі Віри), що ці

три Особи рівнозначні між Собою, і що Вони — це Триєдиний Бог. При цьому треба зазначити, що основним принципом життя цього Триєдиного Бога є принцип „моральний” — принцип любові між Особами Св. Тройці.² П'ятдесят років після проголошення Нікео-Царгородського Символу Віри виникла потреба на скликання чергового, Третього, Вселенського Собору для встановлення православного вірування відносно другої Особи Пресвятої Тройці, Бога Сина, Господа нашого Ісуса Христа. Цей Собор зібрався і на віки проголосив догмат, що Ісус Христос народжений від Діви Марії, — це Богочоловік, в одній особі повний Бог і повна Людина. Знову, мотивом цього Боговтілення був мотив любові Бога до людини. Для нас — це догматична істина. Проте це не тільки віроісповідна істина, норма віри, чи тільки важливий гносеологічний факт; а є це факт глибокого морального значення, хоч мало хто розуміє його.

Насвітлення морального, чи практичного значення догматів — центральне завдання моєї доповіді. По суті, тут ідеться про насвітлення суб'єктивного, духовно-морального значення пізнання догматичної правди Православної Віри, тобто — ідеться про практичне значення пізнання догматичної істини. Цю істину пізнається не тільки з мотивів філософічних, не з мотивів самої любові до знання; пізнання цієї істини стається з мотивів духовних, тому воно має велике особисте моральне, або життєве значення. Тому-то цю справу ставиться не тільки в рамці теологічної орієнтації, а зводиться в площину духовної свідомості людей, а то й особливої пастирської відповідальності; з таких же мотивів її поставлено в програму цього ювілейного моменту.

Моральне, отже — життєве, значення пізнання Правди Божої наголошував Сам Господь Ісус Христос. Ось деякі приклади цього:

Промовляючи до юдеїв, Ісус Христос одного разу сказав, що той, хто пізнає правду, — стане вільним (Ів. 8:32); „Я — дорога, і правда, і життя” (Ів. 14:6), говорив Ісус Христос своїм Апостолам; а молячись за них до Бо-

² Dumitru Staniloae, “The Holy Trinity: Structure of Supreme Love”, *Theology and the Church*, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood, N.Y., 1980.

га Отця, Він благав: „Отче Святий... Освяти Ти їх правдою!” Він тоді ж таки пояснив поняття правди і сказав, що „Слово Твоє — то правда” (Ів. 17:11, 17). Але, коли Пилат запитав був Ісуса Христа, що це таке „правда”, то Христос нічого йому не відповів, бо Пилат і так був би тієї правди не збагнув. Не всі готові розуміти її й сьогодні.

Правду Божу й пізнання її може відкрити людям тільки Дух Правди (Ів. 16:13). Тому пізнання правди визнається особливим даром Святого Духа. Називаючи Себе і Правдою, і Життям, Ісус Христос дав зрозуміти, що і одне і друге може бути внаслідок людиною під умовою, що вона пізнає Єдиного Правдивого Бога та посланого Ним Ісуса Христа (Ів. 17:3).

Всі ці вислови Господні — це незаперечна істина і ми, звичайно, приймаємо її без будь-яких сумнівів. Але це сприймання часто стається тільки на першому рівні нашого пізнання; це сприймання збагачує знання й ознайомлює нас про ці речі, так би мовити, в інформативний спосіб. Проте обізнання з Божественною Правдою на цьому рівні великої душевної — моральної — користі нам не приносить; станеться будь-який випадок у нашому житті і ми про цю Божественну Правду, і про Самого Бога, просто забуваємо. А коли нам хто і скаже про вищий рівень богопізнання, то й ми, часто, як колись Пилат, не можемо збагнути, про що тут ідеться. Це в такій ситуації в царині духа виникають різні релігійні непорозуміння, і навіть ми маємо в цьому деякий досвід.

Аналіза вищенаведених висловів Господніх

В даному випадкові в нас робиться спробу звернути увагу на практичні властивості пізнання Божественної Істини і на суб'єктивне значення для нас догматичної правди. Але треба знати, що сама природа тих властивостей не раціональна, а духовна. Скажемо, розважаючи раціонально, нам майже не можливо зрозуміти, як то пізнання правди може нас **визволити**, або від чого та правда мала б нас визволяти. Проте, згідно з висловом Ісуса Христа, пізнання Божественної Правди має визволяючу властивість і то властивість духовну, бо вона визволяє

нас від гріха (Ів. 8:34-36). Тепер ясно, чому у визволенні людини Божественною Правдою є глибокий моральний зміст. Крім того, Сам Христос каже, що Правда — то життя, отже через те Правда має глибоке життєве, а втім і моральне значення. Далі, пізнання Правди Божої невідмінно перероджує людину в нове творіння, — воно **оновляє її** (Кол. 3:10; 2 Кор. 5:17; Еф. 4:24 і ін.).

Іншою властивістю Божественної Правди є те, що вона **освячує** людину. Ми знаємо з власного досвіду, що пізнання Правди сильно збагачує самий зміст нашого життя, наповнює його великими духово-моральними якостями. Не раз цю функцію в духовних переживаннях людини виконує слово Боже. Сказав бо Христос, що „Слово Твоє — Правда”. Проте пізнання цієї Правди Божої й освячення нею на самому раціональному рівні пізнання недоступне. Тут необхідне волево-чуттєве визнання Правди Триєдиного Бога: Отця, і Його Сина — Господа нашого Ісуса Христа, і третьої Особи Пресвятої Тройці — Всесвятого Духа. Це визнання (ісповідання) мусить бути також і волево-розумове, і повно свідоме, скріплене всіми психічними силами людини. Бо тільки в такому стані з нашими силами буде співдіяти благодатна сила (енергія) Всесвятого Духа, що визволяє, оновляє й освячує нас.

Тут же треба звернути увагу на те, що вищеозначений стан духовної свідомості, в православній духовній традиції, вважається лише **душевним** рівнем богопізнання. Правда, тут людина активно володіє всіма своїми силами: розумом, серцем, волею і духом. І це нормальний (хоч і блаженний) стан людської душі; тут у людей буває панівним релігійний світогляд, людина бачить Бога в усіх людях, а також у природі; вона на все дивиться святими (ангельськими) очима. Цей стан душевного настрою відомий більшості віруючих людей, і ми знаємо його з особистого досвіду. Іншими словами, — цей рівень свідомого християнського знання й християнської орієнтації — це стан свідомого й зусильного будування Царства Божого, що є необхідною передумовою до досягнення того, що слідує пізніше (найвищий ступінь богопізнання). Про це говорив Сам Ісус Христос, кажучи: „Шукайте найперше Царства Божого і правди Його, а все інше додасться вам” (Мт. 6:33). На цьому ґрунті і

в цій ситуації, як сказав Христос, людина пізнає Правду, яка визволяє її (Ів. 8:32). Проте людині доступні ще й вищі можливості.

Третя, отже й найвища властивість Божественної (тобто — догматичної) Правди не всім доступна і мало кому зрозуміла. Це найвища можливість духовного пізнання, але її не досягається свідомими силами людини. Ми тільки чуємо про неї в обітниці Ісуса Христа, що „ви **пізнаєте** Правду”. Це пізнання не має нічого спільного з ерудиційним зусиллям людини, з пізнанням емпіричним; воно дається людині благодаттю Святого Духа, як особливе й неочікуване откровення. В нашій православній духовній традиції це пізнання відоме, як відкриття людині тайн духового світу; а в мові теологічно-гносеологічній цей найвищий ступінь пізнання окреслюється, як своєрідне духовне **прозріння**, — прозріння правдивого стану речей так у світі духа, як і в світі природи. Це пізнання не вкладається ані в поняття, ані в мову людини, це просто надзвичайний гносеологічно-духовний досвід, духово-моральне передсвідчення (найвищий ступінь пізнання).³ Ап. Павло описує цей досвід в Другому Посланні до Коринтян (2 Кор. 12:2-4); про таке прозріння говорять Св. Отці Православної Церкви, а Св. Симеон Новобогослов (†1022) подає свій опис цього досвіду-прозріння. В традиції ісихастів (їх подвиг полягав у вправах у безмовному молінні та в молінні т. зв. молитвою до Ісуса Христа, в молінні серцем) цей досвід відомий, як своєрідне прозріння Божественного — Фаворського — світла.⁴ Основною властивістю цього прозріння є те, що воно обдає людину надзвичайним почуттям блаженства, неймовірним духово-моральним піднесенням, духовним збагаченням і т. ін.

Ніхто з людей не може вловити цього досвіду-прозріння в певний раціональний концепт; його природи просто не можна повно охопити і ті, що сподобляються цього прозріння не дуже охоче говорять про нього, — просто, щоб не показатися в дивацькому світлі. Лю-

³ Elias Matsagouras, *The Early Church Fathers as Educators*, p. 27.

⁴ Robert Payne, *The Holy Fire*, pp.271-273. See also: John Meyendorff, *St. Gregory Palamas and Orthodox Spirituality*, pp. 49-51 and 116-117.

дина пересічної релігійної свідомості не має поняття про цей стан, як колись Пилат, що хоч запитав був Ісуса Христа про цю „Істину”, то Христос навіть не відповів йому, бо Пилат просто не збагнув би, про що Господь говорить. Вірним людям Христос лише сказав, що вони колись „пізнають правду” і що те пізнання „визволить їх”. Це можна розуміти так, що це пізнання-визволення людину переродить, зовсім змінить її світогляд і всю життєву орієнтацію. Але не легко все це вкладається в поняття людини. Це тому Христос говорив Апостолам, що Він хотів би багато-чого їм сказати, але вони ще не були готові цього „вмістити”, — просто не могли Його зрозуміти (Ів. 16-12). Тільки при особливій благодатній допомозі Святого Духа, згідно з словами Ісуса Христа (Ів. 16:13), людина може прозріти цю Правду й пізнати її значення вже з особистого духово-морального досвіду.

Згідно з навчанням Св. Григорія Ниського, людина може пересвідчуватися в цій правді тільки до певної міри⁵, як Мойсей сподобився був прозріти тільки „плечі” Господа Бога (Вихід 33:23), а не Його обличчя. Проте, незважаючи на явну парадоксальність, пов’язану з цим питанням, християнам завжди вчувається сказане Господом: „Блаженні чистого серця, бо вони прозрівають Бога” (Мт. 5:8). При цьому треба звернути увагу на те, що Христос не проголошує наказу-заповіді, до чого людина повинна зусильно змагати, а дає тільки предвіщення, обітницю, що так колись станеться. „Шукайте найперше Царства Божого і Правди Його, а все інше **додасться** вам” (Мт. 6:33). Проте у випадковій ісихастів, певне прозріння Бога було звичайним явищем.

Думаю, що тут уже сказано, що можна сказати про те, що пізнання Божественної Правди має не так раціонально-гносеологічне, як велике духово-моральне значення, що це пізнання блаженно просвічує людину й збагачує її життя незвичайними духово-моральними якостями. Без цієї особливої одухотворяючої властивості Євангелія і християнська наука стояли б на рівні звичайної життєвої філософії, не більше. Бо цей рівень свідомості — це та перша стадія раціональної орієнтації, яка обмежує людину до позему тілесного животіння. Тут життя людини

⁵ Robert Payne, *The Holy Fire*, pp. 150-157.

залишається зuboженим, тваринним, позбавленим вищих якостей не тільки Божественного, але й людського духа.

Приклад моральної сили догматів

Досі я застановлявся над формальним аспектом поставлених тез; а тепер погляньмо, як все це пов'язується з тими аспектами Божественної Правди, що ними займалися Другий і Третій Вселенські Собори. Зокрема застановімся над тим, чи пізнання згаданих аспектів Божественної Правди справді має якесь духовно-життєве значення? На основі вищесказаного робимо очевидний висновок, що — так; дефініції Правди Божої, проголошені згаданими двома Вселенськими Соборами мають особливе духово-моральне, отже й практичне значення. На це є загально відомий приклад. Погляньмо на нього.

За час Другого і Третього Вселенських Соборів Церкву сильно турбували т. зв. тринітарні й христологічні проблеми. Це, властиво, ці проблеми і були причинами цих Соборів, і то вони викликали універсальне окреслення православної науки про Єдиного Бога, в Тройці Божественних Осіб, і про Боголюдство Ісуса Христа. Згідно з цією наукою ми віруємо в Триєдиного Бога: Отця, і Сина, і Святого Духа, а в Особі Ісуса Христа ісповідуємо повне Божество і повну людськість. Господь Ісус Христос — це Боголюдина, чи — Богочоловік. Ця правда була здефінійована трьома Вселенськими Соборами: Першим, Другим і Третім, і вона становить головні точки (члени) нашого Символу Віри.

Основним завданням цього Нікео-Царгородського Символу Віри є навчання людей вірувати по-православному. Проте, в нашому життєвому досвіді, значення цього Символу Віри не обмежується тільки до діяння на нас у площині віронавчальній (перша стадія пізнання), а має він також сильне оживляюче й одухотворяюче значення. Досить звернути увагу на літургічну функцію Символу Віри в структурі Божественної Літургії і на його вплив на систему наших почувань, на досвід нашого духа й серця. Це діється з нами в час кожноразової участі в Божественній Літургії та слухання (ісповідання) в ній Символу Віри. І цей досвід також буває такий, що його не охопиш ані раціональним поняттям, ані філософською, чи й бо-

гословською термінологією. Він просто залишається мовчазним душевним переживанням. І це — звичайне явище. Правда, Ап. Петро, будиши наочним свідком і переживши правду Преображення Господнього на горі Фавор, не промовчав свого досвіду, але спромігся тільки на виклик: „Господи, добре нам бути отут!” (Мт. 17:4); у випадкові прозріння глибшої правди щодо Особи Ісуса Христа він спромігся тільки на такий наївний коментар, бо нічого „розумнішого” сказати не міг. Проте той фаворський досвід мав для тих, що сподобилися його, і для ап. Петра, виняткове духовне значення.

У нашій ситуації, для підтвердження переконання, що дефініції нашої православної Віри мають велике духово-моральне значення, — можемо тільки покірно наводити оочітничі вислови і оспода нашого Ісуса Христа; можемо довірливо приимати свідчення друзів Господніх — Св. Апостолів; можемо приимати особисту сповідь тих наших попередників, яких Господь сподобляв дару прозріння Його Божественної Правди и Божественного Світу; можемо також звертати увагу на живий досвід — свій власний, чи й інших людей. Чейже наша духовна ситуація не є ситуацією зубоженого Пилата; кожен і кожна з нас втаємничує в собі певний духовний досвід, що заслуговує поважної, а то й вдячної, застанови. Крім того, нам можна вдаватися до історії свого народу. Згадаймо лише досвід і свідчення посланців Володимира Великого до Царгороду; згадаймо, що вони говорили про свою зустріч з силою і славою Православної Віри під час Божественної Літургії в Храмi Св. Софії. Їхнє захоплення і досвід — це наглядний доказ того, яку моральну силу проявляє Божественна (отже й догматична) Правда для тих, хто зустрічається з Нею і прозріває її.

А в даному випадкові, в контексті цієї доповіді, доводиться сказати тільки оце:

Кожен і кожна з нас повинні сильніше вглиблювати і живитися з правдою нашої Віри й усвідомлювати собі, що ми віруємо й ісповідуємо Бога в Святий Тройці:

Отця, і Сина, і Святого Духа; що ми віруємо в Боголю-
дськість Ісуса Христа — Сина Божого, народженого від
Пресвятої Діви Марії. Далі, кожне з нас, православних
християн, повинні усвідомлювати собі, що справи нашої
Віри, віронавчання Вселенських Соборів та питання осо-
бистого богопізнання й нашого релігійного життя не мо-
жуть залишатися на поземі об'єктивного раціонального
признання, або того зацікавлення, яке виявив був Пилат;
ані не можуть ці питання бути трактовані так, як це зро-
били члени Атенського Ареопагу, заявляючи, що Ап.
Павлом і його наукою про Правдивого Бога можна по-
цікавитися іншим разом (Дії 17:32).

Православний християнин не може бути пасивним
ісповідником своєї Віри! Ані не може він бути віроіспо-
відно рівнодушним. Віроісповідання — в повному розу-
мінні цього слова — може бути тільки свідомим, живим,
активно динамічним. Пізнання правди своєї Віри — це
просто віроісповідна необхідність. Богопізнання, — тре-
ба знати, — це постійна життєва потреба, і богопізнання
завжди добувається при участі всіх сил людської свідо-
мості: розуму, волі, серця і духа; а втім — пізнання, пе-
ресвідчення й постійного росту. Таким є **свідоме** шука-
ння Царства Божого і Правди Його; і тільки таке дина-
мічне стремління до християнських засад життя, свідоме
стремління до пізнання Божественної Правди може бути
причиною того, що ми пізнаємо Її, — як сказав Христос,
— і так зреалізуємо своє потенційне духовне призначен-
ня, а той прозріємо його. Це прозріння — це блажен-
ний рівень людського життя, стан неописаного духовно-
го значення.

Тому, ні на мить не занедбуймо тих сил богопізнання,
якими нас обдаровує Господь! Трохи свідоміше викорис-
товуймо їх для кращого вростання у сфери духа. Не за-
буваймо, що вростання в Царство Духа у світ Небесний,
доступне не тільки упривілейованим людям, а всім без
винятку.

На закінчення треба сказати, що крім вищезгаданих
аспектів морального значення догматичної Правди, їх є
багато більше, навіть більш очевидних; ознайомлення

з усіма ними може доводити людей до далекосяжних практичних і моральних висновків. Треба тільки заставлятися над правдами своєї Віри, вдумуватися в їхнє значення і в їхню правдиву істоту.

ДЖЕРЕЛА НАСВІТЛЕНИХ ТЕЗ ДОПОВІДІ:

Митрополитъ Антоній, **Нравственныя идеи важнѣйшихъ христіанскихъ православныхъ догматовъ**, Издание Сѣверо-Американской и Канадской Епархіи, 1963.

М. Д. Сарычев, „Святоотеческое учение о богопознании”, **Богословные Труды** 3, Москва 1964.

Ярослав Туркало, **Нарис історії Вселенських Соборів (326-787)**, Нью-Гейвен — Брюссель, 1974.

John Meyendorff, *St. Gregory Palamas and Orthodox Spirituality*, St. Vladimir's Seminary Press, 1974.

Elias Matsagouras, *The Early Church Fathers as Educators, Light and Life Publishing Company*, Minneapolis, 1977.

A Monk of the Eastern Church, *Orthodox Spirituality*, S.P.C.K., London, 1961.

Vladimir Lossky, *The Mystical Theology of the Eastern Church*, James Clarke & Co. Ltd., London, 1957.

V. Lossky, *The Vision of God*, Faith Press, London, 1963.

Robert Paine. *The Holy Fire*, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood, 1980.

Symeon *The New Theologian — Discourses*, Paulist Press, New York-Ramsey-Toronto, 1980.

Dumitru Staniloae, „The Holy Trinity: Structure of Supreme Love”, *Theology and the Church*, St. Vladimir's Seminary Press. Crestwood, New York, 1980.

Григорій Удод

У 60-РІЧЧЯ ВІДРОДЖЕННЯ УАПЦ В УКРАЇНІ 1921 Р.

Дана стаття — це доповідь виголошена 29 листопада, 1981 р., в Катедрі
Св. Володимира в Торонто, на Святі 60-річчя Української
Автокефальної Православної Церкви —
Редакція „В. й К.”.

Великий пророк і пробудитель Українського Народу,
Тарас Шевченко, усім своїм єством прагнучи волі своєму
народові, дуже добре розумів, що з такого стану понево-
лення, в якому знаходився народ в його часах, визволення
можливе лише з надзвичайною Божою допомогою. Він
писав:

О, Боже, Сильний і Правдивий,
В Твоїх руках життя і смерть
Вдягни у славу свою Твердь
І сотвори Святее Диво —
Воскреснуть мертвим повели.
Благослови возстать Собором
На подвиг новий і суворий
На чин ізкуплення землі —
Землі повитої в неславу
Стократ политої криваво,
Колись преславної землі.

Відзначаючи 60-тя Української Автокефальної Пра-
вославної Церкви, як одного з особливих періодів у тися-
чолітній історії Української Православної Церкви, не мо-
жемо незвернути увагу на те, що відродження УАПЦ в ча-
сі й обставинах, в яких вона відродилася, було особливим
ділом Божим для нашого народу, а можливо й відповіддю
на гаряче прохання Тараса Шевченка.

Тому, вшановуючи пам'ять замучених великих духом
творців відродження Української Автокефальної Право-
славної Церкви, головною метою наших ювілейних свят-
кувань повинне бути підкреслення не ще однієї трагедії
в історії вставань і упадків нашого народу, але ювілей

великого тріумфу безсмертного Українського Християнського духа. Бо ж відродження УАПЦ — це одне з найбільших чудес Божих, dokonаних в наш час і над нашим народом — народом приреченим на смерть, похованого на цілі століття у гробі і чудом Божим воскресшого до життя.

Для того, щоб глибше збагнути значення відродження УАПЦ слід підкреслити, що воно не було якимсь окремим, відірваним явищем в історії українського народу. Це було одне із звен довгого ланцюга, започаткованого Св. Апостолом Андрієм Первозванним, який поставив Хреста на Київських горах; через охрещення українського народу у Св. Православну Віру за Св. Рівноапостольного Князя Володимира Великого; через величавий розквіт українського церковного, державного й культурного життя; через занепад в наслідок татарської, а згодом польської навали на Україну; через відродження за козащини і через ще один упадок внаслідок найтяжчого московського поневолення, не лише фізичного, але й духового.

Ми помолилися й пом'янули душі мучеників УАПЦ, які поклали життя своє по заповіді Христовій за ближніх своїх, чим виповнили найвищу міру християнської любові... Але життя своє клали наші предки й раніше в не меншій мірі за ті самі ідеали народу українського і Правди Христової. А тому ми зійшлися сьогодні головно для того, щоб насвітлити важливі факти відродження й діяльності УАПЦ, розвіяти легенди, які ще й тепер поширюються не лише в таборах тих, хто бажає тримати наш народ в темряві й неволі, але навіть і поміж нами самими.

Ми зібралися також для того, щоб вглянути в ті обставини, в яких відроджувалася УАПЦ та усвідомити причини, які зумовлювали творців відродження йти на всякі жертви, навіть на найбільші: бути стерними з народної пам'яті, чого вимагає наш жорстокий рафінований вік, бо ж тоді як пам'ять багатьох поколінь народніх мучеників живе в душі народу, пам'ять мучеників відродження УАПЦ старанно затирається в свідомості народу, а їх катів возвеличується як великих добродіїв українського народу. В цьому розумінні жертвенність і посвята творців відродження УАПЦ є виїмковою в нашій довгій історії і здається, що вона є виїмковою в цілій історії світу.

Ми також зішлися і для того, щоб підкреслити, що відродження УАПЦ в Україні у 1921 році не було якимсь окремим, хоч надзвичайним, епізодом в історії українського народу, який треба згадати з нагоди ювілейної дати, але для того, щоб підкреслити, що відродження УАПЦ — це безперервний процес відродження нашого народу, — відродження, яке набирає з кожним роком все більшої динаміки та якого учасниками і творцями сьогодні є ми, вірні Української Православної Церкви, в Україні і поза Україною перебуваючі.

Щоб краще усвідомити умови й причини відродження УАПЦ в 1921 р., необхідно глянути на характер українського православного християнства від самих початків його існування в трьох головних етапах його розвитку:

Перший етап — це етап народу-неофіта. Негайно після свого охрещення у Св. Православну Віру, український народ заснував і свою Українську Православну Церкву на міцній основі Христової науки, відкинувши всякі штучні нашарування витворені віками в рабовласницьких Римській чи Візантійській імперіях. Це ми можемо легко спостерегти на кожному кроці нашої історії після хрещення України. Буквально на другий день після хрещення і сам Великий Князь Володимир і його адміністрація, і увесь новоохрещений народ — переродилися. Там, де існували поганські закони, почали вступати в силу християнські. Князь Володимир з жорстокого і мстивого поганського володаря перероджується у християнського опікуна і добродія свого народу, чим дає наочний приклад своїм службовцям і воїнам та всьому народові.

Лише за кілька років у Києві виростає величава Святиня — т. зв. Десятинна Церква, один з тодішніх найбільших чудес християнського будівництва й мистецтва. Тоді ж, фактично, скасовується в Українській Християнській Державі кара смерті. Це в той час, коли Рим провадив жахливу внутрішню боротьбу за папський престіл, а згодом на вогнищах інквізиції палало все, що було запідозрене в будь-якій ересі і тоді, коли Візантія вогнем і кров'ю „усмиряла” непокірних варварів, одночасно провадячи безконечну внутрішню боротьбу. Цим актом Україна вже на зорі свого християнського життя доказала свою фактичну автокефальність, духовну незалежність

від тодішніх Церковних Центрів, які хоч мали сякі-такі претенсії бути центрами християнського життя у світі, фактично не мали права бути християнськими осередками, бо вони не розуміли самої суті християнства, а ще менше практикували його в повсякденному житті.

Великий син Св. Володимира, Ярослав Мудрий, пішов ще далі в цьому напрямку: він актом вибору на Київську Митрополичу Катедру славного українського подвижника й богослова Іларіона, довершив формально стан Автокефальності Української Православної Церкви.

Величаві Катедри, Собори, Монастирі і Божі Храми, які перетривали віки, перетривали і татарську навалу і польську та московську руїну, свідчать нам про велич християнського духа, віри, жертвенности й посвяти українського народу ідеям християнства. Хоч було безліч спалено державних архівів, бібліотек та інших пам'яток історії, а деякі допалюються в Україні ще й тепер — нікому не вдалося і не вдасться спалити найбільшого свідка глибокої і правдивої християнізації нашого народу, а саме: самої віри, отого християнського духа, яким просякнене усе життя українського народу до сьогодні — його мова, його побут, його культура, його характер. Тут справді сповнилися слова Христа-Спасителя про те, що й сили пекельні не знищать його Св. Церкви, заснованої на камені Віри в Нього, як Сина Божого і Спасителя світу.

Після упадку Княжої Держави під ударами татарської орди прийшли тяжкі часи випробування віри нашого народу і ми бачимо, що цю тяжку пробу український народ пройшов, не сплямивши свого християнського імені, не схилившись під ударами сили, але волів краще стояти у своїй вірі прийнявши смерть, ніж життя без віри.

В часах татарського лихоліття лише Віра й Церква були тими чинниками в житті народу, які дали йому змогу об'єднатися й поставити проти смертельної загрози надійну оборону у формі славного українського козацтва, — цього своєрідного українського православного лицарського ордену.

Проти польсько-римського лихоліття, яке прийшло в Україну після татарського, вся Україна стала об'єднаною своєю Вірою і своєю Церквою. Що ці історичні факти нам доказують?

Вони доказують те, що Україна, прийнявши Християнство і перебудувавши все життя народу на його основі — готовою була завжди цей ідеал боронити всіма своїми силами й можливостями і не допускала ніякої можливості відступлення чи компромісу. Цим ідеалом була державна й церковна незалежність, основана на засадах християнської науки.

Нам сьогодні здається незрозумілою така довга і така безкомпромісова боротьба усіх частин і станів українського народу проти Берестейської Унії: Як можливо було поносити такі величезні жертви за те, під якою зверхністю мала бути українська церковна ієрархія?

Але в ті часи наш народ так на це питання не дивився, бо він бачив свій ідеал у формі своєї незалежної держави і своєї незалежної в цій державі Церкви і за той ідеал боровся, його боронив, за нього складав незчисленні жертви — не за якісь незрозумілі народові різниці догматичного чи канонічного характеру між православ'єм і католицизмом. Україна боронила свій власний ідеал християнства, своє християнське сумління, своє дане Богом право жити світлом Христової Правди не за приписами Царгороду, Риму, Варшави чи Москви, але за Словом Христовим, посіяним серед нашого народу Св. Андрієм Первозванним і утвердженням Св. Володимиром Великим.

Знесилена в цій боротьбі Україна впала жертвою московського імперіялізму, втративши і свою державу і свою церковну незалежність. Період двох століть від трагічної Полтавської битви 1709 р. до Великої Національної Революції у 1917 році — це період, в якому Україна фактично перебувала в запечатаному гробі, над яким стояла надійна московська сторожа. Все найздібніше з України було силою чи підступом вивезене в московщину, все непокірне було знищене.

Українська Православна Церква, яка століттями була найвищим ідеалом народу і його провідником, незабаром стає головним чинником духовного поневолення народу, а у висліді цього стає в свідомості народу не Церквою Христовою, але одним з засобів московської царської влади тримати український народ в темряві й неволі.

Великий Шевченко, ще в 1847 році, передбачав події в Україні, які сталися після 1917 року, коли „її окрадену збудили"... Збудилася Україна у вогні I-ої Світової Війни і революційного хаосу без своєї провідної верстви, без своєї Церкви, навіть без свого власного імені...

Невелика числом молода українська інтелігенція, яка опинилася на чолі пробудженого революцією народу, знаходилася під всемогутнім символом ідей соціалізму, а тому не лише не розуміла ваги церковної справи в житті народу, але навіть чути нехотіла про Церкву, як таку. Та й не дивно — бож саме Православна Церква в Україні з її московською царською політикою, єпископатом і духовенством була надійною опорою московської царської влади і знаряддям національного й соціального поневолення народу.

Та все ж таки знайшлися в ті часи люди, які знали глибоко історію свого народу, які знали, яке величезне значення в цій історії мала Українська Православна Віра і Церква і що саме в обороні своєї Віри і Церкви український народ опинився в такому трагічному стані. Цим людям ідеалом був не соціалізм Маркса, але великі діла свого власного народу, доконані з благословення Апостола Андрія Первозванного під проводом цілого роду духовних велетнів народу від Володимира Великого до Тараса Шевченка.

На чолі групи цих людей стояв Протоєрей Василь Липківський. З вибухом революції 1917 року, він розгортає в Києві активну діяльність серед духовенства й вірних в напрямку українізації Церкви в Україні. Того ж року була створена Всеукраїнська Православна Церковна Рада, яка в січні 1918 року скликала в Києві Церковний Собор, але він не відбувся тому, що Київ знайшовся в руках більшовиків. Впродовж наступних трьох років тяжкої вільної боротьби України з її новими поневолювачами гартувалася національна свідомість українського народу, як також зростала потреба відродження своєї рідної незалежної Української Православної Церкви. Конечність відродження своєї рідної Церкви особливо гостро відчувалася в народі тоді, коли була втрачена надія на закріплення своєї державної незалежності. Під впливом діяльності Всеукраїнської Православної Церковної Ради, Уряд

Української Народної Республіки проголошує у 1919 році Автокефалію Української Православної Церкви. Але від проголошення до реалізації ще довгий і тяжкий шлях. Україна не мала свого Єпископату; Україна не мала свого національно-свідомого духовенства, за винятком невеликого числа; Україна не мала приготованих зорганізованих кадрів серед мирян. Справді Україна в церковній ділянці пробудилася цілком окраденою. Для прикладу можна навести стан в Єпархіях України: на 37 єпископів в Українських Єпархіях — лише двох визнавали себе українцями, а 35 були росіянами і по своєму походженні і по своїх переконаннях.

1921 рік — це особливий рік в історії України; це той рік, коли майже вся Україна кипіла народнім повстанням; це рік першого штучного голоду, яким червона Москва намагалась зламати непокірність українського народу її плянам світової революції...

У таких невимовно тяжких обставинах життя українського народу, Всеукраїнська Православна Церковна Рада скликає на Покрову Всеукраїнський Церковний Собор, який діяв в днях від 14 до 30 жовтня, 1921 року у Києві, в історичному Свято-Софійському Соборі. На Собор прибуло 472 делегати з усіх частин України — від Волині до Кубані. З усього числа делегатів було лише 64 священники і 18 дияконів. Решта — це миряни. Знову, як у минулих віках, сам народ взяв у свої руки ініціативу відродження своєї рідної Церкви. Жоден Єпископ з українських єпархій на Собор не прибув. Натомість, на Собор прибув Митрополит Михайл Єрмаков, тодішній екзарх московського Патріярха для того, щоб повідомити учасників Собору, що він не дає свого благословення на цей Собор та що кожний, хто буде брати в ньому участь, буде відлучений від Церкви. Так зареагувала московська ієрархія на прохання українського народу в такий тяжкий час.

Серед делегатів Собору було переважаюче число селян і сільської інтелігенції, але між ними були й визначні українські науковці — академіки, як Агафангел Кримський і Сергій Єфремов, професори, письменники, композитори і т.д. Ці люди офіційно й приватно зверталися до представників російської церковної ієрархії за допомогою у відродженні українського церковного життя, а

в першій мірі допомогти Україні відродити свою Ієрархію. Але всі ці благання були безуспішними. Тоді Собор, визнавши себе канонічним і законним голосом всієї Української Православної Церкви, — бо ж діяв він у імені всього українського народу, в ім'я Христове і з надхнення Духа Святого, — приступив до вирішення важливого питання, а саме: створення власної Церковної Ієрархії. Отримавши рішучу відмову від представників тодішньої Ієрархії російської Церкви в Україні, Перший Всеукраїнський Собор вдався до т. зв. Олександрійського способу висвяти Єпископату, — покладенням рук пресвітерів. Цей спосіб був поширений в апостольський вік та пізніше в часах жорстоких переслідувань Християнства Римськими імператорами протягом перших трьох століть існування Церкви.

Грунтовно опрацьовану доповідь на цю тему на Соборі виголосив Володимир Чехівський, який довів, що в апостольських часах, і довго потім в Олександрійській і Антіохійській Церквах Єпископів висвячували пресвітери; що благодать Духа Святого перебуває в Церкві, як в Громаді віруючих у Христа, і тому, що російський Єпископат в Україні іде проти волі Церкви, — Всеукраїнський Собор з твердою вірою у присутність серед нього Найвищого Архиєрея-Христа і в повноту Дарів Духа Святого, має повне право, залишаючись непохитно на православнім ґрунті, висвятити на Єпископа вибраного соборною волею кандидата через покладання рук пресвітерів.

Після доповіді кожен присутній на Соборі делегат був зобов'язаний особисто висловити свою волю — чи він за висвятою Єпископа Олександрійським способом, чи проти. Вислід голосування був слідуючий: сім делегатів стрималися від голосування, 5 делегатів висловилися проти Олександрійського способу. решта висловилися за такою висвятою.

21 жовтня Собор одноголосно вибрав Прот. Василя Липківського як кандидата на первоієрарха відродженої Української Автокефальної Православної Церкви, а наступного дня відбувся чин наречення. В час Св. Літургії всі учасники Собору прийняли Св. Тайни Сповіді й Причастя. Висвята відбулася в неділю 23 жовтня при великому здвизі народу й урочистих дзвонах Св. Софії та ін-

ших київських Храмів Божих. Милостью Божою і волею боголюбивого українського народу, Українська Православна Церква воскресла до життя!

В своєму першому архипастирському слові Владика Василій — Митрополит Київський і Всієї України, підкреслив вічні і непорушні істини Христової Науки, на яких завжди стояла Українська Православна Церква, їх боронила всіма своїми силами, ради них відродилася до нового життя: „Святу Православну Христову віру, яку Христос Спаситель своєю чесною кров'ю ствердив, якою нарід наш через святе хрещення в ріці Дніпрі за святого князя Володимира просвітив і наших батьків і нас в ній досі охороняв, — держить непохитно, нею оживляйтесь, від неї не відходьте. Батьки наші охороняли її в тяжкі часи неволі та кріпацтва, — не відходьте ж від неї, коли Господь визволив вас з неволі державної й церковної.

„Святу християнську надію, надію живу й радісну на відновлення життя нашого воскресінням Христа з мертвих, виховуйте й оживляйте в собі, нехай не в'яне ця надія в нас при всяких бідах і напастях земних. Батьки наші не втрачали надії на Христа в самих тяжких обставинах життя. Не втрачайте ж її тепер, коли світ волі над нами засяв.

„А над усім цим піднесіть любов християнську, любов до єднання, до братерства, до взаємної у всьому допомоги, любов навіть до ворогів. Нехай любов'ю буде пройняте все життя нашої нової живої Церкви по слову ап. Павла: „Від нині пробуватимуть у нашій Церкві віра, надія і любов, найбільша ж із них любов”. Любіть свою рідну Українську Автокефальну Православну Церкву, цю найкращу визволиницю нашу по слову Христа: „Коли Син Божий визволить вас, дійсно вільними будете” (Ів. 8:36).

„Для Неї працюйте, в останню годину за Неї Господа моліть, і від Неї одержите вічне життя”.

За короткий час, навіть в найбільш несприятливих умовах влади безбожного комунізму, ідея УАПЦ охоплює все більше коло українського народу: виростають нові Громади по селах і містах, в яких лунає рідна богослужбова мова, зростає національна й християнська свідомість, а разом зростає і християнська жертвенність та посвята, — риси, завжди такі притаманні Українському Правосла-

вію. В лоно своєї відродженої Церкви повертається українська зрусіфікована та збайдужіла до релігійних справ інтелігенція, в її ряди вливається українське робітництво, наперекір усій логіці марксизму пануючого тоді над Україною. Засновується нові Єпархії, — вся Україна кличе Митрополита й Всеукраїнську Православну Церковну Раду: „Дайте нам українських Єпископів, дайте українських священників і організаторів!”

Такий спонтанний вибух ентузіязму до своєї відродженої Церкви дуже скоро викликав оправданий жах — як в рядах пануючого над Україною червоного московського імперіялізму, так і в рядах замаскованого білого. На Українську Православну Церкву посипалися прокляття і злива ненависті з амвонів церков опанованих російською ієрархією в той час, як офіційна державна влада пустила в рух увесь свій величезний пропагандивний апарат з метою очорнити діяльність УАПЦ, як контрреволюційної, націоналістичної організації. Але Правда УАПЦ — це Правда Христова, і жодні наклепи й провокації не могли вдіяти нічого. Український народ ішов на поклик своєї Матері-Церкви і підносився до Світла й Життя після століть неволі. Ворогам залишалася лише одна зброя: брутальна фізична сила, до якої вони і вдалися, потерпівши духовну поразку в боротьбі з відродженим народом.

Бліднули страждання Христової Церкви перших трьох віків її існування перед стражданнями Української Автокефальної Православної Церкви в нашому столітті: обидва Митрополити, увесь Єпископат, усе духовенство й сотні тисяч вірних були зліквідовані розстрілами, або засланнями на певну повільну смерть в нетрах Сибіру і в снігах Заполяр'я. Сотні Божих Храмів України були зруйновані, або обернені в кліби, склади, гаражі і стайні... Безліч могил предків зрівняно з землею. Вслід за розгромом УАПЦ було вимордовано мільйони українського селянства масовим штучним голодом 1932-33 років. Таку ціну заплатив український народ за своє відродження і за воскресіння своєї Рідної Церкви... Але, чи знищили вороги Христа, Його Св. Церкву серед українського народу? Чи досягнули свою мету, проливши ріки невинної крові? Очевидно, — ні, бо Церква Христова, як Божа установа, є вічною і жодні сили пекельні не пе-

реможуть її. Вона живе і діє в свідомості широких народніх мас в Україні; вона живе і діє ім'ям Божим серед тієї частини українського народу, яка опинилася поза межами України. Ми, вірні Української Православної Церкви, є і живими свідками, і творцями життя своєї Рідної Церкви.

Отож, відзначаючи 60-річчя початку відродження УАПЦ, тобто — духового воскресення з мертвих нашого народу, — гляньмо навколо себе і в нашу майбутність. Чи не час нам уже раз і назавжди поставити крапку над дискусією про т. зв. канонічність чи неканонічність УАПЦ? Здається вже найвищий час, бо „немає більшої любові над ту, як хто душу свою покладе за ближніх своїх” — сказав Христос Спаситель. І Він, Син Божий, був свого часу неканонічним в очах юдейського синаєдріону і Він прийшов на світ не тоді, коли Його сподівалися і не таким, яким Його сподівалися. Чи ми, — діти тієї ж Церкви, яка своїми найкращими синами, заплатила міру найвищої любові до Христа і свого Народу, — можемо хоч на мить допускати собі думку про якусь її неканонічність? Чи можемо ми, сьогодні, сумніватися у канонічності тих, що за нас, своїх нащадків, за нашу духовну волю заплатили не лише своїм життям, але й пам'яттю серед свого народу?

Чи можемо також допустити в нашій діяльності, чи навіть в наших думках погляд що, мовляв, відродження УАПЦ не було спонукане християнськими мотивами, але було намаганням рятувати за допомогою Церкви українську національну справу? Так, є й такі погляди серед нашого власного українського православного суспільства. Легенди про неканонічність УАПЦ поширюють недобитки білого московського імперіялізму тоді, як легенди про утилітарність УАПЦ поширюють загрожені відродженням українського народу сьогоднішні поневолювачі України. Легенду про неканонічність уже спростувало саме життя і мучеництво УАПЦ. Другу легенду спростували діячі відродженої УАПЦ таки на самих початках своєї діяльності. Ось уривок зі слова бл. п. Владики Іоана Теодоровича, сказаного вперше на вільній канадській землі в 1924 році:

„Не во ім'я лише, як може дехто з братів та сестер подумати, потреб нашого національного відродження, ні,

головне, во ім'я вічних, незмінних ідеалів Царства Божого, Українська Православна Церква вибрала рідну нашому народові стежку і непохитно повела його по ній.

„Українська Православна Церква відродилася волею самого віруючого українського народу, покликана вона Вищою Волею працювати посеред свого народу, боротися зі злом, яке тяжить над сим народом, яке не дозволяє йому стати на світлу стежку прямувати до Вічного світу, і на сьому шляху доходити усього, що так необхідно йому і тепер до форм рідної культури і вільного од усякого поневолення життя. Зло, яке тяжить над нашим народом і яке перешкаджає йому доходити усякої істини, правди, а тим більше найвисшої істини — Бога, є в темряві, поневоленні нашого народу, в тому, що слово Боже, свобода Христова віками підмінювались во ім'я поневолення, винародовлення нашого народу його визискувачами, що мали свої цілі, далекі і недостойні Слова Божого”.

Тому, вшановуючи сьогодні пам'ять великих неофітів відродження духовного життя українського народу — його Св. Української Православної Церкви, — даймо собі священний обіт, що доки не відродиться український народ до повного вільного від всякого поневолення життя, доки не відродиться його Св. Церква у своїй повноті, доти наші моління, наші цілоспрямовані зусилля, наша жертвенність не змаліють — де б ми не були, в яких умовах ми б не знаходилися.

Поминаймо завжди велично й достойно пам'ять творців відродження УАПЦ не лише нашими молитвами, бож „віра без діл мертва є”, але нашою жертвенністю, нашою відданістю ідеалам, за які вони заплатили життям, нашим великим всенароднім приготуванням і відзначенням Ювілею 1000-річчя тріумфу Українського Православ'я, 1000-річчя життя і спасительної діяльності нашої рідної Церкви.

Даймо доказ перед духами замучених творців відродження УАПЦ і перед усім нашим хирстолубивим народом, що Українська Православна Церква живе і діє сьогодні у вільному світі, а завтра і в майбутньому буде вільно жити в Україні!

Олег Кравченко

КОЛЕГІЯ СВ. АНДРЕЯ ЯК БОГОСЛОВСЬКА ШКОЛА*

(До питання пастирського вишколу)

„Колегія Св. Андрея як Богословська школа”, що присвячується 35-річчю Колегії, — це доповідь виголошена Всеч. о. О. Кравченком на Всеканадській Пастирській Конференції, яка відбулася 2 липня 1980 р., напередодні XVI Собору УГПЦеркви в Канаді.

Ред. „Віри й Культури”

Тема ця — не нова. Але тому, що питання це є постійно актуальним, то, думаю, не зашкодить повернутися до нього знову (із дещо відмінної точки зору).

Отже, приступаючи до діла, думаю найперше заставитись над питанням пастирського вишколу як такого, а тоді звернути увагу на питання пастирського вишколу в університетському контексті, що й є, — по суті, — питанням Колегії...

Виконавши це завдання, я надіюсь, що — разом з тим — виконаю й дане мені припоручення.

I. ПАСТИРСЬКИЙ ВИШКІЛ, ЯК ТАКИЙ

Тема ця — широка, і щоб могли — бодай сьак-так — дати собі раду я, безумовно, мушу обмежитись до пару, вибраних питань, і то без жодних претенсій і на їх вичерпуюче представлення. Сказавши це, даліше, хочу заявити, що говоритиму, в основному, про пастирський вишкіл із точки зору сучасності й перспектив на майбутнє.

а) Пастирський вишкіл і освіта

Хоч на перший погляд це питання й виглядає найважчим, то, однак, воно таким не є. Насправді, коли йдеть-

* Присвячується 35-річчю Колегії Св. Андрея в Вінніпезі (1946-1981).

ся про освіту, то в нас ще й далі існує непевність: чи конечна освіта для пастирського вишколу, чи без неї можна обійтись?¹ Інакше кажучи, тут, — ще й сьогодні, — нуртують різні думки, а то й сумніви та підозріння...

„Уся ця наука та *degrees* — це перший крок до вільнодумства й атеїзму. Насправді, усе, що треба майбутнім священикам — це знати устав та життя святих...”²

Так був сказав один російський єпископ. Але подібні думки можна, деколи, почути й серед нас, українців.

Як усе це різниться від того, що ще недавно навчав блаженної пам'яті Митрополит Іларіон, який, — як знаємо, — постійно підкреслював (*urbi et orbi*) кардинальне значення освіти, ерудиції.

„Коли ми звернемось до історії науки й культури, то побачимо, що священство було фактичним їх творцем... Коли ж появились світські вчені — священству було нанесено тяжкий удар... Духовенство було найбільш освіченим за всіх людей. Так було завжди і всюди, так повинно бути і тепер...”³

Про значення освіти говорять і Святі Отці Церкви; про це говорить теж і саме Святе Письмо:

„Погиने народ мій за те, що не має знання: Тому, що знання ти відкинув, відкину й тебе, щоб не був ти для Мене священиком” (Осія 4:6).

В Україні, на цьому полі, багато був потрудився митрополит Петро Могила (XVII ст.) хоч, правда, і йому не обійшлося це без болю та всіляких підозрінь...

Тепер життя наше стає все більше й більше складним... Сьогодні душпастир не може покладатися лише на свій сан. Самого сану не досить. Сан треба постійно відстоювати: своїм життям, своєю працею, своїм знанням:

¹ Під освітою я розумію те, що зветься по-англійському *Basic Liberal Arts Education*: мова, література, історія, філософія, психологія тощо.

² Ці думки, у вільному перекладі, беру із слова протопресвітера Олександра Шмемана — „Пастирський вишкіл і богослов'є (видано ротатором, *sine anno*...), ст. 2.

³ Митр. Іларіон, „Пастирське богослов'є” (конспект лекцій). Вінніпег: Колегія Св. Андрея, 1978, стор. 28-29.

„У теперішніх обставинах освіта — це основа авторитету пастиря. Вона несе авторитет і велику пошану пастиреві в громаді, дає зміст життя і праці, а також — велику пошану для Церкви... Наша Церква потребує як повітря високоосвічених священників. У нас їх рішуче замало...”⁴

Отже, — із точки зору вимог сучасності й перспектив на майбутнє, — пастирський вишкіл мусить іти в парі із загальною освітою чи ерудицією. Освіта, — іншими словами, — це не люксус, а — вимога життя.

Але, освіта взагалі (ерудиція) — це одне, а богословське знання (теологія) — це трохи інше...

б) Пастирський вишкіл і богословіє

Це питання може теж здаватися комусь наївним, а то й — недоречним. Насправді ж воно так не є.

Хоч такі учбові заклади як наш, про який тут іде мова, ми й звемо Богословськими школами, а програми навчання в них — богословською освітою — чи науками, то, однак, ціла ця справа не є такою простою як вона виглядає.

“We call our Seminaries *Theological schools* and the training given in them Theological education. The obvious implication is that in order to be a priest, a man must study theology and that theology is the very content of pastoral training. In reality things are far from being that simple. Whether we are conscious of it or not there exists today a great confusion concerning the nature, the method and the goals of pastoral training and consequently, about the place and function within the Church of theology itself.”⁵

Отже, на перший погляд, здавалося б, що — для пастирського вишколу — богословіє має незаперечне значення. Але, чи справді воно так? „Нам треба народних провідників, а не богословів!” Це слова, які можна не раз почути на різних з’їздах та конференціях. На що ж вони вказують? Вони вказують на певне непорозуміння...

⁴ Митр. Іларіон, *op. cit.*, ст. 31.

⁵ Fr. Alexander Shmemann, *Pastoral Training and Theology* (an address), sine anno, p. 1.

Виглядає, що богословіє чи богословське знання, насправді, не дуже потрібне, без нього можна обійтись. Виходить, що для пастирського вишколу, — а це значить і для Церкви, — треба не богословія, а чогось іншого...

Тут я, знову, хочу повернутись до слів блаж. пам'яті Митрополита Іларіона, довголітнього декана Колегії Св. Андрея, який інакше дивився на цю справу:

„У нас сьогодні віронавчання [богословія] мало, а це головний і найперший обов'язок священика [а це значить — і Церкви]...”⁶

„Свою богословську науку священик повинен знати досконало, а решту — як ерудит...”⁷

Доцільність і konieczність богословія, — як для пастирського вишколу, так і для Церкви як такої, — повинні бути для нас усіх очевидними. Для нас, — із точки зору вимог сучасності й перспектив на майбутнє, — не може бути й мови про якийсь вибір між богословієм і чимсь іншим... Богословіє, безумовно, не можна вважати за самоціль; богословіє — це знаряддя, знаряддя — віри і ним ми виражаємо, підсумовуємо й передаємо зміст ума Церкви. Богословіє, іншими словами, повинно бути завжди на службі Церкви; воно повинно стимулювати віру, не заступаючи її.⁸ Хтось був сказав, що “agriculture is like farming, only farming is doing it”. Перепрашовуючи цей вислів, можна було б, теж, сказати, що “theology is like faith, only faith is doing it.”

в) Пастирський вишкіл як синтеза освіти й богословія

Ствердивши вагу освіти (чи ерудиції), та підкресливши konieczність богословія (чи теології), — слід також звернути увагу на їх взаємовідношення й взаємодоповнення в системі пастирського вишколу.

Пастирський вишкіл повинен стреміти до соборного й гармонійного розвитку особи: її розуму, її серця й її

⁶ Митр. Іларіон, *op. cit.*, ст. 47.

⁷ *Ibid.*, ст. 30.

⁸ У цьому, на мою думку, й полягає основна різниця між богословієм, а релігієзнавством...

волі. Автентичне богословіє не відкидає ваше знання (розуму), лише підкреслює примат віри (Божественного Відкриття). Розум — це дар Божий, і взаємовідносини між освітою (тобто — наукою, ерудицією) та богословієм (тобто — вірою, життям християнина) повинні відзначатися гармонійністю, бо ж об'єкт чи предмет як науки, так і віри — той самий: правда, істина. "...Пізнайте правду, і правда визволить вас!" (Ів. 8:32).

Як приклад синтези, у цьому відношенні, — синтези освіти й богословія, — повинні служити нам Святі Отці й Учителі Церкви: Афанасій Великий, Василій Великий, Григорій Богослов, Григорій Ниський, Іван Золотоустий, Максим Ісповідник, Іван Дамаскин, Симеон Новобогослов, Григорій Палама та інші. Вони не тільки відзначилися самовідданістю Христу та непохитністю в вірі й глибиною євангельського стилю життя, але, рівночасно, й знанням, своєю начитаністю, своєю ерудицією... Читаючи їх твори, ми зауважуємо й євангельську простоту, й богословську глибину, й філософську тонкість та наукову суб'єктивність їхньої мислі, їхнього роздумування.

Очевидно, ніщо в цьому грішному світі не є досконалим чи непомильним ("errare humanum est"). А тому й ніяка освіта, ніякі студії, ніякий вишкіл, — навіть і найкращі, — не можуть бути абсолютною гарантією майбутніх успіхів (чи й, навіть, православія...). В історичному житті Церкви завжди траплялися — й трапляються — апостазії, єресі та схизми...

„Димас мене покинув, — пише ап. Павло, — цей вік полюбивши..." (2 Тим. 4:10).

Отже й на цю справу, — як і на кожную іншу, — треба, очевидно, дивитись розважно, по-дорослому. Лише тому, що сам вишкіл не може гарантувати майбутнього успіху (того чи іншого індивіда), то це ще не значить, що сучасний кандидат — чи й душпастир — може собі без того обійтись. Колись, може, так, бо колись авторитет, у принципі, ґрунтувався на самому сані. Сьогодні ж, — хоч принцип і залишається той самий, — то того вже не вистачає. Правда, ще є люди й тепер, що шанують душпастиря за саме його звання, але таких, на жаль, стає все менше й менше...

Таким чином, — із точки зору сучасності й перспектив на майбутнє, — покладатися виключно на свій сан є цілковито не реалістично. Для авторитету, — як самої особи душпастиря, так і Церкви, яку він репрезентує, — освіта й богословське знання, безсумнівно, відіграють істотну роль (не меншу від чесного життя та організаційних і провідницьких здібностей).

“... Orthodox Theological Schools are called upon to continually review and improve theological education to make it relevant to the pastoral and human needs of the Christian community and to its witness in modern society... Candidates for ordination [and priests] must be both academically and pastorally oriented. They must be able to adapt the message of God to the challenges of our times and to give witness to the truth of the Orthodox faith.”⁹

Це нас приводить до слідуючого питання, а це — питання пастирського вишколу в університетському контексті.

II. ПАСТИРСЬКИЙ ВИШКІЛ В УНІВЕРСИТЕТСЬКОМУ КОНТЕКСТІ

Тема ця — теж не нова. Вона всебічно обговорювалась ще в 60-их роках, коли було рішення нашу Колегію перенести на площу Манітобського університету.

„Питання про перенесення Колегії на кампус Манітобського університету часто підносилось на З'їздах Колегії. У цьому питанні брався до уваги освітній рівень кандидатів на священників. Відомо, що освітній рівень вірних Української Греко-Православної Церкви в Канаді, — як і взагалі освітній рівень населення Канади, — за останній час високо піднісся. Отже й освітній рівень нашого духовенства... повинен би — якщо не перевищувати, то, бодай, — дорівнювати загальному освітньому станові вірних... Тому Провід Церкви й рішив, що треба конче змагати до того, щоб кожний кандидат на священника нашої Церкви, — крім належ-

⁹ “Findings of the Consultation”, *Syndesmos: Consultation on Orthodox Theological Education* (Chambesey, Switzerland: Orthodox Center of the Ecumenical Patriarchate, July 14-19, 1977). Helsinki, Finland: Byz. Publ. House, 1978. p. 31.

ної богословської освіти, — мав, також і високу світську освіту”.¹⁰

Так тоді говорилося і писалося. Очевидно, вищесказане не означає, що на питання пастирського вишколу не існувало й інших думок. Такі думки існували й далше існують, і кожна позиція мала й далше має своє коло прихильників. Одні дивились — і далше дивляться — на пастирський вишкіл як на справу „чисто духовну”, отже — виключно церковну; другі ж дивились — і далше дивляться на це діло як на справу „громадську”, отже — суспільно-політичну.

Не входячи в самі деталі цілої цієї дискусії, думаю, що все-таки варто застановитись над трьома питаннями: пастирський вишкіл типу т. зв. Духовних семінарій (цебто поза контекстом університету), пастирський вишкіл типу університетських студій (цебто — як інтегральна частина програми університету) та пастирський вишкіл типу т. зв. Богословських коледжів (окремих, церковних інституцій, але в контексті державних університетів).

а) Пастирський вишкіл типу т. зв. Духовних семінарій

Популярність т. зв. Духовних семінарій ніколи не зникла. Чому? Тому, що вони найкраще надавались — і надаються — для створення певної атмосфери, атмосфери затишку й благополуччя.

“The popularity of the seminary as the model for clerical education has not only persisted . . . but extended itself, and for understandable reasons. It offered the possibility of a cohesive community providing each member with an environment in which all might share the same beliefs, values, and life style”.¹¹

Сама концепція Духовних семінарій є західного походження, і — в основному — базується на постановах т. зв. Трентського Собору (1545-63):

¹⁰ „25-літній ювілей Колегії Св. Андрія в Вінніпегу... (1946-1971). Вінніпег: Кол. Св. Андрія, 1971, ст. 5.

¹¹ R. Stackhouse, “The Place of the Theological College in the University.” *Holy Hill Herald* (New Brunswick Theological College, U.S.A.). Vol. VII, No. 9, Spring 1977, p. 2.

“This is the kind of training institution formed as long ago as Gregory the Great [VI c.] who thought it in terms of clergy being trained by their bishop in and about his cathedral. It is the kind of community advocated almost a millenium later by the Council of Trent [XVI c.] when it urged the formation of schools that would be ‘perpetual seed-plots for the ministers of God’.”¹²

Трентський Собор¹³), як знаємо, був собором анти-реформаційним. Семінарії, таким чином, постали — з одного боку — як заборона перед реформацією, а з другого — як осередки перевиховання. Через те й наголос у них був більше на індоктринацію, як на едукацію.

“Through its isolation from other intellectual influences . . . , the seminary was always in danger of offering indoctrination rather than a theological centre [education]. It offered what Vatican II would call ‘priestly formation’, but its exclusively ecclesiastical orientation also contributed to a kind of clerical mentality not well suited to either Church or world today. The time is long past when the cleric might say, ‘I am Sir Oracle and when I open my lips, let no dog bark!’ ”¹⁴

Коли ж ідеться про наш, православний контекст, то про цей тип вишколу пише один сучасний богослов ось такими словами:

“Here ‘academic theology’ is questioned, and even openly opposed . . . ‘Degrees’ are [looked upon as] the first step towards atheism. All the future priests ought to know is, of course, the Church’s services, the Typikon, the lives of the Saints and the externale of Orthodox piety; all he should aim at is the ‘simple faith’ which can only be polluted by ‘theologians’ and ‘intellectuals’ . . . ”¹⁵

Не будучи, очевидно, задоволені такою постановкою справи, — дехто почав шукати іншої розв’язки питання...

¹² Ibid., pp. 1-2.

¹³ Цей собор, між іншим, у римо-католиків рахується як — XIX Вселенський.

¹⁴ R. Stackhouse, *op. cit.*, p. 2.

¹⁵ Fr. A. Schmemmann, *op. cit.*, p. 2.

6) Пастирський вишкіл типу університетських студій

Чи не повинен пастирський вишкіл відбуватися в межах чи рамках самого таки університету? Адже богословіє, колись, таки було частиною університетської програми.

"...Theology was a university discipline centuries before there were seminaries of modern type. Historically, theology was at least called the queen and mother of sciences in the medieval universities... On this continent theology as a university discipline has had a history as long as the university itself. Harvard, for example, was founded so that the Bay colony might be saved from illiterate ministry. In this province,¹⁶ the first universities were Church foundations and included theology within their curricula, their founders being convinced... that theology must be part of the university or it cannot rightly claim to be universal in its quest for knowledge."¹⁷

Очевидно, і цей підхід має свої, певні, позитивні сторони, про які автор і говорить далі:

"There are advantages to teachers and students when theology is presented as a university study. They benefit from the contest of a critical, analytical, self-correcting ethos. Theological professors and students benefit also from being part of the world of learning as a whole... Most of all, they benefit from studying theology with creative freedom instead of confessional constraint."¹⁸

Але, — як кажуть, — не все є золото, що блищить. Так справа мається і з цим зразком пастирського вишколу; він теж має чимало своїх недоліків.

"The university approach has its disadvantages too. One is the ease with which the study of theology can become in effect the study of just religion. Another is the equal ease with which its teachers can become professors in name only insofar as they claim the title but in fact

¹⁶ Це автор пише про Онтаріо, але це відноситься й до Манітоби та інших провінцій Канади...

¹⁷ R. Stackhouse, *op. cit.*, pp. 2-3.

¹⁸ *Ibid.*, p. 3.

profess nothing. Worse still is the ease with which there can develop a gulf between that kind of theology and the Church, a form of isolation no less real than that of the seminary.”¹⁹

Це приводить нас до третього типу пастирського вишколу, а саме — до Богословських коледжів на кемпусі канадських університетів.

в) Пастирський вишкіл типу т. зв. Богословських коледжів

Тут, знову, не буду говорити сам, але покличуся на знавців цього діла.

“... A third option should be examined, an option which like the other two has a history but which unlike them has a preeminently Canadian history. This option is the one favoured by those Canadian theological colleges which have presented their teaching within the context of the university, but equally within the fellowship of the Churches they aspire to serve.”²⁰

Ця, третя, оптація й є тою, яку вибрала собі Колегія Св. Андрея. Чому? Думаю, що відповідь на це дає сам, блаженної пам'яті, довголітній Декан Колегії й Первоієрарх нашої Церкви — Митрополит Іларіон:

“... Нашій, Святій Православній Церкві потрібно... високовчених пастирів, і тому нам конче треба наблизити свою Колегію... й Богословський факультет при ній до місцевого Манітобського університету, щоб наші студенти легко й правно могли навчатись і в своїй Богословській школі, і — разом — в університеті.”²¹

Характерним для цієї, третьої оптації є те, що в ній богослов'є — тісно пов'язується з освітою, а освіта — з богослов'єм. А це якраз і є те, з чого ми почали, і в що ми — із точки зору вимог сучасності та перспектив на

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ *Ibid.*

²¹ „25-літній ювілей Колегії...”, ст. 11.

майбутнє — свято віримо. Критикам же цієї позиції, то, хіба, знову відповімо ще однією цитатою:

“To those who believe there must be the wall of separation between theological college and university . . . , let us reply that people on both sides of that wall will be better served if it contains some doors, and better still if they are revolving doors.”²²

²² R. Stackhouse, pp. 4-5.

Микола Овчаренко

РОЗУМІННЯ БІБЛІЇ

(Продовження з „Віри й Культури” ч. 2, 1975)

3) РОЗУМІННЯ БОГОНАДХНЕНОСТІ БІБЛІЇ

Питання богонадхненості Біблії — надзвичайно складне і важке, бо це — дія Бога на людину, дія, коли людина не позбавлялася свого чисто людського, не позбавлялася свободи волі. Чи можемо ми розуміти, в якій (так би мовити) мірі діяв Дух Божий?

Є роз'яснення Отців Церкви, є висловлювання богословів, але ще не можна сказати, що вже є повне і ясне розуміння богонадхнення. В Православ'ї ще нема точно сформульованої доктрини (вчення) про богонадхненість. Тому те, що пишемо тут про богонадхненість, не може претендувати на всебічне і ясне освітлення цього питання, але пишемо, бо треба мати розуміння, хоч би воно і було неповне.

Як розуміти богонадхненість Біблії?

Дехто думає, ніби Бог диктував людям слова Біблії. Але це не так. Ориген, Єпіфаній, Єронім, Св. Василій Великий, Св. Іван Золотоустий і багато інших Отців Церкви говорили, що було надхнення, просвіта від Св. Духа. Православна наука про богонадхненість Книг Біблії завжди трималася і тримається того погляду, що Св. Дух не придушував, не заглушав духа людського, не зв'язував, не позбавляв їх власного розуму і характеру. Особиста діяльність тих, хто писали Книги Біблії, зберігалася. Тому в Книгах є й чисто людське (Напр., I Кор. 7:12, 25; I Тим. 5:23; 2 Тим. 4:13; й ін.) і навіть людські помилки (Напр., Левит 11:6).

Св. Ап. Петро пише, що пророцтва звіщали святі Божі мужі, **проваджені** Духом Святим (1 Петр. 1:21), а не під диктат. Св. Ап. Павло пише: „Все Писання Богом **надхнене...**” (2 Тим. 3:16), а не продиктоване.

Надхнення тих, що писали Книги Біблії, було сукупним діянням Духа Божого і духа людського. Божественна істина сприймалася духом людським не механічно, а життєво. Людина — не машина. То зневага Бога думати, що Бог відбирав у людини синівство, свободу волі і перетворював її в машину. (Відомо, що Бог спасає людей тільки при неодмінній **свідомій** участі їх).

Богонадхненість Біблії стосується тільки істин релігійних, метафізичних, тобто істин про Бога та його відношень до світу, істин, що неприступні для людського розуму. Біблія зовсім не призначена для свідчень про істини наукові, які приступні людині на природних шляхах пізнання. Через наукові істини людина поступово пізнає **матеріальний** світ і збільшує свою владу над ним, бож вона й створена Богом, щоб панувала над матеріальним (Бут. 1:26-28).

За своєю природою Біблія є свідоцтво боголюдське: вона є Божественна і разом з цим людська, бо вона дається Богом через людину і для людини, і тому через людське слово. Коли ми говоримо, що Біблія — „слово Боже” — то розуміємо об’явлення Боже висловлене людськими словами. Треба пам’ятати слова Св. Ап. Павла, що нема людських слів, щоб розповісти про духове життя (2 Кор. 12:4). Тому в Біблії найголовніше розуміти „дух” її, а не букву (2 Кор. 3:6).

Ще дуже важлива заувага: Чому Христос не написав ні одного рядка? Над цим питанням варт подумати.

Богонадхненість дехто порівнює з надхненням поета. Деяка аналогія тут є, але це не те саме. Богонадхненість відбувалася багатьма різними способами (Євр. 1:1), як от, прикладом, через видіння, через сні і навіть через чисто людські засоби освідомлення (напр., Св. Лука написав Євангеліє „докладно розвідавши”. Лук. 1:3).

Богонадхнені автори в питаннях, які не вимагали Божого Об’явлення, залишалися людьми свого часу з усіма уявленнями своєї епохи, які могли бути й помилковими. Напр., в стародавні часи не знали призначення тих чи інших органів людського тіла, а тому в Біблії ми бачимо помилки, тобто, надавання людським органам невідповідного значення (Хто побажав би докладніше про це знати, радимо прочитати статтю Митрополита Іларіо-

на (Огієнка), яка є у „Віснику”, Вінніпег, 1968, ч. 18, стор. 8. Раніше вона була у „Вірі й Культурі”).

На писанні богонадхнених авторів позначалася і мета написання, і характер та розвиток авторів.

Так, мета написання Євангелія — це пізнати тверду основу Христової Науки (Луки 1:1-4); це — „щоб ви увірували, що Ісус є Христос, Божий Син, і щоб, віруючи, життя мали в Ім'я Його” (Ів. 20:31).

Св. Ап. Матвій написав Євангеліє для юдеїв, Св. Ап. Марк — для римлян, Св. Ап. Лука — для греків, Св. Ап. Іван, як доповнення — для всіх.

В Посланнях Апостольських Св. Іван Богослов писав головню про любов, Св. Ап. Павло писав головню про Христа розп'ятого, Св. Ап. Петро — про Христа воскреслого, Св. Ап. Яків — про плоди віри, і т.д. Кожна Церковна Громада (римська, коринтська, галатська й ін.) мали свої проблеми. Св. Ап. Павло в своїх Посланнях допомагає Громадам розв'язати їх проблеми.

Св. Ап. Петро пише, що у Св. Ап. Павла (який був освіченою людиною) є дещо тяжке для зрозуміння (2 Петр. 3:15-16).

Дехто неправильно думає, що богонадхненість робила людей всезнаючими, тобто Богом. Але людина не може мати Всезнання Бога. Ще раз підкреслюємо — богонадхненість стосувалася тільки того, що було не по силах людському розумові, перевищувала розумові спроможності, а у всьому іншому богонадхнені мужі залишалися людьми свого часу, з поглядами того часу. Вони писали так, щоб було зрозуміло людям їхнього часу. Коли б вони писали щось, що перевищувало б розвиток тогочасних людей, то це або викривлялося б, або люди просто не вірили б авторам, а відціля — не вірили б Божому Об'явленню. Добре відомо, що несвоечасні знання не несуть користи.

Автори Книг Біблії залишалися людьми свого часу з усіма уявленнями того часу, з яких деякі були помилковими (прикладі вже наводилися). Тому не можна вважати богонадхненим кожне слово, кожную букву.

Сказане тут не є „пристосуванням до віку цього” (Рим. 12:2). Подивімося в Св. Письмо:

Св. Ап. Павло пише: „Усе Писання Богом надхнене, і корисне до навчання, до докору, до направи, до виховання в праведності, щоб Божа людина була досконала, до всякого доброго діла готова” (2 Тим. 3:16-17).

Але він же пише: „І Він (Христос) нас зробив бути здатними служителями Нового Заповіту, **не букви, а духа, — бо буква вбиває, а дух оживляє**” (2 Кор. 3:6).

Це ясне свідцтво, що богонадхненість не в букві, а в дусі. Тут треба звернути увагу на слова Апостола: **буква вбиває**. Це сильні слова. Буква може віру вбити.

Ці слова Апостола значать, що ще в ті часи була потреба застерегти від буквального розуміння.

Коли буква вбиває, то не тільки можна, а й треба ставитися до неї критично, щоб вона не вбила. Але, без сумніву, критика повинна бути дуже добре обгрунтована. При цьому не забуваймо, що „дух оживляє”.

Тут же цікаво навести цитату з антирелігійної книги С. А. Токарева „Религия в истории народов мира”. Москва, 1964, стор. 462: „Церква вважає їх (Книги Біблії, — прим. М. О.) богонадхненими, тобто написаними хоч і людьми, але з надхнення Святого Духа, а тому **кожне слово їх вважається абсолютною істиною**”. (Підкр. М.О.).

Тут атеїст поєднує правду з неправдою. Підкреслені слова ясно свідчать, що Токарев говорить неправду; він **хоче**, щоб так було, бо ухопившись за „букву”, легше воювати з вірою.

Св. Апостоли знали букву Св. Письма Старого Заповіту, вони були 3 роки з Христом, слухали Його Науку і навіть ходили на проповідь під час земного життя Христа (Матв. 10:1-16; Луки 22:35-36), і разом з цим була потреба, щоб Христос вже **по Своїм Воскресенні** „розум розкрив їм, щоб вони розуміли Писання” (Луки 24:45). Значить не в „букві” сутність Писання.

Треба також мати на увазі, що в Біблії дуже багато символічного, алегоричного. Христос навчав тільки притчами і **без притчі не говорив** (Матв. 13:34). Див. ще Ів. 16:25, 29).

Митрополит Іван (Теодорович) в своєму тритомнику „У велике невідоме”. Філадельфія, США, 1968, пише, що в Біблії, особливо в перших розділах Книги Буття, дуже багато символічного.

Та навіть атеїсти вже пишуть: „Релігійні вчення **часто** користувалися символікою” („Наука и жизнь”. Москва, 1963, ч. 4, ст. 89).

З усього цього не можна робити висновку, що „буква” нічого не вартує. Ні, це не так. „Буква” має значення, бо як не буде „букви”, то як ми будемо знати про „дух”?

Все, що тут говориться — це застереження, щоб не переоцінювати „букви”, не надати їй **магічної** сили (так, магічної). Надавання „букві” Біблії магічного значення — це пониження Біблії, знецінення її. На Біблію навіть **гадають**: Коли хто хоче прийняти якесь рішення, то відкриває Біблію, де попадеться, і тикає пальцем в якесь місце. Читаючи це місце в Біблії, він думає, що тут криється відповідь. Йому здається, що Св. Дух підказує йому. Але це — чистісіньке гадання, бо Св. Дух, як говорить Христос (Луки 12:12) діє інакше, а не через гадання.

Ми маємо досить фактів, коли люди за „буквою” не бачать „духа”. Це стосується і деяких християн, і атеїстів критиків Біблії.

Відомо, що В. Міллер, Рассел й ін. провідники сектантів на підставі „букви” Біблії вираховували, коли удруге прийде Христос. По-їхньому виходило — в 1843 р.; потім перенесли на 1844 р.; потім на 1874 р. й ін. А деякі секти навіть сьогодні говорять, що за їх „розрахунками” Христос вже прийшов (тільки невидимо) в 1874 р. Але ж це суперечить „духу” Біблії, бо навіть ангели не знають, коли буде другий прихід Христа (Матв. 24:36). Та й пришествя Христа буде не невидиме, а в славі (Матв. 24:27; Дії Св. Ап. 1. 11).

Поскільки таких „дослідників” Біблії вважали дуже добрими „знавцями” Біблії, то цим було внесене недовіря до Біблії. І дехто зробив неправильний висновок, що, мовляв, Біблія пише неправду.

Ми бачимо — буквоїдство приносить велику шкоду.

„Буква” потрібна, але її роля, так би мовити, підсобна, а головне „дух”.

Ще питання: Яка провідна ідея Старого Заповіту і яка Нового?

В Старому Заповіті найвищою цінністю була **справедливість**. Мойсей говорить народові: „За справедливість, лише за справедливість будеш гнатися, щоб жити й володіти краєм, що Господь, Бог твій, дає тобі” (Повт. Зак. 16:20). Тому й закон був — закон справедливості: „Душу за душу, око за око, зуба за зуба, руку за руку, ногу за ногу, опарення за опарення, рану за рану, синяка за синяка” (Вихід 21:23-25), тобто, коли хто покалічить іншого, то й його треба так само покалічити. Про любов говорилося, але не вона була найголовнішим. Люди того часу за своїм розвитком ще не були здатні до сприйняття любові, як найвищої цінності. Христос говорить: „То за ваше **жорстокосердя** дозволив Мойсей...” (Матв. 19:8).

Христос прийшов на землю тоді, коли люди вже були здатні сприйняти Його Науку, Науку Нового Заповіту, що найвищою цінністю є **любов**. Справедливість не заперечується, не касується (бо, напр., буде Страшний Суд), але просякається любов'ю. Справедливість вимагає карати, а любов прощає, коли є щиросердечне **розкаяння** і **виправлення** ділом зробленого зла.

4) ПИТАННЯ ХРОНОЛОГІЇ

Ми не знаємо точної хронологічної послідовності всіх подій, записаних в Книгах Старого Заповіту.

Справа в тому, що в ті часи рахунок років вели досить неточно часом того чи іншого царювання. Тільки починаючи від Кіра можна називати більш надійні дати.

Тут же треба зазначити, що неможливо за Біблією точно вирахувати час від Адама. Загально прийнято (рахунок Діонісія Малого), що від Адама пройшло коло 7500 років, а от богослов проф. С. С. Глаголев на основі Біблії доводить, що пройшло коло 18,000 років („О происхождении и первобытном состоянии рода человеческого 1894; Зеньковский... Апологетика”. Париж, 1957, ст. 85-86). В християнській Церкві нема догмата в цьому питанні.

В самій Біблії книги сліднують не в хронологічному порядку, а в порядку їх важливості для релігії. Хронологічно першою є Книга Йова, який жив набагато рані-

ше Мойсея. Так само і Книги Пророків. В хронологічному порядку треба було б поставити так: Овдій, Йоїль, Амос, Йона, Осія, Ісая, Михей, Наум, Авакум, Софонія, Єремія, Єзекиїль, Даниїл, Огій, Захарія, Малахія.

В ті часи хронологія не мала того значення, яке має в наш час. Особливо це стосується релігійного життя.

Навіть Євангелії написані не в хронологічній послідовності. Вже пізніше було багато спроб написати всі євангельські події в хронологічній послідовності, але, на жаль, ще й сьогодні ми не можемо сказати, що ось це **точна** хронологічна послідовність **всіх** євангельських подій.

Підкреслюємо ще раз, — Біблія не підручник історії, а релігійна Книга, для якої хронологія не має суттєвого значення.

Це визнають і атеїсти. Так, атеїст З. Косидовський в своїй антирелігійній книзі (про яку вже говорилося) пише: „Компіляторів Біблії (тобто тих, що складали інші, не свої, твори в одне. Прим. М.О.) не цікавила історична правда в сучасному значенні цього слова і зовсім не турбувала хронологія. Вони мали на меті тільки одну задачу: показати на вибраних прикладах, що поневолення Ханаану означало виконання обітниці Ієгови і, значить, було подією релігійного значення. Намагаючись досягти своєї мети, вони дуже „вільно” обходилися з історичними документами” (ст. 221).

Мова так само не може свідчити про хронологію. Навіть критик Біблії К. Г. Граф пише: „На основі одних тільки лінгвістичних особливостей не можна установлювати дати”.

(Далі будемо бачити — чому).

5) МОВА БІБЛІЇ

Тут ми маємо величезні труднощі.

В давні часи писалося тільки великими літерами, слово від слова не відділялося, не було літер для голосівок, а писалися тільки приголосні, не було розділових знаків, не було поділу на розділи і вірші.

В ранню епоху у єврейського народу вживався ханаанський (фінікійський) шрифт. Від 3-го віку до Різдва

Христового стали вживати арамейське (асирійське) квадратове письмо. Перешифровка породила непорозуміння та помилки. Квадратовий шрифт невдалий тим, що в ньому багато літер схожих одна на одну.

Малі літери і відділення слова від слова почалося тільки від 5-го століття вже **по** Різдві Христовім. Поділ на розділи з'явився в 13-му віці **по** Р. Хр. Розділові знаки та поділ на вірші з'явилися аж в 16-му віці **по** Р. Хр., тобто зовсім недавно.

В Церкві ще в перші віки Християнства Новий Заповіт для читання в Церкві був поділений на **зачала** (певні уривки). Цей поділ на зачала залишився аж до нашого часу.

Що стародавнє писання складало великі труднощі при читанні і що можливі були помилки, наведемо такий приклад:

Як би ви прочитали?:

ЦКНГНЩДКВДМВХТГДНКСТВРВБГЛДНВНВЧН
ВНПДББЖ
(Бут. 5:1)

А так були написані всі Книги Старого Заповіту.

Те, що не було голосівок, дуже утруднювало читання. Ось, напр., „СТЛ” можна читати: стіл, стеля, стала, й ін., або „СЛ” — село, сіло, сало, осел й ін.

Скільки тут можливо помилок!

(Для яснішого розуміння тут і далі даємо приклади з нашої мови, але в принципі це те ж саме).

Величезне значення має поділ на слова. Напр., бокувати — бо кувати, землями — земля ми й ін.

Розділові знаки теж дуже важливі. Як приклад, наведемо таке оповідання: Одного вели на страту. Царю подали прохання, щоб він помилював. І ось приходить телеграма: „Помилювати не можна стратити”. Розділового знаку не було. Як розуміти телеграму? Можна розуміти: „Помилювати, не можна стратити”, а можна розуміти інакше: „Помилювати не можна, стратити”.

Як бачимо, зміна місця розділового знака міняє зміст речення на протилежне значення.

А ось приклад з Біблії:

Євангелист Матвій наводить слова пророка Ісаї (40:3). (До речі, зміст той самий, але слова в дечому різ-

няться): „Голос того, хто кличе: В пустині готуйте дорогу для Господа, рівняйте стежки Йому” (Матв. 3:3).

А от в перекладі слов'янською мовою (також і англійською) розділовий знак поставлений в іншому місці: „Глас вопіючого в пустині, уготовайте путь Господень, прави творіте стезі его”. В англійській мові: **The voice of one crying in the Wilderness, Prepare ye the way of the Lord, make his paths straight**”.

Коли поставити розділовий знак **перед** словом „в пустині” (**Wilderness**), як це є в українському перекладі, то під „пустинею” треба розуміти „пустиню в душах людей”; коли ж поставити **п і с л я** „в пустині” (**Wilderness**), то під „пустинею” треба розуміти пустиню в фізичному змислі.

Яку пустиню мав на увазі пророк Ісає?

На це питання ніхто не дасть точної відповіді, бо в ті часи ще не було розділових знаків.

В перекладах Біблії слов'янською і англійською мовами розуміється, що Іван Хреститель був в пустині. Але ж Іван Хреститель говорив не пустині, а людям, що й зазначено в перекладі українською мовою.

З приводу „букви” (як розуміти „пустиню”) можна вести нескінченні дискусії, можна поділитися на дві групи, навіть ворогуючі групи. Але ж це не є таке важне. Головне тут „дух” пророцтва, який полягає в тому, що для сприйняття Христа і Його Науки треба себе підготувати. Св. Іван Хреститель вказував, в чому саме повинна полягати ця підготовка (Луки 3:2-18).

Наведемо ще приклад:

В Євангелії від Луки (23:43) написані слова Христа благорозумному розбійникові, розп'ятому поруч Христа:

Слов'янською мовою: „І рече ему Ісус аминь глаголю тебе днесь со мною будеші в раі”.

Англійською мовою: „**And he said to him truly I say to you today you will be with me in Paradise**”.

Тут навмисно не поставлено розділових знаків.

Можна поставити розділовий знак **перед** „днесь”, „today”, а можна поставити **після**. Зміст в де-чому зміниться!

Коли поставити **перед** „днесь”, „today” — то значить в **сьогоднішній** день (в п'ятницю) він буде в раю з Хрис-

том. Коли ж поставити після „днесь”, „today” — то значить, що **Христос говорить сьогодні**, а коли саме (в який саме день) благородний розбійник буде в раю, не зазначається. Зазначається тільки, що він **взагалі** буде в раю.

З приводу розуміння цього тексту Св. Письма були та й є дискусії, навіть запеклі дискусії, бо дехто не може погодитися з тим, що ще в **п'ятницю** розбійник буде в раю.

Але ці дискусії даремні. Треба зрозуміти „дух” написаного. А тут ясно видно, що Христос прощає гріхи розбійникові і значить розбійник робиться достойним перебувати в раю.

З наведених прикладів ми бачимо велике значення розділових знаків, а вони з'явилися в Біблії тільки 400 років тому.

Є ще труднощі, пов'язані з тим, що деякі літери дуже схожі. Нечіткий напис літери — і вже можна читати, як інше слово.

Подібне є і в нашій мові. Надруковані Т та Г, або писані „Г” та „Ч”. Ось приклади: Так-Гак; Тамувати — Гамувати; Тикати — Гикати; ріг — річ; ногами — ноцями й багато інших.

При переписуванні цілком можливі були помилки.

До речі скажемо, що в зв'язку з тим, що християни пояснявали Старий Заповіт у відношенні до Христа, юдейські равини в кінці 1-го початку 2-го століття по Р. Хр. вирішили установити один текст (бо в різних рукописах були розбіжності). Вони взяли один текст (рукопис) і порівнювали з іншими рукописами. Було виявлено 6,000 розбіжностей (Правда, ці розбіжності не торкалися самого „духа” Біблії). Установити абсолютно правильний текст не було можливості, бо стародавніх текстів не зберіглося.

Або ще приклад: В 1947 р. і пізніше знайдені рукописи, які по місцю знаходження називають Кумранськими. Науково встановлено, що вони написані 2,000, а може трохи більше років тому. Вчені — фахівці вивчають їх. Виявлено, що в деяких місцях є розходження з текстом Старого Заповіту, який тепер вживається. Атеїсти підняли великий галас, намагаючись понизити Біблію. Але по

мірі глибшого вивчення цих рукописів галас атеїстів втихає. По вивченні всіх рукописів буде видана Біблія, де в примітках будуть зазначені всі розходження. Тексту Біблії міняти не будуть, бо нема гарантії, що в Кумранських рукописах все абсолютно правильне. Коли Отці Церкви на початках Християнства приймали текст Старого Заповіту, вони, без сумніву, мали текст подібний Кумранському, але вони мали й інші тексти, які не дійшли до нас. (Хто бажав би докладніше ознайомитися з питанням Кумранських рукописів, матеріал може знайти у „Віснику”, Вінніпег, 1969, чч. 11, 12, 13, 14-15).

Православний Єпископ Аверкій, проф. Духовної Семінарії в Джорданвілл, США пише: „Є відомості, що над виправленням тексту в несправних списках багато трудилися такі вчені мужі християнської давности, як Ориген, Ісихій, Єпископ Єгипетський та Лукіян, Пресвітер Антіохійський”. (Руководство к изучению Свящ. Писання Нового Завета, ч. 1. Джорданвілл, США, 1954, ст. 10).

Є люди, які вважають святим кожне слово, кожну літеру чи то в Св. Письмі, чи то в богослужбових книгах. Фактично вони „освячують” і кожну помилку переписувачів. (Згадаймо виправлення богослужбових книг патріярхом Никоном). Це сильно утруднює працю правдивої християнізації.

Тут же зазначимо, що канонічного тексту Біблії нема, тобто нема тексту, який вважався б Вселенською Церквою абсолютно правильним. Це в 1936 р. особливо підкреслював грецький православний професор В. Веллас, заявляючи, що Православна Церква ніколи не канонізувала тексту Біблії по його теперішній букві. Хоч такі намагання (у декого) були.

Старий Заповіт був написаний давньо-гебрейською мовою (хоч в Книзі пророка Даниїла 1-6 розділи написані гебрейською мовою, промови і акти царів — халдейською, а неканонічні частини — грецькою. Є дещо у Ездри написане халдейською мовою).

Книги Старого Заповіту зібрав в одне Ездра 536-457 до Р. Хр.). Йому допомагав Неємія.

Книги Нового Заповіту написані грецькою мовою; але не клясичною, а народнім олександрійським говором, так званим „кіні”, на якому тоді говорили. Ми недостат-

ньо знаємо цю мову. В цій писаній мові голосівки були, але не було поділу на слова, не було розділових знаків, не було поділу на розділи та вірші.

Книги Нового Заповіту перераховуються в Апостольських Правилах, затверджені Лаодикійським Собором в 364 році і остаточно 6-им Вселенським Собором.

Дехто може запитати: Чому Бог допустив, щоб не зберіглося абсолютно правильного буквального тексту Біблії? Чому не зберіглися оригінали?

Точної відповіді ніхто не може дати, бо ніхто не знає думок і плянів Бога (Ісая 55:8-9). Але ми можемо припускати, що цим Бог охороняв від буквоїдства, від поклоніння самій букві. Не даремно Св. Ап. Павло пише, що **буква убиває** (2 Кор. 3:6).

Ми дуже високо цінимо Св. Письмо, дякуємо Богові за Його Науку і свою пошану виявляємо тим, що цілуємо Євангеліє; цілуємо навіть обкладинку Євангелія. А коли б оригінальні рукописи зберіглися до цього часу, то багато хто поклонявся б їм, як Богові. Приклад маємо з мідяним змієм, що його зробив Мойсей (Числ. 21:6-9). Пізніше, юдеї стали поклонятися мідяному змію, як Богові, і цар Єзекія знищив його (2 Цар. 18:4).

З мовою пов'язана ще дуже важлива річ.

Справа в тому, що в наш час **все** писане чи друковане має **документальний** характер, а в ті часи писане мало тільки **практичне** значення. Тому через деякий час при переписуванні були деякі заміни слів чи вставки для пояснення вже незрозумілого.

Ми знаємо, як сильно міняється мова.

Ось, напр., уривки з давньоукраїнського твору „Слово про Ігорів похід”, що був написаний в 12-му віці **по** Р. Хр.: „В Києві на горах синочть одівахуть мя, — рече, — черною паполамою на кровати тисові, черпахуть ми синее вино, с трудом смішено, сипахуть ми тощими тули поганих толковин великий женчуг на лоно, і ніговахуть мя. Уже дьски без кніса в моєм теремі златоверсім!”

Треба бути фахівцем, щоб прочитати, бо тодішні літери були не такі, як у нас тепер, і треба бути фахівцем, щоб перекласти це на сучасну українську мову.

Подібно і давногебрейська мова. Від Мойсея до Ездри пройшло до 1000 років, а від Мойсея до Христа — близько 1500 років. Як сильно за цей час змінилася мова!

Цікаво, критик Біблії Ж. Астрюк пише „Гebreї після повороту з полону (авилонського. Це — час Ездри — прим. М.О.) замість гебрейської мови, яку вони забули, говорили тільки хайдейською; це — відомий факт, який неможливо заперечити („Происхождение Библии”. Сборник. Акад. Наук СССР. Москва, 1964, ст. 163).

Поскілки Книги Біблії мали не документальне, а практичне значення, то не можна дивуватися замінам слів (про це пише Митрополит Іларіон Огієнко), чи вставкам (Нарп. Ів. 21:24; Повтор. Зак. розділ 34-й), чи приміткам, які пізніше могли потрапити в текст. Але все це зовсім не позбавляло Біблію її богонадхненості.

Заміна слів чи вставки в ті часи було нормальним явищем і не вважалося за підробку чи фальш. Навіть атеїсти пишуть про це. Ось, радянський вчений, атеїст С. А. Токарев в „Религия в истории народов мира”. Москва. 1964 на стор. 465 пише: „В ті часи літературні підроблення не вважалися за злочин”.

Ще в давні часи Мойсей боровся з цим і забороняв будь-які зміни в релігійних книгах (Повт. Зак. 4:2). Але, видно, це не допомагало. Робили це навіть в апостольські часи, чому Св. Іван Богослов знову пише, щоб не робили змін в його Книзі Об’явлення (Об’явл. 22. 18-19).

(Продовження буде)

ТИТУЛ ВЕЛИКОГО КНЯЗЯ КИЇВСЬКОГО БУВ ТИТУЛОМ ІМПЕРСЬКИМ

Вступ

Наближається 1988 рік, а це значить, що наближається час відзначення 1000-ліття Хрещення Руси-України. І якщо з цієї нагоди будуть видані на тему Хрещення Руси-України якісь публікації чужими мовами, то їхні автори, звичайно, будуть продовжувати закорінену традицію неправильного перекладання нашого слова „князь”. І так, наприклад, по-англійському його будуть перекладати, як і досі перекладали, словом „prince”, або ще гірше — словом „duke”.

Цей переклад слова „князь” — помилковий. До того ж ця помилка є помилкою елементарного характеру.

Тому що англійський титул „king” („король”) значно вищий за титули „prince” та „duke”, то факт перекладання нашого слова „князь” англійськими словами „prince”, або „duke” сам собою виражає таке переконання перекладачів, що титул володарів України княжих часів був „низький”, бо ж, мовляв, князь — це був prince (принц), або duke (дукá), а не king (король).

І наші історики якраз із такого засновку роблять свій висновок, що тим першим українським володарем, титул якого був підвищений — з титулу „князь” (нібито „принц”) на титул „король” був Галицько-Волинський володар Данило, бо папа Іннокентій IV удостоїв його (1253 р.) титулом „король” (по-латинському: „rex”).

У дійсності ж володареві Данилові не треба було надавати титул короля, бо королем він був уже й перед тим, тобто від часу вручення йому корони легатами папи Іннокентія IV.

У принципі йдеться тут про те, що наше слово „князь” колись означало те саме, що й слово „король”.

I

Походження й значення слова „князь”

У мовознавстві аксіомою є той факт, що старослов'янське слово „kъnędzъ” (звідси східнослов'янське, а в цьому й українське, „князь”) походить від прагерманського *kunigaz чи готського *kuniggs¹.

Це походження слова „князь” свідчить, що воно означало в нас те саме, що й слово „король”. Бо ж із слова „Kunig” (варіантом якого була форма „Chuninc”) походить новонімецьке слово „König” (що означає „король”).

Старим англосаксонським варіантом старогерманського слова „kuning”, було слово „cyning”, з якого походить англійське слово „king”².

В естонській мові слово „kiningas” (запозичене із старонімецького „kuning”) означає те саме, що й слово „король”³.

Тому що німецьке слово „König” та його англійський синонім „King” походять з одного й то самого прагерманського джерела, яким було слово *Kunigaz (а готське *Kuniggs), і тому що старослов'янське (і праслов'янське) *kъnędzъ (а звідси українське „князь”) також походить з цього самого прагерманського джерела, то ясно, що українське слово „князь” було синонімом німецького слова „König” та англійського „King”.

Для наших предків це значення слова „князь” (що було однозначником слова „король”) було цілком ясне й самозрозуміле. І так, у так званому „Супрасльському кодексі” (з XI століття), що являє собою одну з найстарших пам'яток старо-церковно-слов'янської мови Київської Руси (Супрасль знаходиться на білоруських землях) грецьке слово „basileus” (король) цілком правильно перекладене словом „kъnędzъ” (яке в нас вимовляли як „князь”).

¹ E. Berneker, *Slavisches etymologisches Wörterbuch*. Heidelberg, 1808.

² А. Преображенский, *Этимологический словарь русского языка*. Москва, 1910-1914.

³ Max Vasmer, *Russisches etymologisches Wörterbuch*. Heidelberg, 1950-1958.

Слова „князь” не могли перекладати латинським словом „princeps” (з якого походить слово „принц”), бо воно означало не короля, а всяку іншу особу високої ранги, включно з полководцем. Слова „князь” не можна було перекладати й латинським „dux” (звідси англійське „duke”), бо воно означало вождя, головного вождя (головнокомандуючого) збройних сил.

Латинським синонімом слова „король” було тільки слово „rex” (родовий відмінок „regis”), від якого походить французьке слово „roi” (король), а також слово „регалії” і т. ін.

У західніх країнах Європи значення слова „князь” колись знали краще ніж його знають наші теперішні історики. Про це, наприклад, свідчить той факт, що кардинал Петро Дам’яні (Petrus Damiani, помер 1072 року) у своєму творі п. з. „Життя св. Ромуальда” тодішнього володаря Руси-України титулував (по-латинському) так: „rex Russorum” (що означає: король Русів”).

А втім, не тільки в західніх країнах Європи, але далеко поза її межами освічені люди знали, що титул „князь” означав „короля”. І так, наприклад, історик Ях’я, що народився (коло 970 року) в Єгипті (де його свояк був патріархом Олександрійським, сам Ях’я 1015 р. переселився в Антіохію), написав „хроніку”, в якій він великого князя Київської Руси-України титулує „королем росів”. (Ях’я, звичайно, слово „король” писав по-грецькому: „basileus”).⁴

Митрополит Київський і всієї Руси (України) Іларіон у своєму творі „Слово о законѣ и благодати” (з 1037-1050 років) великого князя Володимира титулує (по-хозарському) каганом.

Це хозарське слово означало короля.

Коли хозарський каган Булан 740 р. навернувся на юдаїзм, а тим самим він став жидом, хозарський каганат (хозарське царство) жидівські історики почали називати

⁴ Текст „Хроніки” видав друком барон фон Розен (von Rosen) у своїй монографії (по-російському) п.з. „Василій Болгаробойца”. (С.-Петербург, 1883).

„Жидівським королівством Хозарії” (по-англійському: „Jewish Kingdom of Khazaria”).⁵

Хозарський титул „каган” (король) — як однозначник титулу „князь” — засвідчений і в інших старих українських пам’ятках, із „Словом про похід Ігоря” („Слово о пълку Игоревѣ”, з 1187 р.) включно.

II

Король і корона

Коли папа Іннокентій IV „надав” (1253 р.) володареві Галицько-Волинської держави латинський титул „rex” (король), то те нібито „повищення” його в титулі по суті не було жодним підвищенням, бо ж українське слово „князь” означало те саме, що й латинське слово „rex”.

Наші предки титулювали своїх монархів словом „князь” (що було синонімом латинського „rex” і грецького „basileus”), а не словом король просто тому, що слово король прийшло до нас (з Болгарії) досить пізно (і то спочатку тільки через церковно-слов’янську мову) і ширилося воно в нас дуже повільно. Слово „король”, а точніше кажучи церковно-слов’янське слово „краль” на східнослов’янських територіях появилось, мабуть, не раніше, як на переломі XI-XII століть. Уперше воно було засвідчене в Новгородському літописі з 1117 р. Чи було це слово в Літописі Нестора („Повѣсть врѣмєнныхъ лѣтъ”, 1112 р.) — не відомо. Але в пізніших редакціях цієї нашої хроніки (напр., в Іпатському літописі — з половини XV століття) це слово вже засвідчене.

Старо-церковно-слов’янське слово „краль” (від якого походить наше „король”) спочатку означало взагалі всякого сильного володаря, титулу якого воно не специфікувало.

Володар франків Карло Великий (по-латинському Carolus Magnus, 742-814), що від 800 до 814 р. був „Римським Імператором”, поширюючи свої володіння аж до Дунаю, сильно погромив місцеві слов’янські народи. І тому слов’яни, не знаючи, що термін „Carolus”

⁵ Nathan Ausubel, Pictorial History of Jewish People. 7th ed., New York, 1957. Стор. 129-130.

був його хрестним іменем, вважали це слово (яке вони вимовляли по-своєму як „краль”) за загальну назву кожного сильного володаря.

(Основоположник теорії про таке походження слова „король” був чеський славіст Йосиф Добровський, 1758-1829).⁶

З уваги на таке походження слова „король” та його початкове значення, наші предки, як видно, не бачили підстави для того, щоб його вводити на місце свого старого слова „князь”.

**
*

Папські легати, звичайно, вручили володареві Данилові корону, яку йому передав папа Іннокентій IV, який титулував цього нашого володаря латинським словом „rex”. Але цей факт не означав, що володар Данило не мав цього титулу („rex”) ще тоді, коли папа не дав йому корони. Адже ж він був князем, а слово „князь” мало те саме значення, що й латинське „rex”.

Королі та імператори були вже тоді, коли ще не було звичаю коронування — в значенні накладання корони на голову під час церемонії іменування визначеного кандидата на становище монарха.

„Корона” — це слово латинське „corona” (по-українському: „вінець”; народне українське: „вінок”).

Такий звичай, що ритуал найменування визначеного кандидата на становище монарха шляхом накладання йому корони на голову увів римсько-візантійський імператор Константин Великий (272-337) по Н. Хр.

Але поза межами римсько-візантійської імперії тоді цей звичай не прийнявся. І так, наприклад, Персія вже тоді була імперією, коли ще не було Imperium Romanum (Римська Імперія), але перський shahashah („король королів”, тобто імператор) не мав корони. Корони й досі не має мікадо (імператор) Японії, як і не має її король Савдійської Арабії.

⁶ Про походження старослов'янського слова „краль” (від якого походить нове східнослов'янське слово „король”) від імені Карла Великого, див. Berneker, op. cit.; Vasmer, op. cit. А також F. Miklosich, Etymologisches Wörterbuch der Slavischen Sprachen. Wien, 1886. Aleksander Brückner, Słownik etymologiczny języka polskiego, Warszawa, 1957. Преображенский, op. cit.

Кожен народ з давніх-давен мав свій власний обряд іменування визначеного кандидата на становище свого монарха (короля, чи імператора), і тому в деяких країнах не вважають корони за частину монарших регалій.

III

Коронація Данила без бажаних наслідків

Папа Іннокентій IV, як і кожен його попередник, почавши з перелому IX-X століть, уважав себе наслідником римсько-візантійського імператора Константина Великого, — на підставі такого переказу (що вперше був записаний коло 848 року — під латинською назвою „*Donatio Constanti ad Sylvestrum*” — тобто „Дар Константина Сильвестрові”), в якому сказано, що імператор Константин Великий перед смертю поїхав до Риму, щоб папа Сильвестер I там охрестив його. І цей імператор з вдячності за це записав цьому папі в спадку всю свою імперію та свій імператорський престіл.

Передаючи князеві Данилові корону, папа Іннокентій очевидно хотів зробити цього володаря своїм васалем і таким чином підпорядкувати Галицько-Волинське князівство своїй політичній церковній юрисдикції. Князь Данило прийняв цю корону тільки тому, що папа обіцяв допомогти йому визволити Україну з татарського ярма.

Але збройної допомоги Данилові папа не дав (бо володарі західніх держав Європи відмовилися дати папі для цієї справи свої війська), і так зв'язки князя Данила з Римом припинилися.



До речі, сам той факт, що володар даної держави приймав корону від володаря іншої держави формально не був пов'язаний з жодними релігійно-церковними зобов'язаннями.

Про це свідчить хоч би й такий факт, що угорський король Гейза II (католик) 1075 року прийняв корону від візантійського імператора Михаїла VII (православного), але це не означало, що цей угорський монарх був таким чином змушений переходити з католицизму в православ'я.

IV

Ярослав Мудрий титулувався „царем”

Як від середньовічного латинського імені „Carolus” походить старослов'янське слово „краль” (звідси українське „король”), так від родового імені того давнього римського визначного воєводи й визначного державного мужа, яким був Гай Юлій Цезар (Gajus Julius Caesar, 100?-44 перед н. Хр.) походить латинський монарший титул „caesar”, що перейшов у грецьку мову в формі слова „kaisar” (звідси німецьке „Kaiser” — цісар). З цього слова походять такі його старослов'янські слова: „кесарь”, „цесарь” і „царь”. Усі ці слова прийшли в Україну разом із старо-церковно-слов'янською мовою (тоді, коли Україна прийняла Християнство), а з Києва вони поширилися й на землі теперішньої Росії.

Першим монархом, що титулувався словом „царь”, був володар Болгарії Борис (852-888).

Ще донедавна думали, що на східніх територіях Європи першими монархами, що титулувалися царями, були володарі тієї держави, столицею якої була Москва.

Тим першим володарем Великого князівства Московського, що почав титулувати себе „царем”, був великий князь Іван III (1462-1505). Тому що його дружина Софія⁷ була останньою з роду візантійської імператорської родини Палеологів — після того, як турки розгромили і цю імперію і 1453 р. здобули Константинопіль (Царгород)⁸, її муж, Іван III, почав уважати себе за спадкоємця розгромленої Візантії, і тому він називав себе „володарем і самодержцем усієї Русі, новим царем Константином, у новому Константинополі — Москві”.⁹

Цей свій титул („цар”) Іван III навіть звелів викарбувати на своїх монетах.

Однак Іван III, замінивши свій титул „великий князь” на титул „цар”, не вважав, що до цього йому ще була потрібна корона.

⁷ По-грецькому вона в дійсності називалася „Zoe”.

⁸ Турки 1938 р. перейменували це місто на „Istanbul”.

⁹ Цей його титул був оснований на так званій „Теорії Третього Риму”, що саме тоді постала в Москві.

Першим тим володарем Великого князівства Московського, що „коронувався на царя” був Іван IV (1533-1584) — останній володар із старої київської великокняжої династії Руриків, чи більш популярно — Руриковичів. Але коронація („вѣнчаніє на царство”) була йому потрібна не так з огляду на корону („вѣнець”), як з огляду на те, що ця церемонія була пов’язана з ритуалом „помазанія на царство”, тобто йому йшлося про те, щоб свій маєстат скріпити, так би мовити, релігійною „харизмою”, бо він ще з дитячих літ був виховуваний у такій атмосфері, що його, мовляв, сам Бог послав на те, щоб він був володарем.

За часів Івана IV (прозваного „Грозним”, він був дуже жорстокий) Велике князівство Московське почало називатися „Царством Московським”.¹⁰

**

Уже на основі самого походження слова „князь” (яке базується на тому самому старогерманському слові, що англійське слово „King” та німецьке „König”), його не могли перекладати латинським „princeps”, або „dux” (староукраїнське „воевода”).

І ось недавно (уже по другій світовій війні) виявилося, що великий князь Київський і всієї Русі (України), 1019-1054, офіційно титулувався „царем”.

У ході реставрування храму Св. Софії в Києві, коли почали знімати пізніші нашарування тинку на її стінах, і дійшли до того нашарування, що було зроблене в XI столітті, дослідники знайшли там графіті (настінні написи) з того давнього часу. А між ними на стіні був такий

¹⁰ Царство Московське було перейменоване на „Царство Російське” за часів царя Петра I (1682-1725) з династії Романових. Назву „Русь” греки вимовляли „Rossia”, а Руську Церкву (тобто Київську митрополію) вони називали „Ekklessia Rossike”. Цю ззеленізовану форму похопили й українці, і замість „Руська Церква”, напр., митрополит Петро Могила (1633-1647) титулувався „Митрополитом Церкви Російської”. Але вимова „російський”, замість „руський” існувала в нас тільки в церковній сфері. Але Російський цар Петро I під впливом своїх найближчих дорадників — українців — єпископів Теофана Прокоповича й митрополита Стефана Яворського — переніс це слово „російський” з української церковної сфери в московську сферу світську, і означення „Царство Московське” змінив на „Царство Російське”.

напис, що відноситься до дати смерти Ярослава Мудрого:¹¹

„Въ лѣто 6562¹² (1054) мѣсяца февралѣ въ двадесѣ-
тое успеніе царя нашего” [Ярослава Мудрого].¹³

У світлі того факту, що удільні володарі (тобто володарі різних волостей Руси-України були звичайними князями (в значенні королів), стає ясно, що титул їхнього спільного гегемона — „великого князя” (князя князів, тобто короля королів), а саме титул „цар” був ужитий у значенні імператора, бо таке саме значення мав грецький титул („kaiser”) імператора Візантії.

Це значить, що така держава, яку розбудував володар Володимир Святий (що відомий також як Володимир Великий), Русь (Україна) з столичним містом Києвом, була імперією.

¹¹ С. А. Высоцкий, Средневсковые надписи Софии Киевской. (По граффити XI-XIII веков). В-во „Наукова думка”. Київ, 1976.

¹² Року 1054-го дата 6562 рік була тоді датою біблійною („від початку створення світу”).

¹³ В оригіналі цей напис — кирилівський. Тут він поданий гражданкою через брак черенок кирилівського письма.

Іван Стус

РЕЛІГІЙНІ МОТИВИ В ТВОРЧОСТІ ТАРАСА ШЕВЧЕНКА

* * *

ПІДСУМКИ

ПІДСУМКИ — це шостий розділ магістерської тези прот. Івана Стуса, на тему: „Релігійні мотиви в творчості Тараса Шевченка”, представленої Славістичному Відділові Албертського університету в Едмонтоні, Алберта, навесні 1979 року. — Ред. „Віри й Культури”.

Простеживши в усіх періодах життя і творчості Шевченка його духовний і моральний образ, треба ствердити, що поет був глибоко віруючий. Він мав щастя народитися й жити в оточенні, де завжди зберігалися основні святощі традиційної української культури. Поза всяким сумнівом можна думати, що духовні та релігійні переживання Кобзаря вже в дитинстві розвивалися під впливом цієї народної культури. Християнські легенди, християнська народна й церковна лірика, духовні стихи, канти, псалми й молитви та релігійні вірші Сковороди, — все це викликало в душі молодого поета глибокі переживання, що згодом оформилися в християнський світогляд, з яким Шевченко пізніше пішов у життя; все це обдарувало його незрівняними поетичними здібностями, що були обвіяні духом народної старовини. Немає сумніву, Шевченко використовував усі ці елементи народної мудрости, знав їх від раннього дитинства, особливо з казок і старої бувальщини, що жили в пам'яті його найближчої родини, а особливо в пам'яті діда Івана. Усе це насажувало серце поета. Крім того, побут українського народу та його тяжка неволя живою течією вливалися в духовно-моральний організм поета. У цьому дусі розвивався світогляд майбутнього велетня українського слова.

Другим духовним хлібом Шевченка, можна сказати, змалку й до останку, стає Біблія, зокрема Євангелія і

Псалтир. Про великий вплив Св. Письма, зокрема Нового Заповіту, на творчість Шевченка та формування його світогляду пише у своїй праці „Християнсько-філософська думка Т. Г. Шевченка” Д. Бучинський:

... Маємо певну кількість цитатів, які нам ясно доказують, що Шевченко базувався на Новому Заповіті, але, назагал, це самостійні християнсько-філософські міркування, згідно з навчанням Христа Спасителя та Його Церкви. Вплив Нового Заповіту, на думку Шевченка, аж надто ясний, але такого впливу не мав, не має і не матиме Новий Заповіт на таку людину, якої душа є порожнечою, без великих християнських чеснот... Ми вже знаємо, що Шевченко ціле життя не розставався зі Св. Письмом.¹

Поет знав також Псалтир із першого й до останнього слова, а Біблію, за порадою Брюллова, читав протягом усього життя. Читав її в тюрмі та в казематі, читав її в казармі. Вплив Біблії виразно відбитий у листах до приятелів та знайомих і, не менший від впливу народної поезії, лежить червоною ниткою на багатьох творах поета.

Цілком природно, що Шевченко, вихований на народній етиці й на Біблії, мав уже замолоду чітко сформований християнський світогляд. Може навіть замало сказати, що він був глибоко релігійний. Адже він був реалізатором християнської віри й релігії у практичному житті. Християнська етика була для нього не формальністю, а суттєвою дійсністю. Про це досконало свідчить майже вся творчість Шевченка. Те, що його тепер намагаються зробити безвірником, по суті, не має обґрунтування. Від свідомої юности й до кінця короткого життя залишався поет вірним своїм принципам та ідеалам, передусім, залишався вірним християнському світоглядові. Цією вірністю він здобув собі ім'я великого християнського мислителя.

Будучи відданим християнському світоглядові, Шевченко у своїй творчості прагнув на ділі здійснити всі

¹ Д. Бучинський, *Християнсько-філософська думка Т. Г. Шевченка* (Лондон-Мадрид: Союз Українців у Великій Британії, 1962), стор. 163.

християнські чесноти, а найперше три головні: Віру, Надію і Любов.

Щирі, інтимні звернення поета до Бога підтверджують його глибоко обґрунтовану віру в Абсолютне Буття та у всемогутню спроможність Його унааявлення у світі. Віра Кобзаря в Бога і визнання ним релігійності є однією з найкращих духовних вартостей, що характеризує більшість його творів, а зокрема в повістях „Близнята”² і „Варнак”³.

Поет вірить в Божество Ісуса Христа, в Христове Воскресіння й цієї віри вимагає від усіх християн, між якими не повинно бути фарисеїв і неправдивих учителів. Подібних людей Кобзар часто зустрічає серед сучасних йому християн, які формально визнають Христа своїм Богом, Дорогою свого життя, п'ють Його Святу Кров, а рівночасно зневажають Його власними тяжкими гріхами. Така зневага — це розпинання і терновання Христа. Фарисеї розп'яли Богочоловіка раз, а сучасні поетові „християни” роблять це часто:

Не знаю,
Для чого, справді, ми читаєм
Святу Заповідь Його!
Чесну Кров Його п'ємо,
Мов у шинкарки меду чарку...
О, суєслови!...
Святая Кров Його!... Кати!
Собаки без очей, скажені,
Ми і не бачим, бо земні
Б'ємо поклони. За хрести
Ховаємось од сатани.⁴

Шевченко постійно маніфестував свою віру в Бога. При цьому ми ніколи не сміємо забувати про тогочасні жорстокі життєві обставини, що поетову віру роблять ще більш гідною подиву.

Аналізуючи творчість Кобзаря, переконуємося, що віра в Бога Сотворителя, Відкупителя та Його святих,

² Тарас Шевченко, *Повне зібрання творів у шести томах* (Київ: Видавництво Академії Наук УРСР, 1963), IV, 26.

³ Там же, III, 171.

⁴ Тарас Шевченко, *Кобзар* (Вінніпег: Українська Вільна Академія Наук у Канаді, 1954), IV, 109.

проявляється в нього всюди. У багатьох його творах зустрічаємо ім'я Бога. З його віршів можна скласти прекрасний християнський молитовник, під яким міг би підписатися не один святий муж. Коли візьмемо до уваги ще й той факт, що Шевченко був світською людиною, жив постійно в невідрадних суспільних обставинах і все своє коротке життя був нещасливим, у людському розумінні, був ніби забутий Богом, — його постать як глибоковіруючого християнина стає перед нами ще величніша.

За винятком кількох коротких розчарувань з приводу неправди й несправедливості, що діялися з боку правлячих кіл народів, Шевченко завжди надіявся, що Бог не залишить нещасний народ у неволі, що прийде час коли він

...розвіє тьму неволі,
Світ правди засвітить,
І помоляться на волі
Невольничі діти!...⁵

Сполучуючи свою сильну віру з надією на справедливість і на Божу Правду, поет у поемі „Кавказ” стверджує:

Ми віруєм Твоїй силі
І духу живому.
Встане правда! встане воля!
І Тобі одному
Помоляться всі язики
Вовіки і віки.⁶

У „Псалмах Давидових”, зокрема у псалмі 93, Кобзар висловлює надію на те, що Небесний Творець не залишить на поталу свої творіння — поневолених людей — і скоріше чи пізніше визволить їх і, таким чином, допоможе, щоб правда запанувала над злом, бо

Господь любить свої люде,
Любить, не оставить,
Дожидає, поки правда
Перед ними стане.⁷

⁵ Шевченко, Повне зібрання творів у шести томах, I, 307.

⁶ Там же, стор. 324.

⁷ Там же, стор. 344.

У своєму особистому житті Шевченко міцно вірив у Боже заступництво, був певний, що всіх тих, хто не живе згідно з Господньою наукою, где заслужена кара:

Мені Господь пристанище,
Заступником буде,
І воздасть їм за діла їх
Кроваві, лукаві,
Погубить їх, і їх слава
Стане їм в неславу.⁸

Усе своє життя посвятив Тарас боротьбі за правду й волю, скрізь за них заступався, за них терпів. На катів, тиранів, розпинателів народних, пускає він гострі стріли за кривду людську, за кривду й недолю свого народу. Та не з ненависти до них, а з найвищої любови до людей, що перебувають у гріхах і беззаконстві, щиро бажаючи їм, щоб вони стали людьми.⁹

У книжці „Християнсько-філософська думка Т. Г. Шевченка” Д. Бучинський, аналізуючи поетову чесноту, пише:

Шевченко — це поет любови, але коли скажемо, що він філософ любови, то ніякої помилки не буде, бо він дійсно наш найбільший речник і заступник кожної любови, знаної нам на землі, за винятком зрадливої, злочинної і матеріялістичної. Шевченко своїм життям і своєю любов'ю доказав нам, що він дійсно поет і філософ християнсько-євангельської любови, найчистішої і найвищої, на яку людина може здобутися, не дивлячись на факт, що любов у нього має різні відтіні, починаючи від любови, сказати б буденно - природної, людської, любови юних днів аж до любови євангельської, знаної під ім'ям його безприкладного братолюбія.¹⁰

Саме така любов займає перше місце у світогляді Кобзаря. При кожній нагоді повертається він до цієї важливої чесноти. Якщо любов індивідуальна з'являється в Шевченка святою, то любов суспільна, його відоме „братолюбіє”, стає найсвятішою.

⁸ Там же, стор. 344.

⁹ Там же, стор. 329.

¹⁰ Бучинський, Християнсько-філософська думка Т. Г. Шевченка, стор. 164.

Поет постійно повертався саме до такої любови, йшов із нею між людей, але майже кожного разу переконувався, що він був самотній, без взаємности; дуже часто ця любов була причиною насміхів чи кпин.

Немов крізь землю провалювались люди, втікаючи від його любови, а він, залишаючись самотнім, із розчаруванням попадав у розпач. Тоді його християнська душа жалілась до Бога, голосячи:

Я люблю, я жити хочу
Серцем, не красою!¹¹

Коли в попередніх розділах наголошено, що Шевченко часто проявляв християнські чесноти — Віру, Надію, Любов, Милосердя, Смирення та інші, — то треба сказати, що він виявляв ці чесноти у своїх молитвах до Бога. Без перебільшення можна сказати, що велика частина Шевченкових творів — це щира молитва. Може вона не вкладається в наше молитовне поняття, бо люди звикли до традиційних молитов, напр. „Отче наш...” У таких творах Шевченко закликає всіх гноблених не поклонятися перед гординею ката, не визнавати його насильства над собою, не йти на його службу, не втрачати віри й надії на перемогу правди, боротися за неї так, як це робили мученики за Христову Віру в перших сторіччях історії Христової Церкви.

Будучи переконаним у тому, що тяжкий шлях свого життя він міг переходити тільки за Божою допомогою, Шевченко в пристрасних молитвах дякував за все це Творцеві. Він дякував Йому за це, часто в присутності людей, не боячись, що його могли б називати закостенілим християнським фанатиком. Його глибока віра й виявлення цієї віри в прохальних чи вдячних оригінальних молитвах, що були багатьом незрозумілі, не перешкоджувала іншим робити з нього безвірника.

Та крім високого духовного й морального рівня, Шевченко був свідомий своєї людської слабости. Оскільки грішній людині дуже тяжко дійти безпосередньо до Божої справедливости, вибирає він шлях посередній — через Пречисту Діву Марію та святих угодників Божих.

¹¹ Шевченко, Повне зібрання творів у шести томах, I, 234-35.

От тому, прощаючись зі своїм добродієм Сошенком, записує він в „Артисті”:

Поручивши його опіці Матері Пречистої, розлучився я з ним, і розлучився навіки.¹²

Дальшим виявом глибокої поетової віри в Бога є його відданість і велика пошана до Богоматері Пречистої Діви Марії, яку вважав він Заступницею всіх покривджених людей, називаючи Її Благословенною в женах, Святою праведною Матір'ю, „Святого Сина на землі” („Неофіти”)¹³, а в поемі „Марія” — Силою всіх святих, Пренепорочною, Царицею неба і землі.¹⁴

Матір-страдницю з твору „Слепая”, якої долю занепастив лукавий пан і яка хоче зберегти перед неславою бодай свою дитину, посилає поет до Божої Матері, прохаючи в Неї допомоги перед напастями від пана та жахливими наслідками:

Храни тебя, святая дева,
От злых напастей, вражых ков,
Свой найбожественный покров
Пошли тебе, святая дева,
Мое дитя, моя любовь!¹⁵

Мати Божа, допомоги якої так часто просить Шевченко, займає значне місце в творчості поета. Її допомогу засвідчував Кобзар усе своє життя і за неї висловлював їй людську вдячність. Ця глибока пошана до Богородиці вказує на те, що Шевченко не міг мати й тіні тієї безбожності, якої дошукуються в нього несумлінні його дослідники під радянським ладом.

Шевченко часто звертається до Божої Матері з молитвою, щоб Вона дала йому великої сили, щоб його слово розтопило серце людям і по Україні рознеслось і засвітилось правдою.¹⁶ Звернення поета до Божої Матері, як чистої ідеї материнства й любови, до її страждан-

¹² Там же, IV, 174. (Переклад з російської мови автора цієї тези).

¹³ Там же, 11, 281.

¹⁴ Там же, стор. 353.

¹⁵ Там же, I, 183.

¹⁶ Там же, II, 281.

ня й горя по втраті розп'ятого Сина, — це молитва, виявлена в ліричному співі на пошану Тієї, що — на думку поета — заступалася за багатостраждальний народ.

Шукаючи відповіді на найосновніші питання його власної душі й на кардинальні питання про долю Батьківщини, поет заглиблювався у християнську філософію, у філософію Біблії. Він почав звертатися зі своїми найінтимнішими почуттями прямо до Бога, бо відчував, що тільки там він зможе знайти відповідь на духовні й моральні проблеми, які так тяжко було без цієї релігійної свідомости розв'язати.

Головне місце серед поезій на суто-християнські теми займає псалом 43, що є не тільки переспівом відповідного псалма Давидового, але й дає певне релігійне трактування історичних і політичних думок самого Шевченка. Це вже не переспів чужого твору, але майже оригінальний твір, у якому ясно розкривається прагнення поета повстати проти гнобителів — у визвольній боротьбі перемогти їх та стати вільним і щасливим на все життя.

Усі подібні твори до цього псалма були тільки підготовою, вони освідомлювали провідні й глибоко-релігійні кола українського народу, розкривали поступово поодинокі етапи до тієї мети, яку так ясно висловив Шевченко. Дальші псалми цю основну концепцію або роз'яснюють чи доповнюють, або навмисне повторюють.

У п'ятому розділі цієї тези намагались ми довести незаперечну релігійну свідомість Шевченка, основану на світлих і зразкових прикладах євангельсько-християнської етики. Його Божественне братолюб'є має за своє джерело навчання Христа Спасителя. Його любов до найменшого брата так тісно пов'язана з навчанням Христа, що всякі інші інтерпретації, здогади й висновки доводять до фальшивого розуміння Шевченка-християнина. Такі спроби намагаються робити радянські шевченкознавці, свідомо й тенденційно перекручуючи живі думки сполучення євангельського Божого Слова зі своїм людським, що основане на Євангелії. Шевченкова любов — це одна з найкращих синтез Божественного Слова з християнсько-людськими міркуваннями. Христос називав, каже поет, своїми братами всіх, навіть тих, що Його розп'яли, і бажав їм добра, а багато християн нових часів просять

„стиха супостатам християнам то чуму, то лиха, то всякого безголов'я”.¹⁷ У практичному житті немає в них християнської любови. Її місце займає ненависть у різних проявах. Поет цурається таких християн за формою. Він молиться за них і бажає бачити їх такими, як того вимагає Христос, неперевершений Творець ідеї будови індивідуального, народного та вселюдського храму духової сили, основаної на любові.

Необхідно також додати, що, крім любови, у поета найвиразніше проявляється також християнське прощення, навіть ворогам, коли вони на таке заслуговують. Любов і прощення — це етика християнського навчання, це етика народу, на основі якої жив і творив поет.

Шевченко — це не пустинний аскет, а людина з досконалим, ніколи не захитаним релігійно-моральним станом душі. І в неї є слабості й недоліки, як є вони серед інших членів Христової Церкви. Поет, під впливом різних лих, спричинених лукавим світом, не закриває прориву у своїй душі, що його зробили хвилі психічного болю, і ставить перед маєстатом Божої Справедливості питання: „Чи то така Божа воля, щоб люди терпіли?”

І все то те лихо, все, кажуть, од Бога!
Чи вже ж Йому любо людей мордувать?
А надто сердешну мою Україну.
Що вона зробила? За що вона гине?
За що її діти в кайданах мовчать?¹⁸

В душі поета родиться бунт проти Бога, проти Божого ока, що не дивиться глибоко. За безмежну любов до ближніх і до України, за любов чисту, несплямлену, непоборну — його карають, мучать, знущаються над його душею й тілом.

Поет не заперечує Бога, але виливає свій докір, свій жаль до Нього за те, що Він не простягає Своєї всемогучої руки та не усуває лиха. Він не мав би цього жалю до Бога, коли б не визнавав Його своїм Господом, у якого глибоко вірить, любить Його і на Нього надіється. Та, незважаючи на все, це лихо не щезає — Україна в неволі.

¹⁷ Шевченко, *Кобзар*, IV, 109.

¹⁸ Шевченко, *Повне зібрання творів у шести томах*, II, 47.

Після болісного напруження жалю, що його поет вилив у таких допитливих формах, приходять до нього духові зрівноваженість. Кобзар покорується волі Всевишнього й визнає цей біль і горе Божими допущеннями, що мають своє обґрунтування в доцільності Божого Провидіння. „Така Божа воля!”¹⁹ — вимовляють його розум і серце. Він вірить, що все, що Бог робить для людини, є для неї добре на дальшу мету, дарма що ця людина може того не розуміти й недоцінювати, будучи неспроможною бачити остаточні висліди Божих допущень.

Незаперечний і другий факт: релігійно-християнська риса українського народу впродовж довгих сторіч набирала форми дещо здегенеровані, зреформовані, про що довгими віками дбали „християнські” поневолювачі, змінюючи християнський дух у рабів. Ця „етика” була бичем не Божої, а людської несправедливості, що прикривалася Богом. Вона виходила на шкоду і була основною причиною страждань навіть самого Шевченка. Далі, змінити своєрідні риси української духовності прагнуть також радянські дослідники; але заступити їх чимнебудь іншим не можна, бо вони стали вже частиною української душі, яка була нерозривною частиною душі Шевченка.

Любов, милосердя, прощення для ближнього, навіть для ворога — це найвиразніша риса релігійності й духовості українського народу і його найбільшого поета — Шевченка.

Кобзар — не лише найвиразніший представник свого народу, але й його своєрідне втілення. У своїй творчості поет постійно вказував на те, що основою християнської боротьби за ідеали є християнські чесноти, які поет поклав в основу духового і фізичного відродження українського народу. Він закликав до однаковості і братньої любові, бо був переконаний, що без цих головних рис людської душі ні його власні прагнення, ані прагнення народу не здійсняться. Це питання актуальне й тепер. Пророчі слова поета лунають і досі, пробують знайти відгомін у душах навіть тих членів народу, які, обираючи помилковий шлях, намагаються перетворити Шевченка та його творчість у щось таке, з чим ні він сам, ні український народ ніколи не можуть погодитися.

¹⁹ Там же, I, 141.

ПОСТУЛЯТ ВИХОВАННЯ

В ПАСТИРСЬКОМУ СЛОВІ ДО ДІТЕЙ

„Постулят виховання в пастирському слові до дітей” — це одна з лекцій другого курсу Гомілетики прот. С. Ярмуса, що входить у програму богословського вишколу Колегії Св. Андрея в Вінніпезі.

Ред. „В. й К.”

Діти являються переважливим об'єктом душпастирської уваги, але формальне проповідування до дітей, як окремої літургичної пастви, трапляється рідко. Проте ознайомлення з певними принципами проповіді для дітей — дуже важлива гомілетична вимога. При цьому ж треба сказати, що якщо у випадковій дорослих людей важливою ціллю проповіді буває елемент навчання, то у випадковій проповідування дітям основною ціллю пастирського слова повинне бути духовне будівництво дитини, — справжнє християнське виховання. І роля доброго пастиря в цьому випадковій надзвичайно важлива.

У більшості випадків, малі діти, а особливо діти здорового дому та добрих батьків люблять свого священика, поважають його й усердно та довірливо приймають його слово. Так буває особливо тоді, коли між священиком і дітьми його громади встановлюються лагідно-любівні, дійсно благословенні стосунки (Мр. 10:13:16). В такому випадковій сили пастирського слова до дітей ніхто не заступить; учителі Недільної школи виконують справді навчальну службу, а виховувати дітей може найкраще божественна людина — добрий священик, душпастир. Тут його служення справді благодатне, але воно вимагає й певної підготовки та основного знання.

Священникові-виховникові треба знати душу дитини, процес її емоційного й інтелектуального розвитку, — треба ознайомлення з принципами педагогіки. А тут, при цьому до відома, найголовнішим елементом є не сувора й авторитарна поведінка, а лагідна божественна любов. Не забуваймо, що наша учительська суворість може збуджу-

вати в дітей страх, огірчення й ненависть, а вирозуміле й любовне ставлення скоріш викличе пошану, послух і дитячу любов. В такій атмосфері наше повчальне слово буде невідмінно повчальним, виховним, будівним. Це стосується всякого навчального процесу і, звичайно, нашого проповідничого слова.

Отже, крім навчання самих основ Віри наше проповідницьке служення серед дітей повинне переслідувати виховні цілі. Це ми, церковні проповідники, повинні удосконалювати й завершувати виховну місію батьків. Тому, наша пастирська совість не може лишатися свідомості відповідальності за виховання дітей ні при яких обставинах, а навпаки: вона мусить бути позитивно активною при кожній нагоді.

В процесі виховання дитини дуже важливим виховним засобом є елемент психологічний, і його завжди треба ставити понад елемент чисто дидактичний. Дидактичний елемент виховання є більш очевидний; він стосується навчання правд Віри та норм християнського життя, отже він спрямовується на інтелектуальний розвиток дитини. Почуттєвий і волевий аспект людського життя становить інший плян виховання, отже на нього треба звернути особливу увагу.

(а) Виховання почуттєвого світу дитини

В нас вже була мова про те, яким-то важливим елементом проповідництва є елемент психологічний, де йдеться про спосіб впливання на волю людини і про виховання її. Тож бо від волі залежить практичне припорошення проповідуваної правди до процесу життя кожної людини. І ото якраз про те волеве сприймання християнської науки йдеться в даній лекції на тему пастирського слова до дітей.

Людина, тобто й дитина, розвивається серед ряду різних почуттів, що є позитивної чи негативної якості. Здоровий душевний стан людини, властиво, залежить від волевого зрівноваження тих почуттів. Для кращого наświetлення цього стану зробимо зорове супоставлення тих почуттів, щоб кожній позитивній категорії поставити її негативний відповідник. Ось вони (Схема супоставлень — проф. Івана Гончаренка):

Любов	ненависть
Приязнь	ворожість
Самозадоволення	заздрість
Мужність	страх
Милосердя	жорстокість
Співчуття	злорадність
Пошана	зневага
Гідність	меншевартість
Скромність	честолюбність
Смиренність	гордість
Радість	смуток
Вірність	зрадливість
Лагідність	гнів
Надія	безнадійність
Толерантність	нетерпимість
Довір'я	підозріння
Пильність	байдужість
Спокій	тривога
Активність	апатія
Стриманість	свавільство.

Це зорове супоставлення почуттів людини — дуже повчальне. При його допомозі розсудлива людина може легко й докладно пізнавати свою психічну температуру і, в потребі, контролювати й зрівноважувати її. Для інших, особливо для дітей, воно може служити дуже наглядним виховним компасом. Але ніхто краще не зможе допомогти дитині балянсувати свою душу й володіти своїми почуттями, як це може робити добрий, авторитетний і люб'ячий душпастир. Тут дуже важливу виховну роль має авторитет Божественний, приклад Святих Людей, а крім того, таки наш власний приклад. Та й життєвий досвід самих дітей має велику виховну силу, — треба тільки вміти звертати дитячу увагу на їхній власний досвід, на пережиті почуття так позитивної, як і негативної якості.

Взагалі, проповідуючи до дітей, треба самому перейнятися і серед дітей розвивати ангельську атмосферу. А ця атмосфера — це атмосфера позитивних почуттів, що їх діти і знають, і люблять по своїй природі. Все противне цій атмосфері треба домінувати й усувати. І вже

дітей треба навчати, що все добре, все святе, все ангельське й небесне — це все своє для людської природи, воно людям доступне, бо воно і нам — звичайне. Ніколи не можна допускатися того, що б царину добра, святості та правди змальовувати дітям, як щось надзвичайне. Ні, навпаки, — незвичайним для людської природи треба змальовувати й називати зло, нещастя і всяку неправду, — все, що добра людині не приносить — це незвичайне, бо воно нам і чуже, і непотрібне.

Наша доля — Царство Боже, отже це Царство нам природне, а тому воно нам досяжне. Сам Ісус Христос переконував нас, що воно — всередині нас! (Лк. 17:21); а практично в житті воно відображується в світі наших позитивних почувань, бо вони — тільки святі. В такому випадкові легше повчити дітей, що все це — від нас залежне, що за будування Царства Божого в самому собі — ми особисто відповідальні.

Так насвітлюючи природу Царства Божого і так пов'язуючи його з людським, отже й з дитячим серцем, ми наочно показуємо, що воно є в межах нашої можливості, що воно — звичайна річ для кожної людини. Хто абстрагує Бога від людини, чи Його Правду, чи Його Царство, — той ставить усе це в царину недосяжного. А воно ось — всередині нас, як каже Христос, і діти можуть переконуватися в цьому на основі свого особистого досвіду. Діти розуміють стан своєї душі, свого душевного світу. Він відбивається в наших позитивних почуваннях, як пекло — в негативних, і все це завжди залежить від нашої власної волі. Вже дітям треба звертати увагу на це. Це можуть робити батьки, а також — ми, душпастирі й проповідники Христові.

Дітей треба навчати боротьби з негативним світом. При цьому ж треба рішучо оминати мотивування цієї боротьби обіцянками нагороди, або залякуванням карою за зло й гріх. Так не виховується здорової людини, а тільки виробляється в неї рабську психіку. Наш ідеал — зовсім інший. Боротьбу со злом треба мотивувати любов'ю до правди і добра та почуттям потреби викорінювати й ліквідувати зло в усіх його проявленнях. Отже вже в дітей треба виховувати ідеал любові до правди, до святості та до добра, мотивуючи це тільки тим, що ті категорії

Божественного походження; а від зла й неправди дітей треба відхиляти, бо природа цих категорій — демонська.

Ось тут криється вся тайна виховання своєрідного аристократизму людського духа, людини духово здорової й вільної в повному розумінні цього слова. В тому людська мудрість і людська воля; а мотивування людини категоріями нагороди та кари виробляє тільки рабську природу і рабську вдачу. Це треба мати на увазі в проповідництві взагалі, а особливо у випадках проповідування дітям.

Щождо самих якостей почуттєвого життя, — діти пересвідчуються в них ще з раннього дитинства. Тут немає нічого абстрагованого, бо світ почуттєвий зрозумілий дітям в обидвох: в прагматичному і в моральному сенсі. А нашим завданням є надати цьому світові божественного навітлення. Все це можна досягнути навчанням та унагляднювати прикладами із Священної Історії, з історії Церкви, а також з реального життя. Це стосується почуттєвих категорій позитивного й негативного характеру. А нам ідеться саме про те, щоб навчити дітей дивитися на них й оцінювати їх з божественного погляду і всьому надавати релігійного значення. Але знову треба підкреслити, що ми повинні змагати до виховання в дітей альтруїстичних мотивів — любові до правди і добра задля самих принципів правди і добра. А егоїстичні мотиви, що керуються стремлінням до нагороди й бажанням уникнути кари, — такі мотиви треба старатися усувати, бо вони замість людини альтруїста виховують людину егоїста й раба в повному розумінні цього слова.

(б) Ширший ідеал виховання

Вищеподане навітлення психологічної природи людської істоти включає чимало категорій, які нормують зовнішню поведінку людини, у ширшому контексті її соціального життя. Проте вони стосуються більше поведінки людини, до якої можна привчати дітей з раннього дитинства. Тепер треба звернути увагу на потребу світоглядного виховання людини, що, очевидно, належить і до церковного проповідництва. В цей обсяг можна включити цілий ряд проблем, як ось, наприклад:

1. Релігійний світогляд дитини: В нас є всі підстави твердити, що людина добре розвиненого релігійного світогляду — це справді повновартісна людина, і вона, звичайно, живе повним і вартісним життям. Таке життя є духово багатим навіть у ситуації матеріального й фізичного обмежень. Для нас, віруючих людей, ця справа є зовсім зрозумілою, бо ми знаємо, що людина — це релігійна істота, що релігія в житті людини — це природне явище, що безрелігійне життя — це життя зuboжене і що безрелігійність надвереджує природу людини. На це є сумні докази. Вистачить тільки приглянутися до сучасного типу т. зв. секуляризованої людини, людини опорожненої щодо вищих духовних ідеалів та духовних вартостей, вся увага якої зосереджена на заспокоєння фізіологічних та емоційних потреб. Ідеалом такої людини стає лише хліб і вигода. Так колись хліба і розваг вимагала дегенерована людина Римської Імперії, паталогічний крик якої, *panem et circenses*, відбивається якраз в гедоністичних прагненнях секуляризованої людини двадцятого століття.

Людина релігійна дивиться на світ Божий інакше; вона в обмеженнях і в терпінні може жити високими ідеалами духа, а в площині життя керуватися засадами християнської моралі. Це ж бо тільки ті ідеали, — ідеали правди, справедливості, посвяти, любові та добра втримують людину на висоті її людської гідності й надають їй божественного уподобання. На цих засадах і на цих вершинах людського духа розвивається своєрідний духовий аристократизм людини, якого секуляризований світ і духово опорожнена сучасна людина не знає і не може збагнути.

Релігійний світогляд може розвиватися тільки на основі свідомих виховних зусиль, свідомого розвитку й зростання. Отже, тут добре продумане, авторитетне й послідовне пастирське слово може мати велике значення. До того ж, плекання релігійного світогляду в серцях дітей та молоді треба вважати центральною проблемою нашого проповідницького покликання, а то й нашою передовою відповідальністю.

2. Проблема виховання волі людини: „Воля” людини — це досить складне й невиразне поняття. Навіть філо-

софи мають трудність з окресленням дефініції „волі” людини. В даному випадкові треба наголосити, що нам ідеться про волю не в її соціологічному, чи в політичному значенні, а йдеться нам про поняття волі, як духової категорії людини. Бо поняття волі в її духовому сенсі — це не політична свобода, не сваволя в поведінці і не якась зовнішня кваліфікація людського життя, а є це внутрішня духовна сила людини. Найпростіше висловившись можна сказати, що духовна вільна людина — це людина розумово й волево зосереджена й сама в собі розумно опанована. Далі, воля людини — це така велика її кваліфікація, якої не порушує навіть Господь Бог і до якої не має права диявол. Це та кваліфікація людини, яка робить її відповідальною істотою, отже — повно вільною, самоопанованою. Знову, висловившись простіше, бути вільною в духовому сенсі — людина мусить бути позитивно й доцільно самоопанованою.

У духово вільної людини всі її волеві рухи: вся мотивація, всі потягнення і дії відбуваються під контролею її власних духових сил, тобто — в неї все відбувається вільно: без зовнішнього принудження, без розрахованих спонук, а — так би сказати — з її власної альтруїстичної ініціативи. Вільна людина керується силою свого розуму, універсальними ідеалами добра — божественними ідеалами, проте із спонук власного вибору, з власної волі. Якби це було не так, то есхатологічний суд над людиною був би великою несправедливістю. Людина стане на остаточний суд тільки тому, що вона є раціональною істотою, що вона знає природу добра і зла, що вона є вільною у виборі будь-якої з тих категорій; отже тільки тому вона є морально відповідальною за свій вибір.

На силі волі людини балянсується її теперішня й есхатологічна доля, — тому-то вона повинна бути свідомою щодо дійсної природи її волі і щодо особистої відповідальності за всі свої волеві потягнення.

Природа духової волі людини є така глибока, що її не можна полонити із-зовні. Людина може залишитися духово вільною навіть у ситуації політичного й соціального поневолення. Вона може лише підкорити свою волю якійсь іншій волі, чи якійсь іншій вартості добровільно. Це стається тоді, коли ми покійно ламаємо свою волю

перед принадами сатани, або, наприклад, навичкою до чогось: до нікотини, до алкоголю, наркотиків, чи до чогось іншого. Але в кожному випадкові людина стає рабом перед іншою волею чи силою та буває опанована принадою якоїсь категорії тільки добровільно. Через те, пізніше, вона карається в своїй неволі і за цю неволю стає відповідальною ще й перед Господом Богом.

Ось чому проблема виховання людської волі повинна йти впарі з проблемою виховання релігійного світогляду; вона повинна бути в самому центрі нашої відповідальності — так душпастирської, як і проповідницької. При тому ж проповідник керується тут мотивами й засобами духового виховання, ідеалами правди і добра, а не спекулянтними мотивами нагороди та кари, бо таке проповідування буде негативним. Нам рекомендується виховання і проповідування позитивне, бо воно завжди оперує на вершинах людського духа і людської гідності; а негативне виховання — навпаки: воно скеровується на змислову сторону людської природи, і через те для проповіді не надається.

3. Життєва мудрість, розважність та мужність: Виховуючи дитину, ми приготуємо її до життя, яке вимагає не тільки доброї релігійної, але й загальної — універсальної — мудрості й орієнтації. На це треба звертати увагу в навчанні дітей старшого дитинства та юнацтва. Цей вік — це вік підростаючої й дозріваючої людини. Це навіть критичний вік, яким володіти не легко. Проте дітей цього віку навчати й орієнтувати треба.

Тут ідеться про те, щоб привчати підростаючу людину до самостійного мислення, а то й до критичного сприймання всього, з чим вона зустрічається в сучасному змінному житті та світі. Теперішній світ і життя в ньому опинилися в ситуації повної секуляризації. Цьому процесові сприяє секуляризована освіта, і все це діється під претекстом наукової об'єктивності, а то й принципів основних прав людини та взагалі прославленої, свавільної свободи. І часто те, що дитина чує від батьків удома, або в церкві, не підсилюється принципами секуляризованої освіти й науки, а навпаки: оспорюється й уневажнюється ними.

Тепер увесь науковий і технологічний світ — і світ освіти, ґрунтується на фактах, яким приписується силу непорушної об'єктивності. І все це здається на об'єктивний розсудок юнацтва ранніх та старших років середньої школи, зокрема студентів університету. А це критичний вік юної людини; бо якраз у цей час вона переживає кризу свого розвиткового усамостійнення і з тим повинні рахуватися ми — виховники і провідники церковні. Ми повинні завжди бути свідомі того, що юна душа — це делікатна істота, і що навіть пропонуючи їй божественну правду ми не можемо поступати авторитарно, а радніш повинні рахуватися з її душевним станом і з даним відчуттям її власної гідності. Це дуже важливе, особливо в ситуації пануючої секуляризації всього на нашому світі.

У світлі цього, треба добре застановитися над тим, які методи навчання і виховання застосовувати до людини даного віку, до яких її духових категорій адресуватися найперше. Тут рекомендується, рахуючись з назріваючим почуттям особистої гідності юної людини, позитивно адресуватися до таких її духових сил, як мудрість, розважність, мужність, добродушність і краще здавати предмет нашої науки на силу її особистого розсудку, ніж пробувати переконувати її авторитарно. В наш час і в нашій ситуації авторитарний підхід, особливо до молодшої людини, скоріше викличе спротив, ніж переконання чи послух.

Треба мати на увазі, що особисту волю людини, її мудрість і розсудливість високо цінував і шанував Сам Небесний Учитель — Господь наш Ісус Христос. Коли Він говорив людям про незрозумілі речі і багато з учнів Його відступили від Нього, Ісус Христос навіть Апостолам давав волю зробити те саме (Ів. 6:60-67). А коли Господь покликав за Собою багатого юнака, а той відхилився від Його покликання, то Ісус Христос zareагував на те рішення з любов'ю (Мр. 10:17-21).

Крім того, що проповідуючи правду Божу, ми повинні шанобливо відноситися до людської волі та гідності, — ми повинні стреміти до плекання здорових якостей людського духа. А життєва мудрість, розважність, мужність та звичайна життєва зорієнтованість й критичність

— це тільки ті, на які тут звертається увагу. До того треба додати ще такі духові категорії як свобода, пошана, любов, правдивість, що становлять велику вартість так особисту, як і універсальну. Повна людина — християнин, однаково шанує їх у самій собі, як і в інших людей. Бо все, що являється благородно людським — це й божественне, бо воно тільки божественного походження. Немає ж бо ніякого добра, що випливало б з джерела небожественного. Ось так, проповідуючи позитивно й шанобливо, можна розраховувати на певні успіхи. Ганьбою, криком та відкликом до свого особистого авторитету — не досягнеш нічого.

4. Обов'язковість і дисципліна: Ми зарідко говоримо про те, що тільки християнин є упривілейований бути Людиною в повному розумінні цього слова, і що такі людські чесноти як обов'язковість та дисципліна — це певні передумови, придержуючись яких людина може досягнути найвищий ступінь своєї зрілості. В чисто духовній мові, серед тих чеснот відбувається процес обожнення людини, — правда, відбувається тоді, коли ці чесноти розуміється по-духовному і втримується в контексті Євангелії Ісуса Христа і навчань Його Св. Церкви.

Чеснота обов'язковості допомагає людині бути людиною переважно в соціальному контексті життя; дисципліна — формує людину в її внутрішньому, в духовному сенсі. Отже ні обов'язковість, ні дисципліна не виступають проти природи людини, ані не обмежують її волі, а навпаки: будують її. Так треба говорити юним людям і треба насвітлювати, що ані релігія, ані релігійні чесноти не являються явищами протиприродними, а навпаки, що вони допомагають людській природі й удосконалюють її. Бо якщо, скажемо, релігійну сповідь уневажнити й опорожнити її з духового змісту, то їй скоро надається психологічного значення і тоді її виконується в канцелярії психіатра; так само запереч чесноту посту з духових мотивів, то не раз підеш на діету з наказу лікаря. Але ці потреби найкраще заспокоюється в релігійному контексті. Більше того, навіть чисто естетичні прагнення людини насичується найкраще, коли їх заспокоюється в контексті релігійному, — в церкві.

Все це рекомендується розумові й розсудковій юної людини без жодних насильних переконуваль, без зайвих спекуляцій, а з повним респектом поручається її власному виборові. Так поступав Христос; Він навчав людей Божественної Правди, а рішення залишав самій людині, часто приповідючи: „Хто має уші, — нехай слухає!” (Мт. 11:15; Мр. 4:9, 23; 7:16).

5. Почуття патріотизму: Кожна людина народжується й нормально розвивається в повновартісну людину найкраще в контексті свого рідного середовища, своєї духової культури і свого етнічного роду. І то в цьому контексті вона навчається любити інших, як саму себе.

Нормальна людина любить свій народ і свій край природньо, — ще з лона своєї матері. Ця любов дається людині самою природньою силою крові, роду, рідної землі, історії, віри й культури свого рідного народу. Але це також і божественний дар людині (Второзаконня 32:8; Дії 17:26), за розвиток і добрий стан якого вона відповідає перед своєю совістю, перед своїм народом, перед світом і перед Господом Богом.

Почуття патріотизму, однак, не може лишати нас почуття альтруїстичної любові до всього людства, членами якого ми всі є силою своєї людської природи. Проте ніхто з нас не може відмовитися від своєї етнічності і стати людиною універсальною, бо такої немає. „Універсальною” людиною може бути, хіба, людина-дикун: без мови, без моралі, без традицій. Ми ж є дітьми свого роду і народу. Навіть Христос і Його Апостоли корилися вродженій в них силі приналежності до свого рідного народу (Матв. 10 :5 -6; Лук. 19:41; Дії 13:46; Рим. 9:1-5 і ін.), хоч проповідували йому ідеали універсальні. В тому немає нічого дивного чи протиприродного і з тим рахується Християнська Церква. І, скажемо, пошана національних звичаїв охороняється навіть постановами Вселенських Соборів (8 правило Третього Вселенського Собору; 39 правило Шостого Собору).

Особиста й національна (патріотична) самопошана наказується Заповіддю Божою любити ближнього свого, як самого себе. Звідси виходить, що ми повинні любити й шанувати інших людей і людей іншої національності такою самою природньою любов'ю, і виявляти до них

таку саму невимушену пошану, яку застосовуємо до себе самих. Та сама Заповідь заповідає нам дбати про добрий стан свого особистого імені, своєї гідності, а також — доброго імені й гідності свого народу. Це повинне бути частиною усвідомлення нашого універсального людського (християнського) альтруїзму, отже — справедливого відношення до світу і людей. Однак, треба знати, що той альтруїзм в окремих випадках дає нам право стати за себе й агресивного запитати: „За що мене б'єш ?” Ів. 18:23).

Щождо самого патріотизму, його благородних якостей і його екзистенціального значення, — все це пізнається в оцінці Ісуса Христа, Який каже, що більшої любові немає над ту, як хто життя своє поклав би за інших (Ів. 15:13).

Крім вище продискутованих духових категорій, людина спроможна розвивати багато більше на удосконалення самої себе й на збагачення життя інших людей. І так, майже кожна з позитивних психологічних категорій людини, насвітлених у цьому розділі раніше, може бути піднесена до вершин людського духа і так повно одухотворювати людську істоту та її життя. Це ж бо, властиво і є найвищим ідеалом людини-християнина (Рим. 8:1-16; Гал. 5:16-25 і ін.).

На закінчення треба ще раз ствердити, що любовне й шанобливе відношення до дітей та молоді й позитивне навчання їх про божественні, святі та благородні речі невідмінно знайдуть шлях до юних сердець, торкнуться їхнього духа живим пастирським словом і збудять його до чину і до життя. Бож живе пастирське слово ще не втратило своєї сили, і та сила далі залишається в руках наших, — треба тільки краще орієнтуватися і вміти уважніше володіти нею.

ST. ANDREW'S - BY - THE - UNIVERSITY

BY DOUG WHITEWAY

This article is reprinted from *The Alumni Journal* No. 4,
Summer 1981, The University of Manitoba. — Ed.

Perhaps simple geography best describes the traditional relationship of St. Andrew's College to the University of Manitoba. While the rest of the campus lies within the protective perimeter created by Dysart Road and Freedman Crescent, St. Andrew's College hovers outside looking in, near enough to the University alright, but for so long not really part of it.

When St. Andrew's was admitted as an associate College of the University of Manitoba in 1962 it looked forward to eventual status as an affiliated college which meant, in those days, that the college was expected to offer all the courses typical of a bachelor's degree. It did so in one area only, conferring degrees of Bachelor of Divinity thereby training candidates for the priesthood of the Ukrainian Orthodox Church of Canada and related Orthodox churches (until recently the only such institution doing so in the non-communist world).

But those courses leading to that degree could not be used toward an arts degree issued from the University of Manitoba so the college was attended only by those with specific theological goals in mind. It was not until ten years later, in 1972, that St. Andrew's was authorized to teach a limited number of courses under the aegis of the Faculty of Arts which could be used for credit towards an arts degree. At that point, a number of students began to wend their way from the campus proper across the road to St. Andrew's and a bonding between the two institutions, one large, one small, began to take place.

But we are getting ahead of the story here for one of the sub-themes of St. Andrew's College has been an enduring and legitimate desire to become formally part of

the University both to better fulfil its own educational objectives and to share its unique resources.

St. Andrew's College opened its doors in 1946 on Church Avenue near Main Street in Winnipeg's North End, interestingly enough in the building vacated by St. John's College which had been purchased from the Anglican Church.

At that time, besides full grades XI and XII high school courses (later dropped), it offered a four year course in Theology. Admission requirements to the Bachelor of Theology degree at the time however were only junior matriculation but it was seen that educational prerequisites would have to be raised to what were generally acceptable in the post-war western world.

A request from St. Andrew's for a formal affiliation agreement with the university was first discussed at Senate in 1959 but the requirement that an affiliated college offer *all* the courses typical of a bachelor's degree (other than Divinity), meant not only that they would be duplicating courses available elsewhere in the university but also offering courses out of its area of specialization in Ukrainian studies. However, while the new rough-hewn limestone building was being erected across Dysart Road for occupancy by St. Andrew's in the fall session of 1964, the University approved a recommendation that encouraged each college to select a small number of subjects to emphasize.

"This fitted our wishes just beautifully," says the current principal, Dr. Peter Kondra, "Why not specialize in the field in which you are best suited or qualified?"

"Since the contract that stipulated that we become an affiliated college in the old sense was not valid and not desirable, the university said, 'Well, let's look for a new form of affiliation' — and that took a long time."

Indeed. Formal affiliation documents were not signed until January 1981 marking the end to more than two decades of planning and discussion. There is no one type of affiliation with the university, however, and the correct model had to be found to meet the needs of both parties.

Although talks between the university and the college have a long history of co-operation, two events in the recent past are of major significance in the development of their relationship.

The first was a decision by the Senate and Board of Governors in 1979 to establish a Ukrainian Canadian Studies Centre at the college as an entity separate from the college and the university. The centre allowed St. Andrew's to retain its autonomy as a theological college for the training of clergy for the Ukrainian Greek-Orthodox Church and in the operation of its residence. It also was a demonstration to the Ukrainian community at large that the college had concerns beyond those just strictly Orthodox. In fact, since 1972 a wide range of courses have been offered in Ukrainian studies that complement existing university programs in Slavic studies, religion, history, fine art and east European studies. According to Dr. Kondra, the College is the only institution in the non-communist world with such a wide scope of Ukrainian studies. Harvard University has had a chair of Ukrainian studies for some ten years and the University of Toronto established one last year but in both cases, the studies are confined to narrower disciplines, such as political economy in the case of the University of Toronto. The centre maintains a dual role: it is a university level academic centre with teaching and resource programs and also a resource centre serving the Ukrainian community at large.

The event which has cemented the relationship between the two institutions was the approval in late 1980 of the Ukrainian-Canadian social studies program, allowing students to earn for the first time a minor, major or advanced major in that specialty as a part of their Bachelor of Arts degree from the University of Manitoba. Now it is expected the number of students passing between the two institutions will grow, thus strengthening the ties.

The comprehensive affiliation agreement with the University was celebrated at a banquet at the end of January, 1981. St. Andrew's College was then officially in the fold of the University. The only thing inappropriate is that unfortunate geography. All the College needs to do now is

gather up its limestone skirts, leap over Dysart Road and the scheme would be complete.

* * *

When St. Andrew's College officially opened at the Fort Garry campus in the summer of 1964 the Most Reverend Archbishop Andrew of the Diocese of Edmonton and Western Canada greeted those assembled with these words:

"What the Mohyla Academy in Kiev was to the Ukrainian people and their Church in the olden days, so must St. Andrew's College become in our time."

Dr. Kondra modestly underplays the comparison simply because the Mohyla Academy when it flourished was in its own country and therefore naturally a vessel for the celebration and preservation of Ukrainian culture. But St. Andrew's College is nevertheless a rarity. With ethnic consciousness discouraged (in our opinion, it is abolished — Ed.) in the Soviet Union it has become incumbent upon Ukrainian institutions elsewhere to preserve and promote the Ukrainian heritage. The college, for example, continues to enrol students from around the world including the U.S.A., Australia and Europe. And the interest at home in "roots" continues unabated. Between the census of 1961 and 1971, Dr. Kondra points out, the number of people declaring themselves of Ukrainian descent increased in greater proportion than numbers of Ukrainians entering the country.

Another example of a resource unique to St. Andrew's College is its library. The college acquired through bequest the library of the late Dr. Ivan Ohienko, the Metropolitan Ilarion, who brought to Winnipeg more than 22,000 books from eastern Europe. Dr. Ohienko was a bishop and scholar whose special interests included the church Slavonic language, early Cyrillic printing and Cyrillic paleography. He was Minister of Religious Affairs in the Government of the Free Ukraine and later honorary professor at the University of Manitoba. Accordingly he assembled his library — including some books found only in Winnipeg — to serve as a research source in these areas. Independent examiners claim that St. Andrew's library has the largest and best

collection for Ukrainian studies in North America; only the collections of the New York Public Library and Harvard University can begin to compare with it.

Now that St. Andrew's is affiliated with the University of Manitoba, all these unique resources will be made known through the myriad of University publications and other outlets. Not only will the University find them a useful addition to its array of services but the Ukrainian community, in Dr. Kondra's opinion, will come to regard St. Andrew's as a very important Ukrainian institution. It could mean a continuing renaissance for the study of things Ukrainian in Canada, and elsewhere.

WORSHIP IS CONSTITUTIVE OF THE CHURCH IN THE NEW TESTAMENT

BY

MICHAEL YURKIWSKY

(This essay, based predominantly on Western sources, was written in partial fulfilment of requirements for Master's degree McGill's University, Montreal, 1971 — Ed.)

Our hypothesis is that *worship is constitutive of the Church in the New Testament*. This indicates the view that there is a unity of "cause" and "effect" which makes the church and worship inseparable. The question that has to be placed and answered is this: What meaning did the terms *church* and *worship* convey to Christians in the New Testament? The hypothesis, of course, directs the path of our inquiry, namely, What is the evidence of the New Testament to show that there is an inseparable unity between the church and worship?

"Nowhere in the Bible is the nature or the essence of the Church defined with cold Aristotelian analysis."¹ Strictly speaking, we have no formal definition of the Church which could claim any universal doctrinal authority. Neither the Fathers, nor the Ecumenical Councils, provided us with such a definition except with reference to a particular relevant clause of the Creed or by the way of description with reference to a particular issue. The same situation exists regarding worship in the New Testament period. This absence of formal definition and stated order does not mean that there was at any time confusion of ideas or obscurity of view regarding the church and worship.

¹ Bruce M. Metzger, "The New Testament View of the Church," *Theology Today*, vol. 19 (1962-63): p. 378.

Jesus "did not organize a community with a formal set of principles and a constitution."² The Church became a New Reality in the world as the outcome of Jesus' ministry and of His intention with the descent of the Holy Spirit at Pentecost. As a Reality the Church was open to spiritual vision. And since the early Christians shared in this Reality, they could speak about it, and write about it when a particular situation called for this. What was recorded gives us an idea about the Church and about worship, but, often what is given is given in "a gallery of pictures."³ It is from that which was recorded — from the canon of the New Testament, supplemented by the sub-Apostolic writings — that we acquire an idea of the Church, its life and worship in the first century.

My subject does not call for an exhaustive study of the probable order and the forms of worship services. However, the forms and elements, as they relate to doctrinal concepts expressed through worship services and as they relate to the nature of the Church, must be considered in some detail. This is necessary particularly in those areas where one finds division of opinions and views among scholars.

I intend to concentrate my discussion on St. Paul's concepts of the Church and of worship since it is he who has provided us with the greater amount of material on these subjects. I will relate St. Paul's concepts to those of the other writers of the New Testament either by way of commentary or by notation of texts. References to the sub-Apostolic documents will be made occasionally in order to demonstrate the continuity of a particular concept or in order to clarify a vague New Testament reference.

This paper is organized under three sections:

1. The nature of the Christian Church;
2. The nature of Christian Worship;
3. Church and Worship.

² George Johnston, "The Doctrine of the Church in the New Testament," *Peake's Commentary on the Bible*, Sec. 721a.

³ P. S. Minear, "Idea of Church," *The Interpreter's Dictionary of the Bible* (1962): p. 617.

1. THE NATURE OF THE CHURCH

We get an idea of the nature of the Church in the New Testament by studying the terms and the metaphors which convey the meaning or certain doctrinal concepts. The limitations of a paper demand that one be selective in the choice of the very many images which are contained in the New Testament texts. It seems to me that a brief, and concise, examination of the term *ecclesia* and its meaning, and a similar examination of Paul's dominating metaphor of the *Body of Christ* do provide us with a good idea of the nature of the Church in the New Testament.

Ecclesia

Paul refers to the Christian assemblies as the *ecclesia*. Although *ecclesia* is not used by all the writers of the New Testament, the same concept of the Church is held among them as that which is conveyed by the term *ecclesia*. According to Hebrew thought there is a close and essential relationship between the name and its subject. In many ways this is valid today. The subject is in the name, and on that account the name carries with it a statement about the nature of its subject.⁴ In the Greek New Testament the word *ecclesia* with certain exceptions,⁵ is always used for "the Christian Church."

In classical Greek *ecclesia* signified "an assembly of people regularly summoned," from *kaliñ* in contradistinction to *syngonos* which means "a fortuitous" or "occasional" meeting. The words *ecclesia* and *synogogi* are used in the Septuagint to translate the Hebrew *kāhāl*. *Kāhāl* can refer to the whole People of God, to God's Israel, or to a particular assembly. When reference is made to Israel or to Jews as an organic unity the term *'ēdhāh* of God is used (Exod. 12:6; Num. 8:20; Ps. 74:2). The *kāhāl* (of

⁴ Gerhard Von Rad, *Old Testament Theology* (1962): p. 181 f.

⁵ These exceptions are: Acts 7:38, *ecclesia* denotes the assembly of Israel; Acts 19:32, 39, 41, *ecclesia* has a commonplace (neutral) meaning, as in secular Greek usages; in Heb. 12:23 *ecclesia* refers to an assembly of the celestial hosts.

The word *ecclesia* is not used in the following books: Mark, Luke, John, 2 Timothy, Titus, Hebrews, 1 and 2 Peter, 1 and 2 John, Jude. It is found in the sub-Apostolic writings.

God) is simply the assembled 'edhāh. 'Edhāh however, could be applied to a congregation apart from its act of meeting together. It is noted that *ecclesia* never appears as a Septuagint rendering for 'edhāh.⁶ The word *synagogi* is applicable to meetings of all sorts. This word was used in the Septuagint to translate the Hebrew 'edhāh. There were, therefore, two established terms in Greek (i. e. *ecclesia* and *synagogi*) that were available by which to call the Christian Community. There was also a third choice: the Aramaic *k(e)neseth* or *k(e)nishta* which, much like 'edhāh signified, in the organic unity sense, "a local congregation," or "the place of meeting of a local congregation."⁷

Why was the term *ecclesia* chosen? Johnston notes several reasons. Firstly, as a "messianic" community the disciples of the risen Christ believed themselves to be the true people of God and the Greek *ecclesia* was the only word capable of receiving the content of the Christian claim. The term *laos* (used in Hebrews and in Peter) was not generally accepted probably because it denoted national limitations (cf. Host). The ideas associated with *k(e)nishta* are taken up and enhanced by its translation into *ecclesia*. Secondly, since *ecclesia* was familiar in both the Jewish and Gentile societies, it was suitable for a society which was early composed of both Jewish and Gentile members on the profession of their faith in Christ as Lord. Thirdly, *ecclesia* was not only familiar term to all but it had a scriptural authority.⁸

The term *ecclesia* did not, by its ancient scriptural meaning, totally define the nature of the Christian Church any more than it, and *kāhāl*, defined the Hebrews as the People of God. We find, therefore, associate terms and references used to give meaning to *ecclesia*. The Christian Church was not a mere fellowship of men who came together because of an existing common interest among them. The Church, therefore, could not be understood in terms

⁶ P. S. Minear, "Idea of the Church," *The Interpreter's Dictionary of the Bible*, p. 608a.

⁷ The choice of the term *ecclesia* and its meaning is thoroughly discussed by George Johnston (*The Doctrine of the Church in the New Testament*).

⁸ The above is after George Johnston (*Ibid.*), pp. 43-44.

of sociology. And it was not a cultic society. From a very early date the Christians regarded themselves as the "Israel of God" (Gal. 6:16), a "chosen race (generation)," and a "holy nation" (1 Peter 2:9). In this sense they regarded themselves as "the *kāhāl* of Yahweh" in the New Age. They were chosen, and called, by God through the instrumentality of Christ for the fulfilment of a divine plan of salvation.

The decisive point to be made is not that someone or something assembles; it is who or what assembles. The addition of *tou theou* or *tou kiriou*, made explicit by or implicitly, to *ecclesia* tells us who assembles, or causes men to assemble (Acts 20:28; 1 Cor. 1:2; 10:32; 11:16, 22; 15:9; 2 Cor. 1:1; Gal. 1:13; 1 Thess. 2:14; 2 Thess. 1:4; 1 Tim. 3:5, 15). Christians were the *ecclesia* of God in the catholic sense. They were the *ecclesia* of God even if they assembled as a single household,⁹ or in a single city,¹⁰ or belonged to the area of a province.¹¹ The fulness of the *ecclesia* is not determined by the sum total of the parts; each part is an *ecclesia* possessing the same fulness as the whole. What Paul and the other New Testament writers develop is the *nature* of the *ecclesia* in its relationship to God and its purpose, vocation, and destiny (i.e. the distinctive meanings of *ecclesia*).

As "the chosen" people the Christians were separated from all non-Christian cults of every sort even as Israel was in the Old Testament. Though there is a continuity with the Israel of old the Christians believed themselves to be the realized New Israel with a new covenant of which the death of Christ is held to be the instituting sacrifice.¹² The Church is regarded as the holy temple of God, set apart from all that is wordly and sinful.¹³ It is called the "spiritual house" of God.¹⁴ Christians no longer belong to

⁹ Rom. 16:5; Col. 4:15; Philem. 2.

¹⁰ Acts 8:1; 12:22; Rom. 26:1; 1 Cor. 1:2; 2 Cor. 1:1; 1 Thess. 1:1; 2 Thess. 1:1; Rev. 2:1; etc.

¹¹ Gal. 1:2, 22; 1 Thess. 2:14; 2 Cor. 8:1; 1 Cor. 16:19; Rev. 1:4, 11; etc.

¹² Indicated in 1 Cor. 11:25; regarding the New Covenant: 2 Cor. 3:6 ff; Gal. 4:24; Heb. 8:8; 9:15; 12:24.

¹³ Cor. 3:16 f; 2 Cor. 6:16; Eph. 2:21 f.

¹⁴ Pet. 2:5; cf. 1 Tim. 3:15; Heb. 3:6; 10:21.

the perishing world while yet living in this world.¹⁵ Christians have no home here; their citizenship (*politevma*) is in heaven (Phil. 3:20), their City is the one that is to come (Heb. 13:14). These are the images that are formed by those whom God has "chosen" and "called out" to be His People in Christ.

The Body

From the beginning the Church was regarded as a corporate community. The many examples of the way in which Christians are addressed, spoken about, and exhorted in the New Testament gives us the right to say that they regarded themselves as a "community," a „corporate body," a "fellowship," a „brotherhood," and a "society of the faithful." This in itself implies a unity, but a unity which is effected by more than a common interest on a purely human level. This peculiar unity is given meaning by the analogies and the metaphors which are used by St. Paul and the other writers of the New Testament.

The centre — the very heart — of the unity is the Lord. For St. Paul the Church is not simply the product of the intentions of the historical Jesus. For St. Paul the members and the church *are* in Christ the crucified and risen Lord (e.g. Gal. 1:22; 3:27; Rom. 12:5; cf. 1 Cor. 10:16). The relation of Christians to Christ and through Christ to one another is expressed by Paul in terms of the parts of the body: "For as the body is one, and hath many members, and all the members of that body, being many, are in one: so also is Christ" (1 Cor. 12:12); "ye are the body of Christ, and members in particular" (v. 27). Christians constitute "his [Christ's] body which is the church" (Col. 1:24; also Eph. 1:22, 23). "And he is the head of the body, the church" (Col. 1:18, 24; 1 Cor. 10:17; Rom. 12:5). Christ is "the head of the body" for he is the "chief," the „leader," the one supreme over the body by whom the members express his mind and will (Col. 1:24). The inner cohesion of all the parts of the body, in subordination to the head, which supplies vital energy to the whole, is

¹⁵ The imminent end of the world is found in the exhortations, e.g. Rom. 13-11 f; 1 Thess. 5:1 ff; 1 Pet. 1:5; Heb. 10:25 ff; also in Did. 16; Barn. 22:3; Ign. Eph. 11:1; Ign. Col. 3:2; Herm. vis. 2:3, 4; cf. Mark 1:15.

expressed in the admonition: "Grow up into him in all things, which is the head, even Christ: from whom the whole body fitly joined together... maketh increase of the body unto the edifying of itself in love" (Eph. 4:15-16; see also Col. 2:19). The same understanding lies behind the Johannine conception of Christ as the True Vine (John 15:1-11).

J. A. T. Robinson identifies the Risen-Body of Christ with His Body which is the Church as it will be after the Parousia.¹⁶ Bultmann does not go as far as Robinson but in this, as in all his approach in his *Theology of the New Testament*, he underscores Gnostic motifs and the eschatological overtones. Certainly Paul, and the New Testament writers, are seriously eschatologically minded, but they are speaking to the Church which is yet in this world as Johnston, Moule and others have so ably stated. Moule points out (in his commentary on Colossians 1:18) that occasionally the earlier non-Christian writers had already compared the universe, or a state, or a group of people to a body. What is distinctively Christian (or Pauline, as some maintain) is the use of "the body" metaphor to signify the organic unity of the Church and Christ. Then he says:

"The most probable explanation of this striking usage is to be found in the discovery, common to all Christians, that Jesus, vivid historical individual though he was, was also in some mysterious way more than individual: He was, and is, an inclusive personality. He is His people. To persecute Christians is to persecute Christ (Acts 9.4f., etc.); to do something for the least of His brethren is to do it for Him (Matt. 26:40, etc.); and to be baptized into Christ is to become a limb of His body."¹⁷

The unity between Christ and His Church is expressed in the analogy of the Church as "the bride of Christ" (Eph.

¹⁶ "The Body: A Study in Pauline Theology," *Studies in Biblical Theology*, no. 5, 1952. Robinson's view is discussed by D. E. N. Whiteley, *The Theology of St. Paul*, pp. 192-94.

¹⁷ C. F. D. Moule, "Colossians and Philemon," *Peake's Commentary on the Bible* (1962), sec. 865c.

George Johnston, *Ephesians, Philippians, Colossians and Philemon*: "Paul... describe(s) Christ as *the head of the body*, His Church, the family of sons and daughters who are destined for resurrection (2 C.7.18). Headship therefore need not be interpreted as a non-Pauline, Gnostic idea." p. 59.

5:22-33). Here the emphasis is on Christ's love and the Church's obedience — accepting and responding Christ's love — that is analogous to the unity between a husband and his wife who are said "to be one body." This husband-wife relation is often used in the Old Testament to describe the relation between Yahweh and Israel (Isa. 54. 5ff.; 62.4f.; Ezek. 16; Hosea 1-3). This is the imagery used by Jesus when he referred to himself as the bridegroom and the circle of his disciples or the messianic bride (e.g. Mark 2.18ff.; John 3:29).

The Church is "the temple of God" for God's habitation through the Spirit (1 Cor. 3:16-17; Eph. 2:22; cf. 1 Pet. 2:5). And it is not only the Church that is the temple of God, the body of the Christian is also [member]: "Know ye not that your body is the temple of the Holy Ghost, which is in you, which ye have of God, and ye are not your own?" (1 Cor. 6:19). This is the basis of Paul's Christian ethic. Behind this analogy lies the definitely Hebrew idea, in its Christian form, that in the Incarnation and the establishing of the Church, God has come to his holy temple.

2. THE NATURE OF CHRISTIAN WORSHIP

Despite the many published works on the subject of early Christian worship we, in fact, do not know the exact forms of the worship services of the church in the New Testament. But we are not here concerned with a detailed reconstruction of the liturgies of that time. What is important, it seems to me, is to know whether in fact the Christians in the New Testament period assembled for the Eucharist only, or also for other worship services. Once this is established with some degree of probability, then we will be in a position to use the New Testament texts accordingly.

Worship is described as reverence and homage in thought, feeling, or act paid to God by an individual Christian or by a congregation. The elements and the rites of worship forms are various. The New Testament evidence indicates that worship in the early church was indeed very fluid. In Acts 2:42, 46 and 20:7 "instruction," "prayer," and the "breaking of bread" are mentioned in such a way as clearly to show that three elements were, from the

beginning, the foundation of all the worship life of the Christian Church. Baptism, of course, was the essential prerequisite to membership in the Christian Church. To the basic elements recorded in Acts Paul includes also "psalms," "revelation," speaking with tongues," "the interpretation of tongue" (1 Cor. 14:26), "hymns," and "spiritual songs" (Col. 3:16; also Eph. 5:19). There was, it seems, much in a given assembly that was contributed because of inspiration. Paul encourages members to make these contributions. He does insist that the meetings maintain order (1 Cor. 14:27); cf. 1 Cor. 11:18, 20-21).

This spontaneity is to be expected. Jesus himself did not prescribe the forms of worship for his disciples. He did lay emphasis on the privacy of prayer, sincerity of prayer, and the need of real "inwardness" in the worshipper (Matt. 6:1-18). In John 4:23-24 it is said that God must be worshipped "in spirit and in truth." This fluidity and spontaneity of early Christian services of worship does not mean that there was no structure — some central focus — in the worship service. Paul points to the Lord's Supper as the core, the heart, of worship of the church. He insists that it be a reenactment of Jesus' "Last Supper" ritual (1 Cor. 11:23ff.). The elements of worship and the prayer forms (praises, blessings, doxologies, portions of hymns, etc.) seem to indicate that the Christians carried over much of the synagogue worship practices and forms, and adapted them to the freedom and spirit that were peculiar to the faith and the enthusiasm of the early Christian community.

Did these elements of worship, such as "instruction," spontaneous prayer and prophecy, spiritual songs, etc., have their place in worship meeting together with the Eucharist, or did these belong to other meetings of Christians? If there was but one worship meeting with the Eucharist for its focus, and it included all the inspired contributions of those present, then our examination of the New Testament evidence for the nature of Christian worship and its meaning will center on the Eucharist primarily. If there were other worship meetings, that did not include the Eucharist, then our study cannot be centered on what is said about the Eucharist alone. Scholars are divided on the question.

Some scholars hold the view that the early Christians in fact assembled for two types of worship — for a “public meeting” in which non-Christians were invited to participate and for a “private meeting” in which only Christians, the baptized, participated. Philip Wendel Crannel is one who represents this view.¹⁸ He bases his conclusion on two sources of information: firstly, on the evidence of Pliny the Younger (ca. 94 A.D.) who reports that Christians assembled twice during the day (for the Agapê and then for the Eucharist)¹⁹, and, secondly, on his interpretation of 1 Cor. 14:24. According to Crannel 1 Cor. 14:24 suggests the participation of a non-Christian at a “public meeting” of Christians. “Private meetings,” at which the Lord’s Supper was celebrated, were restricted to the Christian community — to the baptized. It is suggested that in 1 Cor. 11:17-34 and in 14:1-40 Paul is speaking about two different gatherings. A. B. Macdonald interprets 1 Cor. 14:23-25 as referring to “a private Christian” who has been attached to the Christian community by a confession of faith but has not yet been baptized because he “has not yet given clear signs of having received the Spirit.”²⁰

“There is no evidence to support this view [of two separate assemblies], apart from the fact that in Chapter XIV (1 Cor.) nothing is said about eating and drinking; this silence is quite inconclusive, since in this chapter Paul is dealing with various forms of Christian speech, and sticks firmly to his point. It is important not to assume for the Pauline churches practices that became usual at a later date, and there is no reason why XI.17-34 and XIV.1-40 should not refer to the same gathering; see G. Bornkamm, *Das Ende de Gesetzes* (1952), p. 113, note 2, and the references there; also Allo’s excursus on the question, though Allo holds, without giving any reason, that outsiders who had taken part in the fellowship meal

¹⁸ “Worship”, *The International Standard Bible Encyclopaedia*, p. 3122.

¹⁹ The word *Agapê* does not occur in the NT until Jude. According to Lightfoot *Ignatius* does not indicate a separation of the *Agapê* and the Eucharist. For a brief discussion on this point see A. B. Macdonald, *Christian Worship in the Primitive Church*, (p. 159-161) and Gregory Dix, *The Shape of the Liturgy* (*passim* under sections on *Agapê*).

²⁰ *Christian Worship in the Primitive Church*, p. 152f.

were excluded, and the doors shut, before the eucharist properly so-called began.”²¹

It seems to me that there is no conclusive evidence in the New Testament to support the view that Christians gathered in other assemblies besides that of which the Eucharist was central. George Johnston (*The Doctrine of the Church in the New Testament*, p. 80 and note) gives excellent support (and references) for the view that there were no assemblies other than the Eucharistic gatherings. Generally the question of separate meetings is argued on the basis of a separation between the *agapê* (“breaking of bread”) and the Eucharist (the Lord’s Supper). Gregory Dix (*The Shape of the Liturgy*, p. 77) states that the separation of “the meal” from the Eucharist took place “about 100 A.D. or even later.” Insofar as the New Testament is concerned “the breaking of bread” is synonymous with “the Lord’s Supper” according to O. Cullmann (*Early Christian Worship*, p. 29). Macdonald observes that “much needless confusion has arisen from the assumption (for it is nothing more) that *Agapê* and the Lord’s Supper were somehow separate things from the first, as in fact they did become separate later on.”²² I think that we can safely assume that references to worship in the New Testament relate to the Eucharist assemblies during which all the various elements were included and somehow had their place.

I do not intend to discuss the elements of worship (praise, prayer, prophecy, etc.). We are more concerned with the nature and basic meaning of worship generally as these are revealed to us by the New Testament. I shall, therefore, focus attention on the *sacramental services*, i.e. Baptism and the Eucharist.

Baptism

Cullmann observes that baptism was the “only one act of worship which took place within the setting of a gathering of the community, but not in the setting of the Lord’s Supper.”²³ Since Cullmann holds that “the breaking of

²¹ C. K. Barrett, *The First Epistle to the Corinthians*, (1971), p. 325.

²² *Christian Worship in the Primitive Church*, p. 160.

²³ *Early Christian Worship*, p. 25.

bread" is synonymous with "the Lord's Supper" it is rather surprising to find that later on he says "that as a rule there was no gathering of the community without the breaking of bread."²⁴ The fact is that we know surprisingly little about the administration of the rite of Baptism in the New Testament times. F. L. Cross claims that I Peter is an Easter Baptismal service.²⁵ If there was more direct evidence to support Cross' claim, or if one accepts his claim, there is then in I Peter the only evidence of the texts that relate to the rite of Baptism. There is little in the New Testament to inform us where Baptism was administered, or when it was administered, or how it was administered. There is more information to tell us why it was administered.

Saul-Paul was baptized, "calling on the name of the Lord" (Acts 22:16). In Romans 10:13 it is stated: "For whosoever shall call upon the name of the Lord shall be saved." Paul speaks of baptism as "baptism in" or "baptism into the name of the Lord." Converts were received when they confessed that "Jesus is the Lord" (see Phil. 2:11; 1 Cor. 12:3; Rom. 10:9f., 13; James 2:7).

The effect of baptism is purification from one's sins. In 2 Peter 1:9 baptism is purification from one's sins committed in the past (see Herm. Mand. 3; Justin 1 Ap. 61:10). This is probably the meaning of Paul in 1 Cor. 6:10: "but ye are washed, but ye are sanctified, but ye are justified in the name of the Lord Jesus, and by the Spirit of our Lord." Baptism is called *re-birth*. It is the putting off of "the old man with his deeds" and the putting on of "the new man" (Col. 3:9, 10; Eph. 4:22, 24). It is the crucifixion of the old man with Jesus "that the body of sin might be destroyed" (Rom. 6:6). According to Titus 3:5 baptism is "the washing of regeneration" (a bath of rebirth). This is an echo of John 3:3-5: "Jesus answered, Verily, verily, I say unto thee, Except a man be born of water and of the Spirit, he cannot enter into the kingdom of God." This terminology is echoed in 1 Peter 1:3 where God is He who "hath begotten us again (or anew) unto a lively

²⁴ *Ibid.*, p. 29.

²⁵ *I Peter: A Paschal Liturgy* (London: A. R. Mowbray & Co. Ltd., 1954).

hope by the resurrection of Jesus Christ from the dead." Christians are described as "being born again, not of corruptible seed, but of incorruptible" (1 Pet. 1:23). This terminology is not found in Paul, but the same idea lies in 2 Cor. 5:17: "if any man be in Christ, he is a new creature." "Being in Christ" came about by "being baptized into Christ" (Gal. 3:27; Rom. 6:3; cf. 1 Cor. 12:13).

In the New Testament the effect of baptism is important for the future because baptism bestows the Holy Spirit. This is the general Christian view which is presupposed by Paul when he appeals to it as a thing to be taken for granted (1 Cor. 12:13; 2 Cor. 1:22; also Eph. 1:13; 4:30). In Titus 3:5 baptism is a regeneration „and renewing of the Holy Ghost (Spirit)." The Holy Spirit is received in baptism (Acts 3:39; cf. 9:17f). It is in this that the Church sees the difference of its baptism from that of the baptism of John (Acts 19:1-6; cf. Mark 1:8). Because Christians receive the Holy Spirit they are God's temple: the Holy Spirit of God resides in them. These concepts lay the foundation for Christian ethical living.

In the early Church Baptism consisted of two acts (rites) which were considered inseparable:²⁶ the convert was baptized in water (or by water — the "in water" is more often used in the NT) and the Holy Spirit was bestowed by prayer and "the laying on of hands" (Acts 8:17; 19:6. Acts 9:14-17 and 10:44-48 inform us that the receipt of the Holy Spirit and baptism are not necessarily contemporaneous. In the case of Cornelius, baptism was granted only because in him there was unmistakable evidence of the gift of the Spirit. In the case of the Ephesians who had been baptized by John, the gift of the Holy Spirit was lacking (Acts 19:2-3). Bultmann is of the opinion that "the intent of both passages [i.e. Acts 8:14-17 and 10:44-48] is to teach precisely the inseparability of baptism and the receipt of the Spirit."²⁷

In the New Testament the term *seal* (*sfragis*) with *sfagikso* and *katasfagikso*) is used for baptism to denote that the candidate is "stamped" as the property of the

²⁶ This is the practice in the Eastern Orthodox Church to this day for baptism of infants and baptism of adults.

²⁷ *Theology of the New Testament*, vol. 1, p. 139.

Lord and placed under His protection.²⁸ In 2 Tim. 2:19 *sfragis* used in the sense of "inscription": "the foundation of God standeth firm having the seal, the Lord knoweth them that are his." In 1 Cor. 9:2 the Corinthians are "the seals" of Paul's apostolate. In Rom. 4:11 it denotes membership, not simply of the people as God's people, but of the justified people. Those who bear *the seal* (i.e. those who are baptized) belong to God; they are his property (cf. Rev. 7:3 and 7:4-8). In the post-Apostolic age the term "seal" is rarely used. In 2 Clement "the seal" undoubtedly refers to baptism: "Keep the flesh pure and the seal unstained" (ch. 8) is interpreted in the light of "keep . . . our baptism pure and undefiled" in chapter 6.²⁹ In the *Epistle of Barnabas*, par. 9, circumcision is regarded as the seal — the secret sign pointing to Christ.³⁰ It is in Hermas that Baptism is for the first time clearly and unambiguously called a *sfragis*: "The seal then is water: so they go down into the water dead, and they come up alive."³¹

Paul's statement in 2 Cor. 1:22: "who [i.e. God] hath also sealed us, and given the earnest of the Spirit in our hearts" undoubtedly alludes to baptism. The same is true of Eph. 1:13: "in whom also after that ye believed, ye were sealed with the holy Spirit of promise." God has a claim on those who are "sealed."

Baptism, then, is a *rebirth* and the bestowal of the Holy Spirit. The one baptized is the one who possesses the Spirit which is God's life-giving power. It is the assurance of triumph over death, the certainty of the resurrection and of eternal life (Rom. 8. 10f; cf. Gal. 6:8). The Spirit "gives life" (2 Cor. 3:6); it is a life-giving Spirit" (1 Cor. 15:45; John 6:63), or a "Spirit of life" (Rom. 8:2). According to Hebrews 6:4f., the baptized, who have become the partakers of the Holy Spirit, have already "tasted . . . the power of the world to come" (also Barn. 1:7). It is by the Spirit that the faithful receive gifts: wisdom,

²⁸ For the origin and the use of *sfragis* see: Gerhard Kittel (ed.), *The Theological Dictionary of the New Testament* (Grand Rapids, Mich. and London: Wm. Eerdmans Publishing Co., p. 948f.

²⁹ J. B. Lightfoot: *The Apostolic Fathers* (1970), pp. 46, 47.

³⁰ Ibid. p. 145.

³¹ Ibid. p. 232.

healing, prophecy, "tongues," etc. (1 Cor. 12:7ff.) and leads one on the paths of ethical living.

It is through Baptism that the fundamental and elemental incorporation of the baptized into the Body of Christ — the Church — takes place. Paul can therefore say: "if anyone is in Christ he is a new creation" (2 Cor. 5:17) but "if any man have not the Spirit of Christ, he is none of his" (Rom. 8:9). The same thought is voiced by John the Evangelist who uses the analogy of the vine as imaging the unity between Christ and His disciples. In 1 Peter the community of the baptized are "a chosen generation, a royal priesthood, and holy nation, a peculiar people . . . (who) in time past were not a people, but are now the people of God" [i.e. the ecclesia] (2:9, 10). By the profession of faith, by having called on "the name," and by baptism by the one Spirit into one Body (1 Cor. 12:13), the Christians are born into a new existence given through Christ. The baptized, through Baptism, become members of the Church and participate in the Eucharist.

"However, baptism is not only an act of initiation. It embraces the Christian life in its entirety. It means that the Christian life must be a continually repeated dying with Christ and rising with Him. The baptized can remain a living member in Christ only in this way, as a living branch of the true vine (Rom. VI. 5-11).³²

The Eucharist

As I have stated earlier, the Eucharist was the basis and the goal of every assembly of Christians in the New Testament. The authority for its celebration was the historical tradition that it had been instituted by Jesus (1 Cor. 11) which was later attested by the written gospels. It had been the heart of the religion of Christians for about twenty years before the first of the New Testament documents was written.

The Eucharist celebration was, and is, centered on the "remembrance" — "this do (poieite — plural) in remembrance of me" (1 Cor. 11:24; Luke 22:19; cf. Matt. 26:26ff.

³² Gustaf Aulén, "The Church in the Light of the New Testament," *The Universal Church in God's Design* (London: SCM Press Ltd., 1948).

and Mark 14:22ff.). It was regarded as primarily an *action*, something *done*, not something *said*. There was a clear understanding that this action was a *corporate action* — an action of the Church (1 Cor. 11:20) — and not of an individual. What was “done” was not only a reminder of Christ’s sacrifice and death; it signified also His presence in the Sacrament, and it signified a mystical union of the members of the assembly through Christ, and the assembly as a whole with Christ. This does not mean that the Lord is present only in the Eucharist. The act and attitude of worship rests upon His being *already* there. Therefore there is the confession: “to us there is but one God, the Father of whom are all things and we in him; and one Lord Jesus Christ, by whom are all things, and we by him” (1 Cor. 8:6; cf. John 1:1-4; Heb. 1:3). There is always the consciousness that the assembly is sustained by the Lord’s presence in the *Spirit* — the same Spirit which was poured out at Pentecost; the Spirit which consecrated each member a Baptism; the same Spirit with which the speakers feel themselves filled (e.g. 1 Cor. 14:25; 1 Peter 1:2).

The Eucharist as a whole carried a variety of meanings within the single rite of the broken Bread and the blessed Cup. Gregory Dix provides us with an excellent summary of these meanings:

It is the solemn proclamation of the Lord’s death (1 Cor. 11.26); but it is also the familiar intercourse of Jesus abiding in the soul, as the friend who enters in and sups with a friend (Rev. 3.20). It fulfils all the past, as ‘true’ (John 6.52) and the ‘secret’ manna (Rev. 2.17), the meaning of all sacrifice (Heb. 12.10), the truth of all Passovers (1 Cor. 5.7; Lk. 22.18). But it also looks forward to the future beyond the end of time, as a mysterious anticipation of the final judgment of God (1 Cor. 11.30, 32, 32), a foretaste of the eternal Messianic banquet of heaven (Lk. 22.30), a ‘tasting of the powers of the world to come’ (Heb. 65). It foreshadowed the exultant welcome of His Own at the Second Coming, for which those who had first lost their hearts to Him in Galilee looked so wistfully all their years after.³³

³³ Gregory Dix, *The Shape of the Liturgy*, p. 4.

The basic idea — the very heart, so to say — of the meaning of the Eucharist is that of *sacramental communion*: communion of the participants of the Eucharist with their Lord. In “the Bread” and “the Cup” Paul surely sees the *Real Presence* (1 Cor. 10:16; cf. 1 Cor. 11:27, 29).

Paul, as “an Hebrew of the Hebrews,” understood “blood” to have the meaning it carried in the Hebraic sense of the Old Testament. There “blood” is understood to be the vital force of the body (Rev. 17:11). “Blood” was, therefore, synonymous with “life.” “Blood” has a life-giving power. In the *bread* and in the *cup* the early Christians believed that they were united with and shared in the resurrected body of Christ (1 Cor. 10:16) and thereby received the “life force” of Christ. The same conception is expressed in John 6:51-58: whoever eats the flesh and drinks the blood of Jesus thereby achieves life. Paul expresses the Christians’ sacramental unity with Christ in 1 Cor. 10:17: “For we being many are one bread, and one body: for we are all partakers of that one bread” — the body of Christ.

Participation in the Body of Christ signifies a bond of unity and fellowship which is expressed in the New Testament as *koinonia*. The fundamental idea expressed by *koinonia* is that of “having *something* in common with *someone* . . . thus [it] includes both the idea of *participation* and *association* even though at times [in the New Testament] the main emphasis may fall upon one of these to the practical exclusion of the other.”³⁴ *Koinonia* expresses relationship to different Persons of the Trinity: “The grace of the Lord Jesus Christ, and the love of God, and the communion (*koinonia*) of the Holy Ghost, be with you all” (2 Cor. 13:14); “that which we have seen and heard declare we unto you, that ye also may have fellowship (*koinonian*) with us; and truly our fellowship (*koinonia*) is with the Father, and with his Son Jesus Christ” (1 John 1:3). *Koinonia* is frequently used with references to almsgiving and the distribution of money (e.g. Rom. 15:26; 2 Cor. 9:13). The term is also used in Gal. 2:9 and 1 John 1:3 to signify the fellowship that believers

³⁴ E. Clinton Gardner, *The Church as a Prophetic Community*, p. 149.

have with one another. *Koinonia* is realized most fully in the participation of the Eucharist (1 Cor. 10:17).

We see in Paul that unity is realized through intimate union with Christ and through Christ among all the believers. This "unity" and "union" carries the meaning of *koinonia* in the sense of participation and of sharing. In the New Testament the meaning of the Church as *koinonia* is most fully expressed in the Eucharist. It is supremely in the celebration of the Eucharist that Christians have fellowship (communion) with Christ in His whole personhood as expressed in his incarnation, life, suffering, and resurrection, all symbolized by His Body and His Blood. This is why Paul can say; "For as often as ye eat this bread, and drink this cup, ye do shew the Lord's death till he come" (1 Cor. 11:26). All who participate in this fellowship with Christ are united in a common act of worship; and through Him all are joined together in a common fellowship with one another. Essentially, this fellowship is indivisible — it is the "catholicity" as the mark of the Christian Church. And just as the *koinonia* of the Church is expressed most fully by the common participation in the Lord's Supper, so it is most poignantly and obviously absent in divided Christendom, even as it obviously is denied by refusal of participation in the Eucharist (cf. 1 Cor. 11:17-27; Gal. 3:28).

3. CHURCH AND WORSHIP

We find that in the New Testament there exists a unanimity of view about the Church. The language differs among the writers; more stress is laid on the ethical by the later writers; there are changes evident regarding ecclesiastical offices; the parousia is not so imminent, but the doctrine of the Church is fundamentally the same. Paul uses the metaphor of "the body" to convey the idea of fellowship and unity. John states the same idea in the analogy of the vine. In 1 Peter the same concept is conveyed by seeing the faithful as "living stones" built up into "a spiritual house" (2:5).

The Church is seen as "the body" not in the sense of a corporate group of members but in the wholly realistic sense of an organism filled with life from a single source.

This body is nothing less than the veritable Body of Christ — the Church — through which he acts on this earth.

The Church originates with God as the fulfilment of the promise of salvation. It consists of that community of people who have been “called out” and have responded by the confession: “Christ is Lord.” The “called” are set apart; they are in the world, but destined for the kingdom of God.

It is a Christ-centered community. The faithful are incorporated in His Body and Christ abides in them. It is this ultimate union that constitutes the mystery of the Church. As Christ’s Body its vocation is unique.

“Worship is its very life. It has been called into being by God; it adores Him in its Lord; it prays unceasingly to Him with great joy and expectation. Each member has been given a task and grace for its accomplishment. Unless this is carried out humbly and in love, the whole society will be impoverished.”³⁵

The Church must be regarded as a charismatic reality. “[It is] the Holy Spirit [which] knits together its life, and the gifts of the Spirit empower its work and determine its duties. The coherence of men in this community is characterized by the recognition of such gift-demands as love and mercy, obedience and freedom, humility and courage, holiness and sin-bearing, mutual suffering and mutual love. There is participation, at a deep level, in common work, in daily tasks, and in an embassy to the world, wherein all members are summoned to share in worshipping and witnessing, in reconciling service and vicarious suffering.”³⁶

We have noted that the Church is constituted of those who responded to God’s call by a profession of faith in Christ. “They became the Church through the baptism of the spirit. Without the Cross and the Resurrection there is no Church.”³⁷ But a community founded as “a church” on a profession of faith and by the initiation of Baptism (even by the Holy Spirit), and nothing more, is not the

³⁵ George Johnston, *The Doctrine of the Church in the New Testament*, p. 94.

³⁶ *Ibid.*, p. 56.

³⁷ *Ibid.*

Church in the New Testament, and cannot be *the Church* today. This is ably pointed out by Johnston and other scholars. Such a church would be nothing more than a unique cultic society or a peculiar corporation.

The Church is constituted of members who profess the Faith and are baptized. Without Baptism the Church in the New Testament could not have come into being. But once it does come into being it must be "a living" Church—a Church which is continually enlivened by the Spirit and maintains an active fellowship (*koinonia*) with its Lord and with each other. This, as we have seen, is accomplished by worship—the worship that has the varied elements of praise, prayer, instruction, prophecy, etc. centered on the Sacrament of the Eucharist. Without the Eucharist the Church, which comes into existence by Faith and Baptism, could not continue to live. In discussing the nature of the Church, Georges Florovsky states, quite pointedly: "the sacraments constitute the Church" (i.e. Baptism and the Eucharist). Only in the Sacraments does the Christian Community pass beyond the purely human measure and become the Church."³⁸ Since the Sacraments are included in the term "worship," Florovsky's statement may be reworded to say: worship is constitutive of the Church in the New Testament.

BIBLIOGRAPHY

- AULIN, Gustaf. "The Church in the Light of the New Testament." *The Universal Church in God's Design*. London: SCM Press Ltd., 1948.
- BARRET, C. K. *The First Epistle to the Corinthians*. London: Adam & Charles Black, Second Edition. 1971.
- BULTMAN, Rudolf. *Theology of the New Testament*. New York: Scribner's Sons, 2 volumes, 1951, 1955.
- CRANNELL, Philip Wendel. "Worship." *The International Standard Bible Encyclopaedia*.

³⁸ Georges Florovsky, *Bible, Church, Tradition: An Eastern Orthodox View* (Belmont, Mass.: Norland Publishing Company, 1972), p. 61.

- CULLMANN, Oscar. *Early Christian Worship*. London: SCM Press Ltd., 1953.
- DIX, Dom Gregory. *The Shape of the Liturgy*. London: Dacre Press, Adam & Charles Black, Second Edition, 1945.
- FLOROVSKY, Georges. *Bible, Church Tradition: An Orthodox View*. Belmont, Mass.: Norland Publishing Company, 1972.
- GARDNER, E. Clinton. *The Church as a Prophetic Community*. Philadelphia: The Westminster Press, 1967.
- JOHNSTON, George. *The Doctrine of the Church in the New Testament*. Cambridge: At the University Press, 1943.
- "The Doctrine of the Church in the New Testament." Matthew Black (ed.) *Peake's Commentary on the Bible*. London, Toronto: Thomas Nelson and Sons Ltd., 1962.
- *Ephesians, Philippians, Colossians, and Philemon*. London: Thomas Nelson and Sons Ltd., 1967.
- KITTEL, Gerhard (ed.). *The Theological Dictionary of the New Testament*. Grand Rapids, Mich.: Wm. Eerdman's Publishing Co.
- LIGHTFOOT, J. B. *The Apostolic Fathers*. Grand Rapids, Mich.: Baker Book House, Fifth Printing, 1970.
- MACDONALD, Alexander B. *Christian Worship in the Primitive Church*. Edinburg: T. & T. Clark, 1934.
- METZGER, Bruce M. "The New Testament View of the Church." *Theology Today*. Vol. 19, 1962-63.
- MINEAR, P. S. "Idea of Church." *The Interpreter's Dictionary of the Bible*. New York: Abingdon Press, 1962.
- STEWART, James S. *A Man in Christ*. New York: Harper and Brothers Publishers,
- WHITEBY, D. E. H. *The Theology of St. Paul*. Oxford: Basil Blackwell, 1964.

THE ORTHODOX ICON

BY IRENE NEUFELD

I. INTRODUCTION

Having been raised in the tradition of the Mennonite Church, which believes in near abstinence from any sort of church decoration, I was naturally fascinated by the beauty and mystery of the Orthodox Church and her icons. To one who has always worshipped in a Mennonite Church sanctuary¹ (which rarely boasts even a simple cross for decoration), the idea of covering the inner walls of the Church with elaborate paintings and mosaics is so foreign that it is bound to spark interest and curiosity in the Mennonite mind.

The architecture and inner design of the Mennonite Church can be described in one word — simple. Although the more recently built Mennonite Churches are prone to stray from the inherent idea of simplicity, the traditional Church building was usually a plain wooden structure, painted white inside and out. The sanctuary was usually flooded with sunlight from the windows which were found on at least two and sometimes three walls. These windows were never made of stained glass. At the front of the sanctuary was usually a slightly raised platform with the pulpit being the central focal point. In the vast majority of Mennonite Churches, the only bit of “decoration” to be found is a passage of scripture (*Schriftwort*) which is frequently carved into the communion table (which stands just in front of the pulpit), or on a small wooden plaque hung at the front of the sanctuary.

The impression created by this utter simplicity is one of purity and clear spiritual vision. The element of mystery is absent from the theology and hence the design of the Mennonite Church. Consequently, keeping my own

¹ In the Mennonite Church there is no distinction made between the sanctuary and the nave.

Church tradition in mind, it is easy to see why the Orthodox Church and her icons holds such a fascination for me.

My discussion will begin with a description of a Byzantine Orthodox Church interior. Following this I will deal with specific icons, and with the painting of icons. Also included will be a section defending the practice of having and venerating icons. Finally, I will conclude with a discussion of the liturgical meaning and function of the Orthodox icon.

II. BYZANTINE ORTHODOX CHURCH INTERIOR

First of all, let us observe the Byzantine Church. Every Orthodox Church has an *iconostasis*, a wooden or marble screen on which are hung panel icons. The iconostasis separates the *bema*, or sanctuary from the main body of the church, the *nave*.

Proskynetaria, icon stands, are used to support special icons — frequently of the person, persons or event to which the Church is dedicated. The walls of the Church are frequently hung with panel icons or decorated with a number of murals depicting sacred persons and incidents, sometimes painted and sometimes done in mosaic. Statues are not used in the Orthodox Church, and even bas-reliefs are rare.

In the Byzantine Church the iconostasis has two tiers of icons. The lower tier has life-size panel icons while the upper tier has considerably smaller ones. This is opposed to the Russian Church which usually has three or more tiers of icons on the iconostasis.

The icons of Christ and the Holy Virgin, known as the *Despotikai* (Sovereign) icons are placed south and north of the "Beautiful Gate" (*Oraia Pyli*) respectively. The icon of John the Baptist stands at Christ's side, while the icon of the person or event to which the Church is dedicated is usually placed next to Mary. The north and south doors of the iconostasis are usually mounted with icons of the archangels Michael and Gabriel.

The upper tier generally includes representations of the "Twelve Great Festivals" (the *Dodekaorton*), or of the twelve Apostles, each festival or apostle depicted separately.

Above the central gate, at the top of the iconostasis is placed a cross with a figure of Christ crucified, flanked on either side by panel icons of the Holy Virgin and St. John the Baptist. On the lower part of the gate is usually found a representation of the Annunciation.

The special placement of the Virgin Mary and John the Baptist at the right and left sides of Jesus finds justification in the scriptures. Mary is said to have "found favour with God," (Luke 1:30) and John the Baptist is described by Jesus as "more than a prophet" and says, "This is he of whom it is written, 'Behold, I send my messenger before thy face, who shall prepare thy way before thee.' (Matthew 9:9-11).

The top part of the dome is reserved for the representation of Christ as *Pantocrator*, 'Ruler of All', 'Almighty'. Further down the dome, between the windows on the drum are depicted Old Testament prophets like Moses, David, Solomon, Jeremiah, Habakkuk, Elijah, Isaiah, etc. They remind the faithful of the prophets who were granted a glimpse of God's splendour through their fervent prayer.

On the four pendentives (the spherical triangles between the adjoining arches that support the dome) are found the evangelists: Matthew, Mark, Luke and John. They are usually depicted as seated, writing the gospels. Matthew and John are always on the northeast and southwest pendentives respectively. John is frequently painted with his head turned back, looking behind him. This is an allusion to Revelation 1:10-12: "...and I heard behind me a loud voice like a trumpet, ... Then I turned to see the voice that was speaking to me ..."

Sometimes the evangelists are shown with their symbols: Matthew — angel, Mark — lion, Luke — ox, John — eagle. This symbolism is also drawn from the book of Revelation: "And around the throne [Christ as Pantocrator at the top of the dome], on each side of the throne, are four living creatures, full of eyes in front and behind: the first living creature like a lion, the second living creature like an ox, the third living creature like the face of a man, and the fourth living creature like a flying eagle." (Revelation 4:6-7).

The vaults and upper walls in the nave are reserved for the "Twelve Great Festivals", while below them are depicted the miracles and parables of Christ. The lowest areas of the walls are for isolated saints.

The second most important place for mural decoration (next to the central dome), is the main eastern apse in which the Virgin Platytera is the dominant figure. The Platytera is placed in the concha or semi-dome of the apse and below her is depicted the Divine Liturgy, with Christ officiating, clad in episcopal vestments and assisted by angels dressed as deacons. Below this is a representation of the Holy Communion. Christ, usually dressed in tunic and mantle, assisted by two angels dressed as deacons, offers the sacred elements to His disciples. On the lowest part of the apse great hierarchs of the Church are represented taking part in the Liturgy (i.e. St. Basil the Great, St. Gregory of Nizianzen, St. John Chrysostum, St. Athanasius the Great, etc.).

The narthex (across the west end of the Church) is also traditionally decorated with icons and mosaics. A bust of Christ the Teacher is frequently found just above the main entrance which leads to the nave. He is shown blessing with His right hand and holding the Gospels open at John 10:9, "I am the door; if any one enters by me, he will be saved, and will go in and out and find pasture," or John 8:12. The Holy Virgin and John the Baptist are frequently depicted on either side of Christ, in an attitude of prayer. The other parts of the narthex are decorated with events from the life of Mary and of the martyrs, or with visions from Daniel and the Book of Revelation.

The *prothesis*, the chapel to the left of the altar where the Eucharistic elements are prepared, is reserved for the icons of the two saints who originated the two Eucharistic liturgies employed by the Church — St. John Chrysostum and St. Basil.

This then is the basic scheme of icon placement employed by the Eastern Orthodox Church. "The scheme varies somewhat from church to church, according to the shape and size of the building, the period when it was

decorated, and the region where it is built.”² For instance, in domeless churches the apostles, saints and martyrs, prophets, and Old Testament patriarchs are represented in rows of small icons above the principal icons on the iconostasis. In this case Christ as Pantocrator is usually depicted above the “Great Gate.”

III. SPECIFIC ICONS

Christ as Pantocrator, when depicted in the central dome, is the largest and most impressive of all the icons in the Church. It dominates the entire dome and serves as the focal point for the believer who casts his eyes towards heaven. This icon consists of a large bust of Christ holding the Book of the Gospels in His left hand and blessing with His right. The entire bust is enclosed in a multi-coloured circle, while His head is encircled by a magnificent halo which is inscribed with a cross. His whole countenance suggests great power and majesty, and His facial expression is all-seeing and austere. Yet, in that expression can also be detected a merciful law giver and judge. This image of Christ is clearly stated by Paul in his letter to the Ephesians: “...and he has put all things under his feet and has made him the head over all things for the church, which is his body, the fulness of him who fills all in all.” (Ephesians 1:22-23). The idea of Pantocrator comes from Revelation 1:8: “I am the Alpha and the Omega.” says the Lord God, who is and who was and who is to come, the Almighty [Gr. = Pantocrator]. Similarly, the multi-coloured circle also comes from Revelation: “...and round the throne was a rainbow that looked like an emerald.” (Revelation 4:3).

If the dome is large enough, the Pantocrator is surrounded by the Theotokos (the Holy Virgin, Mother of God) on the eastern side and St. John the Forerunner on the western side offering intercessory prayers. This signifies the visual expression of the closing part of the Divine Liturgy:

² A. J. Philippou, ed., *The Orthodox Ethos* (Oxford, 1964), p. 170.

May Christ our true God have mercy upon us, through the intercessions of His most pure and most blessed Holy Mother; . . . through the protection of the precious, incorporeal Spiritual Powers in heaven; through the supplications of the Precious, glorious Prophet and Forerunner John the Baptist . . .³

John the Baptist is sometimes depicted with wings. This is justified by Christ's own words when He calls him his messenger, which is translated from the Greek *angelos*, meaning both messenger and angel.⁴

The Theotokos Platytera appears in the semi-dome of the eastern apse of the Church. The full name is *Platytera ton ouranon* — She who is wider than the heavens. This name is appropriate because she was the bearer of Christ, God, who is the Creator of all things, present in them and transcendent of them. This icon consists of the upper half of her body, with arms outstretched in prayer and the Christ Child against her chest. Frequently, her entire figure is represented, enthroned with the Child on her lap. The Child blesses with His right hand and holds a scroll in His left, or blesses with both hands. The archangels Michael and Gabriel often flank the Virgin. The placement of the Virgin in this part of the Church fits in well with the architectural and hymnographic symbolism of the Orthodox faith. Allegorically speaking the apse is the point which unites the roof of the Church with the floor, and symbolically, heaven with earth.

Thus the Theotokos as Platytera hovers as it were between heaven and earth, as "the heavenly Ladder, whereby God has descended," as "the Bridge leading those on the earth to heaven."⁵

It is interesting to note where the models for certain icons were drawn from. The model for Christ icons which came into use more and more during the fourth and fifth centuries was found in an apocryphal document of the early Church, the so-called Epistle of Lentulus. Lentulus is identified as Pontius Pilate's superior and is making an

³ *Ibid.*, p. 171.

⁴ *Ibid.*, p. 172.

⁵ *Ibid.*, p. 173.

official report to the emperor, including a warrant for the arrest of Jesus:

At this time there appeared and is still living a man — if indeed he may be called a man at all — of great powers named the Christ, who is called Jesus. The people term him the prophet of truth; his disciples call him Son of God, who wakens the dead and heals the sick — a man of erect stature, of medium height, fifteen and a half fists high, of temperate and estimable appearance, with a manner inspiring of respect, nut-brown hair which is smooth to the ears and from the ears downward shaped in gentle locks and flowing down over the shoulders in ample curls, parted in the middle after the manner of the Nazarenes, with an even and clear brow, a face without spots or wrinkles, and of healthy color. Nose and mouth are flawless; he wears a luxuriant beard of the color of his hair. He has a simple and mature gaze, large, blue-gray eyes that are uncommonly varied in expressiveness, fearsome when he scolds and gentle and affectionate when he admonishes. He is gravely cheerful, weeps often, but has never been seen to laugh. In figure he is upright and straight; his hands and arms are well shaped. In conversation he is grave, mild and modest, so that the word of the prophet concerning the 'fairest of the sons of men' (Ps. 45:2) can be applied to him.⁶

The idea of the Trinity finds expression in four basic types of icons in the Eastern Orthodox Church. The first type has an Old Testament source, showing the three angels appearing to Abraham in the grove of Mamre (Genesis 18:9 ff). The other three types are drawn from New Testament scenes. The baptism of Christ (Matthew 3:16-17), represents the three persons of the Trinity as God's hand reaching down from heaven, Christ in the river Jordan, and the Holy Spirit hovering in the form of a dove. The Pentecost scene depicts Christ at the right hand of God with the Holy Spirit descending in the form of tongues of fire. And finally, the vision on Mount Tabor presents the Father as a voice from heaven (again represented as an outstretched hand), the Holy Spirit in a cloud, and the Son transfigured by light.

⁶ Earnst Benz, *The Eastern Orthodox Church, It's Thought and Life* (New York, 1963), p. 12-13.

Many icons deal with the life of the Virgin (i.e. her nativity, childhood, dormition, etc.). However, since the New Testament does not supply any direct dogmatic basis for these icons, the Mariology of the fourth century had to create such a basis.⁷

IV. ICON PAINTING

Mosaics were the first important iconographic decorations of the Churches. This art had been borrowed from the Greeks and Romans who had used it primarily for pavements. However, iconography is not Roman in origin.

Iconography is concerned not with ornament but with figure art; and this, in Early Christian times, was inspired in almost all that concerned the matter, from Hellenistic sources.⁸

The technique of iconography executed on panels dates back to the Egyptian tomb paintings of the Greco-Roman period.

This technique is known as *tempera*. It employs an albuminous or colloidal medium, such as egg, and execute the icon on gesso-covered panels. As a rule, the gesso is painted on a canvas that has been attached to the panel.⁹

The Byzantine style of icon painting dates from approximately the sixth century, and developed out of various influences. The three most important were: the Hellenistic, the Oriental (mainly Syrian), and the Christian. The idealism, clarity, elegance and balance of the icon is based in its Hellenistic influence. The Oriental (or Syrian) influence is clearly evident in the use of frontal poses, the disproportionate enlargement of the eyes and head, and a similar enlargement of the principal personages in relation to those about them. These two tangible elements are consolidated and expressed in material media through the intangible element of the Christian faith in the heart of the iconographer, to convey the facts, truths and values of the

⁷ *Ibid.*, p. 14.

⁸ O. M. Dalton, *Byzantine Art and Archeology* (New York, 1961), p. 643.

⁹ Philippou, *op. cit.*, p. 178.

Christian religion. This consolidation process through the Christian faith is what gives Byzantine iconography its "distinctive character as an art of the highest spirituality."¹⁰

An icon is a sacred image; a consecrated thing, and as such is never viewed as a creative accomplishment of an individual artist. Most icon painters remain anonymous and view themselves as "but an instrument through which the Holy Spirit expresses itself."¹¹ Just as the true iconographer prepares himself for his work by fasting, prayer and other spiritual practices, so also the brushes, wood, paint, and all the other necessary materials are consecrated before they are used.

Icons are often executed in monasteries that specialize in this tradition. The icons are often a group product, each monk attending to his own specialty. One paints the eye, another the hair, a third the hands, a fourth the robes, so that even in the productive process itself the factor of creative, artistic individuality is eliminated.¹²

The icon painter is regulated by traditional models in every aspect of painting an icon except for the eyes. The artist has a free hand in the expression of the eyes, the feature in which spiritual life most intensely concentrates.

It is in the treatment of the gaze that the supreme creativity of religious art emerges in all its power, bringing the fire down from heaven to illumine from within the saint's human form, no matter how static it may seem.¹³

This act of expressing spiritual life through the eyes of a motionless figure, symbolizes the immense power of the spirit over the flesh.

V. IN DEFENSE OF ICON VENERATION

The iconoclast movement which arose and thrived during the eighth and ninth centuries, under the leadership of certain rationalistic Byzantine Emperors (Leo III, the Isaurian, 716-41; Constantine V Copronymus, 741-75; Leo IV,

¹⁰ *Ibid.*, p. 176.

¹¹ *Ibid.*, p. 185.

¹² Benz, *op. cit.*, p. 4-5

¹³ Eugene N. Trubetskoi, *Icons: Theology in Color* (St. Vladimir's Seminary Press, 1973), p. 22.

775-80; Leo V, the Armenian, 813-20; Theophilus, 829-42), caused large-scale destruction of icons throughout the Empire. Panels were forbidden, and mosaics and wall paintings were restricted to ornamental symbols like the cross. "Representation of the human form in churches was forbidden by the rules."¹⁴ Iconoclasm branded the veneration of icons as idolatrous and thus in opposition to the Second Great Commandment.

St. John of Damascus (c. 675-749) defended the veneration of icons in his three treatises, "Against those who decry the Holy Icons." He cites Exodus 25:40 in his defense, pointing out that God Himself gave instructions as to how the tabernacle should be made. He also points out that cherubim were represented above the ark of the tabernacle (Exodus 25:18).

Arguing against the charge that icon veneration stands in opposition to the Second Great Commandment, John of Damascus cites the words of the Apostle Paul, when he stresses that Christians are no longer under the Jewish law, but under Grace. St. John points out that the second commandment was valid for the Israelites because they were still in the process of making the transition from a pagan culture to being the 'children of God', and were naturally prone to practising idolatry. Furthermore, while it was impossible for the Jews to depict God at all, it is not so for Christians, since the incarnation has made it possible for them to depict the second person of the Trinity, Christ. Because Christ took on a visible human form and lived and associated with men on earth, it became possible for men to conceive of and portray an image of Him. Therefore, in a sense, to reject Christ's icon is to reject the fact of the incarnation.

Honourable veneration (*timetiki proskynesis*) is sharply distinguished from worship (*latreia*). Honourable veneration of an icon consists of such acts as bowing before it and crossing oneself, saying a prayer, kissing it, and censuring it. The writings of St. John of Damascus and the decrees of the Seventh Ecumenical Council suggest that showing honourable veneration to sacred objects is deeply rooted in the holy tradition of Christianity. Further-

¹⁴ Philippou, op. cit., p. 176.

more, the existence and importance of icons is witnessed in the writings of early Christian writers like St. Basil the Great (c. 330-379), St. John Chrysostum (c. 347-407), and St. Gregory of Nyssa (c. 330-395).

The icon is essentially a symbol, standing for something other than itself, and designed to lead us from the physical to the spiritual realm. Therefore, to give veneration to something symbolic, is to actually venerate the prototype or original which it represents. The icons themselves are not deified, but the homage paid to the image "rises to the archetype."¹⁵ And to take this one step further, the prototype honoured in the final analysis is God, because God created man in His own image.

The Orthodox Church states explicitly that the saints do not obscure the greatness of Christ's person and works, but rather that all veneration offered to the saints returns to their archetype, Christ. The images of the saints are therefore reflections of the Christ image, which in turn is the renewal and perfection of the image of God implanted in the first man.¹⁶

In the icon consecration liturgy the ancient legend of the Church, which tells of Christ sending to King Abgar of Edessa the linen cloth with which he had dried His face, upon which His portrait was impressed, is cited as evidence of Christ Himself making the first icon, and thus legitimizing both icon painting and the veneration of icons.

The "Feast of Orthodoxy," which the entire Orthodox Church celebrates annually, was instituted in the year 842 to honour to victory of the iconophiles and the church's official restoration of image-veneration under the Empress Theodora.¹⁷

VI. THE MEANING AND FUNCTION OF ICONS

The character which an Orthodox icon should have is dictated by the theological, metaphysical, and psychological principles underlying the use and veneration.¹⁸

¹⁵ Benz, *op. cit.*, p. 11.

¹⁶ *Ibid.*, p. 5.

¹⁷ *Ibid.*, p. 3.

¹⁸ Philippou, *op. cit.*, p. 181.

The beauty of the Church must pass beyond the aesthetic experience to the spiritual plane, creating an impression of holiness. The beauty expressed must be of a truly spiritual nature, striving to depict true Christian virtues: humility, meekness, self-mastery, purity, peace and love.

In addition to providing a means of honouring sacred persons, the icon, as a symbol, is also intended to uplift the soul to the particular personage represented, arousing emulation. The degree of spiritual reality to which the soul is lifted is dependent on the beholder's inner disposition and level of spiritual development.

Icons also serve as a vivid picture of what history tells us in words, and thereby stand as a reminder of the Holy History of the Christian Tradition. It is argued that in some instances icons are more vivid than the written accounts, and are therefore a superior means of instruction.

The value of the icons as reminders for the Christian spirit should not be under-estimated. To simply learn about sacred persons, events and truths is not enough. The element of recall must also be present to keep the Christian alive to their vital significance for him, and reinforce his determination and efforts to imitate the character and life of the sacred persons whose images he beholds. One of the decrees of the Seventh Ecumenical Council states:

The more continually the icons of our Lord God and Saviour Jesus Christ, of our spotless Lady the Theotokos, of the venerable angels, and of all the saints and holy men are seen, the more are the beholders lifted up to the memory of the prototypes and to an aspiration after them. (Mansi, *Sacorum Conciliorum Nova et Amplissima Collecto*, xiii., 337).¹⁹

Iconography is a concrete theology with a multi-faceted function: to instruct the faithful, to lift them up to the experience of spiritual reality, to arouse them morally and spiritually, to transform them, to sanctify them.

The power of icons as a vehicle of God's uplifting message is not found solely in their symbolic nature, but also in the grace and power of God which is present in them. The Spirit of the Lord lives on in the icons of dead saints not as essence, but as grace and energy. In as much

¹⁹ *Ibid.*, p. 184.

as God partakes actively in the making of the icon, the divine element enters at this point. Divine grace illumines the mind of the iconographer and guides his hand.”²⁰

Icons serve as a window between the early and the celestial worlds. Through this window the members of the heavenly Church look down into the earthly Church and hence, on this window, or mirror, the true features of the heavenly archetypes are manifested two-dimensionally. In this sense the icons are seen as a true epiphany, “a self-made imprint of the heavenly prototypes.”²¹ Through these windows the heavenly beings unite themselves with the earthly congregation.

Iconography cannot be considered apart from the total context of liturgy and dogma in the Orthodox Church. In the celebration of the Eucharist the entire congregation of heaven meets with the earthly congregation. “Within the sanctified space of the Church, heaven descends upon earth when the Eucharist is celebrated.”²² Thus, the icons of the celestial beings in the Church are a clear representation of this epiphany.

Jesus Christ is God’s own perfect icon. “God performed the supreme act of self-portraiture by becoming flesh, by the incarnation of His Son, who is the ‘image of the invisible God’ Col. 1:15) and who “reflects the glory of God.”²³

This idea of the image is also present in the God-man relationship. Since man was created “in the image of God,” he carries the icon of God within himself. Although sin works to distort and destroy this image, man still retains his original nobility, because he remains the image of God. Christ appeared as the ‘new Adam,’ to restore the original image of God in the ‘old Adam’.

The whole meaning of redemption, then, is linked with this concept of image; the redemption of man consists in man’s being renewed in the image of Jesus Christ, and thus through Jesus Christ experiencing the renewal of his status as image of God.²⁴

²⁰ *Ibid.*

²¹ Benz, op. cit., p. 5.

²² *Ibid.*, p. 8.

²³ *Ibid.*, p. 11.

²⁴ *Ibid.*, p. 19.

VII. CONCLUSION

In this brief discussion of the Orthodox icon I have discovered that although the interior appearance of the Mennonite Church and the Orthodox Church are so vastly different, their mutual aim is identical. Both strive towards the enrichment of the human soul through closer contact with God. Whether the medium is mystery or simplicity, the ultimate goal is the spiritual enrichment of the Christian heart.

BOOK REVIEWS — ОГЛЯД КНИЖОК

Knight, James A., M.D., *CONSCIENCE AND GUILT*, Appleton-Century-Crofts, Division of Meredith Corporation. New York, 189 pages, 1969.

Few people question the existence of the important faculty of conscience within man; there are, however, differing views as to its role and origin. Theology sees consciences as a voice placed within man by God, a voice which directs man's moral judgements. Freud felt that conscience is simply a potential within people, whose content and application are shaped by different factors. For example, children are amoral being totally interested only in satisfying their pleasure impulses. Through the intervention of parents, restrictions on behavior start to be placed and from this arises the groundwork for a conscience. Others, like Maslow and Fromm, see conscience as an intrinsic part of each man to which each is called to be true. From this brief survey, it can be seen that there are many and differing views of where conscience comes from and the role it plays in human affairs. Be that as it may, the author, Knight, feels that morality is not only concerned with coercion but has a positive dimension as well. In others words, the workings of the conscience are not exhausted by "thou shalt not" but must be counterbalanced by "thou shalt".

One of the difficult questions associated with conscience is whether human behavior is determined or open to personal responsibility. Freud leaned in the direction of determinism while Jung, saw man as a combination of causality and teleology. The latter felt that strict causality leads to despair of change while purpose and self-determination can produce hope. Hume, writing in the eighteenth century, has demonstrated that the concept of causality cannot be proved; it is merely an interpretation of data and therefore originates with the interpreter. Thus, people like Frankl, have postulated that responsibility is at the heart of man's health. The Church sees the matter as being complex where, by reason of the fall, man is neither totally free nor is he totally determined. Hence, the extent of a person's own personal responsibility versus societal responsibility for a given action, is difficult to gauge.

Although it is difficult for man to accept, nevertheless, the evidence is strong enough to indicate the existence of the unconscious which has a significant influence on the behavior of people. The unconscious is devoid of much direct control and hence its existence is a blow against a person's self-esteem. But Christianity was and is aware of the many forces acting on people, as witness Paul's saying in Romans that he does not do what he wants to do but the very thing that he hates. To this it may be added that one of the failures of psychology is its ignoring of the fact that aside from ordinary psychological influences, a transcendent power may also involve itself with human trials and struggles.

In dealing with conscience, one must invariably consider the problem of the existence of evil in the world. Theology sees evil arising from the estrangement of man from God. With this is connected the notion of the original sin — all humanity has fallen through Adam. This is what Knight calls the supernatural answer to evil. The natural explanation, formulated by people such as Fromm, would go along these lines. Only nature, which is inherently good, exists and it is complete in itself with its own laws to which man is subject. Therefore what is natural, such as pleasure, is good; what is unnatural, such as pain, is evil. Yet there is a tension here because on a closer inspection of nature one can see that it does contain evil and given a naturalist's presuppositions, the difference between good and evil becomes blurred. Jung differs from Fromm in postulating that there is an evil in man, as symbolized through the shadow. Jung, from here, projects this image of an inherent evil even unto God, thereby eliminating any duality.

The product of a transgressed conscience is guilt, which, in itself, has many facets. Real guilt is produced when one acknowledges that one has done wrong and therefore one seeks to expiate one's deeds. Pathological guilt results from seeing intent equated with deed, and the person now goes through many rituals to atone for the imagined misdeed. Existential guilt is innate and is probably the most complex, arising from our own self-awareness. This guilt originates from a failure to live up to one's own expectations. Because of this, this type of guilt can lead to constructive changes within a person's personality. However, if this guilt is repressed, it can grow into pathological guilt. Patients can also feel guilt through borrowed guilt feeling which the person takes over through identification with someone else, like their parents for example. Additionally, guilt can arise from a form of narcissism whereby the patient attempts and fails to live up to impossible standards. However, one must always be aware of the fact that no matter how illusory the sources for guilt may be, the sense of guilt is very real and should be seen in such a light. Thus for example, guilt can produce symptoms of physical and emotional pain which are real and which trouble the patient.

In order to function properly, a person must have access to methods of dissipating guilt. Among these are: reparation, punishment, confession; self-abasement, self-humiliation, self-denial, renunciation, and self-punishment are others; but these have both negative and positive aspects. There are mental mechanisms, as well, through which people diminish their sense of guilt. Rationalization is an attempt to explain our deeds, but in a more flattering light. Projection is the assignment of one's own feelings of futility and anger onto someone else, a scapegoat. People not directly involved in the experience of guilt can help alleviate it for others by being sympathetic.

Parents are particularly important for the formation of proper attitudes to conscience in children. One of the problems that arises

is that parents are not consistent — conscience functions for certain areas but is ignored in others. Thus the parent transfers his own inner struggles onto the child. Very often, parents seeing that they have failed, respond through indulgences which result in intensification of delinquency of the child.

There are problems that are associated with conscience and its activities. An overly moralistic conscience can cause a person to be openly intolerant of those with opposing views. Thus conscience itself can have two sides — a dark one and a light one.

As a child gets older and more aware of the world, his conscience undergoes a change. He starts to break away from a conscience predicated on compulsion — that is, behavior based on must. During this turbulent period, the child undergoes a transition to a state where he now substitutes must by ought and it is at this time that examples and heroic images play an important part. For those who fail in this transition, help should be offered through teachers, pastors and psychotherapists. Throughout conscience development, the child state is most fertile for influence and efforts should be made to deal with children authoritatively but not rigidly; attempts to modify mature consciences are less successful and may take extended periods of time.

It is important for young people to develop a healthy and integrated moral outlook and system of values. Parents play a very important role in this area; and so does religion, but a religion with sharp directions while at the same time permitting and respecting freedom. Society, through its various agencies also plays an important part in the personality formation of young people.

Conscience and Guilt is a book that deals with conscience and its malaise, guilt. This subject is one that is close to the hearts of many Christians for the problem of guilt is very widespread and can be destructive. Knight goes through various descriptions of what we mean by conscience and concludes with considerations of aspects of guilt. Throughout he writes from a position which accepts the supernatural.

What Knight writes is generally constructive but in several spots his approach can be questioned. On page 80, for example, he discusses somewhat favorably, some aspects of Jungian psychology dealing with evil and its presence in man as shown through the shadow. Knight goes on to say that according to Jung, there is a dark side to God, as well. This Knight represents as part of a supernatural, as opposed to a natural, explanation for the existence of evil. This is a somewhat weak appraisal of Jung for he is essentially a naturalist projecting from man onto something that he calls "god". Aside from this, the rest of the book presents a wide consideration of certain aspects of guilt in a gentle and very readable manner.

ALEXANDER MELNYK

Jarmus, Stephan, **FATE OF THE INDIVIDUAL AND PASTORAL CARE IN EASTERN ORTHODOX THEOLOGICAL EDUCATION** — Some Steps Towards the Percepts of Pastoral Anthropology (doctoral dissertation), San Francisco Theological Seminary, San Anselmo, California, 197 pages, 1981.

Designated as steps towards the percepts of a Pastoral Anthropology, and intended to supplement Eastern Orthodox pastoral education, this Dissertation contains an analysis of some nineteenth century liberation movements which, ironically, led to a dehumanization of human life that plagues humanity to the present day. In Part One, the author traces the origin of this dehumanization in the genuine concerns over the plight of the peasant masses of Imperial Russia who were subjected to serfdom and freed from it only in 1861. The analysis reveals that the liberation movements, particularly the Populist movements which strove to abolish human suffering, ironically led the people into the grips of the tyrannical system of Soviet Communism. This irony reflected itself further in Fascism, Nationalism and in the dehumanizing nature of other kinds of collectivism.

Stephan Jarmus, a Ukrainian Orthodox priest and pastoral educator, works with clear objectives, and he proposes a pastoral solution to the dehumanizing conditions. According to his thesis, many collective structures, including the Church, claim to stand for ultimate human values and demand unconditional loyalty. However, they overlook the fact that they are brought into being to serve the well-being of people and not contrariwise. The author bases his assertion on the words of Christ who says that "Sabbath was made for man, not man for the Sabbath" (Mark 2:27). Moreover, he supports the occasionally-heard call to humanize Eastern Orthodox theological education, and offers his human-needs oriented educational proposals.

The study emphasizes the totality of human needs and describes them as being of the physiogenic, psychogenic, noogenic, ethnogenic, and sociogenic order. Fr. Jarmus arrives at this conclusion on the basis of an analysis of Ukrainian national characteristics (Part Two) — some of which he recognizes as being natural needs of the people — and on the review of Eastern Orthodox teaching on human nature (Part Three).

Part Four represents a review of Eastern Orthodox literature on Pastoral Theology and of programs of pastoral education in the eight Eastern Orthodox training institutions in North America. The review reveals that the problem of human needs has not become a part of pastoral education in the Orthodox Church. Therefore, in Part Five we find the elaboration of an original concept of Pastoral Anthropology, and a thoroughly designed course of study with its working methodology and a list of sources. The envisaged scope of Pastoral Anthropology offers an insightful, courageous, and in-

deed a substantial contribution to the Eastern Orthodox theological education.

Here is a critique of the dissertation by the SFT Seminary's anonymous Reader "A":

I find this to be an adequate dissertation project. Certainly the project has very broad practical import — even beyond the setting of Orthodoxy theological education...

The project itself is needful and laudable. It demonstrates the pastoral cares and sensibilities of the author. He has brought to bear a wide spectrum of disciplines to the updating of pastoral education. The work makes it very clear that pastoral decisions must flow from an awareness of issues of inculturation. In other words, such decisions can only be made when the pastor *knows* the people he is pastoring, i.e., their history, their ethos, their culture, their corporate needs, their personal needs. The author draws from a wide variety of sources to elaborate his awareness of the Ukrainian people. His sources are adequate. The lines of his argument are clear. The pastoral program he proposes makes eminent sense.

I find most impressive the theological perspective which dominates the work. He is deeply aware of the ecclesiology of the Ukrainian community. He is also aware of the theology of ministry which flows from these ecclesiological perspectives. He is willing to challenge this theological perspective and to show the shortcomings of the ecclesiology and the negative pastoral implications of these limitations. In a community which is so conscious of authoritarian structures the author has taken a convinced and courageous theological position. More than that: the position he takes is clear in the Orthodox tradition.

I find a new direction being offered in this work. The survey of both pastoral education textbooks and curricula shows a conservative awareness and direction in this discipline. The author clearly moves to a new formulation. He contextualizes the problem/project in a cultural setting. He draws from a significant theological tradition (biblical, patristic, philosophical, and psychological) to give a new direction to this discipline. There is a conciseness about the new course which I find attractive. I think the course is clearly outlined to meet the problem which evolves in the thesis. The practical direction which the author develops should be a meaningful step to accomplish what he intends.

Ярмусь, Степан, прот.: РЕЛІГІЇ СВІТУ, КУЛЬТУРА І ХРИСТІЯНСЬКЕ ПРАВОСЛАВІЄ, 1981 рік, ст. 45, видання Місійного Відділу при Консисторії УГПЦеркви в Канаді.

Кожна книжка має свою долю так само, як і людина. Має свою вартість і призначення, яке вона повинна виконати. Для цього само-го кожна книжка й написана.

Таке саме і з людиною. Ми маємо багато фактів, коли людина проживає інколи своє досить довге життя, а потім умирає і про неї тим, що ще лишаються в живих, немає нічого доброго сказати. Бо людина прожила своє життя тільки для себе, не лишивши по собі жодних корисних слідів. Тому й створилося між нами таке думання, що коли про помершу людину немає нічого доброго сказати, то не треба про неї нічого казати.

Ми знаємо також людей, яким суджено було прожити короткий свій вік, але вони за той короткий час зробили дуже багато добра. Ті люди жили не тільки для себе, але жили також для своїх ближніх, виконуючи найбільшу Божу заповідь любити Бога всім серцем, усім розумінням і любити свого ближнього, як самого себе. І коли такі люди вмирають, про них є що сказати, а до їхніх могил стежка ніколи не заростає травой.

Те саме можна сказати про книжку. Ми маємо багато фактів, коли виходить з друку якась книжка, вона має багато сторінок, вона видана на люксовому папері, але зміст її може бути безвартісний і така книжка не матиме читача. Така книжка швидко забувається.

Але бувають книжки невеликого формату, — вони матимуть кілька десятків сторінок, зате ж вони мають такий багатий зміст, що ті книжки займають почесне місце в наших бібліотеках, в наших хатах, а також — що найголовніше — в серцях читачів.

До таких книжок треба зарахувати останню працю прот. Степана Ярмуса — „Релігії світу, культура і християнське православ'є”, яка вийшла 1981-го року. Книжка ця невелика, всього 45 сторінок, але зате вона великого і широкого змісту, бо написана людиною широкого і широкого серця. Книжка ця має всього чотири розділи українською й англійською мовами, але з тих чотирьох розділів уважний і пильний читач довідується дуже багато. Найперше він довідається багато-чого про саму людину, цебто про самого себе; потім довідається про походження релігій, а зокрема про важливіші релігії світу, а це: Гіндуїзм, Буддизм, Конфуціанство, Зороастріянізм, Шінто, Магометанізм, Юдейство, а також про Християнство і про взаємовідношення між Богом та людиною. Ця остання тема для нас, як християн, дуже важлива, а тому Шановний Автор подає її для нас дуже переконливо, опираючись на різних джерелах, а найголовніше, опираючись на Святе Писання.

Останній розділ цієї дуже корисної праці — це „Культура людини і християнське православ'є”, в якому читач знаходить філософ-

сько-християнські міркування, які притаманні всім християнам. З цього розділу читач навчається любити свій рідний край, навчається правильно любити Бога і свого ближнього, цебто виконувати найбільшу Божу заповідь.

Крім того треба сказати, що зміст цієї книжки збагачується ще й різними символами, відповідними кожній згаданій релігії, декотрі з яких, — наприклад, ті, що ілюструють взаємовідношення між Богом і людиною, — мають велику унагляднюючу силу.

Я сподіюся, що ця книжка написана з метою, щоб показати читачеві правдиве взаємовідношення між Богом і людиною, показати Бога, як шукача людини і показати людину, як шукача Бога. І коли читачі в цьому сенсі збагнуть зміст цієї праці, то мета Шановного Автора буде повністю досягненою.

М. Подворняк

З ХРОНІКИ КОЛЕГІЇ СВ. АНДРЕЯ (1975—1981)

ВИПУСКНИКИ БОГОСЛОВСЬКОГО ФАКУЛЬТЕТУ:

- 1975:** **Докторат Богословія** (*honoris causa*): Митрополит Михаїл; **Докторат Церковного Права** (*h.c.*): Петро Лазарович; **Бакалавреат Богословія:** Митроф. прот. Микола Овчаренко; **Ліценціят Теології:** прот. Микола Дебрин, прот. Степан Гуцуляк, прот. Олександр Костюк; **Диплом Пастирських Курсів:** свящ. Теодот Глуханюк, Григорій Планіда.
- 1976:** **Докторат Богословія** (*h.c.*): Митрополит Андрей; **Докторат Церковного Права** (*h.c.*): Савеля Стечишин; **Бакалавреат Богословія:** свящ. Ігор Куташ, прот. Андрій Тетеренко; **Ліценціят Теології:** Андрій Меланченко, диякон Василь Макаренко, свящ. Микола Сарамаха.
- 1977:** **Бакалавреат Богословія:** Іван Ловиг, Олександр Паламарчук; **Ліценціят Теології:** Андрій П'яста; **Диплом Пастирських Курсів:** диякон Степан Сорока.
- 1978:** **Ліценціят Теології:** свящ. Олекса Гупка, прот. Тимофій Міненко, свящ. Григорій Планіда, свящ. Петро Кривих; **Диплом Пастирських Курсів:** свящ. Орест Гудима, прот. Яків Рибалка, прот. Михайло Павлишин, свящ. Михайло Сокирка, свящ. Володимир Кокорудз.
- 1979:** **Бакалавреат Богословія:** Роман Божик; **Ліценціят Теології:** прот. Михайло Фик, свящ. Микола Савченко, свящ. Володимир Кокорудз, Євгенія Маранчук; **Диплом Пастирських Курсів:** свящ. Данило Мацелюх, Йосиф МекЛеллан.
- 1980:** **Докторат Церковного Права** (*h.c.*): суддя Іван Соломон; **Бакалавреат Богословія:** прот. Федір Легенюк, прот. Тимофій Міненко; **Ліценціят Теології:** Юрій Бригідир, свящ. Лаврентій Кубин, Віктор Мурза, прот. Михайло Павлишин, Йосиф МекЛеллан; **Диплом Пастирських Курсів:** прот. Петро Бублик, прот. Віталій Метулинський.
- 1981:** **Докторат Церковного Права** (*h.c.*): проф. Ралф Кампбелл; **Бакалавреат Богословія:** Тимотей Охїтва; **Ліценціят Теології:** свящ. Теодот Глуханюк; **Диплом Пастирських Курсів:** Олександр Когут.

За той час докторат здобули слідуєчі абсолювенти Колегії Св. Андрея: прот. Григорій Удод — докторат філософії, Український Вільний Університет, Мюнхен, 1975; тема його дисертації: Союз Українців Самостійників у Канаді; прот. Степан Ярмусь — докторат душпастирства, Сан Франціско Теологічна Семінарія, 1981; тема його дисертації: Доля людини й душпастирство в православній богословській освіті; прот. Іван Стус — докторат філософії, Український Вільний Університет, Мюнхен, 1981; тема його дисертації: Православна Церква на Буковині.

ВИСВЯЧЕННЯ АБСОЛЬВЕНТІВ КОЛЕГІЇ СВ. АНДРЕЯ:

- 1975:** Архим. Миколай (Дебрин) — єпископ; Євген Рудич — диякон; Петро Боднар — диякон; диякон Григорій Планіда — священник.
- 1976:** диякон Михайло Заліщук — священник.
- 1977:** диякон Степан Сорока — священник.
- 1978:** архим. Василій (Федак) — єпископ; Петро Кривих — священник.
- 1979:** Олександр Паламарчук — диякон; Роман Божик — священник.
- 1980:** диякон Василь Макаренко — священник; Богдан Демчук — священник; Йосиф МекЛеллан — диякон.
- 1981:** Володимир Макаренко — диякон; Тарас Крочак — диякон; Іван Ловиг — диякон.

УПОКОЄННЯ АБСОЛЬВЕНТІВ КОЛЕГІЇ СВ. АНДРЕЯ:

- 1977:** Митрополит Михаїл (Хороший), 18 травня.
- 1978:** свящ. Іван Ткачук, 29 червня.
- 1981:** Архиеп. Миколай (Дебрин), 30 березня; прот. Микола Хоменко, 15 вересня, свящ. Данило Мацелюх, 21 жовтня.

РЕПРЕЗЕНТАЦІЯ КОЛЕГІЇ ПОЗА КАНАДОЮ:

- 1977:** Декан Колегії, прот. О. Кравченко, Консультація представників Православних Богословських Шкіл, Шембасі, Швайцарія; Конференція Між-Семінарійного Православного Руху, Семінарія Св. Тихона в Савт Ханаан; Студентів Колегії репрезентували: Р. Божик, Т. Гавриш, Є. Маранчук, П. Кондра і Й. МекЛеллан.

АКАДЕМІЧНІ ГОСТІ КОЛЕГІЇ:

- 1977:** митроф. прот. Палладій Дубицький і Володимир Дідович, Український Вільний Університет.
- 1980:** 20-21 лютого, Колегію відвідав о. д-р Стенлей Гаракас — декан Геленської Колегії й Семінарії Чесного Хреста. Він був гостем студентів богословія, і виголосив доповідь на тему „Комунікація в Богослуженні”.
- 1981:** 26 лютого, в характері гостя студентів, Колегію відвідав о. проф. Василь Шнерла; його головна доповідь в Колегії була на тему життя і праці Першого Митрополита УГПЦеркви в Канаді, бл. п. Германоса. З днем 1 серпня, Декан Колегії, Всеч. о. прот. Олег Кравченко, був додатково назначений на становище Ректора Колегії. 26 листопада, Колегію відвідав Ректор Українського Вільного Університету, проф. Володимир Янів з дружиною Софією, секретарем Редакції Енциклопедії Українознавства.

ІНШІ ВАЖЛИВІ ПОДІЇ І ДАТИ:

- 1976:** Колегія відзначала Ювілей свого 30-річчя. Головну доповідь на ювілейному бенкеті виголосив проф. Манолій Лупул — Директор Канадського Інституту Українських Студій, Албертський університет, Едмонтон.
- 1978:** У травні, Колегія гостила велику мистецьку виставу Багаутдина Рема з Глен Спей, Нью Йорк, США.
- 1981:** Дня 28 січня, Колегія Св. Андрея підписала афіліційну угоду з **Манітобським університетом**, на основі якої Гуманістичний Відділ Колегії проголошено Центром Українських Канадських Студій. На становище Директора Центру обрано проф. Наталію Апонюк.

ПРО КОНТРИБУТОРІВ „ВІРИ Й КУЛЬТУРИ” Ч. 3

- От. д-р Григорій Удод**, Голова Президії Консисторії УГПЦеркви в Канаді, професор Історії Української Православної Церкви, Колегія Св. Андрея в Вінніпезі.
- От. прот. Олег Кравченко**, Декан/Ректор Колегії Св. Андрея, професор Догматики, Голова Богословського Т-ва ім. Митр. Іларіона.
- От. митроф. прот. Михайло Юрківський**, професор Св. Писання, колишній Декан і Ректор Колегії Св. Андрея.
- От. митроф. прот. Микола Овчаренко**, колишній професор Догматики Колегії Св. Андрея, тепер на покої в Торонто.
- От. д-р Іван Стус**, настоятель Собору Св. Покрови в Вінніпезі, професор етики, Колегія Св. Андрея.
- От. д-р Степан Ярмусь**, професор Пастирського Богослов'я і Гомілетики, Секретар Президії Консисторії УГПЦеркви в Канаді, редактор „Віри й Культури”.
- Д-р Юрій Мулик-Луцик**, професор/емерит Колегії Св. Андрея, колишній редактор „Вісника”, „Нового Літопису” та „Віри й Культури” чч. 1 і 2.
- Роман Єринюк**, професор Історії Християнства, декан студій Колегії Св. Андрея в Вінніпезі.
- Д-р Олександр Мельник**, професор органічної хемії, Ван'є Каледж у Монреалі, Квебек; він також студіює богослов'я, як студент-кореспондент.
- Редактор Михайло Подворняк**, він був довголітнім технічним помічником видавця Митр. Іларіона, а втім і у виданні журналу „Віра й Культура” в роках 1954-1967.
- Irene Neufeld, student of History of Eastern Christianity (1978), St. Andrew's College in Winnipeg.*
- Doug Whiteway, a contributor to The Alumni Journal, University of Manitoba.*

* * *

Ростислав Глукко — обкладинка.

ФУНДАТОРИ „ВІРИ Й КУЛЬТУРИ” ч. 3:

Т-во „Волинь” у Вінніпезі	\$500.00
Громада Св. Володимира, Кенора, Онт.	500.00
Сестрицтво Св. Анни, Кенора, Онт.	500.00
Михайліна й Микола Зваричі, Кенора, Онт.	200.00

Усім фундаторам признання й сердечна подяка.

Управа БТМІ

У П Р А В А

Богословського Товариства ім. Митрополита Іларіона

Голова — Всеч. о. прот. Олег Кравченко

Заст. голови — Митроф. прот. Сергій Герус

Секретар — Прот. Степан Ярмусь

Касир — Всеч. о. прот. Сергій Кіцюк

Член — Всеч. о. прот. Андрій Тетеренко.

Адреса Управи:

METROPOLITAN ILARION THEOLOGICAL SOCIETY

ST. ANDREW'S COLLEGE IN WINNIPEG

(UNIVERSITY OF MANITOBA)

475 DYSART ROAD

WINNIPEG, MANITOBA, CANADA R3T 2M7



METROPOLITAN ILARION THEOLOGICAL SOCIETY

БОГОСЛОВСЬКЕ ТОВАРИСТВО ім. митр. ІЛАРІОНА

ST. ANDREW'S COLLEGE IN WINNIPEG

UNIVERSITY OF MANITOBA

475 Dysart Road, Winnipeg, Man. R3T 2M7

TEL. 269 3565

II-березня 1982 р.

ДО:

Всечесного Духовенства УГПЦеркви в Канаді,
ВДостойного Алумнату Колегії Св. Андрея,
Членів Богословського Т-ва ім. Митр. Іларіона
та до всіх Читачів "Віри й Культури".

Всечесніші Отці, Дорогі Друзі!

З великою приємністю повідомляємо Вас, що рішенням Управи Богословського Товариства ім. Митрополита Іларіона, ми відновили діяльність нашого Т-ва, й оце поручаємо Вашій увазі третє число нашого журналу "Віра й Культура". Перше й другє числа цього журналу вийшли в роках 1974 і 1975. Третє число виходить за роки 1976-1981, а четвєрте, що буде присвяченє виключно 100-річчю народження й 10-річчю упокоєння бл. п. Митр. Іларіона -- вийде вліті 1982 р. Ми вважаємо, що третє число "Віри й Культури" -- достойне нашого Т-ва так своїм змістом, як і формою, і що воно стане гідним звеном тієї світлої традиції, яку започаткував Митр. Іларіон випуском першого числа "Віри й Культури" 1954 р.

"Віру й Культуру" ч. 3 видано на кредит, але одному членові нашої Управи вдалося знайти для неї фундаторів, сума пожертв яких покриє лише біля половини коштів друку. З уваги на негайну потребу другої половини коштів ласкаво прохаємо Вас негайно відновити своє членство Богословського Т-ва, чи стати новим членом, виповнивши долучену анкету й виславши її нам з Вашою членською вкладкою при найближчій нагоді. Пригадуємо, що Ваша рокова членська вкладка ~~включає~~ й заплату за всі числа "Віри й Культури", що виходитимуть у даному році.

При цьому прохаємо тих, що бажали б причинитись до "Віри й Культури" ч. 4 написанням статті про особу, життя чи працю бл. п. Митрополита Іларіона у формі певної характеристики, оцінки чи й критики, або спогаду, -- зробіть це, й постарайтесь вислати свою працю до нашої редакції не пізніше кінця травня 1982 р.

Просимо також мати на увазі постійні фінансові потреби нашого Т-ва й при відповідній нагоді підшукуйте фундаторів на його видавничу працю. Такі добродії-фундатори будуть оголошені у "Вірі й Культурі", як це зроблено з фундаторами її третнього числа.

Якщо б хто з Ваших парафіян чи знайомих бажав купити собі, чи передплатити "Віру й Культуру", -- просимо подати нам їхні імена й адреси і ми радо вволимо їхнє бажання.

За всю Вашу співпрацю -- за членську вкладку, за всякий труд та за дружні поради, -- заздалегідь широ дякуємо.

За ІЛАРІОН ТОВАРИСТВО,

прот. Олег Кравченко - голова.

