



ВІРА Й КУЛЬТУРА

FAITH AND CULTURE

Ч. 8

1990-1994

No. 8

ВІРА І КУЛЬТУРА
Видання
ПЕДАГОГІЧНОГО ПЕРСОНАЛУ
І СПІВРОБІТНИКІВ
Колегії Св. Андрея
у Вінніпезі



FAITH AND CULTURE
Published by
THE FACULTY AND
ASSOCIATES
of St. Andrew's College
in Winnipeg

ST. ANDREW'S COLLEGE IN WINNIPEG
(UNIVERSITY OF MANITOBA)

475 Dysart Road
Winnipeg, Manitoba, Canada R3T 2M7

Редактор:
Протопресв. д-р Степан Ярмусь

Editor:
V. Rev. Dr. Stephan Jarmus

Думки й погляди висловлені в статтях і рецензіях, що публікуються в журналі *Віра й Культура*, — являються поглядами їх авторів, а не Колегії Св. Андрея.

Ideas and opinions expressed in articles and reviews, appearing in *Faith and Culture*, are those of the authors and not necessarily those of St. Andrew's College.

Ч. 8

1990-1994

No. 8

ЗМІСТ — CONTENTS

	Стор.
Від Видавництва "Віри й Культури"	5
До 200-річчя з дня смерті Сковороди, Олег Кравченко	7
Українська Православна Церква в діаспорі, Тимофій Міненко ...	35
Петро Могила, як виразник принципів християнського душпастирства, Степан Ярмусь	55
Аскетика, як найвищий вираз морального богослов'я, Ігор Геча	73
Доповідь заступника Патріярха Київського і всієї Русі-України, Блаженнішого Митрополита Київського Філарета	83
Дорогами Полісся (Подорож друга і третя, липень-серпень 1994), Володимир Рожко	101
John 5:1-30 as an Example of Faith and Love, Roman W. Bozyk	139
The Faculty of Theology – St. Andrew's College in Winnipeg	145
Огляд книжок	153
Із хроніки Колегії Св. Андрея	159
Про авторів "В. й К." ч. 8.....	160

Обкладинка бл. п. Ростислава Глувка.

* * *

ISSN 0701-2403

* * *

*Typeset by "Ecclesia" Computers.
Printed by Derksen Printers Ltd.*

ВІРА Й КУЛЬТУРА — FAITH AND CULTURE No. 8
(1990-1994)

Шановні Читачі нашого органу!

Поручаємо Вашій увазі восьме число "Віри й Культури", і робимо це з почуттям відради, що наша обітниця видати це число ще таки 1994 року, — здійснюється. Як було проголошено в попередньому виданні, це число "Віри й Культури" покриває роки 1990-1994. Тепер залишаємося в надії, що в майбутньому, наш орган буде появлятися щонайменше раз на рік.

Зміст "Віри й Культури" ч. 8 становлять статті науково-богословського характеру, огляд нових видань, дещо з хроніки Колегії Св. Андрея та інформації про академічну спеціалізацію членів педагогічного персоналу Богословського факультету; інформації ці подаються в коротких описах змісту їхніх докторських дисертацій.

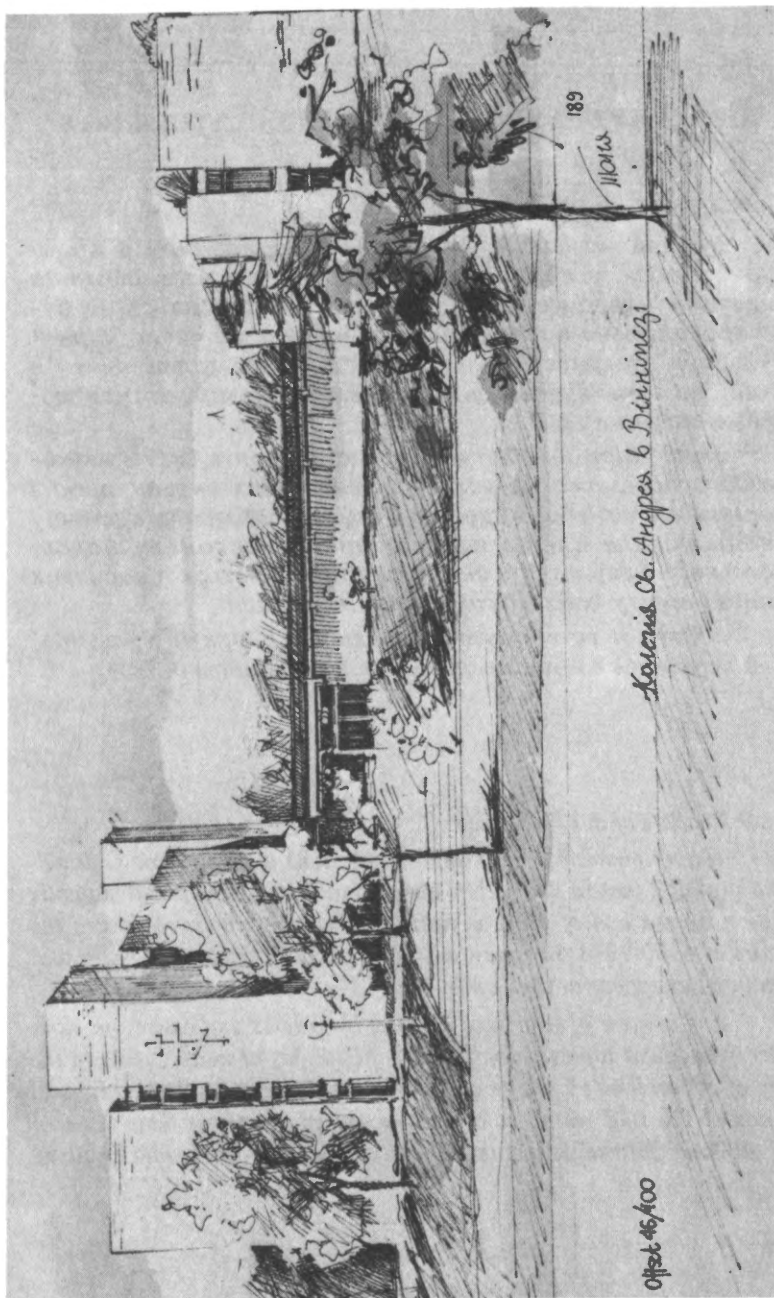
Згідно зі встановленою традицією, "Віра й Культура" ч. 8 друкується в мовах українській і англійській.

* * *

Dear Readers of our Publication!

We are pleased to offer you the 8th issue of "Faith and Culture" and are glad that in doing this, our obligation to complete this publication by the end of 1994 is fulfilled. The present issue covers the years of 1990-1994. In future, all efforts will be made for "Faith and Culture" to appear at least once a year.

The content of this issue consists of articles and essays on various theological topics, book reviews, highlights of main events in the life of St. Andrew's College and abstracts of doctoral dissertations of some of the staff members of the Faculty of Theology. This issue of "Faith and Culture" is a bilingual edition, i.e., Ukrainian and English.



Мистецьке зображення Колегії Св. Андрія Татяни Місюх, Варшава, Польща:

ДО 200-РІЧЧЯ З ДНЯ СМЕРТІ СКОВОРОДИ (1794-1994)

(Частина докторської дисертації на академічний
ступінь PhD — Редакція "В. і К.")

Життєвий шлях Сковороди: Етапи життя і творчості мислителя

Григорій Савич Сковорода, — "Перший розум наш...",¹ — народився в ніч із 22 на 23 листопада (з четверга на п'ятницю) за старим стилем, чи з 3 на 4 грудня за новим, 1722 року². Походив він із села Чорнухи, Лубенського полку, Київського намісництва³ (тепер містечко Чорнухи, районний центр Полтавської області).⁴ Батьки його були прості, звичайні козаки.

"Мали вони маєток достатній і честю, правдивістю, гостинністю, набожністю та миролюбним сусідством відзначались у своїм колі".⁵

Батько звався Сава (чи, по-народному, Савка), а мати — Пелагія (чи, по-народному, Палажка).⁶ Звідси й під-

¹ Іван Дзюба, "Перший розум наш..." *Літературна Україна*, 97 (1962) [в англійському перекладі: "Ivan Dziuba on Hryhory Skovoroda." *The Ukrainian Review*, XIII/3 (1966): 67-70].

² Л. Махновець, *Григорій Сковорода: біографія*. Київ: В-во "Наукова думка", 1972, стт. 179-180. Про рік народження Сковороди знаємо вже давно (із його життєпису), а про день і місяць — довідались недавно (із листа до М. Ковалинського, в латинській мові, датованого 22 листопада 1763 р.). Ось — уривок:

"Колись, у цю ніч, мати породила мене
на світ. У цю ніч почали з'являться
перші ознаки мого життя".

Див.: Григорій Сковорода, *Повне зібрання творів у двох томах*. Під ред. В. І. Шинкарука et al. Київ: В-во АН УРСР (Інст. філософії) "Наукова думка", 1973, т. II, стт. 327-328. На цей лист, вперше, звернув увагу Петро Пелех. Це було зроблено щойно в нашому столітті!... Див.: Петро Пелех, "З життя і творчості Сковороди" — *Записки НТШ*, т. СХХХУІ-СХХХУІІ (1925), ст. 139.

³ Г. Сковорода, *Повне зібрання творів...*, т. II, ст. 440.

⁴ Л. Махновець, *Григорій Сковорода...*, ст. 7.

⁵ Г. Сковорода, *Повне зібрання творів...*, т. II, ст. 440.

⁶ *Сочинения Григорія Савича Сковороды, собранные и редактированные проф. Д. М. Багалъемъ. Юбилейное издание (1794-1894 годы)...* 7-й томъ Сборника Харьковскаго Историко-Филологическаго общества. Харьков: Типографія Губернскаго Правленія, 1894, стт. СІХ-СХ.

пис Сковороди — "Григорій Варсава Сковорода" з поясненням: "Вар-Сава — син Савин", тобто — Савич.⁷

Життєпис Сковороди заслуговує на особливу увагу, бо він жив так, як навчав і навчав так, як жив. У нього життя й наука — міцно пов'язані. Тому, вивчення життєвого шляху мислителя — надзвичайно важливе й цікаве завдання. Воно доповнює й вивчає багато з того, про що він писав у своїх творах. На жаль, тут ще багато залишається прогалин... Крім того, про Сковороду існує ще і ряд легенд. Їх теж варто проаналізувати, бо ж творцями їх були ніхто інший, як адепти його філософії. Такі легенди, звичайно, не протирічать його світоглядowi, але, навпаки, доповнюють його...

Першу й найсуттєвішу біографію Сковороди написав його друг і учень — Михайло Ковалинський.⁸ Правда, це не є біографія в сучасному розумінні цього слова, але, — радше, — "житіє", щось, — як він і сам каже, — написане "в древнім вкусі".⁹ Ковалинський, іншими словами, подає лише те, що він вважає за "суттєве" чи "вічне", залишаючи все решта, як "другорядне" чи "скороминуче"... Згодом, дещо було уточнено такими дослідниками, як, наприклад, М. Петров¹⁰ тощо, а останньо поважний вклад у цю ділянку сквородіани зробив Л. Махновець.¹¹

Про дитинство Сковороди (1722-30) — мало знаємо, але те, що згадує М. Ковалинський — досить значуще:

...Григорій, уже після сьомого року від народження, примітний був нахилом до богочитання, обдарова-

⁷ Г. Сковорода, *Повне зібрання творів...*, т. II, ст. 99.

⁸ Що стосується прізвища цього учня й друга Сковороди, то існує пару версій: Ковалинський, Ковалінський, а то й — Коваленський. Л. Махновець, *Григорій Сковорода...*, ст. 177 — твердить, що повинно бути Коваленський. Однак академічне видання творів мислителя (1973 р.), на яке ми покликаємось, вживає форму "Ковалинський".

⁹ Г. Сковорода, *Повне зібрання творів...*, т. II, ст. 439.

¹⁰ Н. И. Петровъ, "Первый малороссійскій періодъ жизни и научно-философскаго развитія Григорія Савича Сковороды" — *Труды Кіевской Духовной Академіи*, III/12 (1902), стт. 588-618. Того ж самого автора, "Къ біографіи украинскаго философа Григорія Савича Сковороды" — *Кіевская старина*, 4 (1903), стт. 10-18.

¹¹ Л. Махновець, *Григорій Сковорода: біографія*. Київ: В-во "Наукова думка", 1972.

ністю до музики, охотою до наук і твердістю духа. В церкві він, самоохотно, ходив на крилос і співав відмінно й приємно".¹²

Отже, з самого дитинства, Сковорода відзначається релігійністю, любов'ю до музики-поезії ("мови богів", як говорили вдавнину), даром до науки та силою характеру. Ці риси він затримує до кінця свого життя.

Початкову чи Дяківську школу (1730-34) він проходить у селі. У Чорнухах, у цей час, було троє таких сільських шкіл.¹³ Дітей приймалося від восьмого року життя. Навчання тривало чотири роки й полягало в читанні ("Псалтиря", "Часослова", "Апостола" тощо), писанні, церковному співі, рахуванні. Як були вчителі-вихованці Києво-Могилянської Академії, то викладалось і початків латинської мови.¹⁴

До Академії Сковорода вступає 1734 року, двадцятилітнім юнаком. Батько віддає його, та не силою, як то деколи бувало, але згідно з його власним бажанням.

"По охоті його, віддав його батько в Київське училище, що славилось тоді науками. Григорій скоро перевищив ровесників своїх успіхами й похвалами".¹⁵

Повний курс навчання в Київській Академії тривав дванадцять років і ділився на три рівні: початковий, середній і вищий. Початковий рівень тривав чотири роки й складався з таких кляс, як: "фара" (чи — "аналогія"), "інфіма", "граматика" й "синтаксима". Тут, в основному, вивчалось мови, зокрема латинської, якою й викладались предмети в дальших клясах. Середній рівень тривав два роки й складався з таких кляс, як: "поетика" (чи — "піїтика") та "риторика". Тут зверталось увагу на композицію й версифікацію. Найдовшим був вищий рівень; він тривав шість років і складався з двох кляс "філософії" та чотирьох кляс "богослов'я".¹⁶ Ось, для ілюстрації, картина

¹² Г. Сковорода, *Повне зібрання творів...*, т. II, ст. 440.

¹³ АН УРСР, *Історія міст і сіл УРСР: Полтавська область*. Київ: В-во "Українська Радянська Енциклопедія", 1967, ст. 924.

¹⁴ Л. Махновець, *Григорія Сковорода...*, ст. 62

¹⁵ Г. Сковорода. *Повне зібрання творів...*, т. II, ст. 440.

¹⁶ Л. Махновець, *Григорія Сковорода...*, ст. 11.

життя й навчання в Академії часів Сковороди, як то подає Л. Махновець:

"Академія була справді вільним навчальним закладом. Вона приймала до свого лона всіх православних вільного стану, що бажали навчатися.

Студентам ніякої матеріальної допомоги тут не давалося, бо не було з чого давати. Царизм, грабуючи мозки, волів не асигнувати Академії з податків, зібраних на Україні, нічого або майже нічого.

Академія не забезпечувала своїм виученикам ніяких офіційних прав на певне суспільне становище чи посаду. Вона давала самі тільки знання. Отже, кожен на свій розсуд і відповідно до своїх можливостей вибирав собі ступінь, теми, обсяг навчання".¹⁷

Сковорода, з перервами, пробув в Академії десять років (із дванадцяти). За першої, найдовшої, фази свого перебування (1734-41) він провів сім років, кінчаючи чотири класи початкового рівня ("фару", "інфіму", "граматику" й "синтаксиму"), дві класи середнього рівня ("поетику" й "риторику") та одну, першу класу вищого рівня ("філософію"). Серед його вчителів, ми знаходимо такі славні імена, як: Симеон Тодорський (мовознавець), Михайло Козачинський (філософ), Георгій Кониський (письменник) тощо.¹⁸

Григорій мав дар до музики. Він ще з дитячих років захоплювався нею. Про це І. Срезневський пише так:

"...він почав музичну діяльність у домі батька сопілкою. З раннього ранку, ...ішов до лісу й там вигравав на сопілці свої священні гимни. З часом він так удосконалив свій інструмент, що міг наслідувати переливи голосу співучих птахів... З того часу музика й спів стали для Сковороди постійним заняттям. Він не залишав їх і в старші роки свого життя... Під час співу й гри він затримував поважність, замисленість,

¹⁷ Там же, ст. 77. За дальшими інформаціями про Київську Академію див. також, ще і такі праці: Arkady Joukovsky, "L'Académie de Kiev — lieu de formation de Skovoroda" — *Skovoroda — philosophe ukrainien*, Paris-Munich, 1976; Alexander Sydorenko, *The Kievan Academy...* Ottawa: University of Ottawa Press (U. of O. Ukrainian Studies — No. 1), 1977; 3. І. Хижняк, *Києво-Могилянська Академія...* Київ, 1981; "The Kiev Mohyla Academy" — *Harvard Ukrainian Studies*, VIII/1-2 (1984) тощо.

¹⁸ Л. Махновець, *Григорій Сковорода...*, стт. 68-75.

навіть суворість. Для нього спів і гра були дійством. Тоді душа його, здавалося, говорила з Богом"...¹⁹.

Сковорода, справді, кохався в музиці. Вона була йому товаришкою життя й розмовою з Богом. Він грав на сопілці, а згодом — флейті, скрипці, бандурі, гуслях... Любив спів, а особливо — хоровий... То ж не дивно, що 1741 року його вибирають до т.зв. Придворної капелі. Студії в Академії, тимчасово, перериваються... Ось слова Михайла Ковалинського:

"Тоді царювала імператриця Єлисавета, любителька музики й Малоросії. Обдарованість Сковороди до музики й відмінно приємний голос його, сприяли випадкові бути йому обраним до двору в співаки, куди його й було відправлено, як цариця вступила на трон".²⁰

Перебування в Придворній капелі (1741-44), — то в Петербурзі, то в Москві, — позначається на дальшому виробленні його музичного таланту. Сковорода — музика, стає Сковородою — композитором.²¹

"Він створив духовні концерти, поклав на музику деякі псалми, а також і вірші, що співають під час Літургії, музика яких переповнена простою, але поважною гармонією, що проникає, полонить, насолоджує... Крім церковної музики, він теж написав багато пісень у віршах"...²²

Ця "Петербурзько-московська інтермедія" кінчається вліті 1744 року, приїздом Сковороди до Києва, в складі зборища цариці.²³ Біограф Сковороди, Михайло Ковалинський, пише:

¹⁹ И. И. Срезневский, "Отрывки из записок о старце Григоріе Сковородѣ"... *Утренняя звезда*, (Харковъ), 1 (1834), стр. 76-77.

²⁰ Г. Сковорода, *Повне зібрання творів...*, т. II, ст. 440.

²¹ На цю тему, див.: Онисія Шреєр-Ткаченко, *Григорія Сковорода — музикант* Київ: В-во "Музична Україна", 1972; Павло Маценко, "Музика і Г. С. Сковорода" — *Нові дні*, жовтень/1972, стр. 11-12; Л. Махновець, *Григорія Сковорода: бібліографія*, стр. 102-113.

²² Г. Сковорода, *Повне зібрання творів...*, т. II, ст. 459. На цю тему, Леонід Махновець, між іншим пише:

"... знайдені і зовсім недавно ескізно досліджені нові матеріали серйозно підтверджують правдивість відомостей Коваленського [Ковалинського] про Сковороду — автора літургійної музики". Л. Махновець, *Вище цит. праця*, ст. 104. Тут, зокрема, йдеться про "Службу" (Літургію) та "Воскресний канон".

²³ Про детальний опис цього періоду (1741-44), див.: Л. Махновець, *Григорія Сковорода...*, стр. 79-101 і далі

"Імператриця вскорі взялася за подорож до Києва, а з нею виїхав і увесь двір її. Прибувши сюди, — і при повороті двору назад до С.-Петербургу, отримавши звільнення з чином уставника,²⁴ Сковорода залишився в Києві, й знову почав учитися".²⁵

Отже, восени 1744 року, Сковорода знову береться за науку. Це вже вдруге, що він перебуває в Академії (1734-41, 1744-45). Цей раз він закінчує наступний, останній курс філософії. Йому ще залишається чотири роки, чи чотири курси богослов'я...

Але цього, 1745 року, Григорію трапляється нагода відвідати чужі краї, побачити Західну Європу...²⁶ Отже, користаючись прихильністю генерал-майора Федора Вишневського, він пускається в подорож по Заході. Під час свого перебування закордоном (1745-50), Сковорода відвідує такі центри, як: Будапешт, Братиславу (Пресбург), Відень, Венецію, Флоренцію, а може й — Рим та Галле (в Німеччині)...²⁷

1750 року Сковорода, після п'ятирічної відсутності, повертається назад, в Україну. Про це, Михайло Ковалинський пише так:

"Повернувшись з чужих країн, — наповнений наукою, відомостями, знанням, та з порожньою кишенею, і в повній недостатці всього найнеобхіднішого, — проживав він у своїх попередніх приятелів і знайомих... Внедовзі, відкрилось місце вчителя поезії в Переяславі, куди він і відправився на запрошення тамошнього єпископа".²⁸

На жаль, це, перше його вчителювання (1750-51), у Переяславі, на становищі викладача поетики чи "піітики", — кінчається невдачею. Сковорода, — через постійні втручання в його предмет, — попадає в конфлікт із місцевим єпископом, якому він просто заяв-

²⁴ Про цей чин Л. Махновець, між іншим, пише так: "Уставником називався регент, який безпосередньо керував хором (тепер він називався б художнім керівником) і досконало знав 'Устав' (порядок) Церковних служб. Вибрався він із найдосвідченіших співаків. Отже, за своїми здібностями, талантом і знанням справи Сковорода теж був придатний на роль уставника". Там же, стт. 97-98.

²⁵ Г. Сковорода, *Повне зібрання творів...*, т. II, ст. 440.

²⁶ Там же, стт. 440-441.

²⁷ Л. Махновець, *Григорій Сковорода...*, ст. 72.

²⁸ Г. Сковорода, *Повне зібрання творів...*, т. II, ст. 441.

ляє: *Alia res sceptrum, alia plectrum* ("Інша річ — жезл, а інша — смичок").²⁹

Таким чином, залишивши виклади "піїтики", 1751 року Сковорода знову, втретє (1734-41, 1744-45, 1751-53) поступає в Академію. Він переходить на останній, вищий курс навчання, а це — богослов'я. Але закінчує лише два роки, із чотирьох...³⁰ Так він на все життя й залишається "студентом"...³¹

1753 року Сковорода, вдруге, береться за вчителювання. Він попадає в село Коврай (тепер Золотоніського району, Черкаської області), до дідича Степана Томари, як "учитель-інспектор", для його сина Василя. Контракт у нього лише на рік, отже виглядає, що він тут на т.зв. кондиції, цебто тимчасовому заробітку. У таких випадках, студенти дали "числилися за Академією"...³² Вони, іншими словами, *docendo discimus* ("навчаючи, навчались!")... Цей раз, одначе, його вчителювання, — із однорічною перервою,³³ — триває кілька років...

Коврайський період (1753-59) — це початок літературної творчості Сковороди. Сюди, правдоподібно, належать такі твори, як: частина збірки *Сад Божественних пісень*, віршик "De libertate", "Fabula", "Fabula de Tantalo" "Розмова про Премудрість", вірш "Все лице морщиш...", "Ad Petrum Gerardium", "in natalem Iesu", "Quid est virtus?", "Epigramma", "In natalem Basilii Tomarae"..., "De sacra caena, seu aeternitate", "de umbratica voluptate", переклад "Publii Terentii comoedia, quae vocatur Adelphi" тощо.³⁴ Тут, під час перебування в селі Коврай, "опів-

²⁹ Там же, ст. 441.

³⁰ Л. Махновець, *Григорія Сковорода...*, стт. 65 і далі та 73-74 і далі.

³¹ Що Сковорода сам вважає себе за такого — це бачимо з його підпису: "...студент Григорія Сковорода". Г. Сковорода, *Повне зібрання творів...*, т. II, стт. 11, 391 тощо.

³² Л. Махновець, *Попер. цит. праця*, ст. 114.

³³ 1754 року, — будучи звільненим із праці (через інцидент зі сином дідича Томари, якому він сказав, що мислить "як свиняча голова"), — "Сковорода залишився без посади, без хліба, без одежі, але не без надії"... Г. Сковорода, *Повне зібрання творів...*, т. II, стт. 442-443. У цей час він оселяється в якогось "перейславського сотника", де й перебуває до кінця року. У січні, 1755 року, Сковорода виїжджає до Москви та відвідує Тройце-Сергієву Лавру (Загорськ). У лютому, ц.р., він повертається назад, в Україну (в Переяслав), а при кінці цього ж місяця — до Степана Томари, де й перебуває до літа 1759 року. Л. Махновець, *Григорія Сковорода...*, стт. 122-129.

³⁴ Про цей період див.: Л. Махновець, *Попер. цит. праця*, стт. 114-156.

ночі, 24 листопада [майже на день народження], 1758 року", — Сковорода бачив дивний сон, який "і осолодив, — а разом з тим — і налякав його"...³⁵ Сон цей мав пророче значення: він показав, що жодний із життєвих шляхів, що простягались перед ним, — включно з церковною кар'єрою, до якої він мав найбільше нахилу, — не був для нього. *Alea jacta est!* Його жереб, таким чином, кинуто: Сковорода мав вибрати свій, власний, *sui generis* шлях життя і творчості, що він, — як знаємо, — і робить...

Але 1759 року, — на рекомендацію його приятеля, о. Гервасія (Якубовича), й за благословенням єп. Іосафа (Миткевича), — Сковорода отримує нове призначення: знову на посаду вчителя "піітики" чи поетики, та — цей раз — у Харківській колегії...

На грані двох періодів, — Коврайського й Харківського (1759-60), — правдоподібно, були написані такі з його творів: "In imaginem concipientis Mariae", ("Carmen"/"Мелодія"), ще одна — третя — "фабула", "In natalem bilogrodensis episcopi..." та "Езопова байка".³⁶

Сковорода кохався в музиці, мав уподобання до поезії, любив науку,³⁷ був схильний до педагогіки. Вперше, як знаємо, він береться за вчителювання в Переяславі (1750-51), тоді в Ковраї (1753-59), і на останку в Харкові (1759-69, із перервами). Ця остання його педагогічна діяльність у Харкові, складається з трьох фаз: у першій (1759-60) він викладає "піітику" чи поетику, у другій (1762-64) — "синтаксис" і греку, а в третій (1768-69) — "катехизис" чи етику.

Після першої фази вчителювання в Харкові (1759-60), Сковорода сам залишає посаду, через суперечку

³⁵ Г. Сковорода, *Повне зібрання творів...*, т. II, стт. 429 і 445.

³⁶ Л. Махновець, *Григорій Сковорода...*, стт. 155-156.

³⁷ Він, між іншим володів кількома мовами: латинською, грецькою, німецькою тощо; знав філософію й літературу (зокрема античну); був добре ознайомлений із богослов'ям та патристикою і т.п. Михайло Ковалінський, згадуючи про зацікавлення Сковороди, пише: "...улюбленими його письменниками були такі: Плутарх, Філон Юдеянин, Цицерон, Гораций, Лукіян, Климент Олександрійський, Ориген, Ніль, Діонісій Ареопажіт, Максим Ісповідник, а з нових авторів — відповідні до них; головою ж усього була Біблія". Г. Сковорода, *Повне зібрання творів...*, т. II, ст. 450

про чернецтво...³⁸ і так, від літа 1760 до весни 1762 року він перебуває в якогось приятеля в селі Стариця (біля Білгороду). Живе пустинним життям, як анахорет, серед лісів, пасік, піль... Любується свободою, спокоєм, природою... Сковорода взагалі, кохався в природі. Він любив ходити, мандрувати, подорожувати та досліджувати цей "прекрасний храм Премудрого Бога".³⁹ Він часто покликається на тварин. У його творах повно порівнянь із царства звірів, птах, рослин тощо. Він не тільки кохається в природі, але й живе нею... Для Сковороди бути щасливим — це жити згідно з природою...⁴⁰ Цю любов він, правдоподібно, набув ще з дитинства. Він напевно ще хлопчиною бігав собі на річку, в лісок, на лоно природи вигравати на своїй сопілці... Захоплення природою не позоставило його до самої смерті; воно залишилось у нього на ціле життя. Це особливо відчувається в його поезії, а зокрема збірці — *Сад Божественних пісень*. Ось, пару прикладів:

"Ох, життя безпечне! Дорогий спокою!
Ти — найдорожче всіх речей".⁴¹

³⁸ Коли влітку 1760 р. Сковорода поїхав у Білгород на вакації, то тут єп. Іосаф (Миткевич), почерез архимандрита Гervasія (Якубовича), запропонував Григорію — задля життєвого забезпечення — прийняти чернецтво. Сковорода принципово відмовився, кажучи:

"Чи ви хочете, щоб я побільшив число фарисеїв? Іжте масно, пийте солодко, одягайтесь м'яко та й монашествуйте!"

Г. Сковорода, *Повне зібрання творів...*, т. II, ст. 447. Сковорода сильно виступав проти лицемірства взагалі, а вдаваного, "маскарадного" чернецтва зокрема. Це, однак, зовсім не означає, що він був ворогом монашества, як такого. Навпаки, Сковорода сам жив як монах, і справжнє чернецтво високо цинив. Ось його власні слова:

"...простий християнський люд неправильно розуміє ченців... Щодо мене, то я вважаю ченця — найвищим учнем Христа, у всьому повністю подібним до свого Наставника..." Г. Сковорода, *Повне зібрання творів...*, т. II, ст. 314.

³⁹ "Чи не прекрасний храм Премудрого Бога світ цей?" Г. Сковорода, *Повне зібрання творів...*, т. II, ст. 137

⁴⁰ "Роби те, для чого ти був рождений..." Там же, т. I, ст. 444. "Головна умова осягнення щастя — це жити згідно з природою (внутрішньою) або Богом; і чим воно згідніше з нею, тим повніше щастя". Так, напр., пише П. Пелех, "З життя і творчості Сковороди". *Записки НТШ*, СХХХVІ-СХХХVІІ (1925), ст. 146.

⁴¹ Варіант Пісні ІХ, поміщений на початку твору — *Буквар миру*, Г. Сковорода, *Повне зібрання творів...*, т. I, ст. 411.

"О, діброво! О, свободо! В тебе я почав мудріти,
До тебе, моя природо, у тобі хотів би й вмерти".⁴²

.....
"Ах поля, поля зелені,
Поля, квітами масні!
Ах долини і яри,
Могили круглі і горби!

Ах ви, вод струмочки чисті!
Ах ви, береги трависті!
Ах ви, волосисті,
Кучеряві ви, ліси!"⁴³

Григорій займається самопізнанням... Продовжує писати свої "Пісні".

Навесні 1762 року Сковорода відвідує Харків, колегію, й знайомиться з Михайлом Ковалинським...⁴⁴ Із вересня 1762 до червня 1764 року він, знову, займається вчителюванням. Під час цієї, другої фази своєї педагогічної діяльності в Харкові (1762-64), Сковорода викладає "синтаксис" і греку. Але, 1763 року єп. Іоасаф (Миткевич), приятель Григорія, вмирає... Починаються інтриги...

"Почуваю, якщо не обманює мене душа моя, що знову піднімається проти мене заздрість, як з приводу моєї до тебе рідкісної дружби, так і з приводу моїх деяких слів, які я звичайно говорю на лекціях грецької мови. Очевидно, такий уже світ, що, якщо хтось сам чого-небудь зробити не може, іншим заздрить. Але буде доцільно сказати: *краще коритись Богові, ніж людям*".⁴⁵

З кінцем 1763-64 шкільного року, Сковорода, вдруге, опинюється поза мурами колегії...

Літом 1764 року, він їде з Михайлом Ковалинським до Києва. З цієї нагоди, відвідує Києво-Печер-

⁴² Там же, т. I, ст. 70.

⁴³ Там же, т. I, ст. 70.

⁴⁴ Листи Сковороди до М. Ковалинського — це важлива частина творчої спадщини мислителя. На сьогодні їх нараховується сімдесят дев'ять, у додатку до п'яти листів-присвят чи передмов (до кн. *Асхань, діалогу Про древній світ*, кн. *Жона Лотова, Віяна Архистратига Михаїла з Сатаною* та діалог *Потоп зміїн*). Більшість із них написана латинською мовою. Листи ці охоплюють чимале число ідей та думок Сковороди... Лист за 26 вересня, 1790 року, подає список творів Сковороди. Г. Сковорода, *Повне зібрання творів...*, т. II, стт. 356-358.

⁴⁵ Лист до М. Ковалинського (кінець листопада, 1763 р.). Там же, т. II, ст. 330.

ську Лавру. Тут йому знову пропонують монаший постриг...

— Досить тобі бродити по світі! Час пристати до берега. Нам відомі твої таланти; свята Лавра прийме тебе, як мати дитину; ти будеш стовпом Церкви й прикрасою обителі.

— Ах, преподобні!... Помножувати собою стовпо-творіння [вавилонське] — не маю бажання; досить і вас, стовпів [неотесаних] у храмі Божому..."⁴⁶

Це вже вдруге, що Сковорода відмовляється стати ченцем. Чому? Адже він ніколи не виступав ні проти священства, ні проти чернецтва, як такого... Ось його, власні слова:

"Я часто говорив, що тобі чи кому другому бути священником чи монахом не по-природі, але, щоб я казав, що священство чи монашество це шкідливий стан, то такого ніколи не було".⁴⁷

Навпаки, він високо цінив чернечий сан, вважаючи його за найвище послідовництво Христа. Це ясно видно, наприклад, із листа до М. Ковалинського:

"... простий християнський люд неправильно розуміє ченців... Щодо мене, то я вважаю ченця найвищим учнем Христа, у всьому повністю подібним до свого Наставника.

Ти скажеш: але апостол — вищий за ченця. Згоден, але сам апостол стає ним лише з ченця; поки він керує самим собою — він чернець, а коли ж починає керувати й іншими — стає апостолом. Христос, поки Він був у пустині, був ченцем, тобто майже безплотним... Цим пояснюється, чому ченців називають ангелами; не тому, що вони не мають тіла, а тому, що вони в усьому прощаються з тілом..., тому, що їх долею (ὁ κληροῦς) є лише Господь..."⁴⁸

Сковорода — сильний противник усякого лицемірства й фарисейства, і цим пояснюється його відношення як до справ церковних взагалі, так і до пропозицій стати монахом зокрема. Для нього Церква — це життя, життя в Христі і Святим Дусі, що практично виявляє себе в любові до Бога і до ближнього, а не якийсь культ чи ритуал.

⁴⁶ Там же, т. II, стт. 456-457.

⁴⁷ Лист до Василя Максимовича... Там же, т. II, ст. 388.

⁴⁸ Там же, т. II, ст. 314.

"Що таке християнська релігія, як не істинна й досконала дружба [спілкування, κοινωνία]? Хіба Христос не встановив, що відзнакою Його учнів є взаємна любов?... Хіба не називає Бога любов'ю Його найулюбленіший учень Іоан?... Хіба всі дари, навіть ангельська мова, не є ніщо без любови?... Любов... — початок, середина, і кінець, — альфа і омега".⁴⁹

В іншому місці він пише:

"Якщо ми потомки Авраама, якщо ми одного з них духу, ми це повинні підтвердити подібними ж діями; бо звідки, як не з плодів наших, відомо, що в нас є дух предків?"⁵⁰

Він був проти "церковщини", що часто зводилась до бездушної обрядовщини та ремісництва, але не проти Церкви. До Церкви в нього — синівська пошана:

"...нам треба виправляти наші крила,
щоб коли-небудь досягти тієї межі
і мети, які вгамовують усяку спрагу,
і про які наша найдорожча мати Церква
[nostra carissima genitrix Ecclesia] співає:
'Желаній краю, вірних утвердженіє'..."⁵¹

Він картав тодішнє чернецтво ("монаший маскарад"), хоч сам, — як у серці, так і в житті, — був чернець. Монах має бути іконою Христа, він мусить "померти для світу", щоб "жити для Господа"; без цього він не монах. Сковорода якраз і був такою особою. Ось його власне свідчення:

"...я все лишаю й залишив, щоб протягом усього свого життя досягти тільки одного: зрозуміти, що таке смерть Христа, і що означає Його воскресення. Бо ніхто не може воскреснути з Христом, якщо спочатку не помре з Ним".⁵²

Правда, аскетом він не був, але їв мало (раз у добу, по заході сонця) й просто (м'яса не вживав, хоч і не забороняв другим), від напитків ухилявся (хоч, у гостях, міг і випити), був безсрібником (хоч грошей, як таких, не відкидав). Про стиль життя й характеристику Сковороди, його учень і приятель, М. Ковалинський, пише так:

⁴⁹ Там же, т. II, ст. 277.

⁵⁰ Там же, т. II, ст. 256.

⁵¹ Там же, т. II, ст. 272-273.

⁵² Лист до Кирила Ляшевецького... Там же, т. II, ст. 384.

"Він одягався пристойно, але просто; пожива його складалася з огородини, овочів та молочних страв, яку він вживав під вечір, по заході сонця; м'яса й риби не їв...; для сну приділював... не більше як чотири години на добу; вставав до сходу сонця і, коли позволяла погода, завжди ходив пішки... на прогульку, на чисте повітря, в сади; був завжди веселий, бадьорий, рухливий ...повздержливий, чеснотний, з усього задоволений, до всіх добрий, скромний, охочий до розмови...: поважав людей без різниці їх стану, відвідував хворих, розважав засмучених, ділився останнім із тими, хто нічого не мав... був побожним без заборон..."⁵³

Провадив він повздержливе й чеснотне життя, як дійсний монах; остерігався всякої нечистоти (душевної й тілесної), і так навчав і других:

"Пам'ятай, що ти — храм Божий. Збережи тіло в чистоті! А перш за все — збережи душу! Збережи не для світу, а для Христа... Ти збережеш, якщо будеш пильнувати. Будеш пильнувати, якщо будеш тверезий. Будеш тверезий, якщо будеш молитись, лити сльози й уникати безділля".⁵⁴

Як справжній подвижник, Сковорода був посником. Він сильно шанував піст, як важливий чинник духовного життя, як засіб удосконалення. На цю тему він не раз писав. Ось, наприклад:

"О, прикрі й важкі перші дні Посту, куди ви нас ведете? Так всяка чеснота й усяке благо спочатку уявляються гіркими, а під кінець стають солодкими..."⁵⁵

⁵³ Там же, т. II, стт. 446-447.

⁵⁴ Там же, т. II, ст. 307. Тут Сковорода показує обізнаність із аскетичним богослов'ям. Спасіння ("зберегти себе для Христа") — це подвиг, що вимагає співпраці чи кооперації людини з Богом. Така кооперація чи "синергія" (συνεργία) людської волі з Божественною благодаттю повинна проявляти себе паралельно, в двох планах: *ora et labora*, — в молитві чи спогляданні (θεωία) і в труді чи діяльності (πράξις). Звідси й порада: "молись і уникай безділля!" Той же стан, до якого людина повинна стриміти — це духовна тверезість (νῆψις), рівновага, безпристрасність (ἀπάθεια). Якщо "серце" (καρδία) чоловіка повинно бути палким чи гарячим, то "дух" (νοῦς, πνεῦμα) повинен бути спокійним і розважним, бо він — сторож "серця". Звідси й друга порада: "будь тверезим, до нічого не пристрашайся!" Щоб затримати цей стан — потрібне постійне чування чи пильнування (προσοχή) за ходом своїх бажань та нахилів. Звідси й наступна порада: "пильнуй своєї душі, стережись, будь чуйним!" На цю тему див. напр.: Vladimir Lossky, *The Mystical Theology of the Eastern Church*. London: James Clarke & Co., 1957, ст. 196 і далі; A Monk of the Eastern Church, *Orthodox Spirituality...* London: S.P.C.K., 1957, ст. 22 і далі, тощо.

⁵⁵ Лист до М. Ковалинського. Г. Сковорода, *Повне зібрання творів...*, т. II, ст. 272.

У цьому самому листі, роздумуючи над значенням посту, він каже:

"Бо наша внутрішня людина тепер не обтяжена плоттю, — ніби звільнившись від пут або знайшовши нові крила, — піднімається високо, неначе орел, ширяє, носиться й літає в безмежних небесних просторах, як по рівнині безкраїх полів, прагнучи досягти Божественної краси, проникнути туди, де ангели безпереривно дивляться на лик Отця, радіючи людській долі".⁵⁶

Як дійсний інок, він постійно читав Св. Письмо, роздумував та молився: щиро, гарячо й усердно...

"Час опівночі⁵⁷ він мав звичай завжди присвячувати молитві, яка — у тиші глибокого мовчання почуттів і природи — супроводжувалась роздумуванням про Бога... Тут зразу ж, розпочиналась боротьба, і серце його ставало полем битви... Яке змагання! Скільки подвигів!... Так, в оружній боротьбі зі силами темного світу, провадив він час, що простягався далеко поза північ.

Сяючий ранок облачав його в світло побіди, і в торжестві духа виходив він у поле, щоб поділитись своїм славослов'ям з усією природою".⁵⁸

Сковорода, як це видно з його листування, жив за церковним, цебто літургічним календарем:

"Сьогодні ми відзначаємо кончину того, хто — за словами Христа — був найбільшим серед усіх народжених жінками... Він був пророком Божим, оспівував божественне, виправляв грішників, навертаючи їх на вірний шлях, всім говорив, хто такий Христос..."⁵⁹

В іншому місці, як пояснення до невеличкого вірша в честь М. Ковалинського, він пише:

"Нагоду до написання цього вірша дав сьогоднішній день во святих отця нашого Іоана Златоуста; надсилаю тобі в подарунок такий його золотий вислів:

⁵⁶ Там же, т. II, ст. 272. Цій темі він присвятив і окремий вірш — "Про піст". Там же, т. II, стт. 437-438 ("О, посте — наймиліша, найугодніша Богу річі").

⁵⁷ Це — час, в який Церква — традиційно, — пригадує Другий прихід Христа. С. В. Булгаков, *Настольная книга...* Харків, 1900, ст. 695.

⁵⁸ Г. Сковорода, *Повне зібрання творів...*, т. II, ст. 466.

⁵⁹ Там же, т. II, ст. 311. Тут, очевидно, йде мова про Іоана Хрестителя...

... 'Ніщо звичайно не приносить нам такої радості, як чиста совість і добрі сподівання'."⁶⁰

Сковорода стежив за святцями, любив піти на те чи інше Богослуження (Вечірню, Утреню, Літургію)... Ось, для прикладу, його слова:

"Чому не був ти на Вечірні? Читалась чудова стихира про святого Аккакія..."⁶¹

.....
"Вставши за дві години до Утрени, й сам з собою розмовляючи, між іншими благочестивими міркуваннями склав я епіграму... сьогодні, коли ми вшановуємо пам'ять Трьох великих учителів всесвіту. О, якби й нам..., вдалося досягнути такої ж вершини доброчесності!"⁶²
.....

"Вчора, після Святої Літургії, мене по дорозі запросив до себе один чернець..."⁶³

Отже, Церкву, як інституцію, — а це значить її історичний, людський аспект, — він не раз критикував, але — рівночасно — й шанував... Духовенство й чернецтво — часто картав, але — одночасно — з ним і дружив... Взагалі, його зв'язки з духовенством і чернецтвом, — не зважаючи на певні конфлікти, — завжди були сильними. Він чималу частину свого життя провів по різних монастирях... Сковорода, насправді, був "старчиком"-монахом, хоч від офіційного формального чернецтва він і відмовився...

Побувавши літом 1764 року в Києві, відвідавши Києво-Печерську Лавру тощо, — восени Сковорода повертає назад, до Харкова, де й перебуває, з перервами, у різних знайомих, до 1768 року. У липні 1768 рок,⁶⁴ за старанням генерал-майора Євдокима Щербиніна,⁶⁵ він отримує нове призначення — викла-

⁶⁰ Там же, т. II, ст. 249.

⁶¹ Там же, т. II, ст. 253.

⁶² Там же, т. II, ст. 269. Тут, безумовно, яде мова про трьох Святителів: Василія Великого, Григорія Богослова й Іоана Золотоустого.

⁶³ Там же, т. II, ст. 338.

⁶⁴ У М. Ковалинського стоїть 1766 р. Див.: Г. Сковорода, *Повне зібрання творів...*, т. II, ст. 459. Л. Махновець, натомість, виправляє цю дату на 1768 р. Див.: Л. Махновець, *Григорій Сковорода...*, ст. 201.

⁶⁵ Євдоким Олексієвич Щербинін був генерал-губернатором Слобідської губернії, тобто — Харкова...

дати етику чи "катехизис" у т.зв. додаткових клясах Харківської колегії. Це — третя й остання фаза його педагогічної діяльності в Харкові (1768-69). Із цієї нагоди, він приготував свій, короткий курс із десяти розділів.⁶⁶ Але, як програма, так і той факт, що викладач "релігії" — мирянин, не подобаються новому єпископові. Так, 1769 року, Сковорода знову, втретє, залишає колегію й учителювання, та цей раз уже назавжди...

Харківський період (1759-69) — це продовження літературної творчості Сковороди.⁶⁷ До нього, правдоподібно, належать такі твори: решта збірки *Сад Божественних пісень*,⁶⁸ вірші "Похвала астрономії", "Est quaedam macerenti flere voluptas", "Образи із 2 кн. Енеїди Віпрілія", "Ода (Iesuitae Sidronii Hosii)", "Horatii liber II, oda X", "Про піст", вищезгаданий курс-трактат *Початкові двері до християнських чеснот*, листи (зокрема до Михайла Ковалинського) тощо. Сюди слід додати й частину збірки *Харківські байки*, бо ж першу половину (п'ятнадцять байок) Сковорода написав 1769 року, при кінці цього періоду, по відході з колегії.⁶⁹

Останній період свого життя, — цебто останніх двадцять п'ять років (1769-1794), — Сковорода проводить у мандрах... Він — мандрівник, прочанин на землі...

"... постійного помешкання він не мав ніде, вважаючи себе пришельцем на землі, у повному розумінні цього слова".⁷⁰

⁶⁶ *Початкові двері до християнських чеснот*. Див. Г. Сковорода, *Повне зібрання творів...*, т. I, стт. 144-153. Цей твір був виданий, теж, окремою брошурою в українській мові: Григорій С. Сковорода, *Катехизис або Початкові двері до християнських чеснот*. Детройт-Торонто: Вид. Укр. Євангелицького Об'єднання в Північній Америці, 1963.

⁶⁷ Про цей період див.: Л. Махновець, Григорій Сковорода..., стт. 157-206.

⁶⁸ За винятком Пісні XXX, що була додана до збірки 1780 р. та Пісні XXIX, яку Сковорода дописав шойно 1785 р. Див.: Л. Махновець, *Вище цит. праця*, стт. 233-242. Опис і аналіз цієї збірки див. в докт. дисертації: Richard M. Hantula, *Skovoroda's 'Garden of Divine Songs'...* Harvard University, 1976.

⁶⁹ Г. Сковорода, *Повне зібрання творів...*, т. I, ст. 488. Докінчив він цю збірку дещо згодом, 1774 р., як це видно з листа-присвяти. *Там же*, т. I, ст. 108.

⁷⁰ *Там же*, т. II, ст. 464. Тут напрошується порівняння з тим, що пишеться в Євангелії про Христа: "Мають нори лисиці, а гнізда пташки, що в повітрі, — Син же Людський не має ніде й голови прихилити". Луки 9:58.

І так 1769 рік він докінчує на селі (Гужва, на північ від Харкова), у Земборських. Живе на пасіці, серед лісу, на самоті... Продовжує займатись самопізнанням...⁷¹ 1770 року переходить до села Гусинка (на схід від Харкова), до Сошальських. Проживає за селом, теж на пасіці, на самоті, як отшельник... Згодом їде до Києва, буває в Китаївській пустині (під Києвом), де відвідує свого родича — "брата Іустина" (Звіряку). Тут, у Сквороди, зненацька, народжується сильне, таємниче передчуття якоїсь небезпеки...

"[Він] раптом зауважив у собі незрозумілий, внутрішній рух духа, що побуджував його їхати геть із Києва..."⁷²

Це, таємниче, незрозуміле передчуття його не покидає...

"... пішов він на Поділ, нижнє місто в Києві. Прийшовши на гору, звідки сходять на Поділ, і раптом спинившись, він відчув, нюхом, такий сильний запах трупів, що не міг стерпіти й зараз же повернувся додому. Дух переконливо пігнав його з міста..."⁷³

По дорозі додому, тобто до села Гусинки, він відвідує Свято-Троїцький монастир (в Охтирці, коло Харкова), і довідується, що в Києві справді нещастя, прийшла чума, і місто під карантиною... Ця вістка його сильно потрясає... І тут Скворода переживає величезної ваги подію, на яку, до речі, мало звертається уваги, а то й цілком промовчується...⁷⁴

⁷¹ Тут він і пише свої перші філософічні твори — *Нарциз та Асхань*, темою яких і є сократівське "пізнай самого себе" (γνῶθι σεαυτόν / nosce te ipsum). Г. Скворода, *Повне зібрання творів...*, т. II, ст. 460.

⁷² Там же, т. II, ст. 462.

⁷³ Там же, т. II, ст. 462-463. Тут слід було б звернути увагу на слово "ДУХ". Цей термін може означати — і "Духа Божого" (Ἅγιον Πνεῦμα — Іпостась Пресвятої Тройці) чи силу та дію Його (Θεῖα χάρις — Божественну благодать або благодать Духа Святого), — і "духа людського" (πνεῦμα νοῦς — те, що є найвищим у людині, вершок її Іпостасної свідомості й волі). Беручи під розвагу це, останнє, Отці Церкви часто вказують на цю, "найвищу здібність чоловіка", як на "образ Божий" (*imago Dei*) у людині та точку зустрічі чи контакту Творця із творивом, людської особи із Божеством (Θεότης). Через те "дух" і зветься сторожем "серця" (цебто — осередку людської істоти). Див. вище, попер. примітку № 54.

⁷⁴ На цю подію звернув був увагу Петро Пелех, "З життя і творчості Сквороди". *Записки НТШ*, СХХХVІ-СХХХVІІ (1925), стт. 146-157. Але він це, релігійне переживання Сквороди пояснює по-світському, нав'язуючи його до студії канадського психіатра R. Bucke, *Cosmic Consciousness* (1901), в якій той розрізняє три ступені свідомості: "звичайна свідомість",

"Маючи чуття й мислі душі своєї розпалені благоговінням і вдячністю до Бога, вставши рано, — пішов я в сад пройтися. Перше почуття, що я відчув серцем своїм, — була якась вільність, свобода, бадьорість, здійснення надій. Увівши у такий настрій духа всю волю й усі свої бажання, я відчув у собі незвичайний якийсь рух, що сповнив мене незрозумілою якоюсь силою. Раптово, найсолодше якесь зілляння наповнило мою душу, від якого все нутро моє спалахнуло вогнем, і здавалось, що в жилах моїх кружляє полум'яна течія. Я почав не ходити, а бігати, наче несений якимсь захопленням, не відчуваючи ані рук, ані ніг, а ніби ввесь виповнений якимсь вогнистим змістом, що несеться в просторі колобуття [вічності]. Увесь світ зник переді мною; одне тільки почуття любові, благонадійності, спокою та вічності оживляло моє існування. Сльози струмками лилися з моїх очей, і по цілій моїй істоті розлили якусь зворушливу гармонію. Я проник у себе, відчув неначе синівської любові запевнення, і з тих пір посвятив себе на синівську службу Духу Божому".⁷⁵

Як бачимо, 1770 рік, під оглядом духовним, був надзвичайно важливим для мислителя...

"Серце його, що досі почитало Бога як раб, від цих пір полюбило Його як друг".⁷⁶

Сковорода, як знаємо, відзначався побожністю ще з дитинства.⁷⁷ Тепер, після поновленого орошення Духом Святим уже в дорослому віці, його духовний

"самосвідомість" і "космічна свідомість". Таке, найяскравіше, містичне потрясіння ("душевний переворот", "друге народження", "народження Нової людини") Пелех зараховує до явища набуття "космічної свідомості", і це явище він вважає, заразом, і джерелом філософії Сковороди, і ключем розуміння її... Натомість Л. Махновець, Григорій Сковорода..., ст. 218, — цілком промовчує цю подію... Хоч він досить детально я описує цей період... Див.: Там же, стт. 207-254.

⁷⁵ Г. Сковорода, *Повне зібрання творів...*, т. II, ст. 463. Про подібні релігійні переживання можна довідатися в духовній літературі. Багато про це говорить, наприклад, Св. Симеон Новобогослов (949-1022). Див.: "Sacramental Baptism and Baptism in the Holy Spirit". — Archbp. Basil Krivocheine, *In the Light of Christ: St. Symeon the New Theologian...* (Life-Spirituality-Doctrine). Crestwood, N.Y.: SVS Press, 1986, ст. 141 і д.; Fr. George A. Maloney (S. J.), "Baptism in the Holy Spirit" — *The Mystic of Fire and Light: St. Symeon the New Theologian*. Denville, N.J.: Dimension Books, 1975, ст. 55 і д.; Petro B. T. Bilaniuk, *Theology and Economy of the Holy Spirit: An Eastern Approach*. Bangalore: Dharmaram Publications, 1980 тощо.

⁷⁶ Г. Сковорода, *Повне зібрання творів...*, т. II, ст. 463.

⁷⁷ Там же, т. II, ст. 440.

розвиток, досягає свого апофеозу. Релігійне переживання Сковороди стає всеохоплюючим. У ньому розчинюються всі чуття: і зір, і слух, і нюх, і смак, і дотик... Воно, іншими словами, стає універсальним, і протягається на всі аспекти буття: і на добро, і на красу, і на правду...⁷⁸ Проф. Дмитро Чижевський пише:

"Ця сфера, сфера релігійного переживання стоїть для Сковороди вище, ніж філософія та життя... Релігія є..., — у певному сенсі слова, — архімедівським пунктом приложення сили..., пунктом, з якого світ бачимо, розуміємо й оцінюємо".⁷⁹

Уже в своїй збірці *Сад Божественних пісень* (Пісня XII), Сковорода підкреслює цей примат релігії:

"Не хочу я і наук нових, окрім здорового ума, окрім мудростей Христових, в яких солодка думка".⁸⁰

Згодом він повторює цю ж саму думку, тільки іншими словами, у творі, що зветься *Змагання біса із Варсавою*:

"У Хрещенні я клятвою закликався нікого не слухати, хіба єдиної Премудрості, що в Євангелії та в усіх освячених обителях біблійного Єрусалиму спочиває".⁸¹

Отже, глибока й свідомо релігійність Сковороди — очевидна. Вона проявляється скрізь: як у його житті, так і в кожному з його писань. У нього немає жодного твору, в якому б не було релігійного напрямку. Усе в нього ґрунтується на Біблії. У кожному з його писань маса біблійних виписок. Правда, сам Сковорода не дуже говорить про свої духовні переживання. Але, це — зрозуміла річ, бо ж це — інтимні, персональні справи... Та зрештою, чи можливо, взагалі, говорити про невимовне?... На це, одначе, дещо більш натякає його друг і учень, Михайло Ковалинський. Ось його, короткий опис.

⁷⁸ Д. Чижевський, *Нариси з історії філософії на Україні*. Прага: Укр. Гром. Вид. Фонд, 1931, стт. 62-63

⁷⁹ Там же, ст. 63

⁸⁰ Г. Сковорода, *Повне зібрання творів...*, т. I, ст. 70. У перекладі В. Шевчука ця строфа звучить так:

"Дух мій і наук не хоче, окрім розуму свого,
Крім Христа святих пророчень — раю чистого мого".

Див. Г. Сковорода, *Сад пісень* (Вибрані твори), Київ: В-во "Веселка", 1980, ст. 25.

⁸¹ Г. Сковорода, *Повне зібрання творів...*, т. II, ст. 87.

"Любов до мудрості, оселившись у серці Сковороди, давала йому найщасливіший стан, що міг бути доступним для земнородних. Вільний від пут усякого примусу, суєти, шукань, турбот, — він знаходив усі свої бажання сповненими, через їх незначність. Стараючись про зменшення своїх природних потреб, а не про побільшення їх, — він користав із задоволення, якого не мав ніхто із найщасливіших. Коли сонце, запаливши незліченні світила на смарагдотканій плащаниці, щедрою рукою постачано трапезу почуттям його, тоді він, — приймаючи чашу радощів, нерозведених жодними життєвими піклуваннями, жодними пристратними зітханнями, жодними суєтними розпорощуваннями, і зазнаючи радощів високим розумом, у повному заспокоєнні добродушності, — говорив: 'Дяка Всеблаженному Богові, що потрібне вчинив легким, а важке — непотрібним!'"⁸²

Все таки, і в самого Сковороди, — то тут, то там, — знаходимо певні натяки на такі ж, якраз, особливі духовні переживання. Для прикладу, візьмим хоч би й його слова про Причастя:

"Як часто прив'язувала мене до Бога тайна Євхаристії?! Крихітка хліба і ложечка вина, що не могли наситити тіла... Чи не цей вид [хліба і вина] переображується в поживу Премудрості...?

Чи не він, — прилипнувши до Невидимого, — перетворюється в тайноподібне Первообразне?"⁸³

Згадка тут про Євхаристію — не випадкова, бо ціле життя Сковороди — це була "служба вдячності", постійна "євхаристія"...

"Не орю бо, і не сію, не торгую, і не воюю... Що ж я роблю? Ось що: завжди благословляючи Господа, оспівую воскресення Його. Вчуся, друже, вдячності, — це моє діло! Вчуся бути задоволеним усім, що

⁸² Там же, т. II, ст. 465. Це, між іншим, стає девізом філософії — життя Сковороди. У збірці *Сад Божественних пісень* (Пісня XII) він це предствляє так:

"Нічого не охочий я, окрім хліба та води,

Біднота — мені приятель, давно з нею ми сваті!"

Там же, т. I, ст. 70. У перекладі В. Шевчука це звучить так:

"І нічого не бажаю, окрім хліба та води,

Вбогість я за друга маю — з нею ми давно сваті".

Г. Сковорода, *Сад пісень* (Вибрані твори)..., ст. 25. До чого можна було б додати: *Sapienti sat!* Розумному вистачить...

⁸³ Г. Сковорода, *Повне зібрання творів...*, т. II, ст. 87.

Промислом Божим мені в житті дано. Невдячна воля — джерело мук пекельних; вдячне ж серце — солодкий рай. Ой, друже мій! Вчися вдячності: і сидячи дома, і подорожуючи, і засинаючи та прокидаючись; приймай і обертай усе на добре; будь задоволеним усім, що є, із приводу всього, що трапляється — не противсь немудро волі Божій; завжди радіючи всім, дякуючи — молись!"⁸⁴

Сковорода був глибоковіруючою людиною, але — разом з тим — і внутрішньо свободною... Він, іншими словами, рахував себе членом Церкви, але — одночасно — обстоював теж і свободу думки та вибору. Л. Бучило про це пише так:

"Він ніколи не відривався від християнської науки, хоч як гостро іноді критикував різні негативні прояви церковного життя".⁸⁵

А прот. Василій Зінківський, у своїй історії філософії говорить:

"Сковорода від християнства [тобто — релігії] іде до філософії, але не відходячи від християнства, тільки вступаючи на шлях свободної думки".⁸⁶

Беручи під розвагу вищесказане, — та й взагалі твердість, безкомпромісовість і відвертість характеру Сковороди, — можна собі уявити, що ворогів у нього не бракувало... Але, очевидно, мав він теж і щирих приятелів. Про це він згадує в листі до М. Ковалинського ось такими словами:

"Ти не можеш знайти жодного друга, не знайшовши разом з тим і двох-трьох ворогів. Як дуже вірно сказано, що той, хто не має ворогів, не має теж і друзів".⁸⁷

От, у таких своїх друзів він і проводить решту своєї земної мандрівки. І так, побувши певний час у

⁸⁴ Там же, т. II, ст. 466. Тут напрошується порівняння до Євангелії: "Не журіться про життя своє, — що будете їсти чи що будете пити, ні про тіло своє, — у що одягнетесь... Погляньте на птахів небесних, що і не сіють, і не жнуть, не збирають у клуні, та проте Отець наш Небесний годує їх... Шукайте ж найперше Царства Божого й правди Його, — а решта додасться вам". Мт. 6:25-33.

⁸⁵ Л. Бучило, "Г. Сковорода — визначний український філософ XVIII ст..." — *Церковний календар на 1972 р.* Варшава: Православна Митрополія, 1971, ст. 103.

⁸⁶ В. В. Зеньковский, *История русской философии...*, т. I. Париж: УМСА Press, 1948, ст. 80.

⁸⁷ Г. Сковорода, *Повне зібрання творів...*, т. II, ст. 344.

Свято-Троїцькому монастирі (в Охтирці, біля Харкова), — в гостях у свого друга, о. Венедикта, — Сковорода повертається назад, у село Гусинку. Зиму грядущого — 1771-72 року (до серпня місяця), він проводить у місті Острогозьк та на слободі Таволозькій (тепер Воронезька область), у полковника Степана Тевяшова.⁸⁸

Тут він знайомиться теж із Панасом Панковим.⁸⁹ У серпні 1772 року Сковорода перебуває в Харкові... Слідуючого — 1773 — року, в лютому місяці, ми зустрічаємо його в селі Бабаї (на південь від Харкова), в о. Якова Правицького,⁹⁰ де він і позостається аж до 1774 року. У листопаді, 1774 року, він уже знаходиться в селі Липці (на північ від Харкова)... Вліті наступного — 1775 — року Сковорода бачиться, в Харкові, з Михайлом Ковалинським (після того, як той повертається зі Швейцарії)...⁹¹ Від осені 1775 року до 1778 — він, правдоподібно, знову перебуває в слободі Таволозькій (біля міста Острогозьк).⁹² У листопаді, 1778 року, ми бачимо його в селі Бурлук (на північ від Харкова), а зимою 1778-79 року — він, знову, повертає

⁸⁸ С. Тевяшов — полковник Слобідського полку. Йому Сковорода присвятив один із трьох творів присвячених — безпосередньо — Біблії під назвою *Ікона Алквіядська чи Ізраїльський змія* (проти буквального розуміння тексту Священного Писання), а його синові (Володимирі Тевяшову) — такі праці, як: *Кільце* (про вічність) та *Буквар миру* (про правдиве щастя, яке автор пов'язує із теорією "сродности" і ілюструє власними малюнками, виконаними акварелем). Г. Сковорода, *Повне зібрання творів...*, т. I, стт. 522, 524.

⁸⁹ П. Панкову — Сковорода присвятив свої *Харківські байки*... Г. Сковорода, *Повне зібрання творів...*, т. I, ст. 488. Про нього більше див.: А. Ніженець, *На зламі двох світів...* Харків: В-во "Прапор", 1970, стт. 162-163.

⁹⁰ Священик Яків Правицький — друг Сковороди; з ним він провадив широку переписку... Г. Сковорода, *Повне зібрання творів...*, т. II, ст. 539. В о. Якова зберігалось ряд творів мислителя.

⁹¹ Михайло Ковалинський, — улюблений учень і друг Сковороди, автор його біографії, — виїхав закордон 1772 року, і спочатку був у Франції, а тоді, — від 1773 року, — в Швейцарії, у місті Лозан. Тут він, між іншим, познайомився з одним пастором-філософом на ім'я Даниїл Мейнгард, який дуже подобав на Сковороду... Г. Сковорода, *Повне зібрання творів...*, т. I, стт. 513-514. З цього часу наш мислитель так і починає себе іменувати... Для прикладу, див.: Г. Сковорода, *Повне зібрання творів...*, т. II, ст. 60. Про особу Даниїла Мейнгарда — мало знаємо; дещо про це говорить праця А. Ковалівського, "Нові дані про двійника Г. Сковороди в Лозанні — Даниїла Мейнгарда та його сім'ю" — *Україна*, 36 (1929), стт. 38-39.

⁹² Тут, — в Острогозьку та в слободі Таволозькій, — Сковорода написав багато зі своїх філософічних творів... Видно обставини були особливо сприятливі для такої, творчої праці...

в Гусинку... Наступного — 1780 — року Сковорода перебуває в селі Сінне (на схід від Харкова), відвідує Покровський монастир... 1781 рік він проводить у Бабаях, а влітку — відвідує Таганрог і Святогорський монастир тощо. Слідуючого, 1782 року — він знову в Гусинці, а 1783 — в селі Бурлук та, певний час, у Бабаях... У 1784 році Сковорода знаходиться в Ізюмі (в кого — невідомо), а в 1785 — в селі Бурлук, а тоді — в Маначинівці (біля Гусинки, на схід від Харкова й на південь від Бурлуку). Тут, у Маначинівці, взимі 1786 року — він тяжко хворіє... Цілий грядущий 1787 рік та половину 1788 — він проводить у Гусинці... Із серпня 1788 до 1790 року — Сковорода перебуває в селі Бурлук. На переломі 1789-90 року, він знову сильно хворіє... Старість уже починає давати про себе знати... Восени 1790 року він переходить до села Іванівки (нині — Сковородинівка, Харківської області), до Андрія Ковалевського. Цього ж року він і пише лист-заповіт, де й подає реєстр своїх творів (хоч, правда, і не повний)...⁹³

Найважливіші твори Григорія Сковороди постають якраз у цей час, — час його мандрування по Слобожанщині... Це в основному, філософічні праці: діалоги, трактати. Він їх пильно переписує й роздає своїм приятелям та знайомим.

Період мандрів (1769-94) — це, таким чином, період філософічної творчості Сковороди. Сюди належать такі праці, як: *Нарциз... пізнай себе та Асхань — про пізнання самого себе*. Обидві праці, як бачимо, присвячені питанню 'самопізнання'. Наступний твір — *...Двоє — про те, що блаженним бути легко* — це своєрідне закінчення циклу про 'пізнання'. Тут Сковорода видвигає теорію 'двоїстості' світу і людини, яку він застосовує і до Біблії. Усього є 'двоє': зовнішнє і внутрішнє, тлінне і вічне. Блаженним бути не трудно, якщо вмієш розрізняти... В таких новознайдених працях, як: *Розмова 1-ша... Observatorium* [чи] *Сіон* та *Розмова 2-га... Observatorium specula* [чи] *по-єврейськи Сіон*, автор продовжує вчення про 'дві натури' чи дві сторони буття: видиму й невидиму, тілесну й духовну, тлінну і вічну.

⁹³ Г. Сковорода, *Повне зібрання творів...*, т. II, ст. 357-358.

Діялог... про древній світ продовжує дискусію на тему 'двоїстості' в світі, із заввагою, що 'щастя' треба будувати на законах 'Блаженної Натури', цебто на тому, що — вічне. *Розмова п'яти подорожніх про правдиве щастя в житті* [чи]... *про душевний мир* — займається питанням 'щастя'. Це — головна тема практичної філософії Сковороди. Для мислителя 'щастя' — це душевний мир, який настає тоді, коли людина живе згідно з 'Блаженною Натурою', цебто — з Богом. У творі *Кільце... про душевний мир*, автор веде розмову про 'Вічність' — синонім Бога чи 'Блаженної Натури', та її різні 'образи' чи 'фігури', як онтологічну базу всього 'сущого', а в тому числі й 'щастя'. Зосереджуючи свою увагу на розкритті цих 'фігур' чи 'символів', автор підкреслює, що й цей, 'Символічний світ' складається із 'двох натур': видимої й невидимої, та пов'язує ці питання 'щастя' й 'Вічності' з питанням 'самопізнання', яке він вважає за передумову блаженства, бо це ж по через нього ми відкриваємо й пізнаємо Бога, 'Вічність', 'невидиму Натуру' в собі. Працею... *Алфавет чи Буквар миру... про душевний мир*, Сковорода закінчує цикл розмов про 'щастя' чи 'душевний мир'. Тут він, зокрема, наголошує питання 'сродності' чи природних здібностей, цебто Богом даних талантів, як важливого аспекту 'щастя', тобто — життя, згідного з 'Блаженною Натурою' чи Богом, а це значить — милого для себе й корисного для суспільства. ... *Ікона Алквіядська* [чи] *Ізраїльський змій* — це одна з трьох праць, присвячених спеціально питанню Біблії, в якій мислитель повертається до своєї теорії 'двоїстості' речей та, — пристосовуючи її до Священного Писання, — критикує 'буквальний' чи 'тілесний' підхід до Слова Божого й обороняє 'символічне' чи 'духовне' розуміння його. *Жона Лотова... про читання Священного Писання* — це другий з черги твір, присвячений безпосередньо Біблії, в якому Сковорода підкреслює, що автором Святого Письма є Бог-Дух, а тому й слід читати та розуміти його 'духовно' чи 'символічно'. Тут мислитель розвиває свою теорію про Біблію, як окремий, 'Третій світ' — 'Світ символів', тобто — царини 'сутностей' чи 'субстанцій' речей, отже — джерело пізнання двох других

світів: 'Макрокосму' чи вселенної і 'Мікрокосму' чи людини. ...*Потоп зміїн* — це останній філософський твір, третій із присвячених Біблії, в якому автор підсумовує свої погляди, повторює свої теорії 'двох натур' і 'трьох світів' та, знову, остерігає читача перед 'буквальним' чи 'тілесним' розумінням Священного Писання.

Крім вищезгаданих праць, до цього, останнього періоду належать ще й такі: *Війна архистратига Михаїла зі Сатаною: про те, що легко бути добрим та Змагання біса із Варсавою*. Це — містично-алегоричні твори. Вони описують боротьбу двох сил: добра і зла, чесноти і гріха. Полеми бою є людина, а властиво — її воля. *Вдячний Еродій* та *Убогий Жайворонок* — це дві притчі, пов'язані із байками. У першій мислитель викладає свої думки про 'виховання', наголошуючи, особливо, прищеплення почуття 'вдячності', а в другій говорить про 'спокій', який він пов'язує з 'поміркованістю' й життям згідним із 'природою'...).⁹⁴

Говорячи про спадщину Сковороди, слід згадати, що він є автором ряду перекладів, зокрема з Плутарха та Ціцерона (часто це не просто переклади, а — радше — передача думок, із коментарями та замітками), як рівно ж і поважного числа листів...⁹⁵

І так наближається кінець життєвої мандрівки мислителя. Роки 1791 і 1792 — він проводить у Гусинці. Про рік 1793 — не маємо відомостей... Приходить кінцевий, 1794 рік... Навесні, Сковорода перебуває в Іванівці. Звідси маємо його останнє писане слово (лист до М. Ковалинського, з датою — 2 квітня, 1794 р.), в якому він пише:

"Старість моя — страждає, але страждає — тлінне тіло, не душа... Бо ми не ті..."⁹⁶

Літом він пускається в дорогу, відвідує Михайла Ковалинського, що тепер живе в селі Хотетово (біля

⁹⁴ Про цей, останній період життя й творчості Сковороди див.: Л. Махновець, *Григорія Сковорода...*, стт. 207-254.

⁹⁵ Епістолярна спадщина Сковороди, — що діяла до нас, — складається зі 125 листів. Найбільше листування — з М. І. Ковалинським (79 листів), а тоді — з о. Я. Правицьким (14 листів). Решта відноситься до других, відомих і невідомих осіб...

⁹⁶ Г. Сковорода, *Повне зібрання творів...*, т. II, ст. 359.

Орла), на Московщині. У серпні повертається назад, в Україну...

"При розлуці, обіймаючи приятеля, [Сковорода] сказав: Може бути, що я тебе вже більше не побачу. Прости! Пам'ятай завжди, в усіх випадках твоїх у житті те, про що ми так часто говорили: Світло і темрява, Голова і хвіст, Добро і зло, Вічність і час..."⁹⁷

По дорозі додому, Сковорода затримується в Курську, у Знаменському монастирі... Тут він має передчуття своєї недалекої кончини...

"Проживши тут [у Курську] деякий час із-за безперервних дощів, і діждавши погоди, — вирушив він далі, але вже не туди, куди намірявся. В кінці подорожі своєї, він відчув спонуку їхати в те ж саме місце, звідки виїхав до приятеля свого, хоч цілком не мав наміру того робити. Слобода Іванівка, поміщика Ковалевського, була якраз те місце перебування, де певний час жив він перед тим, і куди прибув закінчити течію свого життя".⁹⁸

І так, під осінь, він уже в Іванівці...

"Хворіння старістю, погодою, втомою від подорожі — наблизили його до кінця свого. Проживши тут понад місяць часу, ще майже завжди на ногах, часто говорив він з благодушністю: 'Дух — бадьорий, та тіло — немічне!' Поміщик, бачучи його крайнє вичерпання, запропонував йому виконати деякі обряди приготування до смерті. Він же, — як ап. Павел, рахуючи обряди обрізання для істинно віруючих зайвими, — відповів так, як і св. Павел обрядуючим юдеям.⁹⁹ Але, маючи на увазі совість кволих, неміч віруючих та любов християнську, — виконав усе за уставом обрядним і спочив 29-го числа, жовтня місяця, вранці на світанку, 1794-го року. Перед смертю заповідав поховати себе на підвищеному місці, біля гаю і гумна, та

⁹⁷ Там же, т. II, ст. 472.

⁹⁸ Там же, т. II, ст. 473.

⁹⁹ Рим. 3:28 — "Отож, ми визнаємо, що людина виправдується вірою, — без діл Закону". Обряд — це, очевидно, лише "гличик"; "водою" ж живою, що орошує все... І "тече в життя вічне" (Іоана 4:14) є ласка Божа, благодать Духа Святого, яка подається тим, хто прагне її, — іншими словами, — хто вірує... Але, як подаси "води" без "гличика"?... Сковорода був свідомий того, і тому він, остаточно, й "виконав усе за уставом обрядним"... У цьому слід добачати особливу й основну прив'язаність мислителя до Церкви, а не навпаки... На це, між іншим, звертає увагу Joseph T. Fuhrmann, "The First Russian Philosopher's Search for the Kingdom of God" — *Essays on Russian Intellectual History*. Austin-London: University of Texas Press, 1971, ст. 61.

написати наступний, — зроблений ним собі, — надпис: 'Світ мене ловив, та не спіймав'.'¹⁰⁰

Григорій Савич Сковорода спочив восени, 29 жовтня постарому стилі чи 9 листопада поновому, 1794 року, в селі Іванівці (тепер — Сковородинівка, Харківської області), в неділю, тобто — воскресний день, рано, на світанні...¹⁰¹ Прожив він 72 роки. Половину свого життя провів у мандрах. Вважав себе за прочанина на цій землі. Вітчизною своєю він рахував Небо, Вічність, Царство Боже.

¹⁰⁰ Г. Сковорода, *Повне зібрання творів...*, т. II, ст. 473. Порів. це з Піснею XIV (із збірки *Сад Божественних пісень*) та зі Святим Письмом:

"Не любить світу, ані того, що в світі. Коли любить хто світ, у тім немає любови Вітцівської, бо все, що в світі: пожадливість тілесна, й пожадливість очам, і пиха життява, — це не від Отця, а від світу. Минається й світ, і його пожадливість, а хто Божу волю виконує, той повік пробуває" І. Іоана 2:15-17.

Тут, очевидно, під "світом" розуміється не Боже твориво ("світ Божий"), але — гріх, зіпсуття, пристрасті ("світ упавший").

¹⁰¹ Л. Махновець, *Григорій Сковорода...*, ст. 254.



Божа Матір Канадська
 Іконограф Віра Лазарович-Сенчук
 Написано з нагоди 75-ліття Української Православної Церкви в Канаді

УКРАЇНСЬКА ПРАВОСЛАВНА ЦЕРКВА В ДІЯСПОРІ*

Поселення українців в різних країнах західної Європи і північної та південної Америки є давнє. Українська еміграція, переживши кілька поколінь, зрослась із населенням тих країн, одначе, зберегла свою національну й релігійну окремішність. Релігійна й національна ідентичність, що об'єднує всіх українців в різних країнах, творить українську діаспору. Цей термін для нас новий. Найбільшим чинником у збереженні української діаспори є Церква, яка зберігає й культивує українську духовість та культуру. Тому, приступаючи до обговорення питання Української Православної Церкви в діаспорі, є необхідним зупинитися, що ми розуміємо, або яке відношення цей термін має до українського поселення в різних країнах світу. Як Українська Православна Церква, що постала для духової обслуги українських емігрантів, стала Церквою української діаспори?

Термін діаспора є грецького походження (διασπορά¹), і вперше було вжите на означення жидівського поселення поза Палестиною. Дослівне значення цього терміну є "розсіяння"² або "вигнання" і вживається як в Старому, так і Новому Завітах, а також в грецьких і жидівських творах для означення релігійної і народної відмінности жидів від місцевого іншовірного і іншонаціонального населення. Самий термін "діаспора" має особливе значення у відношенні жидівських поселень у різних країнах світу до їх Батьківщини-Палестини, а зокрема до Єрусалиму та Єрусалимського храму і пов'язується з релігійним есхатологічним змістом юдаїзму. Це вміщає місіянську надію на час, коли всі жиди повернуться з вигнання до Сіону, як

* Дана стаття — це доповідь виголошена на Науковій Конференції на відзначення 1000-ліття хрещення України в Торонто, 11 серпня 1988 р.

¹ Див. Іван 7:35; Яків 1:1; І Петро 1:1 — διασπορασ.

² Дії Апостолів 8:1 διεσπάρσαν κατα τας χώρας; 8:4 і 11:19 διασπαρυντες.

також місійне завдання жидівської діаспори для збереження монотеїзму та духового зв'язку з Сіоном.³

Впродовж історії жидівського розсіяння, характер жидівської діаспори і напрямки її мінялися. В час вавилонського полону жиди чекали на швидкий поворот до Батьківщини, а тому не пристосовувалися до життя на чужині. Пророк Езекіїл закликає вигнанців з рідного краю осідатись на своїх місцях поселення та розбудовувати своє родинне й громадське життя.⁴ Це привело до того, що коли прийшла нагода повороту з Вавилону на Батьківщину, багато рішили залишитися у Вавилоні.⁵ На це були різні причини, серед яких видне місце займає байдужість до збереження релігійної й національної ідентичності з метою відбудови політичної незалежності свого народу в Палестині. Одначе, жидівська діаспора у Вавилоні зберегла тісний релігійний зв'язок з Єрусалимським храмом, як самотнім місцем єднання з Богом. Інший характер прийняла жидівська діаспора в Єгипті. Тут юдаїзм був під великим впливом геленізму і навіть було намагання серед жидів збудувати в Єгипті храм замість зруйнованого храму в Єрусалимі⁶ і тим перенести центр до Олександрії в Єгипті. В той час Олександрія була одним з головних центрів грецької науки і вона стала також центром жидівської культури. Тут жидівські вчені переклали Біблію на грецьку мову, що прийняла назву Септуагінт.⁷ Проти жидівської діаспори в Єгипті, проти її світоглядного й релігійного наставлення виступили пророки й остерігали жидів перед гнівом Божим за відступство від віри батьків. На основі навчання пророків, добровільне залишення Батьківщини, чи вигнання, уважалося карою Божою за прогріхи народу. Одначе, таке наставлення пізніше змінилося. Перебування поза Батьківщиною уважалися, як допуст Божий, та час покаяння й плекання надії на повернення на Батьківщину. В цьому дусі висловився пророк Ісайя: "Отак визволенці Гос-

³ *Encyclopedia Britanica*, 1968, vol. 7, стор. 365.

⁴ Єремія 29:4-7.

⁵ Езра 8:1-14.

⁶ *Еврейская Энциклопедия*, [1906-1913], т. 7, стор. 225-226.

⁷ *Nev Catholic Encyclopedia*, 1967, vol. 4, стор. 852.

подні повернуться та до Сіону зо співом увійдуть — і на їхній голові буде радість відвічна, веселість та втіху досягнуть вони, а журба та зітхання втечуть".⁸ Зі зростом націоналізму і секуляризму в XIX і XX стт. появилася велика розбіжність щодо значення і ролі жидівської діаспори. Сіоністи-націоналісти уважають, що Палестина є єдиним "домом" для жидів, цілковито нехтуючи існування діаспори. Сіоністи-культурники уважають, що юдаїзм в цілому світі, об'єднаний однією культурою, є одним монолітом, очевидно з центром в Палестині. Група націоналістично вихованих жидів у діаспорі уважає, що всі поселення жидівського етносу, об'єднані однією культурою, є одним монолітом, не даючи переваги для тих, що є в Палестині. Для жидів діаспори, які втратили почуття національної приналежності, концепт діаспори втратив свою важливість. В їхньому розумінні, поселення жидів у різних країнах мають характер об'єднань в релігійно-громадські організації. Створення жидівської держави в 1948 р. гостро висунуло питання взаємовідношення жидівської діаспори до Сіону.⁹

Усталеного терміну і значення його про українську діаспору ми не маємо. Багато вже говорилося про православну діаспору. Це питання обговорювалося на міжцерковних конференціях, а навіть ставилось на програму передсоборного зібрання Православних Церков, але для обговорення, а головню до прийняття якогось рішення, ще не настав час. Багато вірних помісних Православних Церков виїхали поза межі своїх батьківщин і на постійно поселились в різних країнах. В міру зміцнення свого поселення, вони організували свої церковні громади, які є в юрисдикційному підпорядкуванні "Матірним Церквам". Таким чином появилось багато православних єпархій і митрополій поза границями "православних країн" і уважаються тепер діаспорою тих народів і їх "Матірних Православних Церков". Ніодна з "Матірних Церков" не виявляє бажання зрікатися свого права на свою діаспору. Поруч, виникає друга течія серед православного населення в США, яка бажаючи осну-

⁸ Ісаія 51:11. *Біблія*, 1962. Переклад митр. Іларіона, стор. 906.

⁹ *Encyclopedia Britanica*, Ibidem.

вати Американську Православну Церкву на засаді автокефалії, твердить, що місця для різних православних діаспор на північно-американському континенті *немає*. Один з пропагаторів цього руху, о. Іван Меєндорф, твердить, що грецьке слово "діяспора" є біблійним терміном і відноситься до юдаїзму, послідовники якого, на основі обіцянки Богом в Старому Завіті, плекають надію на повернення до "обіцяного краю" — Палестини і тому зберігають культурні й політичні зв'язки з Ізраїлем. Він ставить питання, чи цей концепт Старого Завіту повернення з розсіяння "додому", цебто до Сіону, можна перенести до релігійного концепту Нового Завіту. Він подає відмовну відповідь. Новий Завіт дає концепцію про Царство Боже на землі, яке оснував Сам Син Божий Своім приходом і яке виявляється в час Св. Літургії на кожному місці і в кожний час. Тому "якщо ми говоримо про сучасну православну "діяспору", — він твердить, — ми не говоримо на основі релігійного чи біблійного становища, але з емпіричного чи секулярного становища", що приводить до канонічного хаосу та відображає духову і богословську кризу.¹⁰ Тримаячись цієї богословської засади, о. Леонід Кішковський вважає, що Церква постійно і скрізь перебуває в "pilgrimage", а тому на кожному місці є "вдома". Також "кожна особа, яка не має "коріння" в жодному традиційному православному центрі і культурі, не може почувати себе в діяспорі".¹¹ Одначе, він признає, що є православні, які відчують віддаленість від історичного і мовного "дому" і тому в культурному відношенні себе відчувають в діяспорі.

Трудність розв'язки питань православної діяспори полягає не в біблійному чи новозавітному вченні про спасіння, але про збереження у "вірі батьків" серед переважаючого багаторелігійного і багатонаціонального середовища. Помісність Православної Церкви полягає не лише на політичному поділі границями державних територій, але що Церква у своїй

¹⁰ Meyendorff Fr. John, *The Vision of Unity*, 1987, стр. 139-144, "*Church or Diaspora?*" і "*What is the 'Diaspora'?*"

¹¹ Kishkovsky Fr. Leonid, "Is There an Orthodox Diaspora?" *The Orthodox Church*, November 1990.

місійній праці діє на території культури і традицій окремих народів. У великій Візантійській імперії існувало кілька помісних (у теперішній термінології — національних) Церков. В XX ст. на території СРСР існувала незалежна Грузинська Православна Церква поруч Російської Православної Церкви. Наука і традиція Церкви тісно пов'язана з культурою і мовою народу, між яким вона проповідує євангельську правду. "Матірні Церкви" почуваються, що вони зобов'язані плекати і зберігати між своїми людьми релігійну й національну ідентичність навіть у країнах їх поселення. В цьому є тотожність завдань між жидівською діаспорою та діаспорою православних народів, які живуть поза границями своїх історичних територій.

Трохи відмінним питанням є існування української православної діаспори. Вона не має "Матірної Церкви", з якої люди виїмігрували. Українські Православні Митрополії в Канаді й США були основані уніятами, які розчарувалися в опіці Римо-Католицької Церкви та рішили повернутися до "віри батьків". У них головним мотивом не було питання про спасіння, а збереження духової культури і традицій своїх батьків та передача своєї духовної спадщини своїм дітям. Наприклад, в Канаді й США з переходом уніятів під духову опіку Російської Православної Місії, закінчилося тим самим. Буковинцям, галичанам і закарпатцям замінювалось їх мову, звичаї й традиції російською мовою та російськими традиціями та перевиховувалось на росіян. Це було причиною, що в оснування Української Православної Церкви був заложений сильний народній принцип. Це стало причиною, що Українська Православна Церква в діаспорі мусіла перейти кілька етапів в своєму формуванні. Метою цієї розвідки є представити цей процес.

Оснування Української Православної Церкви в Канаді й США

Оснування Української Православної Церкви поза Україною стало важливим об'єднуючим фактором українців в різних країнах. Питання українських православних парафій в місцях поселень українських

емігрантів виникло з потреби, — релігійних і національних спонукань. Українські емігранти в країнах своїх поселень зустрілися з різними церковними деномінаціями, які радо запрошували їх до своїх громад, а навіть творили місії для праці між українцями. Однак, українські емігранти бажали молитися та зберігати форму такого церковного життя, яке вони залишили в Україні та виховувати своїх дітей у вірі й культурі своїх батьків. Українська еміграція відбулася кількома хвилями та мала різний характер. Перед першою світовою війною вона була спричинена економічними обставинами, головню в західній частині України — Галичині й Буковині. Після першої і другої світових війн виїзд з України був спричинений політичними обставинами. Це впливало на характер організування українського громадського й церковного життя українських емігрантів.

Виїзд українських емігрантів з України був хвилями та був зумовлений економічними й політичними обставинами на початку ХХ ст. та після обох світових війн. В кожній країні українські емігранти зустрілися з різними життєвими обставинами. На північно-американському континенті обставини були найбільш сприятливі, а тому в цих країнах найбільше поселилось українців. В США й Канаді українські емігранти зустрілися не лише з кращими умовами життя, але й політичною й релігійною свободою. Тому в Канаді й США тепер є найкраще організовані дві Українські Православні Митрополії. Та навіть і в цих країнах характер українських емігрантів був відмінний. В США перші емігранти прибували на заробітки, поселялись в індустріяльних центрах з мрією повернення в Україну. В Канаді перші українські емігранти прибували до трьох степових провінцій на постійне поселення. Однак, політичні обставини в Україні після першої світової війни розвіяли мрії повороту на Батьківщину в багатьох емігрантів. Життєві обставини склалися так, що українські емігранти почали думати про постійне життя на місцях поселення, про створення родинного й громадського життя. Питання задоволення релігійних потреб йшло впарі з постійним поселенням, особливо в фермерських околицях,

де рівночасно з будовою своїх хат, виростили й українські храми.

Більшість українських емігрантів прибували до Канади й США з Галичини та Закарпаття. В Україні, вони переважно належали до Греко-Католицької Церкви. Українці з Буковини та інших частин України були православними. Емігранти з Буковини творили свої буковинські громади і їх обслуговували православні священики Російської Православної Місії, що існувала в Америці, як автономна дієцезія від 10 червня 1870 р. (на основі рішення Св. Синоду Російської Православної Церкви).¹² Православні з інших частин України включалися в життя православних парафій Російської Православної Місії. Українці греко-католики організовували свої парафії і їх обслуговували прибулі з України греко-католицькі священики чи римо-католицькі місіонери. Українські греко-католицькі парафії напередодні ХХ ст. увійшли в конфлікт з римо-католицьким єпископатом як в США, так і Канаді з приводу жонатого духовенства, збереження українських традицій та записання церковного майна на єпископські корпорації. Засада релігійної свободи та відділення Церкви від держави в Канаді й Америці давала кожній релігійній громаді право на власність церковного маєтку та вибір церковної юрисдикції. Як наслідок цього конфлікту, почався масовий перехід греко-католиків на православ'я. В березні 1891 р. греко-католицька парафія в Міннеаполісі з о. Олексієм Тотом перейшла в юрисдикцію єп. Володимира (Соколовського) Російської Православної Місії в Америці.¹³ В 1890-их роках о. Іван Констанкевич, який походив із Закарпаття, почав переговори в імені групи священиків з Св. Синодом Російської Православної Церкви. Він поставив до Синоду домагання: а) щоб Св. Синод призначив до Америки українського єпископа, який би очолив Українську Православну Церкву в Америці, незалежну від місії; б) щоб Синод признав право вибору українського єпископа українським духовенством в Америці. На ці умови Св. Синод не

¹² Tarasar C. J. ed. *Orthodox America 1794-1976, 1975*, стор. 27.

¹³ *Ibidem*, стор. 51.

погодився.¹⁴ Також сирійці, які були в юрисдикції Російської Православної Місії, в той час висловили подібні домагання та намагалися відійти з юрисдикції місії і стати частиною Антіохійської патріархії.¹⁵ Очевидно російська церковна політика не могла погодитися з думкою втратити свої впливи в Православній Церкві в Америці, а тим більше погодитися на визнання окремого існування Української Православної Церкви, а тим більш українців, як окремого від росіян народу. До того, попередніми десятиліттями імперський уряд провадив русифікацію між галичанами та закарпатцями. В рішенні Св. Синодом про прийняття о. О. Тота, з його парафіянами, які походили із Закарпаття, було сказано: "вірні, які емігрували з Карпатських гір до Америки, точніше 361 російських уніятів з своїм настоятелем о. Олексієм Г. Тотом"¹⁶, були прийняті до православ'я. Отже, мотиви російської церковної політики були на перешкоді прийняття українських емігрантів греко-католиків в США до православ'я.

Перший прояв оснування Української Православної Церкви в США був в час першої світової війни, в 1915 р. Це був час, коли Російська Православна Місія, втративши фінансову допомогу з Росії, почала тратити своє значення для православних емігрантів різних народностей в США. Вони мусіли шукати фінансових засобів поміж собою, щоб забезпечити церковно-парафіяльне життя своїх громад. В Чикаго українські священники організували Народню Незалежну Церкву. Як зазначає о. П. Білонь, вони не називали себе православними, щоб основувану ними Церкву люди не утотожнювали з російською Церквою, як рівнож вони не називали її й українською, щоб уникнути регіональних упереджень, а назвали "народньою" і "незалежною", щоб кожний, не зважаючи на регіональний антагонізм, уважав її своєю. Цей рух очолив

¹⁴ Білонь, прот. П. "До Історії Української Православної Церкви в ЗДА" *Український Православний Календар на 1955 р.*, стор. 125.

¹⁵ Essey Willam "Lest We Forget... The 'Antacky-Russy' Dilemma" *The World*, 1976 vol. 20, n. 7 pp. 7-9; Morris Fr. John W. "The Episcopate of Aftimios Ofiesh" *The World*, 1981, vol. 25, n. 2, pp. 5-9; n. 3 pp. 5-10.

¹⁶ Tarasar C. J. ed. *Ibidem*, стор. 51.

молодий енергійний священник Григорій Хомицький, який був висвячений старо-католицьким єпископом Карфорою. Він приєднав ще трьох священників, які були висвячені тим самим єпископом. Було організовано 5 парафій. В статуті цієї новоствореної релігійної одиниці було вписано, що з моментом постанови в Україні незалежної від Москви Православної Церкви, вона автоматично приєднається до неї.¹⁷

Поруч з цим рухом виникає друга група священників, яка в 1919 р. засновує Народню Греко-Православну Церкву в Америці. Цю групу українських священників очолює о. Володимир Касків. Всі ці священники були висвячені єп. Стефаном Дзюбайм,¹⁸ але чомусь не знайшли спільної думки для організування окремої єпархії закарпатців в юрисдикції Російської Православної Місії, як це зробили сирійці. Також єп. Стефан не рішив поривати з Російською Православною Місією та оснóвувати незалежну українську Церкву, до чого прямували ним рукоположені священники.¹⁹

Подібний рух за оснóвання Української Православної Церкви виникає в Канаді. Відмінно від США, в Канаді цей рух очолюють світські люди, які увійшли в конфлікт з греко-католицьким єпископом Никитою Будкою. На Народньому з'їзді, що відбувся в 1918 р., було рішено повернутися до "віри батьків" і оснóвати Українську Православну Церкву. Для проведення ор-

¹⁷ Білонь прот. П. Ibidem, стор. 128

¹⁸ Єп. Стефан (в мирі Олександр Дзюбай) народився в 1857 р. на Закарпатті. Закінчив гімназію в Ужгороді, а в 1880 р. закінчив Ужгородську Духовну Семінарію. Після одруження він був висвячений в сан священника. Вкоротці він поповів. В 1889 р. він прибув до Америки та обслуговував греко-католицькі парафії. Як енергійний священник, він організував ряд уніятських парафій в Америці та був духовенством вибраний вікарієм уніятських парафій. Однак, римо-католицький єпископат приймав його неохоче, як одруженого священника. З причини невдоволення церковним тогочасним станом, він приєднався в 1916 р. до Російської Православної Місії. В серпні 1916 р. він прийняв чернецтво з ім'ям Стефана та був рукоположений на єпископа Пітсбургського. Російська Православна Місія сподівалася, що він приєднає і інших "карпато-росіян" до Російської Православної Церкви в Америці. Але єп. Стефан в цьому успіхів не мав, не зайняв важливого становища серед російського єпископату в Америці і, розчарований, в 1924 р. повернувся назад в унію. Помер в 1933 р. в римо-католицькому монастирі в Graymoor, N.Y. Див. Tarasas C. J. ed., *Othodox America* 1974-1976, стор. 132.

¹⁹ Білонь прот. П. Ibidem, стор. 128.

ганізації парафій було рішено оснувати Українське Греко-Православне Братство. Кілька років перед тим була спроба Пресвітеріянської Церкви з асиміляційною метою організувати Рутенську Незалежну Греко-Православну Церкву,²⁰ що не увінчалось успіхом. Цей рух був масовий і є знаний під "серафимівщиною" та залишив багато громад і священиків, які пізніше залишилися в Пресвітеріянській Церкві, а мала частина приєдналася до Української Греко-Православної Церкви.²¹ Новоорганізоване Українське Греко-Православне Братство, не маючи священиків для обслуговування нових громад, рішило звернутися до Російської Православної Місії за допомогою. 16 липня 1919 р. в Нью-Йорку відбулася зустріч представника Братства Василя Свистуна з архиєп. Олександром (Немоловським) і митр. Платоном (Рождественським),²² який прибув з України до США. Братство поставило свої бажання: а) що митр. Платон, як голова Св. Синоду Єпископів Української Православної Автономної Церкви і архиєп. Олександр признають Українську Греко-Православну Церкву в Канаді, яку організовує Братство з правом на окрему домініяльну корпорацію в Канаді; б) Українська Греко-Православна Церква

²⁰ Bodrug John, *Independent Orthodox Church*, 1982, p. 39.

²¹ Ewanchuk Michael, *Monk Makary Makarenko*, 1989. *They Came for the Future*, Teulon 1983, pp. 69-75. Також в Olender Vivian, "Symbolic Manipulation in the Proselytizing of Ukrainians: An Attempt to Create a Protestant Uniate Church" Paper, 1986.

²² Митр. Платон (в мирі Порфирий Т. Рождественський) народився в 1866 р. в Курській губернії в родині священика. Після закінчення Курської Духовної Семінарії був висвячений на священика. Внедовзі повдовів та вступив до Київської Духовної Академії, яку закінчив в 1895 р. Прийняв чернецтво з ім'ям Платон, був піднесений до сану архимандрита. В 1902 р. він став ректором Київської Духовної Академії та був висвячений на другого вікарного єпископа Київської єпархії. В 1907 р. був перенесений до Америки на місце архиєп. Тихона. В 1914 р. повернувся в Росію та був призначений екзархом Грузії. Після проголошення Грузинською Церквою автокефалії митр. Платон був призначений Митрополитом Херсонським і Одеським в Україні. Брав активну участь у Всеукраїнському церковному соборі в 1918 р. Після революції в Росії прибув до США. Помер в Нью-Йорку в 1934 р. Див. Tarasac C.J. *Ibidem*, стор. 128.

Архиєп. Олександр (Немоловський) народився на Волині в 1876 р. Закінчив Петербурзьку Духовну Академію. Після закінчення академії виїхав до США, де був висвячений в сан священика. В 1909 р. прийняв чернецтво та був висвячений на Єпископа Аляски. В 1916 р. був перенесений до Вінніпегу на катедру Єпископа Канади. В 1919 р. він став Первоієрархом Російської Православної Місії в Америці. Не маючи успіхів у керуванні місією, в 1922 р. він виїхав до Європи. Див. Tarasac C. J. *Ibidem*, стор. 131, 174-175.

в Канаді має мати свого окремого єпископа української народности з повною єпископською юрисдикцією в своїй канадській єпархії; в) єпископа Української Греко-Православної Церкви вибирає собор цієї Церкви, який складатиметься з священників, делегатів парафій і делегатів Братства; г) Українська Греко-Православна Церква в Канаді є частиною Української Православної Церкви в Україні і новообраний єпископ має отримати благословення Митрополита Київського та патріярха.²³ Ці побажання у принципі обома єпископами Російської Православної Місії були прийняті і Братство та новоорганізовані парафії готовились до собору, що мав відбутися 27 серпня 1919 р. для ратифікації угоди. Одначе, скликання собору відтягалось, а 10 вересня 1919 р. архієп. Олександр у Вінніпезі проголосив Пастирський лист, в якому було сказано: "українці — то не є осібний нарід, нація, а лише одна з російських політичних партій, що вони так само, як і ми — діти однієї матері св. Русі і що православ'є є тим одиноким цементом, що може нас споїти, зєднати розірвані і розбиті части російського народу в одну и неділиму Русь".²⁴ Цим закінчились шукання духовної опіки в Російській Православній Місії українців греко-католиків, які порвали свої зв'язки з Римо-Католицькою Церквою та проголосили своє повернення до віри своїх прадідів, до православ'я.

Всі заходи для зорганізування Української Православної Церкви в Канаді і США виринали з середини суспільного життя українських емігрантів, виникали з потреби релігійних і народніх почувань. Називались вони "народніми", щоб ідентифікувати з народом, бо в той час українські емігранти ще себе вважали "буковинцями", "лемками", "галичанами" і т.д. Змагання за оснування Української Православної Церкви велися майже рівночасно як в Канаді, США, так і в Україні.

²³ "Головні успіхи керування Української Греко-Православної Церкви в Канаді", Православний Вістник, 1925 р., стор. 9.

²⁴ Архієп. Олександр, Пастирський лист "Богохранимим во Христі возлюбленим пастирям і пасомим Канадійської і всеї Американської православної Русі", Православний Вістник, 1925 р., стор. 5-6. В сімдесятих роках о. І. Меєндорф осуджує поступування архієп. Олександра навіть проти рішення Клівеландського собору в 1919 р. Див. Meyendorff John, *Vision of Unity*, 1987, "The Ukrainian Issue" p. 63-65.

Різниця між цими рухами була та, що в Канаді організація провадилась світськими людьми, які зводили боротьбу з підпорядкуванням Римо-Католицькій Церкві. В США провадили оснування Української Православної Церкви священики, які хотіли бачити свою "народну" Церкву, вільну від чужих впливів. Вони змагалися за збереження своїх давніх традицій, хоч це були уніятські Церкви. В початку 1919 р. Українське Греко-Православне Братство в Канаді запросило священиків з США для місійної праці. Спочатку прибули о. Лев Кушнір і о. Петро Дмитришин з групи, очоленої о. Володимиром Каськовим. В листопаді 1919 р. відбувся церковний собор з участю сирійського Митрополита Германоса (Шегеді).²⁵ Цей собор рішив увійти в тимчасову юрисдикцію митр. Германоса, який прийняв під свій омофор 5 священиків з США і 2 священики з Канади. Ця Церква з цього часу почала називатися Українська Греко-Православна Церква в Канаді і Злучених Державах Америки, як одна єпархія.²⁶ Було вибрано одну Консисторію для керування церковним життям в обох країнах. Очолоення новоствореної Церкви митр. Германосом мало бути до часу, коли Українська Греко-Православна Церква вибере українського єпископа, "котрий має бути рукоположений після прав Православної Церкви".²⁷ На тому ж соборі також було рішено, що адміністративна влада в Церкві є в руках Собору, Українського Греко-Православного Братства й парафій.

²⁵ Митр. Германос (Шегеді) народився в Бейруті в 1870 р. Після закінчення Духовної Семінарії в Бейруті був рукоположений в священство. В 1895 р. він був висланий, як місіонер до Бразилії. В 1900 р. він повернувся в Сирію і був висвячений на митрополичу катедру в Загле. В 1913 р. він прибув до США для збірки фондів для відкриття школи в Заглі. З причини війни він залишився надовше в США. Зі смертю сирійського єп. Рафаєла між сирійцями в 1915 р. наступив поділ. Частина хотіла вийти з юрисдикції Російської Православної Мсці та підпорядкуватися Антіохійському патріархові. Цю групу очолив в 1916 р. митр. Германос. Він очолював Українську Православну Церкву в Канаді і Америці від 1919 р. до 1924 р. Щоб припинити розбиття між сирійцями в Америці, Антіохійський патріарх в 1933 р. відкликав митр. Германоса до Сирії. В 1934 р. він помер. Див. *The Word*, 1976, vol. 20, п. 7, стор. 7. Також *The Herald*, 1978, vol. 8, п. 46, стор. 8.

²⁶ Свистун Василь, "Криза в Українській (Автокефальній) Православній Церкві", 1947, стор. 4.

²⁷ Савчук, о. С. В. "Як постала Українська Православна Церква в Канаді" *Православний Вістник*, 1925, липень, стор. 5.

Організаційна структура нової Церкви відразу проявила свою слабу сторону в затриманні внутрішньої єдності. В США відразу проявився непослух священників, які були різних рукоположень, а в Канаді виявився сильний народовецький вплив мирян. Не було сильного церковного авторитету, який би тримав єдність. В США впродовж 1919-20 рр. відбувалися різні наради духовенства під керівництвом о. Володимира Каськова, що закінчилися собором 8 грудня 1920 р. В Канаді відбувалися народні з'їзди у церковних справах під керівництвом Братства. Це привело до того, що в Канаді і США почали розвиватися дві окремі Церкви під опікою одного і того самого митрополита. Запрошений з Буковини на становище Адміністратора о. Микола Копачук спочатку до Канади, а пізніше до США, не міг втримати порядку²⁸ з тієї причини, що нові обставини церковного життя не могли погодитися з традиційними приписами Православної Церкви. Було потрібно єпископа, який би міг взяти провід в Церкві. Тому Українська Православна Церква в США в 1924 р. спровадила архієп. Івана (Теодоровича).²⁹ Спочатку Українська Православна Церква в США вийшла з юрисдикції митр. Германоса та прийняла архієп. Івана, а вліті 1924 р. це саме зробила й Церква в Канаді. Однак, Церква в Канаді на своєму соборі 16-17 липня 1924 р. прийняла юрисдикцію архієп. Івана на тих самих засадах, що були з митр. Германосом, як записано в звіті собору: "щоби обі сторони заховали повне право самостійності і працювали разом руководячись почуттям обов'язку і вимогами загальної справи".³⁰

²⁸ Каськів, о. В. Ibidem, стор. 7.

²⁹ Архієп. Іван (Хведорович, так вимовлялось його прізвище до приїзду до Америки) народ. 1887 р. на Волині. Вчився в Київській Духовній Семінарії. В 1915 р. єпископ Володимир-Волинський Фадей висвятив його на священника. В час війни служив військовим капеляном Української Армії. Після війни єп. Діонісій Крем'янецький призначив на парафію на Волині. В 1921 р. на Всеукраїнському Церковному Соборі він був вибраний кандидатом на єпископа. Його рукоположив митр. Василь Липківський і архієп. Нестор Шараївський, які самі не мали традиційної єпископської хіротонії. Це тяжило на праці архієп. Івана ціле його життя, навіть і після переселення в 1949 р. До Нью-Йорку він прибув в 1924 р. та став єпископом Української Православної Церкви в США і Канаді. Помер в 1984 р. у Філадельфії. Див. Вісник, 1984, травень.

³⁰ "Звіт з 4-го Собору Української Православної Церкви в Канаді" *Православний Вістник*, 1925, ч. 1, стор. 7.

В період між двома світовими війнами, архипас-тирським опікуном Української Православної Церкви в Канаді і США був архієп. Іван. Цей період мав своєрідний характер у питанні єпископського служіння. Церква в США розвивалась під керівництвом архієп. Івана, а в Канаді під керівництвом Консисторії. В Канаді архієп. Іван відбував свої візитації, але всі адміністративні справи з його благословення по-лагоджувала Консисторія. Таким чином, в юрисдикції одного і того самого єпископа розвивалось дві Церкви з відмінною адміністративною структурою.³¹ На це також впливали державні відмінності. В Канаді парламент в 1929 р. затвердив чартер для цілої Української Греко-Православної Церкви, який був об'єднуючою силою для всіх церковних громад. В США кожна окрема громада реєструвалася в стейтових центрах, що не сприяло об'єднанню навколо одного церковного проводу.

Українська Православна Церква в юрисдикції Вселенської Патріархії

До труднощів консолідації українського церковного життя в Канаді й США приєднувалось питання канонічності хіротонії архієп. Івана. Вже на Микільських Зборах в Києві в 1927 р. архієп. Іван представив справу, що порушувалася в Америці про канонічність його рукоположення. Це утруднювало його місійну працю. Це був період масового переходу українців греко-католиків на православ'я. Для греко-католицьких священників великою перешкодою, до Української Православної Церкви в Канаді й США, була неясність канонічного статусу хіротонії архієп. Івана.

Це привело до того, що група греко-католицьких священників разом із своїми парафіями в квітні 1929 р. рішили зірвати з юрисдикцією Римо-Католицької Церкви та стати православними. Вони не приєдналися до архієп. Івана, але вибрали своїм адміністратором о. Йосифа Пелеховича та шукали якоїсь розв'язки при-

³¹ "Огляд праці Великих Микільських зборів" *Церква й Життя* 1928 р. ч. 2, стор. 5.

належності до Православної Церкви. В 1931 р., вони вибрали своїм кандидатом на єпископа о. Йосифа Жука. В 1932 р. він був висвячений двома сирійськими єпископами.³² Пізніше єп. Йосиф разом з його священиками й парафіями був прийнятий в склад Нью-Йоркської Архидієцезії Вселенської патріархії. Ця українська єпархія почала називатися Українська Православна Церква в Америці. Частина священиків, які належали до архиєп. Івана, перейшли разом з своїми парафіями до єп. Йосифа. Між двома орієнтаціями Української Православної Церкви в США й Канаді почалася завзята боротьба, метою якої було притягати священиків і парафії з одного табору до другого. Мале невдоволення священика своїм церковним провідом давало нагоду переходу від одного єпископа до другого. Кожний єпископ радо вітав переходи священиків, а особливо, коли це було разом з парафіями. В Канаді ця боротьба не мала великих роз'єднуючих наслідків, як це бачимо в США, з уваги на стабільність церковної адміністрації. Церковне розбиття осуджувалося обома сторонами і кожна група закликала до об'єднання, яке розумілося, як заклик до приєднання. В 1935 р. між обома групами в США була підписана угода про поєднання.³³ В цій угоді погоджувалися на визнання архиєп. Івана шляхом пересвяти та погодженням Вселенської патріархії. Ці угоди робилися без порозуміння з Церквою в Канаді, яка пізніше стала в опозиції до угод. До порозуміння не прийшло, з одного боку, через опозицію духовенства, головню в Канаді, а також тому, що Вселенська патріархія не спішилася із визнанням, бо

³² "Величаве торжество єпископських свячень Преосвященного Отця Д-ра Й. Жука" *Український Вістник*, 1932, ч. 10, стор. 2. Св. Йосиф Жук народився 1872 р. в Галичині. Закінчив гімназію в Бродях і Духовну Семінарію у Львові. В 1899 р. єп. Андрій Шептицький рукоположив його в сан священика і він був у нього три роки секретарем. Пізніше закінчив богословські студії в Інсбрук в Австрії з ступнем доктора богослов'я. 1910 р. він був ректором Львівської Духовної Семінарії. В 1913 він був назначений настоятелем греко-католицької парафії у Відні. Пізніше виїхав для пастирської праці в Канаді і Америці. В 1930 р. приєднався до групи священиків о. Йосифа Пелеховича та став їх Адміністратором. Помер в 1934 р. Див. *Український Вістник*, 1941, ч. 2, стор. 4-5.

³³ "Умови злуки" *Рідна Церква*, 1935, ч. 1, стор. 1, 8 і 11. Також в Свистун Василь, *Ibidem*, стор. 37.

це вело до втрати її юрисдикції над частиною українських емігрантів в США і Канаді. В 1936 р. Українська Православна Церква в Америці вибрала нового єпископа, Богдана (Шпильку)³⁴ і справи повернулися до попереднього стану. Пункти угоди й дискусія над ними, а особливо погодження архієп. Івана на пересвяту, долили оливи до вогню назріваючого конфлікту в Українській Греко-Православній Церкві в Канаді. Світський вплив був сильний, який допровадив Церкву до довгого судового процесу, який закінчився в 1940 р. рішенням Найвищого Суду Канади.

Зміни в українському церковному житті після другої світової війни

Значні зміни в українському православному житті української еміграції наступили після другої світової війни; відбувся приплив нових емігрантів до Канади й США та влиття їх в русло церковного життя; головно, наступило устійнення становища Української Православної Церкви та перехід із становища української еміграції в українську діаспору; наступило усвідомлення постійного перебування в країнах свого поселення та участь в суспільно-політичному житті тих країн.

Після закінчення війни тисячі українців, які були насильно вивезені або біженці з України, а серед них духовенство і єпископи, були приміщені в таборах переміщених осіб (DP) в повоєнній Німеччині й Австрії. В таборах DP постала Українська Автокефальна Православна Церква на еміграції. В повоєнних роках ієрархія УАПЦ уважала себе законною пере-

³⁴ Єп. Богдан (в мирі Теодор Шпилька) народився в 1892 р. в Галичині. В 1913 р. закінчив гімназію в Перемишлі. Після того записався до Духовної Греко-Католицької Семінарії в Станиславові, а пізніше перейшов до семінарії в Грац в Австрії. В 1923 р. закінчив Експортну Академію у Відні і переїхав на працю учителя на Закарпаття в границях Чехословаччини. В жовтні 1936 р. Св. Синод Вселенської патріархії затвердив його кандидатуру на Вікарного Єпископа для українців в Америці. 7 грудня 1936 р. він був рукоположений грецьким архієп. Атенаторасом і єп. Калістом в сан єпископа. Помер в 1965 р. в Оттаві. Див. "Другий Єпископ Української Православної Церкви в Америці", *Український Вістник*, 1937, ч. 2, стор. 12-13.

ємницею Православної Церкви українського народу. Єпископат УАПЦ складався з 12 єпископів, який очолював митр. Полікарп (Сікорський).³⁵ Крім цих 12 єпископів на еміграції було ще два єпископи, які вийшли з Єпископату Православної Церкви в Генерал-Губернаторстві б. поверсальській Польщі. З початком розселення українських емігрантів в інші країни, Єпископат УАПЦ не мав ніяких плянів щодо майбутнього існування. Частина Єпископату, як приватні особи, виїхали в країни, куди їм вдалося переїхати за винятком архієп. Михаїла (Хороша) та архієп. Мстислава (Скрипника), які були відпущені на службу в Канаду. Більше єпископів прибули до США. Таким чином в США було більше єпископів, ніж Українська Православна Церква потребувала. В Європі залишилися митр. Полікарп (Сікорський) і архієп. Ніканор (Абрамович). В 1950 р. митр. Полікарп приватно порадив всім вірним і духовенству та єпископам включатися до місцевих вже існуючих Українських Православних Церков, а це на терені США і Канади.

В Канаді, порада митр. Полікарпа найкраще була впровадженя в розбудову церковного життя. Ще в 1947 р. архієп. Мстислав (Скрипник)³⁶ був відпущений

³⁵ Митр. Полікарп (в мирі Петро Сікорський) народився в 1875 р. на Київщині. В 1898 р. закінчив Київську Духовну Семінарію. В 1906-1910 студював в Київському університеті на правничому факультеті. Працював в Київській Духовній Консисторії, а пізніше в Міністерстві віровизнань уряду УНР. З урядом УНР виїхав на еміграцію. В 1922 р. прийняв чернечий постриг з ім'ям Полікарпа та священичий сан. В 1932 р. митр. Діонісій рукоположив його в сан єпископа на Луцьку катедрі. В 1941 р. митр. Діонісій призначив його Адміністратором Православної Церкви на окупованих німцями українських землях. В 1943 р. виїхав до Варшави. В 1944 р. Собор Єпископів УАПЦ на еміграції вибрав його на становище Митрополита УАПЦ. Помер у Франції 1953 р. Див. *Рідна Церква*, 1978, ч. 116, стор. 6-8.

³⁶ Архієп. Мстислав (в мирі Степан Скрипник) народився в 1898 р. в Україні на Полтавщині. Двадцятилітнім юнаком вступив на службу в Українській Армії і разом з нею опинився на еміграції в Польщі. Перебуваючи на Золині в 1930 р. він був вибраний послом до Польського Союзу. Послом він був до упадку Польщі. В 1942 р. рукоположений в Києві в сан єпископа. Разом з Єпископатом УАПЦ в 1943 р. виїхав на еміграцію. В 1947 р. прибув до Канади, а в 1948 р. був вибраний Єпископом частини Української Православної Церкви в Америці, яка відійшла від єп. Богдана. Після смерті митр. Ніканора (Абрамовича) був вибраний Митрополитом УАПЦ, а після смерті митр. Івана (Теодоровича) був вибраний Митрополитом Української Православної Церкви в США. В 1989 р. був вибраний Патріярхом Київським та всієї України. Помер 1993 р. в Грімзбі, в Канаді.

для архиєпископської праці, на яку дав свою згоду архиєп. Іван. Архиєп. Мстислав унапрявив влиття нової еміграції в існуюче церковне життя. Пізніше він сам увійшов у конфлікт з Консисторією, що привело до його резигнації. В 1948 р. він очолив групу священників і парафій в США, які відійшли з юрисдикції єп. Богдана. Після резигнації архиєп. Мстислава, до Канади був запрошений архиєп. Михайл, який прибув до Вінніпегу в 1951 р. На соборі в 1951 р. митр. Іларіон (Огієнко),³⁷ який в 1947 р. прибув до Канади, погодився увійти в склад Української Греко-Православної Церкви в Канаді та її очолити. На цьому соборі було створено Собор Єпископів та проголошено Церкву в Канаді Митрополією.

В США був складніший процес. В наслідок пересвяти архиєп. Івана, в 1950 р. відбувся поєднавчий собор, на якому було проголошено Церкву Митрополією, яку очолив митр. Іван (Теодорович). В склад Єпископату увійшли єпископи, які раніше належали до УАПЦ на еміграції — архиєп. Мстислав (Скрипник), архиєп. Геннадій (Шиприкевич) і єп. Володимир (Малець).

Єп. Богдан залишився в юрисдикції Вселенської патріархії. Після його смерті ту Церкву очолив єп. Андрій (Кушак), а після нього єп. Всеволод (Майданський-Коломиєць). Два інші єпископи, які прибули до США після війни, створили Церкву, яка прийняла назву Українська Автокефальна Церква в екзилі. Також до США в 1950 р. прибув архиєп. Григорій (Огійчук), який ще в Європі відколовся від УАПЦ на еміграції та проголосив себе спадкоємцем УАПЦ, яка була організована в 1921 р. Обидві ці Церкви — УАПЦ в екзилі і УАПЦ соборноправна, уважали себе тимчасово на еміграції. З часом, вони стратили свій вплив і значен-

³⁷ Митр. Іларіон (в мирі Іван Огієнко) народився в 1882 р. в Україні. В 1909 р. закінчив Київський університет й після того займав становище доцента в катедрі мови й літератури. В уряді УНР був міністром віроісповідання. Разом з урядом УНР виїхав на еміграцію. Був професором Богословського факультету у Варшаві. В 1940 р. митр. Діонісій рукоположив його в сан єпископа Холмсько-Підляського. В 1945 р. виїхав на Захід спочатку до Австрії, а потім до Швейцарії. В 1947 р. прибув до Канади. В 1951 р. був вибраний Митрополитом УГПЦ. Помер в 1972 р. у Вінніпезі. Див. *Вісник*, 1976, ч. 7, стор. 1.

ня серед емігрантів, які почали вживатися в нові обставини.

УАПЦ на еміграції пережила свою реорганізацію. З виїздом вірних і духовенства в різні краї вплив УАПЦ поширився в країнах Південної Америки, Австралії та європейських країн — Англії, Бельгії, Франції. В початкових роках, коли люди не почувалися ще емігрантами, церковне організоване життя базувалося на базі УАПЦ на еміграції. З часом вживання в місцеві обставини, коли дерев'яні тимчасові храми почали замінюватися цегляними, наступає зміна. УАПЦ на еміграції почала рахувати себе Європейською Митрополією, а її єпископи вже носять титули місця їхнього перебування та архипастирського служення.

* * *

Як спостерігаємо, з історичного розвитку Української Православної Церкви поза Батьківщиною, вона пройшла процес свого оформлення у різних фазах її організації. Вона перейшла період будов своїх храмів, які вбільшості нині є цегляними, що свідчить про те, що Церква стала на міцні основи свого існування. Тепер ми перебуваємо в процесі самоусвідомлення свого становища, як Православної Церкви української діаспори.



Члени викладавого персоналу Богословського Факультету Колегії Св. Андрея в Вінніпезі. В першому ряді зліва направо стоять: Свящ. Олександр Кравченко — мешканець Колегії і дорадник студентів, протопресвітер д-р Степан Ярмусь — професор, митрофорний прот. Тимофія Міненко — професор і декан, Блаженніший Митрополит Василія — Канцлер, прот. Василь Макаренко — викладач, д-р Роман Єренюк — ректор і професор, Раїса Мороз — бібліотекарка. В другому ряді митрофорний прот. Олег Кравченко — професор, свящ. Роман Божик — професор, реєстрар і капелян, Василь Соломон — інструктор співу.

ПЕТРО МОГИЛА, ЯК ВИРАЗНИК ПРИНЦИПІВ ХРИСТИЯНСЬКОГО ДУШПАСТИРСТВА¹

Введення

Пастирське богослов'є, а зокрема поняття душпастирства, як виявлення добродушної уваги до людини — поняття суто християнське, хоч священство, навіть різного роду шаманізм, були відомі далеко до появи Християнства. Про пастирство, як служіння духовним потребам людини, першим заговорив Христос і Він же схарактеризував весь образ доброго пастиря, а втім також природу пастирства, як служіння потребам людини (Ів. 10:1-16). Проте погляд на це служіння й розуміння його мінялися з доби до доби, тому й за час Петра Могили душпастирство не розумілося так, як воно розуміється сьогодні. Поняття душпастирства зазнало великого розвитку за нашого часу, особливо серед протестантів і католиків на Заході і цей новий вияв душпастирства, як філософію й методу служіння людині, вже переймають і православні і застосовують їх у вихованні свого священства. Тепер воно стає більш антропоцентричним й взувається на життя людини. За часу Петра Могили душпастирство обмежувалося до служіння людині в літургічному контексті.

Проте, в Митрополита Петра Могили була душпастирська чутливість і душпастирські цілі, хоч цей специфічно пастирський аспект його життя і праці достатньо не досліджений і не вивчений. Думаю, що пізнанню Могили, як душпастиря, допомогло б вивчення його денника, але не всім він доступний. Митрополита Петра Могилу треба вивчати в кожному

¹ "Петро Могила, як виразник принципів християнського душпастирства" — це доповідь, яку о. д-р Степан Ярмусь — на запрошення Української Асоціації Релігієзнавства, Університету "Києво-Могилянська Академія" та Інституту Філософії Академії Наук України — виголосив на науковій конференції: "Петро Могила: богослов, культурний і церковний діяч", що відбулася 10-11 січня 1994 року в Києві.

можливому аспекті, а втім і з точки зору пастораліста й використовувати те, що нам доступне. Можливість на це є, — є й джерела для цього. Матеріал цей становить дещо з його праці та заключення тих, хто вивчав Могилу з точки зору інших зацікавлень. Петра Могилу вже вивчали й судили багато. Тепер настала нагода вивчати і цінувати його по-своєму. Петро Могила — наш, тому й заслуговує максимум нашої уваги.

Петро Могила як людина

Хоч мій виклад обмежений і змістом, і часом, — без коротенького біографічного опису Могили тут не обійтися. Петро Могила, син молдавського господаря, народився 21 грудня 1596 року. Освіту він здобував у школах Західної Європи. Він служив у польському війську і брав участь у війні з турками під Хотиним 1621 р., коли то ознайомився і захопився духом українського козацтва. Згодом, його полонили святині Києва. Петро Могила був під помітним впливом Митрополита Іова Борецького, він скоро прийняв чернецтво, 1627 року став Архимандритом Києво-Печерської Лаври, а року 1632 був обраний на престіл Київського Митрополита.

Кар'єра Митрополита Могили розвивалася незвичайно швидким темпом. Це свідчить про те, що він скоро був визнаний, як людина великого розуму, здібностей, а втім доброї життєвої орієнтації. При тому, він був шляхтич з роду. З уваги на це, В.М. Перетц каже, що "з ним польській шляхті доводилося рахуватися, як з поважним феодалом, членом княжого дому, а не як з малозначними вихідцями з нижчих рядів духовенства".²

Це — дуже важливе. Крім того, треба знати, що Петро Могила був людиною глибокої віри, а навіть доброго серця, хоч він міг бути й не такий; наприклад, його трактування свого попередника на митрополитському престолі, Ісайї Копинського, — справа відома.³

² В.Н. Перетц, *Исследования и материалы по истории старинной украинской литературы XVI-XVIII веков*, Издательство Академии Наук СССР, Москва-Ленинград, 1962, стор. 117.

³ Joachim, Jerlicz, *Latopisiec albo chroniczka*, Warszawa, 1853, p. 58-59.

Тому проф. Аркадій Жуковський мав підстави говорити про постать Петра Могили як про постать суперечливу. Він же каже, що: "При багатьох суперечливих оцінках особи і творчості Петра Могили, із всього вищесказаного неоднозначно виходить, що йдеться не про пересічну індивідуальність... Навіть найбільші противники Могили не могли не визнати йому певних заслуг для Української Церкви, культури, а разом з тим і для українського народу".⁴ Один з наших сучасників, говорячи про осуд латинізаційних елементів у творчості Могили, пише:

Не всі вони були негативні... Петрів *Требник* став моделлю для багатьох видань *Требника*, що слідували за ним в Україні і в Росії... Вплив *Требника* Могили є тому особливим, що він був у вжитку дуже короткий час. Петро помер 31 грудня 1646 р., не повний місяць по його виході, отже (Могила) не мав нагоди доглянути його універсального поширення, що він хотів зробити. Певно, реформа була неминуча... Петро бачив це дуже виразно, отже він робив, що тільки міг. Та реформа була потрібна, як відповідь на заіснувавшу потребу: Петро заповнив цю потребу за посередництвом чистої і добре опрацьованої праці.⁵

Це твердження об'єктивного богослова — проф. Павла Меєндорфа, та інших вказує на те, до якої міри Петро Могила був чутливим на існуючий тоді стан речей та як виразно він розумів свою відповідальність за підприйняття відповідної протидії. Дещо нижче зробимо спробу насвітлити, яким чутливим був Могила до вимог часу та до потреб людей в інших випадках, а зокрема — в площині душпастирства. Ця остання категорія — зацікавлення Могилою питаннями душпастирства, — коли дивитися на це з усвідомленням своєрідної темпераментності його характеру, — справді видається суперечною. При цьому варто підкреслити, що, крім здібностей організатора, адміністратора і провідника, Петро Могила досвіду парафіяльного душпастирства не мав. Його широкі

⁴ Аркадій Жуковський, *Петро Могила я питання єдності Церков*, Париж, 1960, стор. 45-46.

⁵ Paul Meyendorff, "The Liturgical Reforms of Peter Moghila: A New Look," in *St. Vladimir's Theological Quarterly*, Volume XXIX, No. 2, 1985, p.

душпастирські ідеї вилонювалися з позицій Архипастиря Церкви.

Розуміння душпастирства за часу Петра Могили

Душпастирство — це метода праці з людьми євангельського, а в нашому випадкові — православного змісту. Як метода праці з людьми, — душпастирство міняється. Цю зміну зумовлює стан людини, природа її потреб та час. За час першого й другого століть, коли в християн була сильна віра в друге пришестя Ісуса Христа, — головною методою душпастирства було *підтримування* людей на дусі, скріплювання їх надією на близьку розв'язку життєвих труднощів, що заповідалася вірою в життя будучого віку і в скоре повернення Христа, згідно з Його обітницею: "Так, — незабаром прийду!" (Об'явлення 22:20)

За час великих гонінь на християн, — друге до четвертого століття, — коли було багато випадків, що під тиском переслідувань віруючі заломлювалися, а пізніше каюлися й наvertsалися назад, — тоді головною методою душпастирства стало *примирення* людини з Церквою та з Богом. Коли ж Християнська Церква була визнана державною Церквою, — методою душпастирства стало *встановлення різних норм* та пастирського наставництва. За цим слідувало обслуговування людей за посередництвом *Святих Таїнств* і ця метода душпастирства була панівною до Петра Могили, — навіть до нашого часу. У нас важливу роль в душпастирстві відігравала церковна проповідь, і то особливо в правобережній та в західній Україні.

За Петра Могили і в самого Могили бачимо розвиток метод літургійного душпастирства. Взагалі, вся творча енергія Могили була зосереджена на впорядкування й покращення літургійного життя Церкви, а втім і богослужбової свідомості й богослужбової духовості церковної людини. Поза те, поняття душпастирства, як пастирська увага й опіка над потребами конкретної людини, тоді ще не було, як нема його серед нас і сьогодні.

Петро Могила впорядковував адміністративну й літургійну структуру Православної Церкви, бо в той час вона була просто в хаотичному стані. І в цьому

пляні він проробив колосальну роботу. Але про місце конкретної людини в Богослуженні подумали 100 років пізніше, коли то 1749 року з друкарні Києво-Печерської Лаври для вірних видали книжечку під назвою *Молитви при Божественній Літургії*. Ця книжечка виконала велику освідомлюючу роботу, хоч сучасні літургісти вважають її не тільки непрактичною, а навіть шкідливою.⁶ Бо читання її під час звершення Літургії відводить людину від розвитку центральної літургійної акції й позбавляє її реального контакту з кожним моментом цієї Богослужби, як і переживання її, отже — духового досвіду, що є справою вирішального значення.

За Петра Могили такої форми опіки над людиною у чині звершення Божественної Літургії ще не було. Проте, богослужбовий порядок, яким турбувався й піклувався Могила, сприяв задоволенню потреб конкретної людини у великій мірі.

Елемент душпастирства Могила усвідомлював собі завжди, а тим більше спасіння конкретної людини. Таке усвідомлення він виявляє в передмові до свого *Требника* з 1646 року. Могила говорить про цей елемент на поземі єпископського служіння, — він навіть всю душпастирську відповідальність кладе на єпископів. Але в Могили помітним є те, що методом душпастирства він вважає архиєпископське слово, а також живий життєвий приклад. Цей елемент вартий особливої уваги.

За часу Петра Могили поняття душпастирства не включало такого важливого елементу, як розуміння людини й співчутливе відношення до неї. Такими речами тоді ще не займалися.

Священством і пастирством Церкви турбувалися й займалися завжди, але всього про душпастирство не сказали. Відомий пасторолог — професор Київської Духовної Академії В. Півницький, у передмові до своєї праці про священство 1897 року сказав, що його завданням було, зображаючи ідеал пастиря Церкви, —

⁶ Гляди моя докторська дисертація: Stephan Jamus, *The Kyivan Manual for the Laity at the Divine Liturgy: A Paradigm for Liturgical Praxis?* (Київський посібник для мирян у Божественній Літургії: Зразок для літургійного вжитку) San Francisco Theological Seminary, 1993.

"поставити собі завдання вияснити такі частини цього питання, які відносяться до його життя, для яких немає точного вирішення в правилах Соборів і Отців, але якого не можна залишити без уваги при вирішенні того, яким повинен бути той, кого призивають до священничого служіння".⁷ Такий був стан розуміння священства сто років тому. А за П. Могили, в XVII столітті, він не міг бути інакшим.

Єпископство й священство, як виразники ідей душпастирства

Петро Могила був покликаний до митрополичого служіння в той час, коли Українська Православна Церква доживала велику кризу. Він розумів, що причиною тієї кризи був безпощадний польський католицизм; але було нею також тодішнє православне духовенство. Бо, згідно із заміткою С. Голубева, "самі представники західно-української церкви (митрополит і єпископи) не були на висоті свого положення: вони займали катедри без належної підготовки до проходження високого ієрархічного служіння і в більшості випадків дивилися на свої місця з утилітарної точки погляду (як на доходову справу) і навіть нерідко займали їх з порушенням канонічних постанов",⁸ наприклад, вони допускалися двоєженства тощо.

Такий стан був до 80-их років XVI стол. Але й у час Могили було ще чимало священників двоєженців. А єпископи й священники — це якраз ті, які, згідно з розумінням Петра Могили, повинні бути прикладом для довіреної їм пастви. Крім того, в очах Могили, єпископське служіння було переємством служіння апостольського. Він повторно говорив про це в уже згадуваній передмові до свого *Требника* з 1646 року. "Ви світло для світу" (Мт. 5:14); "Ви сіль землі" (там же), пригадує він єпископам. "Дуже добре й почесно бути свічкою, бути оком; сіль має діяти на гнилизну та її припиняти, посланцеві неба треба уважливо

⁷ В. Півницький, *Священник. Приготовление к священству и жизнь священника*, Київ, 1897, стор. 3.

⁸ С. Голубев, *Кієвскій Митрополит Петр Могила и его сподвижники*, том II, Київ, 1898, стор. 465.

дбати й самому по-ангельському жити, а тих, що йому доручені, належно наставляти", — повчає Могила єпископів у передмові до *Требника*. При цьому він пригадує їм припоручення Христа "пасти вівці" (Ів. 21:16), тобто — дбати про всякий добробут дорученої під їхню опіку пастви. "Архиєрей повинен постійно працювати й дбати про своїх овець. А хто пасе, той мусить не спати, не віддаватися розвагам, а перебувати біля своїх овець", наповідає Могила і додає: "Архиєрей повинен провадити вівцями *прикладом* свого життя і повчанням, а не вівці Архиєрея". Цей елемент прикладу, — дуже важливий елемент у розумінні Могилою християнського душпастирства.

Так навчав Могила Архиєреїв про їхнє пастирське служіння повіреним їм пастві. Але він говорив дещо і про самого себе, як Архипастиря Церкви. Він каже: "Я в усі дні життя мого вболівав серцем, коли приглядався до убогості моїх знань... але, по силах своїх, працював і "з Божої благодаті працював не марно". Хоч Могила вважав себе недостойним пастирем Української Православної Церкви, — він визнавав себе пастирем законним і при тому таким, який "всією душею перед Богом і своїм сумлінням зобов'язався нести наложені на нього обов'язки".⁹

Відданість Могили служінню своїй Церкві "всією душею" давала йому силу пасти цю Церкву розумно й енергійно і він настоював на виявленні подібної відданості і з боку своїх Єпископів. Вони також, — як і сам Могила, повинні були пасти доручене їм стадо віддано, мужньо, розумно, словом навчання, безнастанною працею і святим прикладом. Бо добрий приклад є елементом виняткової сили не тільки у вихованні малих дітей; приклад має особливе значення і в ділі навчання людей дорослих. Могила вірив, що приклад є дуже важливим елементом в душпастирській праці.

У своїх архипастирських зверненнях та повчаннях Петро Могила найчастіше звертається до Архиєреїв своєї Церкви і то саме Архиєреїв він обтяжує вськими душпастирськими й адміністратив-

⁹ Там же, стор. 472-473.

ними обов'язками. Він навіть дорікає, що їм "належить бажати єпископства не задля властолюбства й панування, але з любові до корисної праці".

Щодо учительства в Церкві, то ця служба також належить єпископові. Могила наголошує цей елемент в передмові до свого *Требника*. Але в тій же передмові він дуже часто адресується і до "освященного Чительника". В цьому "освященному читачеві" треба розуміти членів нижчого духовенства, перш за все священників. Священики також виразники ідей церковного душпастирства, але Петро Могила поводить з ними багато лагідніше, більш по-батьківському. Ось звернення Могили до духовенства в справі його *Требника*:

Набувши ж цю книгу, вже занехай вживати непотрібного з названих вище требників. Бо доти ніч триває, поки сонце не освітить землю. До цього часу й тобі виконування непотрібного з названих требників не враховувалося за гріх Богом Вседержителем. Але коли з обов'язку нашого архиєрейського смирення освітлено похмурі хмарини неусвідомлених помилок і різне непотрібне вже виявлено, розігнано й видалено, — не подобає тобі, як правдивому православному синові, суперечити й лютуватися на свого пастиря і отця. Пам'ятай, що архиєрейська наука й нагадування мають бути сприйняті як від намісника Божого, згідно слів Спасителя: "Хто вас приймає — приймає Мене, хто приймає Мене — приймає й Того, Хто Мене послав."¹⁰

Проте, коли треба було навести порядок і серед нижчого духовенства та здисциплінувати його, — Петро Могила був рішучим. Він дуже енергійно викорінював двоєженство серед нижчого духовенства, вимагав від нього доброї освіти, вірного виконання пастирських обов'язків, а також — бездоганного життя. Бо й священники повинні були бути "світлом для світу", "сіллю землі" і "чистою свічкою". І тут Могила наголошує дуже важливий елемент душпастирства, — святий приклад.

За Митрополита Петра Могили була заведена суворі перевірка ставленичих грамот, а в тих грамотах

¹⁰ *Требник Петра Могили*, Київ 1646, друге видання, Канбера-Мюнхен-Париж, 1988, стор. 50.

були подані єпископські наставлення й список пастирських обов'язків. Крім вимог чесного життя і вірного священнослужіння, кожний священик був обов'язаний сповідатися в досвідченого душпастиря не менше як 12 разів на рік, а про виконання цієї вимоги він був обов'язаний подавати своєму Митрополитові писемне посвідчення.¹¹

Основи пастирської філософії Петра Могили

Були часи, — хоч вони ще зовсім від нас не відійшли, — коли критика Петра Могили за нанесення в православне богословське мислення елементів латинства була ознакою богословського обізнання. Найбільше, Петра Могили критикували великороси, але вже й серед них є богослови, які ставляться до нього обережніше, а навіть починають оцінювати його більш прихильно. Прикладом позитивного ставлення до праці Могили є вище згадуваний наш сучасник професор літургичного богослов'я Павло Меєндорф. Він працює в Святоволодимирській православній семінарії в Нью-Йорку, США. Він латинських елементів у мисленні Могили не заперечує. Але коли йдеться про ідеї душпастирства, то треба припускати, що в цьому випадкові Могила мислив самостійно і це треба наголошувати при кожній нагоді. Тут він придержувався грецької традиції.

В історії духового лікування душ Джан МкНілла¹² є розділ про пастирське лікування душ у Східній Православній Церкві, а в ньому є згадка того, що в своєму *Катехізисі* з 1643 року Могила вжив вислову "священик — духівник". Це наводить на думку, що Могила був ознайомлений з грецькою ідеєю духового отцівства — "*патер пнеуматікос*", хоч цей грецький феномен не був тривалий. Пізніше, у XVIII-XIX століттях в Україні й Росії його заступив феномен духового старчества, що було викликане секуляризацією Петра Першого; але за часу Могили старчество було невідоме.

¹¹ С. Голубев, *Кієвскій Митрополит Петр Могила и его сподвижники*, том II, стор. 481-484.

¹² John T. McNeill, *A History of the Cure of Souls*, Harper & Row Publishers, New York, Hagerstown, San Francisco, London, 1977.

У світлі тількищо сказаного доводиться прийти до заключення, що пастирська філософія Петра Могили виводилася з євангельських основ, з переносних висловів Ісуса Христа, коли він говорив, що Апостоли — то сіль землі, що вони — світло для світу, його уста, розум та очі.

Як було виявлено вище, Петро Могила користувався цими метафорними ідеями дуже вигідно і послуговувався ними у своїх намаганнях передати ці душпастирські ідеї єпископам, священникам та іншим.

Отже, тут приходить до висновку, що у виробленні своєї власної душпастирської орієнтації П. Могила не мав від кого вчитися. Він орієнтувався на пасторологічні вислови Ісуса Христа та Апостолів Петра й Павла. Проте, однієї багатой змістом і обсягом бесіди Христової про Доброго Пастиря (Ів. 10:1-16) він чомусь повно не використав. Все ж таки, Могила ґрунтував свою душпастирську філософію на багатих джерелах Нового Заповіту і то з того джерела впливала вся його душпастирська орієнтація у філософському (об'єктивному) і в практичному (суб'єктивному) сенсі.

Елемент спасіння у пастирському мисленні Могили

Як церковний діяч і Первосвятитель, Митрополит Петро Могила популярно відомий як той, хто вивів Українську Православну Церкву з великого безладдя, а також навів порядок у богослужбовому (літургічному) житті Церкви. Крім того, Петро Могила був винятковим учителем, письменником і пастирем. Довказом цього є такі праці Могили, як великий і малий *Катехізиси*, *Требник* та маловідома його праця *Книга душі, нарицаємое злото*, знайдена Яр. Гординським в бібліотеці Онуфріївського монастиря у Львові. Книга написана "простою мовою", а ціль її означена в заголовку твору: "Книга душі, нарицаємое злото, полазная о наслідюваню Господа Бога і Спаса нашого Ісуса Христа і о пріймованю Божественних Тайн особам духовним і свіцким". Книга була написана *Трудолюбієм Петра Могили, воєводи́ча землі Молдавської, Милостію Божією архимандрити Св. Великої Лаври Пе-*

черскія в Києві. Загальна ціль книги — наслідування Ісуса Христа. В передмові до неї сказано:

Бажаю, щоб люди християнські ім'я Його Святе на собі носячи наслідували, а тим більше духовні, а потім звичайні побожні і свіцкі... щоб її собі товаришкою зробили, і в побожному вихованні собі її брали, з собою носили, без неї ніде не бували, з нею засипали... Богу Святому тя поручаю, ласкавий чительнику, а до тих книжок нерівнодушного тебе відсилаю. Амінь.

Книга складається з двох частин, а глав (розділів) у кожній частині — по 20. В. Перетц думає, що перша частина цього твору Могили (вона духовоаскетичного змісту) була призначена для монахів.¹³ Але в передмові до неї сам автор поручає її також людям "звичайно побожним і свіцким".

Якщо Петро Могила не раз видається нам людиною енергійно-суворого характеру, людиною авторитарною, зацікавленою горизонтальною площиною церковного життя та дисципліни, — сторінки *Книги душі* показують нам його як добродушного пастиря, який турбується земною й есхатологічною долею людей і бажає допомогти їм в пастирський спосіб. Тут у нього пастирське серце, євангельська мова, голос Самого Ісуса Христа. Ось зразки цієї мови Могили:

"Дай все за все, нічого не шукай, нічого назад не бери, стій щиро при мені (при Христі)... Про те думай... щоб тобі звільнитися від усякої прив'язаності, і нагий нагого Христа наслідувати". "О, Боже Милосердний, де знайдеться такий, що був би готовий служити Тобі дармо! Рідко знайдеться такий з духовних, який з усіх речей опорожнив би себе". "Не кожній людині відкривай серце твоє, а май діло з мудрим і тим, що боїться Бога". "Не хвалися своїм знанням, або будь-якою людиною, що живе хитрощами; будь у Божій ласці, який допомагає покірним, а понижує тих, що заносяться собою". Або ось ще: "О, чоловіче, де б ти не був, і де б не обертався, завжди у будеш недостатку, якщо не навернешся до Бога".

¹³ В.Н. Перетц, *Исследования и материалы по истории старинной украинской литературы XVI-XVIII веков*, Издательство Академии Наук СССР, Москва-Ленинград, 1962, стор. 127.

Навернення людини до Бога, тобто — її спасіння, — мета всієї праці Могили. Спасіння людини — виразна ціль такої праці, як його *Требник*, про що він у передмові до нього пише:

"Щиро ж пильнуй, освящений Причте, набути цю, так потрібну для спасіння тобі й твоєму ближньому, книгу, пам'ятаючи те, що у цьому марному світі для рятунку душі твоєї, нічого дорогоціннішого й милішого не повинно бути, згідно зі словами Спасителя: «Що дасть людина назамін за душу свою, якщо й увесь світ здобуде?»" Отже елемент спасіння людської душі — це найвища категорія, найсильніша мотиваційна сила пастирської свідомості і всієї діяльності Петра Могили.

До того пригадаймо його тількищо наведене зітхання: "О, Боже Милосердний, де знайдеться такий, що був би готовий служити Тобі дармо!" А найвищим служінням Богу є служіння ділу спасіння людини, яка вважається найбільшою цінністю в усьому світі. Бо ж навіть у порівняльній вартості Ісуса Христа спасіння душі людини ставиться вище вартості усього світу. Це розумів Могила; тому спасіння людини було дуже важливим елементом його пастирської свідомості. А над цим елементом треба задумуватися і нам сьогодні.

Пастирські засоби в служінні справі спасіння

Петро Могила виконав велику роботу. Найперше, він впорядкував літургічне життя Церкви, навів порядок в рядах духовенства та забезпечив Церкву літургічною і богословською літературою. А для самого священства він навіть видав підручну книгу *О Тайні Тіла і Крве Господній*, автором якої був Тарасій Земка. Ця книга відома також під назвою *Извѣстіе учительное*. Перше, Могила видав її з своїм *Служебником* 1629 року, а пізніше додав її до *Требника* з 1646 року.

Видаючи літургічну та всяку іншу віронавчальну літературу, Петро Могила не тільки старався навести порядок у Церкві. Порядку Православна Церква тоді дійсно потребувала, але Могила старався також будувати людину, просвічуючи її пізнанням своєї Віри,

пізнанням справи спасіння. Вистачить тільки поглянути на передмови, які Могила писав до своїх видань. Наприклад, у своїй передмові до малого *Катехізиса* він великодушно поручає священникам читати його в своїх парафіях; він закликає мирян читати його по домах, вивчати його і з християнського обов'язку передавати набуте знання віри тим, що не можуть читати; він закликає батьків навчати здобутої катехітичної правди своїх дітей та інших членів своєї челяді. Учителі повинні заставляти своїх учнів завчати цей *Катехізис* напам'ять. Там же, Могила обіцяє своїм читачам "прудко постаратися видати друком більшу працю (*Великий Катехізис*) й закінчує свою передмову ось так:

А тим часом, Чительнику ласкавий, тую маленьку книжечку, якнайчастіше і найпильніше, з увагою читай. І в пам'яті своїй пильно заховуючи, будь здоров і ласкав.¹⁴

Могила починає свій малий *Катехізис* питанням про те, що потрібне православному християнинові для спасіння, на що подає відповідь, що потрібна віра в Бога в Святій Тройці і добрі діла. Він закінчує його відповіддю на питання відносно Десятої заповіді: хто нічого, що є в ближнього свого не пожадає, "той з ближніми своїми буде жити в дійсній любові, а в майбутньому віці з святими внаслідую Царство Небесне".

Подібну пастирську великодушність і подібні пастирські турботи Могила виявляє й у своїй книжці *Книга душі, нарицаємое злото*. У передмові до неї він пише: "Хто хоче позбутися гріха, а ласку Божу здобути і прагне придбати собі приязнь свого Творця, тому треба каятися всім серцем своїм і триматися його (Творця) обома руками, як дошки по розбитті корабля".¹⁵

Проте, з точки погляду моєї бесіди, особливої уваги заслуговує закінчення Могилової передмови до його *Требника* з 1646 року. Ось його кінцеве звернення до читача *Требника*:

¹⁴ С. Голубев, *Кієвскій Митрополит Петр Могила*, стор. 358-359.

¹⁵ В.Н. Перетц, *Исследования и материалы*, стор. 121.

А ти, освящений Читачу, прийми з вдячністю цю працю нашого смирення і заходься пильно читати цю книгу на користь і спасення своєї і твого ближнього душі. За наше смирення, прошу, молися Господеві Богу. Здоров'я і спасення тобі від Господа!

Требник — це підручна книга для священика, при допомозі якої він звершує Таїнства на різні Чини освячень. Здавалося б, що досить священикові ознайомитися з текстом даного Таїнства чи Чину, щоб свободніше ним володіти. Могила ж велить "заходься пильно читати цю книгу", тобто — вчитуйся в неї, бо від цього залежить спасіння твоє і ближнього твого. В цьому напominанні відчувається архиєпископська пересторога Могили і священикам і єпископам не трактувати Богослужбових Чинів легкодушно, не прочитувати їх механічно, щоб не оправдалася на них заввага Ісуса Христа, що "ці люди устами шанують Мене, серце ж їх далеко від Мене. Та однак надаремно шанують Мене" (Мт. 15:8-9). Тоді у відправах церковних допускалися дивні речі.

За час Петра Могили ще були залишки т.зв. богослужбового *многогласія* (в Росії воно було апробоване Церковним Собором 1649 року), яке дозволяло поділити дану Богослужбу на частини, відчитати його по частині кількома групами і так вкоротити час цієї Богослужби вдвоє, втроє, або й вчетверо. Це порушення було відоме і в нас, але в нас його скоріше викоринили. Залишки ж його і за Могилу могли бути. "Намістники" Митрополита, яких Могила призначав по Єпархіях, мали завдання доглянути, чи літургічне життя провадиться по парафіях так, як годиться.¹⁶ Певна річ, що вони слідили й за *многогласієм*.

Шкода, що Могила ніде не пояснив, що саме він мав на увазі, коли закликав читачів *Требника* читачи його пильно. Чи мав він на увазі саме усвідомлення священнослужителя, що саме в даний час літургічно діється, яка акція звершується в царині духа, чи мав він на увазі т.зв. священничу *інтенцію*, яку інші осудили як один приклад латинізму в його мислі? Тут можна робити різні припущення, включно з тим, що Могила старався виробити у священнослужителів усвідом-

¹⁶ С. Голубев, *Київський Митрополит Петро Могила*, стор. 486-489.

домлення, що саме в даний момент діється, щоб вони більше оприсутнювали себе в ньому і були дійсними учасниками його. А це якраз той елемент, який наголошується сучасними літургістами. Не виключається, що й Петро Могила усвідомлював цей елемент і настоював на ньому за посередництвом своїх архиєпископських напостанов "заходиться пильно читати" літургічні тексти. Не можна бо випускати з уваги, що Могила вбачав у пильному читанні й зверненні Богослужб саму дію спасіння людської душі. А це — дуже важливе прозріння!

Крім того треба мати на увазі, що за Могили польські єзуїти насміхалися з православних священиків, що вони не тільки не розбираються ні в суті, ні в формі Св. Таїнств, а що вони навіть не вміють читати. А Могила настоював, що його священики не тільки грамотні, — вони сіль землі, і світло для світу, його очі і розум, а понад усе — вони свідок усьому і приклад.

Висновки

Петро Могила був людиною, якій не бракувало ні засобів, ні чести, ні слави до прийняття чернечого стану, архимандритства й відповідальностей Митрополита в Церкві. Цю Церкву треба було підносити з руїн під всяким оглядом. Могила бачив це положення Церкви і розумів його. І коли його покликали взяти на себе відповідальність її Первоієрарха, — він пізніше заявив, що він "всією душею перед Богом і своїм сумлінням зобов'язався нести наложені на нього обов'язки". Могила своє зобов'язання оправдав багатогранною працею. Тому й ця конференція наша пробує підійти до нього, як до богослова, церковного і культурного діяча. Але ми Петра Могили повно ще не пізнали, не вивчили й не оцінили.

Петра Могили критикували багато й оскаржували за нанесення в православне мислення елементів латинізму, але ніхто ще не брався до праці, щоб цього латинізму позбутися й заподіянню Могилою "псевдоморфозу православної мислі" виправити. Петро Моги-

ла зазнав багато критики з боку великоросів. Ми, православні українці, обороняли Могилу з мотивів патріотично-політичних, але потрібної богословської аналізи над мисленням Могили не зробили, — бо в нас не було ще ані волі, ані сил це зробити. Отже цією нашою конференцією робимо початок. Я бачу в праці Митрополита Петра Могили чимало елементів, якими можна збагатити нашу власну пасторологічну традицію.

За часу Петра Могили пасторологія і пастирське богослов'є не було виділене в окрему богословську дисципліну. Крім того, ми ще досі придержуємося моделю пастирського богослов'я, що його дав сто років тому проф. В. Півницький, хоч цей модель включає тільки ознайомлення із священником, як людиною і з його життям. Проблемами душпастирства тоді ще не займалися. По Революції нічого в цій ділянці не зроблено, бо не можна було зробити. Щойно тепер, дякуючи несподіваним перемінам: встановленню Української Держави, відновленню життя Української Православної Церкви та проголошенню нею Патріярхату, — ситуація змінюється і настає нагода працювати. Тепер кожен і кожна мусить стати до праці і совісно робити те, до чого хто покликаний.

Я хотів би вкласти в цю працю і свою цеголку, — хоч би поставленням внеску, що нам треба взятися за розроблення дисциплін у ділянці пастирського богослов'я і православного душпастирства, бо на це настала і наростає грандіозна потреба.

Нам доведеться багато чужого навчатися. Захід зробив у ділянці душпастирства дуже багато. Нам від Заходу треба вчитися *методи* душпастирства. Але в нас є й своя традиція: батьківська традиція Князів, традиція Петра Могили та традиція такого дива, як душпастирство мирян — *старчество*. Але Церква, яка допустилася до того, що сама життєва стихія викликала з-посеред її вірних феномен душпастирства мирян, — така Церква не має чим похвалитися.

Феномен старців, між якими були духовні особи, ченці, навіть неграмотні миряни, появився сто років після Петра Могили. Але старці, як і Митрополит

Могила, зробили багато для душпастирства життєвого, практичного, не теоретичного. Щодо Петра Могили, — в нього дуже наглядні принципи душпастирства; вони й багаті. Отже, від нього доводиться вчитися.

— — —

ОСНОВНА ЛІТЕРАТУРА:

- Требник Петра Могили*, Київ 1646, друге видання, Канбера-Мюнхен-Париж, 1988.
- Аркадій Жуковський, *Петро Могила й питання єдності Церков*, Париж, 1960.
- С. Голубев, *Київський Митрополит Петр Могила и его сподвижники*, том II, Клев, 1898.
- Joachim, Jerlicz, *Latopisiec albo chroniczka*, Warszawa, 1853.
- В.Н. Перетц, *Исследования и материалы по истории старинной украинской литературы XVI-XVIII веков*, Издательство Академии Наук СССР, Москва-Ленинград, 1962.
- В Півницький, *Священник. Приготовление к священству и жизнь священника*, Київ, 1897.
- John T. McNeill, *A History of the Cure of Souls*, Harper & Row Publishers, New York, Hagerstown, San Francisco, London, 1977.
- Paul Meyendorff, "The Liturgical Reforms of Peter Moghila: A New Look," in *St. Vladimir's Theological Quarterly*, Volume XXIX, No. 2, 1985.
- Stephan Jarmus, *The Kyivan Manual for the Laity at the Divine Liturgy: A Paradigm for Liturgical Praxis?* (Київський посібник для мирян у Божественній Літургії: Зразок для літургічного вжитку?) San Francisco Theological Seminary, 1993.
-



Ікона Св. Андрія Первозванного
Праця Віри Лазарович Сеньчук

Icon of St. Andrew, The First Called
Iconography by Vera Lazarowich Senchuk

АСКЕТИКА, ЯК НАЙВИЩИЙ ВИРАЗ МОРАЛЬНОГО БОГОСЛОВІЯ

Православна етика — етика обоження. Православна Церква постійно мала погляд на християнське життя, і таким чином на етичне життя, як на постійний духовний ріст до Богопізнання. На цю тему, наприклад, писав великий подвижник Синайського монастиря, Св. Іван Лістви́чник,¹ автор відомої книги *Райська лістви́ця*, в якій він порівнює людське життя до лістви́ці, яка провадить людину до Бога.

Якщо цей надзвичайний твір аскетичної літератури віддзеркалює глибоку суть етичної науки Православної Церкви, тоді добре було б ближче ознайомитись із зв'язком між аскетикою та моральним богослов'єм. Для цього, перш за все, ми ознайомимось з аскетикою та аскетизмом, а далі пізнаємо, яку роль відіграють аскетичні методи в етичному житті. Тоді прийдемо до висновку, що, аскетика — дійсно найвищий вираз морального богослов'я.

Суть аскетичної та аскетизму

Насамперед, треба нам окреслити, що саме означають різні терміни, які ми дуже часто зустрічаємо і вживаємо, і то часто, як синоніми, а саме: аскетика і аскетизм. По-перше, аскетизм можна ще назвати подвижництвом. Аскетика, тоді, являється наукою про аскетизм, "цебто шлях досягнення вищого (совершенного) морального стану".²

Як бачимо, по самій суті, аскетика має моральний зміст, або бажання моральної досконалості. На це звертає нам увагу проф. І. Андреев:

Коли моральне богослов'є вчить початки морального життя, і загально обов'язкові принципи моральної поведінки християнина, то аскетика вчить про ідеали

¹ Св. Іван Лістви́чник жив у VII ст.

² Проф. И.М. Андреев, *Православно-христіанское нравственное богословіе*, (Жорданвіл, Н.Й.: Типографія преп. Іова Почаевского, 1966), ст. 65.

християнської моральності та про методи здійснення стабільного стримління до них.³

Можна сказати, що аскетика по суті має два аспекти. По-перше, вона являється певною "гімнастикою" для розвитку чеснот, позитивних аспектів християнського морального життя. Цей аспект являється таким чином позитивним її аспектом. Другий аспект аскетички — негативний: це є відкорінення різних пороків, отже боротьба з гріхом і пристрастями.⁴ Це зокрема підкреслює П. Евдокімов:

Негативно, і глянутий знизу, аскетизм — "невимовна боротьба", невпинна, без спочинку. Позитивно, глянутий зверху, він — просвічення, здобуття дарів, харизматизм.⁵

Через її негативний аспект, аскетика часто відображується як духовна боротьба, а той, що у цій аскезі перебуває, представляється як вояк. Ось, наприклад, великий подвижник минулого століття, випускник Київської Духовної Академії, Св. Феофан Затворник,⁶ говорив про духовну війну воїна Христового.⁷

Але коли взяти позитивний аспект аскетички — то ясно бачимо, що ціль її — досконалість, совершенність. "Будьте досконалі, як досконалий Отець ваш Небесний!"⁸ казав нам Христос. Ця досконалість чи совершенність являється у православному понятті обоження (Θεοσις), у понятті преображення життя людини. Отже ціль аскетички, як це підкреслює С. Гаракас, — преображення людського життя:

Її ціль — здійснення істинного добра для людських істот в узгодженні з божественним і преображенням життям, створених на образ Божественної Тройці.⁹

Це стримління до преображення та обоження природи яскраво явилось від самого початку аскетич-

³ Там же.

⁴ На цю тему див.: Stanley S. Harakas, *Toward Transfigured Life*, (Minneapolis, Minnesota: Light and Life Publishing Company, 1983), p. 183, 248.

⁵ Paul Evdokimov, *L'Orthodoxie*, (Paris: Desclée de Brouwer, 1990), p. 102.

⁶ 1815-1894.

⁷ Єпископ Феофан, *Путь ко спасенію — Краткія очеркъ аскетички*, (Москва: Типолитографія И. Ефремова, 1908), ст. 280-282.

⁸ Матвія 5:48.

⁹ Harakas, *Toward Transfigured Life*, p. 258.

ки, а зокрема в її найкращому втіленні, у монашестві, як на це звертає увагу В. Гуроян:

Візантійське монашество було натхненне аскетичним побутом, який був і суспільний, і перебудовуючий. Самий перший імпульс цього аскетизму, був вихід від світу, який далі не сповняв вимоги Царства. Але цей вихід не було зрікання від світу з ненавистю. Як казав Г. Флоровський: "істинний аскетизм натхненний не ненавистю, але стримлінням до перетворення. Світ мусить бути наново відновлений до його первісної краси, від якої він упав у грісі... Аскетизм — «есхатологія преображення»".¹⁰

Зрозумівши, що саме значить аскетика, та що її ціль — перетворення, преображення природи, настає потреба ближче познайомитись, як саме аскетика провадить людину до цієї цілі, до цієї досконалості. Тепер треба розглянути так звані "аскетичні методи" у рамках етичного життя.

Аскетичні методи для етичного життя

По своїм змісту, аскетика являється збірником духовних вправ, які якраз вправляють людину, і завдяки яким людина робить поступ в особистому преображенні. С. Гаракас пише про аскезу:

Аскеза — підкорення до програми духовних вправ.¹¹

Аскеза — боротьба, — це різні методи вживані, щоб боротися проти пристрастей та злих звичок, щоб перемогти спокусу. Аскеза — це вправа, практика, вишкіл.¹²

Подібно до того, як фізичні вправи розвивають фізичні можливості людини, так аскетичні вправи розвивають духовні та моральні можливості людини, провадячи її до стану совершенности. Св. Феофан пише:

Для привчання себе до того, чи іншого діяння, та укріплення в ньому, потрібно визначити оприділені правила, як і що робити, подібно, як новообраному вояку показують, як стояти, як рушницю брати, та

¹⁰ V. Guroian, *Incarnate Love*, (Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1989), p. 24.

¹¹ Iarakas, *Toward Transfigured Life*, p. 183.

¹² Там же, p. 248.

інше. Без них, не виробляються сили, не буде і діяння правильного.¹³

В аскетиці важливо пам'ятати, що ці різні вправи корисні, щоб дійти до цілі, але, що вони самі не є ціль аскетичної. Знаючи, що часами людина перестася стриміти до цілі, а просто бере ці вправи за ціль, Св. Феофан затворник зауважує:

Всі ці добрі діла: піст, бдіння (богопочитання), коліно-приклоніння, спання на голій землі, багато молитов, довгі церковні служби, розумова молитва, осамітнення, отшельництво, мовчання, та інші — самі не творять шуканої християнської досконалости, але лише являються способами до досягнення її.¹⁴

Що саме ці вправи вчать людину? Багато чого. Але перш за все, аскетика вимагає, щоб людина пізнала сама себе. Правдивий аскет перш за все має пізнати самого себе.¹⁵ Пізнавання самого себе, це пізнавання нашого серця, пізнавання, що в ньому є добре, і що зле. І. Андреев пише:

Духовне зосередження чи, як декотрі богослови її називають, "самозібранність" — це заключення розуміння в серці. Таким чином, "самозібранність" не є самозаглиблення при роздумуванні, коли все зосереджується в розумі людини, а, навпаки — є самоуглиблення у своєму власному серці, де входить і розум. Іншими словами, самозібрання є перебування в глибині глибин своєї душі, чому в аскетиці така людина називається "внутрішньою" — "Царство Боже — всередині вас".¹⁶

Самопізнання підкреслює важливе поняття в аскетиці: коли боремось з гріхом, з пристрастями, то треба почати боротися з самим собою, та викорінювати насамперед пороки, які коріняться у нас. "Духовний ріст, підкреслює Андреев, пов'язаний з дуже трудною внутрішньою боротьбою, боротьбою з самим собою".¹⁷ Тому важливою потреба бути свідомим наших думок, на-

¹³ Єпископ Феофан, *Путь ко спасенію — Краткій очеркъ аскетической*, ст. 197.

¹⁴ Єпископ Феофан, цитата взята з: И.М. Андреевъ, *Православно-христіанское нравственное богословіе*, ст. 67.

¹⁵ Evdokimov, *L'Orthodoxie*, p. 102.

¹⁶ И.М. Андреевъ, *Православно-христіанское нравственное богословіе*, ст. 66. На цю тему глянути також: Єпископ Феофан, *Путь ко спасенію — Краткій очеркъ аскетической*, ст. 207.

¹⁷ Там же.

шої мови, наших мотивів, наших цілей, нашого наставлення.¹⁸

Далі, аскетика рекомендує нам пам'ятати про Вседержительність Божу, про сдобування нашого спасіння, про смерть, про суд, про рай, про пекло.¹⁹ З цим пов'язується "духовий зір", про який згадує Єпископ Феофан,²⁰ та який, як підкреслює І Андреев,²¹ зберігає стримління до цілковитої моральної чистоти. Коли людина роздумує про ці речі, то вона має схильність чинити добро у своєму житті.

Далі, аскетика приписує особливі вправи. Ці вправи можна поділити на дві категорії: перша — це вправи для душі людини, друга — вправи для її тіла. Щодо першої категорії, Св. Феофан затворник нагадує про існування трьох основних сил у душі людини, згідно з поглядом Свв. Отців, а саме: розум, воля та серце. Для кожних з них, він подає окремі вправи для виліковування та преображення їх. Ось, наприклад, він рекомендує читання Святого Писання, творів Свв. Отців, життя святих, вивчання катехизису, духовні розмови, як вправи для розуму.²² Дійсно, така література і такі розмови — дуже корисні для преображення розуму, бо вони відображують картину морального життя. Дальше, він рекомендує вправи для волі людини: підкорення церковному уставові, підкорення державним правилам, покора волі Божій, увага на совість²³ — що наставляє людську волю чинити добро. На кінець, він рекомендує бути учасником богослуження, домашнього правила молитви, вживання ікон, як вправ для серця²⁴ — вправ, які творять атмосферу побожну, благоговійну, моральну.

Крім цих вправ для душі, аскетика має ще й вправи для тіла. Як пише Св. Феофан:

¹⁸ Harakas, *Toward Transfigured Life*, p. 248.

¹⁹ Глянути: Єпископ Феофан, *Путь ко спасенію — Краткій очеркъ аскетики*, ст. 211.

²⁰ Там же, ст. 218.

²¹ И.М. Андреевъ, *Православно-христiанское нравственное богословіе*, ст. 66.

²² Єпископ Феофан, *Путь ко спасенію — Краткій очеркъ аскетики*, ст. 266.

²³ Там же.

²⁴ Там же, ст. 266-267.

Подвигами тілесними виробляються тілесні добродіяння: осамітнення, мовчання, піст, бдіння, праця, терпеливість у недостатках, чистота, дівство.²⁵

Всі ці вправи для тіла людини мають на меті перемогти пристрасті тілесні. Ось, наприклад, якщо взяти піст, то люди мусять постити не тому, що зло знаходиться в харчах, але для того, "щоб бути визволеними від плотських пристрастей, щоб вільний Христовий дар спасіння приніс великий плід у їхньому житті".²⁶

Крім цього, Св. Феофан затворник заохочував часте говіння — тобто часто постити, приступати до Святої Сповіді та Причастя.²⁷ Це підкреслює факт, що аскеза не відлучується від Таїнственного життя Церкви, як на це звертає увагу С. Гаракас:

Більш конкретно, зло переможене збором установлених звичок, знаний як "аскетика" у Православному переданні, яке включає молитву, богослуження, піст, уважність, зусилля, стриманість, сповідь гріхів, участь у таїнственному житті Церкви, — а зокрема в Євхаристії.²⁸

При цьому, треба підкреслити, що аскеза ніяк не проповідує дуалізм між "духовним" і "тілесним", як це проповідували гностики, та як це до сьогодні проповідують декотрі азійські філософії. У православній аскетичі нема ніякого дуалізму. Як підкреслює Х. Янакас:

Душа і тіло людини являються відокремленими природними енергіями, енергіями єдиної людської природи. Ця єдина природа (а не лише тіло) стала екзистенційно автономною, та "стала дикою" разом з упадком людини. Це якраз до цієї "дикої" природи, відноситься аскеза. Не лише тілу, не лише душі, але спільній реальності природи, яку обидвоє висловлюють і являють.²⁹

²⁵ Там же, ст. 249.

²⁶ Thomas Hopko, *The Orthodox Faith – Vol. IV: Spirituality*, (New York: The Department of Religious Education – The Orthodox Church in America, 1976), p. 146-147.

²⁷ Єпископ Феофан, *Путь ко спасенію — Краткія очеркь аскетики*, ст. 256-260.

²⁸ Harakas, *Toward Transfigured Life*, p. 37.

²⁹ Christos Yannaras, *La liberté de la morale*, (Genève: Labor et Fides, 1982), p. 99-100.

Тому, аскеза, подаючи вправи і для душі, і для тіла, старається преображувати, обожувати цілість людини, а не лише окрему її частину.

Як ми бачимо, аскетичні вправи мають певну ціль — преображення, обоження. Іншими словами, аскеза старається людину перетворити на храм Духа Святого, якщо взяти слова Апостола Павла,³⁰ — тобто, щоб людина "здобула Духа Святого", згідно зі Св. Серафимом Саровським. Св. Феофан затворник пише:

Само собою очевидно, що через такі подвиги, помалу тіло повернеться до свого єства, стане живим і міцним, світлим і чистим, легким і свободним, і явиться найкращим знаряддям для нашого духа, і достойним храмом Св. Духа.³¹

Цей стан, який аскеза має на меті, можна ще назвати станом безпристрастності (по-грецькому — *απαθεία*). Як ми згадували, аскеза — в її негативному аспекті — це боротьба з пристрастями, бо, як пише Св. Феофан, "у тому, хто жадає плоті, — не може перебувати Дух Божий".³² Отож безпристрастність — це завершення цієї аскетичної боротьби.

Але треба розуміти цю безпристрастність як слід. Безпристрастність не означає, що пристрасті зникли, чи вже більш не існують, але що вони вже не мають впливу на людину, що вони перетворені на "пристрасті безпристрастні".³³ Безпристрастність не означає також, що людина живе немов у капсулі, і нічого вже не відчуває, але, навпаки, що вона має тверду волю, та що вже не схвилюється бурею спокус — бо має вже контроль над ними, як це підкреслює о. Ф. Гопко:

Безпристрастність (*απαθεία*) не значить знищення природних потреб: бажань тіла та душі, як потреба спати, їсти та пити; чи емоцій, як духовне жадання, ревність, хвилювання, радість, благоговійність, скорбота чи страх. Вона радше означає контроль почувань, що є нормальні, природні та здорові; та змертвіння почувань, що є грішні та злі.³⁴

³⁰ 1 Кор. 6:19.

³¹ Єпископ Феофан, *Путь ко спасенію — Краткія очеркь аскетики*, ст. 228.

³² Там же, ст. 247.

³³ Evdokimov, *L'Orthodoxie*, p. 105.

³⁴ Т. Гопко, *The Orthodox Faith – Vol. IV: Spirituality*, p.86.

Таким чином, безпристрастність являється метою аскетичних вправ, являється станом преображення життя людини, як пише Св. Феофан затворник:

Безпристрастність — небесна палата Небесного Царя. І ось накінець, Богоєднання та Боговселення — остання ціль шукання людського духа, коли він буває у Бозі, а Бог у ньому.³⁵

Аскетизм — вершок морального життя

Як бачимо, аскетизм — це процес освячення, перетворення, преображення, обоження людини, і таким чином, він являється вершком морального богослов'я. Коли моральне богослов'є відноситься до слів Христових, до багатого юнака: "коли ж хочеш увійти до життя, то виконуй заповіді",³⁶ то аскетика відноситься до слів Христових: "коли хочеш бути досконалим, — піди, продай добра свої та й убогим роздай, — і матимеш скарб ти на небі".³⁷

Коли моральне богослов'є відноситься до правильної поведінки, поведінки згідно із заповідями Божими, то аскетика відноситься до досконалого життя людини, до преображеного життя. Христос Янарас теж підкреслює вищий моральний рівень аскетичності:

У переданні Церкви, аскетика є "добротолюб'є" (φίλοκαλία) — любов краси незавершеної досконалості, яка являється звершенням людської особи, відновленням затьмареного образу Божого у людині, відновленням первинної краси.³⁸

Таким чином, аскеза відкриває людині двері обоження. Та, дійсно, багато аскетів досягли такого рівня святости. Дехто з них навіть міг засвідчити перед іншими людьми, що саме це значить досягти обоження, як, наприклад, Св. Серафим Саровський, який став блискучим, світлим перед його учнем Мотовіловим. Як пише В. Гуроян:

Етична боротьба чи аскеза має лише один кінець — обоження, та єднання з Богом. Але цей кінець

313. ³⁵ Єпископ Феофан, *Путь ко спасенію — Краткія очеркъ аскетички*, ст.

³⁶ Мт. 19:17.

³⁷ Мт. 19:21.

³⁸ С. Yannaras, *La liberte de la morale*, p. 99.

реалізується лиш тоді, коли "Сам Христос присутній,... збуджувати саму сутність життя в нашій душі".³⁹

Накінець треба сказати, що якщо аскеза найкраще відображується та втілюється у монашестві, вона до монашества не обмежується. Аскеза — набагато ширше поняття, яке відноситься до кожного християнина. Аскетизм не лише вияв вищого морального життя монахів, але взагалі, вияв вищого морального життя, до якого покликані всі люди. Як пише С. Булгаков:

Православ'є не знає окремих мораль для віку цього, ніж для монашества. Різниця полягає лише у ступені та у кількості, а не в якості. (...) Кожний мусить бути монахом чи аскетом у серці своєму.⁴⁰

Певно, не всі можуть виконувати суворі подвиги, не всі можуть постійно перебувати у молитвах та на богослуженнях, не всі можуть присвячуватися лише вивчанню духовної літератури та богослов'я — але це не значить, що вони не можуть молитися, відвідувати храм, читати Святе Письмо... Не всі можуть бути світильниками, але це не значить, що вони не мають боротися проти гріха та плекати чесноти. Не всі можуть покинути світ, але це не значить, що вони мусять підкорятися злему, що існує у світі. Як казав один із подвижників, (здається Св. Серафим Саровський), кожна людина має свою власну пустиню в якій вона повинна подвизатися.

Аскетика учить нас про те, як провадити духовну боротьбу для того, щоб бути досконалими. Борючись з гріхом та збагачуючись чеснотами, аскетика подає людині засоби, як бути безпристрастною, — засоби, які впливають на її преображення та провадять до її обоження. Таким чином, аскетика являється найвищим виразом морального богослов'я, виразом моральної досконалості, до якої ми всі покликані.

³⁹ V. Guroian, *Incarnate Love*, p. 17.

⁴⁰ Serge Boulgakov, *L'Orthodoxie*, (Lausanne, L'âge d'homme, 1980), p. 171-172.

ОСНОВНА ЛІТЕРАТУРА:

Андреевъ, Проф. И.М. *Православно-христiанское нравственное богословіе*, (Жорданвiл, Н.Й.: Типографiя преп. iова Почаевскаго, 1966).

Boulgakov, Serge. *L'Orthodoxie*, (Lausanne, L'âge d'homme, 1980).

Evdokimov, Paul. *L'Orthodoxie*, (Paris: Desclée de Brouwer, 1990).

Феофан, Єпископ. *Путь ко спасенiю — Краткiя очеркъ аскетики*, (Москва: Типолитографiя И. Ефремова, 1908).

Guroian, Vigen. *Incarnate Love*, (Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1989).

Harakas, Stanley S. *Toward Transfigured Life*, (Minneapolis, Minnesota: Light and Life Publishing Company, 1983).

Hopko, Thomas. *The Orthodox Faith – Vol. IV: Spirituality*, (New York: The Department of Religious Education – The Orthodox Church in America, 1976).

Yannaras, Christos. *La liberté de la morale*, (Genève: Labor et Fides, 1982).

ДОПОВІДЬ
Заступника Патріярха Київського і всієї Русі-України
Блаженнішого Митрополита Київського
Філарета

(Собор Св. Софії, Київ 21 жовтня 1993 року)

Возлюблені у Господі архипастирі і пастирі, брати і сестри — делегати Всеукраїнського Православного Собору і наші шановні гості!

Перед нашим Освяченим Собором стоїть нині історичне завдання — становлення в Україні Помісної Церкви і обрання на Київський Патріярший Престіл нового предстоятеля Української Православної Церкви Київського Патріярхату — наступника в Бозі спочилого Святішого Патріярха Мстислава.

Глибоке занепокоєння майбутнім помісної церкви в Україні, яка переживає нині відповідальний період своєї історії, спонукає нас вирішити питання про предстоятеля нашої Церкви, без якого не можуть одержати авторитетного і правильного розв'язання чимало важливих питань церковного життя.

Необхідність обрання нового Патріярха на Київський Патріярший Престіл диктується тим, що новостворена Українська держава для свого зміцнення потребує духовної підтримки, яку може дати їй тільки Помісна Церква, в адміністративному відношенні незалежна від закордонних церковних центрів. Розколи, що виникли в Україні, інспіровані ззовні, вони можуть бути подолані тільки завдяки зміцненню авторитету Помісної Української Православної Церкви, якою є Київський Патріярхат. Після звільнення від духовних кайданів державного атеїзму Церква активно залучається до процесу національного, культурного і морального відродження нашого суспільства. У проголошених Церквою цінностях наше суспільство бачить надію на успішне розв'язання духовних, моральних і соціальних проблем.

У наші дні хід подій розвивається з неймовірною швидкістю, церковне життя набуває чисто стихійного

характеру, церковна дисципліна розхитується за межі дозволеного. Спроба утворити в Україні іншу автокефальну православну церкву носить безрозсудний характер, оскільки на одній території не можуть існувати дві автокефальні Церкви. Священні канони не допускають цього.

У цих умовах обрання нового Патріярха може сприяти зміцненню авторитету Київського Патріярхату, налагодженню церковної дисципліни, об'єднанню українського православ'я на підставі тисячолітньої вірності українського народу Святому Православ'ю, яке прийняла Київська Русь за святого великого князя Володимира. Новий предстоятель Церкви повинен надихати наших співвітчизників — людей чесних, щирих, благородних, мислячих — на служіння Україні та її народу, усвідомлюючи нашу спільну відповідальність за її майбутню долю.

Я сподіваюсь, що висловлю загальний настрій учасників Собору віддати достойну данину пам'яті в Бозі спочилому Святішому Патріярху Мстиславу.

Дорогі учасники Собору!

Противники утворення в Україні помісної церкви розповсюджують навколо Української Православної Церкви Київського Патріярхату багато хибних суджень.

Вони переконують віруючих, що наша Церква нібито є неблагодатною і неканонічною, і немовби тому з нею не хочуть спілкуватися інші помісні православні церкви. Розгляньмо ці звинувачення. Відповідно до православної еклезіології (тобто вчення про Церкву), місцева християнська община, зібрана в ім'я Христа, яку очолює єпископ, і яка має апостольське наступництво, і здійснює Євхаристію, є кафоличною Церквою, тобто істинною, благодатною Церквою і Тілом Христовим (кафоличну Церкву не слід плутати з Католицькою Церквою, тому що це різні поняття). Церква є кафоличною тільки через присутність у ній Христа. Там, де Христос — там кафолична Церква (Св. Ігнатій Антіохійський, "До Смирнян": 8:2).

Єпископат є основним творчим фактором у Тілі Церкви. Там, де єпископ, там і Церква, — говорить святий Ігнатій Богоносець. Осереддя єпископського слу-

жіння є Євхаристія, а істинність самої Євхаристії засвідчується здійсненням її єпископом або в єдності з ним. Святий Ігнатій Антіохійський пише про це так: Нехай уважається дійсною та Євхаристія, яка здійснюється єпископом або тим, кому він сам це доручає (там же, 8:1). Те ж саме говорить він і про Хрещення, і про Церковне життя взагалі: "Не належить без єпископа ні хрестити, ні здійснювати Агапи, але все, що він схвалить — те і бажано Богу, аби все, що ви робите, було безпечним і дійсним" (там же, 8, 2).

Таким чином, єпископ є основним критерієм кафоличності і помісності Церкви, а отже, і її благодатності і спасительності її місії. Давнє Передання ніколи не знало єпископів взагалі, а тільки єпископів конкретно існуючих християнських общин. Православ'я вчить про рівність усіх єпископів між собою. Це вчення ґрунтується на тому, що кожен єпископ очолює одну і ту ж кафоличну Церкву в даному місці і що жодна помісна церква не може бути кафолічнішою або благодатнішою, ніж інша. Тому жоден єпископ не може бути більшим єпископом, ніж інші єпископи, які очолюють ту ж кафоличну Церкву в іншому місці.

Виходячи з вищесказаного, ми переконані, що Українська Православна Церква Київського Патріархату є кафоличною, тобто істинною, благодатною Церквою, тому що вона має єпископат з апостольським наступництвом і здійснює таїнство Євхаристії.

Канонічність УПЦ Київського Патріархату

Прибічники Московського Патріархату стверджують, що Українська Православна Церква Київського Патріархату є начебто неканонічною. Причину неканонічності вони бачать у тому, що, по-перше: єпископи Київського Патріархату наче не мають законних хіротоній, а по-друге, — Українська Православна Церква Київського Патріархату оголосила себе автокефальною, тобто самокерованою і самоочолюваною, але не за приписами церковних канонів. Чи так це?

Єпископом Церкви Христової є той єпископ, який має апостольське наступництво і, відповідно до 1-го апостольського правила, хіротонізований не менш як

двома або трьома єпископами. Апостольське наступництво — це не тільки безперервний ланцюг хіротоній від святих апостолів, але і передача неперекрученого Церковного Передання, про яке можна сказати: Ця віра — апостольська, ця віра — отців наших, ця віра — православна, ця віра Всесвіт утвердила (Чин Православ'я у Першу неділю Великого посту).

Наші єпископи мають спасительне наступництво, тому що зберігають нерозривний ланцюг єпископських хіротоній від святих апостолів, сповідують православну віру і в архиєпископському служінні керуються церковними канонами.

Неправі ті, хто думає, що єпископські хіротонії, які здійснюються у Київському Патріархаті, недійсні, тому що вони здійснюються архиєреями, яких Московський Патріархат оголосив позбавленими сану. Перш за все не слід забувати, що в Православній Церкві єпископські хіротонії не повторюються (так само, як і Таїнство Хрещення), якщо вони здійснені у відповідності з церковними канонами. А це означає, що хіротонізованого вже не можна позбавити благодаті священства крім тих випадків, коли сам єпископ або священник відмовляється від Христа і від священства.

Церковні канони передбачають позбавлення сану за явну провину. Але явної провини для позбавлення сану архиєреїв Української Православної Церкви не було. Тому сам акт Московської Патріархії про позбавлення сану деяких архиєреїв Української Православної Церкви є неканонічним.

Історія Російської Церкви знає багато прикладів, коли Собори російських єпископів і Священний Синод Російської Церкви позбавляли архиєреїв єпископського сану протизаконно, за політичними мотивами, а не через порушення церковних канонів. Так, страждальці за правду, українці митрополит Ростовський Арсеній Мацієвич і митрополит Тобольський Павло Конюшкевич були оголошені Священним Синодом Російської Церкви позбавленими сану. До речі, позбавлений сану у XVIII столітті митрополит Павло Тобольський у XX столітті зарахований до місцевошанованого сонму тобольських святих. Сам факт причислення до святих свого часу

позбавленого сану свідчить про несправедливий суд Священного Синоду Російської Церкви. Несправедливо був відданий анафемі священноначалієм тієї ж Російської Церкви український гетьман Іван Мазепа, який хотів зробити Україну вільною державою.

Собори російських архиєреїв через політичні, а не через церковні, мотивування оголошували позбавленими сану і відлученими від Церкви не тільки українських архиєреїв і державних мужів, але і своїх, російських. Так, у 1568 році за наказом царя Івана Грозного Собором російських архиєреїв був позбавлений сану, висланий у Тверський Отроч монастир і там замучений святий Филип, митрополит Московський.

У велику трагедію для Російської Церкви вилився несправедливий суд за участю підкуплених царем Олексієм Михайловичем східних патріархів над Московським Патріярхом Никоном, який несправедливо був позбавлений Собором Патріяршого Престолу і священного сану.

Борця за невтручання держави у справи Церкви осудили свої ж співбрати. Згодом Російська Церква дорого заплатила за цю кривду. Вона позбулася духовної волі і була підпорядкована державі. Петро I відібрав у Російської Церкви патріяршество і зробив її одним з департаментів держави. За наказами імператриці Катерини II Собори і Синоди позбавляли небажаних їй архиєреїв священного сану.

У роки радянської влади, прикриваючись фальшивим декретом про відокремлення Церкви від держави, представники влади змушували церковні Собори порушувати канони. У 1942 році Собором архиєреїв Російської Церкви були оголошені позбавленими сану митрополит Полікарп (Сікорський) і всі єпископи, які були з ним. У 1943 році інший Собор підтвердив цей акт.

Усі ці історичні приклади свідчать про те, що Російська Церква, втративши духовну свободу, яку вона мала в період Київської Русі, часто використовувалася як знаряддя державного тиску. Тому небажаних архиєреїв, які діяли справедливо, але всупереч політичним інтересам сильних світу цього, церковні Собори жор-

стоко карали аж до позбавлення священного сану та ув'язнення в тюрмі.

Але якщо ми звернемося до церковних канонів, то побачимо, що вони забороняють єпископам керуватися у своїх діях волею мирських начальників (Апост. 30; Антіох. 11, 12; Сард. 7-9; Карф. 17-19). Церковні канони не передбачають позбавлення священного сану через політичні мотиви, за вимогами можновладців. Історія підтвердила, що Собори і Синоди Російської Церкви діяли всупереч канонам, коли позбавляли архиєреїв священного сану на догоду сильним світу цього. Тому рішення, які приймалися цими Соборами, були неканонічними.

Такими ж неканонічними постановами є ухвали Московських Соборів 1990 року і 1992 року про позбавлення сану деяких архиєреїв Української Православної Церкви, які виступили за автокефалію своєї Церкви. Якщо ж ухвала церковного Собору незаконна, тобто суперечить духу і букві канонів, то вона недійсна і не має канонічної сили.

28-е апостольське правило передбачає позбавлення сану за явну (тобто незаперечну) провину. Такої незаперечної провини Московський Собор не поставив жодному з українських архиєреїв. Навпаки, Архиєрейський Собор у Москві у квітні 1992 року засвідчив невинність митрополита Філарета. Що ж стосується оголошення нами автокефалії нашої Церкви, то воно не може бути поставлене нам за провину, через те, що ми діяли не самочинно, а відповідно до постанов Помісного Собору Української Православної Церкви 1-2 листопада 1991 року.

Розкол, що виник в Україні, не може бути поставлений нам у провину, тому що він є наслідком порушення церковних канонів з боку Московського Патріярха Алексія II і його Священного Синоду (див. ухвали Священного Синоду від 6-7 травня 1992 р. і Собору українських архиєреїв у Харкові 27 травня 1992 року).

Ми смиренно відкидаємо звинувачення, які на нас покладаються, і вважаємо рішення Московського Собору від 11 червня 1992 року неканонічним, про що засвідчив і Всеукраїнський Православний Собор 26 червня 1992 року.

А якщо провина наша не доведена і не є незаперечною, то в такому випадку наші священнодії не підлягають осудженню. Нас виправдовує відомий грецький церковний каноніст Вальсамон. У тлумаченні на 28-е апостольське правило він говорить так: Якщо хто може мати надію отримати допомогу від апеляції і поставлена проти нього судова ухвала підлягає ще сумнівам, то не буде засуджений, якщо і служить.

Коли справа стосувалася інтересів держави, священноначаліє Російської Церкви часто діяло під тиском влади з позиції сили, а не з позиції Божественної правди. Історія свідчить, що в житті перемагала, перемагає і переможе Божественна правда, тому що зло не може перемогти добро, диявол не в змозі чинити опір Богу, а пійма ніколи не обійме світло.

Другий доказ, який наводять прибічники Московського Патріархату проти канонічності Української Православної Церкви Київського Патріархату, полягає в тому, що автокефалія оголошена нашою Церквою є порушенням церковних канонів. Розгляньмо і цей аргумент. Чи справедливий він?

Перш за все необхідно відзначити, що в церковних канонах немає правила, яке регулювало б спосіб утворення автокефальних церков. Коли б таке правило існувало, то православні помісні церкви не обговорювали б цю проблему уже впродовж більш як тридцяти років, до того ж безуспішно.

Яким же чином утворювалися помісні, тобто автокефальні Церкви? Вальсамон називає автокефальними всі митрополії Римської імперії в епоху II Вселенського Собору (їх було близько ста). А в основі утворення митрополій лежав адміністративний поділ Римської імперії на провінції і діоцези. Виникнення значних культурних і богословських центрів (Александрії, Антіохії, Рима і Константинополя) сприяло об'єднанню митрополій в патріархати. Таким чином, не церковні принципи, а громадянські адміністративні поділи сприяли утворенню незалежних одна від одної митрополій.

З появою незалежних держав виникало питання про утворення нових помісних церков. Так утворили-

ся майже всі помісні православні церкви: Російська, Грузинська, Сербська, Румунська, Болгарська, Елладська, Польська, Албанська, Чехословацька й Американська.

Майже всі помісні православні церкви самостійно оголосили себе автокефальними. Процес утворення автокефальних церков майже завжди проходив хворобливо і, як правило, проти волі тих чи тих Патріархів і соборів єпископів.

Українська Православна Церква, наслідуючи приклад інших помісних православних церков, також самостійно на церковному Соборі проголосила свою автокефалію.

Чим же керувалися помісні церкви, коли оголошували себе автокефальними? Невже вони свідомо порушували церковні канони? Звичайно, ні! Тому що канонів про способи утворення автокефальних церков не існує, як про це було сказано раніше. Церкви засновувались, і ми тепер посилаємося на 34-те апостольське правило, яке проголошує: "Єпископам кожного народу належить знати першого серед них..." Самостійне, без благословення і згоди іншої чи інших помісних православних церков обрання єпископами першого серед них і є ознака автокефалії.

Таким чином, називати Українську Православну Церкву Київського Патріархату неканонічною немає ніяких підстав. Наша Церква керується у своєму житті і діяльності тими ж церковними канонами, за якими живуть усі помісні православні церкви.

Цілком іншою проблемою і для нашої Церкви, і для інших помісних церков в історії у нинішній час є питання визнання тієї чи тієї Церкви автокефальною. Суперечки стосовно визнання автокефалії — не нове явище. Вони псували нормальні відносини між Церквами, спокушаючи простих віруючих і принижуючи авторитет Церкви, починаючи з епохи Костянтина Великого. Головною причиною цих суперечок є проникнення в Церкву пихи мирської влади. Звичайно, в суперечках церковні власті посилаються на право, на закони. А влада в Церкві не може ґрунтуватися на праві, тому що право базується не на любові. Головним же законом

благодатного життя в Церкві є любов. Тому церковні канони застерігають від пихи мирської влади. 8-ме правило III Вселенського Собору проголошує: "Нехай не вкрадається під виглядом священнодіяства пиха мирської влади, і хай не втратимо помалу, непомітно, тієї свободи, яку дарував нам Своєю кров'ю Господь наш Ісус Христос".

У IV ст. святий Василій Великий заперечував автокефалію Вірменської Церкви. У VI ст. Римський Папа не визнавав автокефалію Церкви Першої Юстиніани, заснованої Візантійським імператором Юстиніаном 15 квітня 535 року. На початку XIII ст. Охридський архієпископ Димитрій Хоматіан заперечував автокефалію Сербської Церкви. З 1185 по 1234 роки Константинопольські патріярхи не визнавали автокефалію Болгарської Церкви. А з 1355 року право Болгарської Церкви на автокефалію заперечував Патріярх Калліст.

Намагання Константинопольської Церкви утримати під своєю юрисдикцією Церкви балканських народів, які визволилися з-під османського ярма і утворили свої держави, було головною причиною автокефальних суперечок з Елладською, Румунською, Сербською, Болгарською та Македонською Церквами в XIX і першій половині XX століття.

Згадаймо історію проголошення автокефалії Російської Церкви. У 1448 році Москва самостійно, без згоди Константинопольського Патріярха, поставила митрополита і таким чином проголосила свою автокефалію. Константинопольські патріярхи до 1589 року, тобто впродовж ста сорока одного року, не спілкувалися з московськими митрополитами. Виникає питання: чи була тоді канонічною Російська Церква? Звичайно, так. Тому і наша Українська Православна Церква Київського Патріярхату є канонічною Церквою, хоч її покищо не визнають інші помісні церкви.

Російська Церква — не єдиний приклад самостійного проголошення автокефалії. Так, у 1185 році Болгарська Церква самостійно проголосила свою автокефалію. Це викликало протест Константинопольського Патріярха. У 1234 році, тобто через 49 років Константинопольська Церква змушена була визнати автокефа-

лію Болгарської Церкви. У 1346 році сербський цар Душан розширив автономію Сербської Церкви до повної автокефалії. Константинопольська Патріярхія наклала на Сербську Церкву відлучення, однак у 1375 році — через 29 років — також змушена була визнати автокефалію Сербської Церкви.

Звільнена у 1821 році від турецького ярма Греція у 1833 році проголосила незалежність своєї Церкви від Константинополя. Проте Константинопольська Церква не визнала автокефалію Елладської Церкви. До 1850 року вона перебувала в розколі з Церквою-Матір'ю. І тільки через 17 років Константинопольський Патріярх дав томос Афінському Синодові.

Розкол з Константинопольською Церквою викликало у 1865 році самостійне проголошення автокефалії Румунською Церквою. 15 травня 1883 року — через 18 років — Константинопольська Патріярхія визнала автокефалію Румунської Церкви.

У 1872 році Болгарський екзарх, митрополит Анфім, самостійно, без благословення Константинопольського Патріярха, поставив для Болгарської Церкви кілька митрополитів і єпископів на кафедри, які займали грецькі митрополити. Константинопольський Патріярх скликав Собор, який оголосив "схизму" Болгарської Церкви. Проголошення схизми змусило митрополита Анфіма звернутися до всіх Болгарських єпархій з окружним посланням, яке закликала болгарський народ не піддаватися розпачливим настроям з приводу "схизми" і чітко дотримуватися православної віри. Він звернувся також до помісних православних церков із посланням, у якому висвітлювалася історія греко-болгарських суперечностей і запевнялося, що болгарський народ не відокремлюється від Православної Церкви. Греко-болгарські суперечки завершилися у 1946 році визнанням автокефалії Болгарської Церкви і запровадженням патріяршества.

Албанська Церква також самостійно проголосила свою автокефалію, але спочатку не була визнана Константинопольською Церквою. І тільки у 1938 році Албанська Церква отримала від Константинополя томос на право автокефалії.

Таким чином, усі вищезгадані помісні православні церкви, що раніше входили до складу Константинопольського Патріярхату, самостійно проголосили себе автокефальними Церквами і лише через десятиріччя визнавалися з боку Константинопольської Патріярхії.

Історія знає також випадки проголошення автокефалії за згодою Церкви-Матері. Утворення автокефальної Церкви в такому разі відбувалося так: певна митрополія зверталася з проханням про надання їй автокефалії, і Церква-Матір соборним рішенням надавала це право.

Так, у 1924 році Православна Церква в Польщі, до якої тоді входили деякі єпархії Української Церкви, отримала автокефалію від Константинопольської Церкви. Московська Патріярхія 24 роки не визнавала автокефалії Польської Церкви і лише 1948 року направила Варшавському митрополиту томос про дарування автокефалії від себе.

Чехословацька Православна Церква отримала автокефалію від Московської Патріярхії у 1956 році, але Константинополь і досі не визнає цю Церкву автокефальною, а вважає її автономною під своєю юрисдикцією.

Православна Церква Америки отримала автокефалію від Московського Патріярха у 1970 році, але Вселенський Патріярхат, як і інші грецькі Церкви, ще й досі не визнає цю автокефалію.

Українська Православна Церква пішла шляхом самостійного проголошення автокефалії — тим самим шляхом, яким ішли Елладська, Сербська, Румунська, Болгарська, Албанська та Грузинська Церкви. До речі, автокефальною Грузинська Церква стала ще у VI ст., але Російська Церква, порушуючи священні канони, у XIX ст. приєднала її до свого складу, і тільки у 1918 році, вже після жовтневої революції, Грузинська Церква самостійно відновила свою автокефалію. Константинополь не вважав її автокефальною, лише автономною, і то у своєму складі, аж тільки 1987 року визнав її автокефальною.

Тепер перед Українською Православною Церквою Київського Патріярхату стала проблема її визнання ін-

шими помісними православними церквами. Як свідчить наведена історія утворення помісних церков, процес визнання вимагає тривалого часу. Українська Православна Церква Київського Патріархату буде визнана іншими помісними церквами, але для цього потрібен не тільки час, а й об'єднання всього Українського Православ'я в єдину Помісну Церкву. Тому Архиєрейський Собор нашої Церкви неодноразово звертався до українського єпископату і духовенства, які живуть в Україніській державі, а підпорядковуються Московському Патріархату, з закликом до об'єднання в єдину Помісну Українську Православну Церкву.

Зокрема, наш єпископат і Вища Церковна Рада запропонували відкинути чвари та розбрат і знайти боговгодну єдність, зібратися на Всеукраїнський Православний Собор та обрати єдиного Предстоятеля єдиної незалежної від Московського Патріархату Помісної Православної Церкви в Україні. Адже такий Всеукраїнський Православний Собор рівних був заповітною мрією покійного Патріарха, котрий заповідав нам забути про злобу, заздрощі та інтриги й, освятивши свої серця християнською любов'ю, миролюбієм і благодатністю розуму, зібратися на Собор і таємним голосуванням обрати єдиного Предстоятеля — Патріарха Київського і свієї України. Наша Церква закликала православний єпископат, клір та мирян відкинути взаємні побоювання, вибачитись і полюбити одне одного для об'єднання у славу Божу заради добра святого Православ'я, миру і злагоди в нашому суспільстві.

На жаль, єпископат Української Православної Церкви Московського Патріархату не прислухався до нашого голосу. У своєму зверненні від 27 липня 1993 року він запропонував нам замість об'єднання приєднатися до Української Православної Церкви Московського Патріархату і замість утворення в Україні єдиної Помісної Православної Церкви — повернення під омофор Московського Патріарха. Це значить, що він не вільний у своїх рішеннях, а залежить від свого московського священноначалія. А ми хочемо служити українському народу і бути духовною опорою Української держави. Тому ми не можемо прийняти московські умови. Наші ж умови такі — відокремлення від Мос-

ковського Патріархату і створення свого — Київського Патріархату.

Дорогі брати і сестри!

Відокремлення від Московського Патріархату і створення своєї Помісної Української Церкви не порушує єдності Церкви Христової, тому що повнота Церкви виражається у численності Помісних Церков.

У перші століття свого існування Церква складалася з численних общин, повністю відокремлених і самостійних, які не мали між собою ніяких канонічних зв'язків, у нашому розумінні цього слова. Для першохристиянської свідомості єдність Церкви реально переживалась, а не була лише догматичним утвердженням, яке не знаходило свого вираження в житті. Як не зростала кількість помісних церков, єдність Церкви залишалася непорушною, тому що в усіх були не різні, а одні й ті ж євхаристичні зібрання. Єдність і повнота були не в сукупності помісних церков, не в їхній конфедерації, якої ніколи не існувало, а в кожній Помісній Церкві.

Жодна Церква не могла відокремити себе від іншої або інших, бо вона не могла відокремити себе від Христа. Усі були з'єднані між собою в любові. Єдність Церкви, таким чином, виражається в єдності віри і життя. Вона, ця єдність, проявляється в єдності віровчення, в єдності молитви і тайнодійства.

Тому, коли нам говорять, що відокремлюючись від Московського Патріархату, ми порушуємо єдність Церкви, ми не повинні цьому вірити, оскільки ті, хто так думає і вчить цього інших, не знають православно-го вчення про єдність Церкви.

Більше року минуло з того часу, як відбувся Всеукраїнський Православний Собор (26 червня 1992 року), на якому об'єдналися Українська Православна Церква і Українська Автокефальна Православна Церква в єдину Українську Православну Церкву Київського Патріархату. За цей час Київський Патріархат значно збільшився. Відповідно до даних, які опублікував Мюнхенський інститут соціальних досліджень при радіо "Свобода", Київський Патріархат підтримують 49% населення України, тобто близько 26 мільйонів чоловік, у той час

як Московський Патріархат в Україні — 16%, тобто 8.5 млн. Однак за кількістю парафій Московський Патріархат перевищує Київський майже вдвічі. Пояснюється це кількома причинами: недостатньою кількістю священнослужителів, відсутністю храмів, а також перешкодами з боку місцевої влади в багатьох областях у реєстрації статутів парафій Київського Патріархату. На сьогоднішній день Київський Патріархат має 20 єпархій, 18 архиєреїв, більш як дві з половиною тисячі парафій, 14 монастирів, а також Київську духовну академію, чотири духовних семінарії (у Києві, Львові, Луцьку й Івано-Франківську), одне духовне училище (у Тернопільській області), в яких навчаються близько 500 студентів.

Час, який минув після Всеукраїнського Православного Собору, вимагає від єпископату, духовенства, братств і всіх віруючих надзвичайного напруження всіх сил для збереження єдності Київського Патріархату. Адже з моменту створення Патріархату проти його існування було спрямовано різні негативні церковні та політичні сили. Називати їх немає потреби, вони вам відомі.

У долі нашої України сталася грандіозна історична подія — Україна стала суверенною державою. Українська Православна Церква не залишилася осторонь від становлення Української держави. Самим ходом історичного розвитку вона була залучена до процесу духовного і національного відродження українського народу.

Об'єктивно оцінивши всі позитивні переміни, які відбуваються в житті Церкви та Української держави, і бачачи в них виявлення всеблагого і спасительного Промислу Божого, ми в смиренному усвідомленні своєї недостойності приносимо подяку Богу і просимо Його явити Свою милість нашій Церкві на Україні. У даний момент як Україна, так і наша Церква, переживають важкі часи і зустрічаються з численними труднощами і нерозв'язаними питаннями. Однією з найбільших проблем нашої Церкви є зміцнення церковної дисципліни, без якої не може нормально розвиватися церковне життя. Собор повинен звернути на цю проблему серйозну увагу.

У церковній свідомості піднімається питання про канонізацію нових святих. Зокрема, слід створити комісію по канонізації святих і розпочати вивчати життя митрополита Тобольського Павла (Конюшкевича).

Наша Українська Православна Церква починає свою історію з заснування Київської митрополії за часів св. кн. Володимира, а не з 1921 року, як дехто думає. Тому, на нашу думку, треба внести відповідну зміну в титул Патріярха, у якому б відображалась спадкоємність УПЦ Київського Патріярхату від Київської митрополії з часів Київської Русі. Ми пропонуємо такий титул новообраного патріярха: "Патріярх Київський і всієї Русі-України".

Певна кількість парафій Української Православної Церкви Київського Патріярхату бажає зберегти у своїх статутах назву "автокефальна". Наша Церква є дійсно автокефальна, про що свідчить її назва — Київський Патріярхат. Адже в Православній Церкві всі патріярхати автокефальні. Тому, на наш погляд, слід дозволити парафіям, які того бажають, залишити у назві своїх статутів слово "автокефальна", і внести відповідне доповнення до загальноцерковного Статуту Української Православної Церкви Київського Патріярхату в розділ VII "Парафії".

У свій час Українська держава прийняла Закон про свободу совісті, а також постанову про повернення Церкві культових споруд. Але ж храми та інші церковні споруди розташовані на землях, які колись належали Церкві. Тепер за ці земельні ділянки з релігійних громад стягають великі податки. В інших державах земля, на якій розташовано культові споруди, є власністю Церкви. Чинне законодавство України (Ст. 3 Земельного кодексу України) таку можливість передбачає. Але досі питання передачі земель, на яких розташовано культові споруди, у власність релігійним організаціям остаточно не розв'язане.

Уважаю доцільним, щоб Собор звернувся до Верховної Ради України із проханням розглянути питання про повернення у власність Церкви земель, на яких розташовано культові споруди та інші церковні будівлі.

Возлюблені брати і сестри!

Учора відбувся Архиєрейський Собор за участю Вищої Церковної Ради і передсоборової комісії. Собор обговорив порядок денний, програму, робочі органи Всеукраїнського Православного Собору і розробив процедуру обрання Патріярха Київського і всієї України.

Від імені Архиєрейського Собору я пропоную обговорити і прийняти таку процедуру обрання Патріярха.

Процедура обрання Патріярха Київського і всієї України

1. Спочатку Всеукраїнський Православний Собор таємним голосуванням вирішує питання про доцільність унести до Статуту Української Православної Церкви Київського Патріярхату зміни щодо віку (не менше 30 років) кандидата на Київський Патріярший Престіл. Рішення вважається прийнятим, якщо за нього проголосувало понад 50 відсотків делегатів.

2. У разі прийняття Собором зміни в Статуті Української Православної Церкви Київського Патріярхату стосовно віку кандидата в Патріярхи (не менше 30 років) у бюлетень для таємного голосування вносяться імена всіх архиєреїв Української Православної Церкви Київського Патріярхату, які досягли тридцятирічного віку.

3. У разі неприйняття Собором зміни у Статуті Української Православної Церкви Київського Патріярхату про вік кандидата в Патріярхи, у бюлетень для таємного голосування вносяться імена всіх архиєреїв Української Православної Церкви Київського Патріярхату, які досягли сорокарічного віку.

4. Крім того, до бюлетеня вносяться кандидатури архиєпископа Вашингтонського Антонія і єпископа Всеволода (Вселенський Патріярхат).

5. Обраним на Київський Патріярший Престіл буде той кандидат, який набрав понад 50 відсотків голосів.

6. Якщо жоден із кандидатів не набрав понад 50 відсотків голосів, то в такому випадку проводиться

повторне таємне голосування по двох кандидатах, які набрали найбільшу кількість голосів.

7. Дійсним вважається лише той бюлетень, у якому залишене одне прізвище кандидата. У разі залишення в бюлетені прізвищ двох чи більше кандидатів або викреслення прізвищ усіх кандидатів, бюлетень вважається недійсним.

Головним критерієм, яким повинні керуватися при обранні Патріярха делегати Собору, є відповідність кандидата на Патріярший Престіл високому первосвященницькому покликанню: іншими словами — головним критерієм при обранні Патріярха мусить бути благо Церкви.

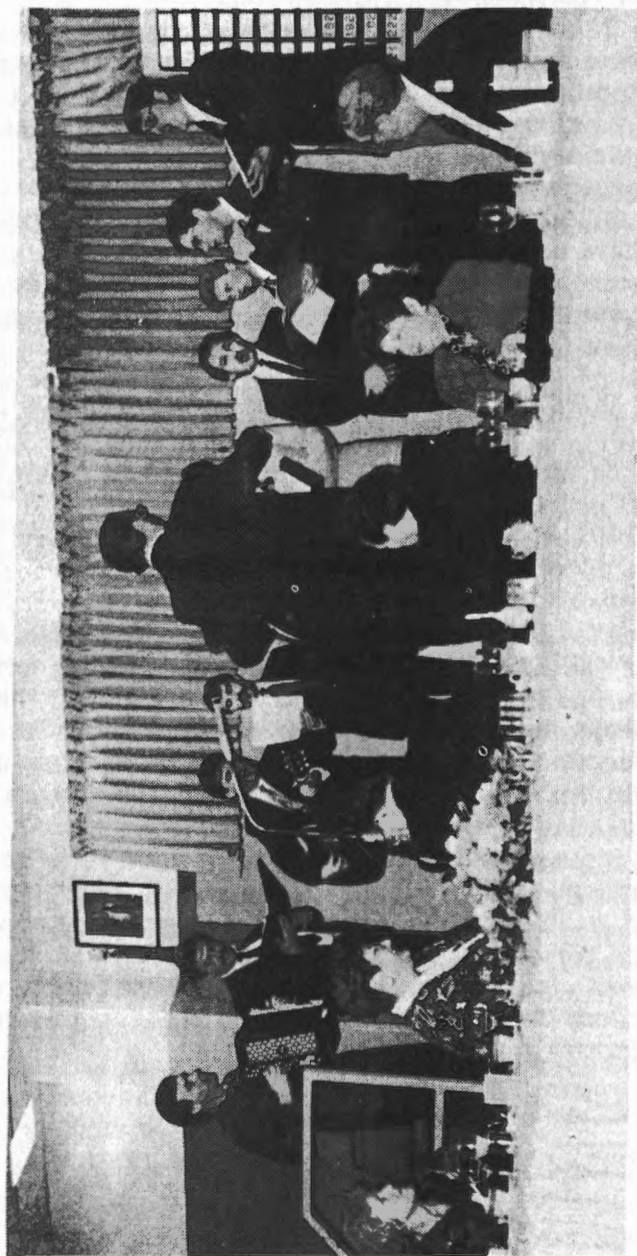
Усі особисті упередження в цей надзвичайно відповідальний момент слід відкинути. Треба у цей момент усвідомлювати, що ми несемо відповідальність не тільки перед тими, хто обирає делегатів Собору, а перш за все, перед Богом.

Нам, архиєреям і всьому Освяченому Собору, належить соборним розумом обрати нового Предстоятеля. Своїм голосуванням ми втягуємося в саму серцевину поточного історичного моменту і несемо всю повноту відповідальності перед Богом і Його Святою Церквою. На Патріярший Київський Престіл ми повинні обрати достойного, відданого Святій Церкві архипастиря, носія високого дару спасительної благодаті Божої, яка здатна принести мир і згоду нашій Церкві й Україні.

З усвідомленням відповідальності за долю Церкви, зі смиренним упованням на Промисел Божий приступимо ж до здійснення наміченої програми Собору! Господь же, по великій Своїй милості, хай наповнить нас духом премудрості і розуму, духом страху Божого і хай сподобить нас бути спроможними досягнути Його волі стосовно нашої Церкви.

Київ, 21 жовтня 1993 року
Собор св. Софії Київської

*(Текст цієї доповіді доручив редакції "Віри й Культури"
прот. Ярослав Пук).*



Хор студентів богослов'я Коледжі Св. Андрея (Вінніпег)

ДОРОГАМИ ПОЛІССЯ (Подорож друга, 29-31 липня 1994 р.)*

І Небель — княжий град Полісся

Княже містечко Небель, засноване над озером з однойменною назвою, відоме історичній науці вже в середині 12 століття, як важливий стратегічний пункт Київської Русі, а пізніше Волинсько-Галицького князівства. Воно було для нашої держави в ті часи своєрідним опорним пунктом на самих її північних рубежах.

Видатний дослідник Волинського Полісся професор Олександр Цинкаловський в своїй важливій для історичної науки праці *Ріка Прип'ять і її допливи*, заселення того краю відносить до доби раннього палеоліту, що стверджують і археологічні знахідки: "Були то племена солютренської культури молодшого палеоліту, — пише він, — вони лишили сліди свого побуту у виді виробів з кременя, що їх часто знаходиться в піскових надрах (Сераховичі, Стара Гута, Смідин, Сушки). До того ж періоду, або дещо пізнішого, треба віднести багату стоянку над озером Небель".

Вже в добі раннього палеоліту бачимо людське життя над озером Небель, пізніше відозмінене в Нобель."

Ця місцевість була в усі часи дуже придатна для людини — від необхідних засобів для прожиття (риба, птиця, звірі) до шляхів міграції по водах озера і ріки Прип'ять, з якого випливає дві річки, що лучать його з нею.

Походження його назви можна знайти в староіндоевропейській мові, що означає "маточина", "пупок", "отвір, прохід, як рівно ж "водяна жила", яка виходить з озера, а в старогерманській "небель" — волога, вода, джерело — місце, звідки виходить вода.

* Опис подорожі першої цього ж Автора надрукований в календарі "Рідна Нива" на 1995 рік. — Редакція.

** В цьому описі Автор послуговується назвами "Небель" і "Нобель" різнозначно.

Його обвід сягає 13 км, 4 — довжина, 3 — ширина.

Є на озері три острови, покритих лісами, вода прозора, чиста. За своєю формою нагадує воно дуже зігнуту в кінцях підкову, в яку з півночі на південь далеко вгинається піщаний клин. Його береги високі, сухі, переважно піскуваті, покриті лісами. В усі часи озеро було багате на рибу, дику птицю.

Саме тут на піщаній косі, що заходить далеко у водяну гладь озера Небель і було в ранню добу Київської держави засновано легендарне місто з однойменною назвою. Час його заснування стверджено археологічними знахідками 30-х років, а також писемними джерелами. В *Літописі Руському* знаходимо його сліди в 1158 році. "Ся ж блаженна княгиня (мається на увазі княгиня Анастасія, жінка Гліба Всеславича, дочка Ярополка Ізяславича — В.Р.). Із князем своїм велику мали любов до церкви, Святої Богородиці і до отця Феодосія, ревно наслідуючи отця свого Ярополка. Сей бо Ярополк оддав монастиреві все добро своє, Небельську волость, і Деревську, і Луцьку, і маєтності навколо Києва..."

Ото ж, як бачимо з слів літописця, було тоді містечко адміністративним центром великої князівської волості на Поліссі і дарована вона була Києво-Печерському монастирю.

В східній підвищеній частині південної коси, що її омивають прозорі води озера, в XI ст. наші князі вибудовують дерев'яний замок. З усіх сторін був він оточений водою, від суші відокремлював його глибокий рів, над ним звисав дерев'яний опускний міст. Вежі замку височіли над земляними валами і були місцем перебування постійної військової залоги Київських князів, в обов'язки якої входила охорона і контроль важливого водного шляху по річці Прип'ять, що зв'язував містечко Нобель і весь край з стольним градом Києвом. За свою багатовікову історію замок перебудовувався, але в усі віки був він значним стратегічним пунктом на північних окраїнах нашої держави Русі-України та являвся в ті часи важливим та неприступним для ворога.

Поруч княжого замку на півострові, відокремленому з півночі ровом та високим земляним валом (ни-

ні поруч них хата Шкльоди Адама Максимовича), на якому піднімався високий дубовий частокіл та сторожливі вежі по його краях, над озером і виросло княже містечко Небель. Про його значимість, багатство й красу свідчать літописні джерела.

Воно було предметом багатьох воєн між Галицько-Волинськими князями та Литвою. Про одну з них знаходимо в "Літописі Руському" 1262 року в часи правління литовського короля Мендога і Волинсько-Галицького князя Василя Романовича. Саме воєводи князя Залислав і Медатрик здобули вирішальну перемогу в битві під городом Небелем над литвинами, яка мала величезне значення на дальші взаємовідносини Русі і Литви.

"Друга рать литовська, — пише літописець, — пустошила тої самої неділі довкола города Мельниці. Був же з ними воєвода Тюдяминович Ковдижад, і взяли вони здобичі багато. Тому князь Василько поїхав услід за ними із сином своїм Володимиром, і з боярами своїми, і зі слугами, поклавши уповання на Бога і на Пречистую його матір, і на силу Чесного Хреста, і догнали вони їх коло Небеля-города. Литва стояла при озері Небель, але побачивши військо, виладнились вони і стояли у три ряди за щитами по своєму звичаю.

"Василько тим часом, нарядивши свої війська, пішов супроти них, і зіткнувшись вони обоє, і Литва не видержавши, кинулась навітки. Але не можна було втекти, бо обійшло їх озеро довкола, і тоді стали вони сікти їх, а інші в озері потопились. І так перебили вони їх усіх, і не остався з них ні один".

По тій битві град Небель деякий час розквітав і мав багатство і славу велику. Над озером височіли розкішні княжі тереми, аж сім храмів Божих, щоб могли князі, воїни, люд простий кожен день молитися в іншій церкві.

Автор багатотомної *Історії України-Русі*, вчений, з світовим ім'ям М.С. Грушевський, у вищеназваній праці стверджує, що головні центри життя в 12-13 ст. на Поліссі були міста Турів, Пинськ, Клецьк, Слуцьк, Городно, Дубровиця, Степань, Чорторийськ, Нобель, Копись, тобто всі осади, згадані в наших літописах.

В часи Руської держави й пізніше в 14-16 ст. цей край мав дуже велику перевагу над іншими землями: безпечність, бо ліси і драговини охороняли від всяких ворожих спустошень далеко ніж по інших місцевостях, тому то й поліські селяни й міщани платили вищі податки ніж ті, що жили на багатших чорноземних ґрунтах.

Град Нобель в добу Великого князівства Литовського продовжував залишатись важливим стратегічним, економічним і торговим центром Північного Полісся і належав він до володінь Турово-Пінських князів, які свій рід виводили від князів Київських.

Місцеві товари — риба, птиця, худоба, мед, деревина і інше приваблювали сюди купців з далеких країв і завдяки водному шляху по річці Прип'ять знані вони були в широкому світі. Турово-Пінські князі заново вибудували на старому замковищі величавий замок, щоб боронити безпечність граду і краю від нового ворога, що з'явивсь на цей раз з півдня — татар і турків. Саме у вогні руїн і пожеж, спричиненим бусурманами, зникло княже містечко десь на початку 17 ст.

Між Нобелем і селом Омит височить гора з білим піщаним боком — Татарка.

І дотепер живе в навколишніх селах переказ про її назву, в основу якої покладено саме події, пов'язані з нищенням татарами містечка Небель.

Серед ординців була одна жінка-татарка, яка добре знала українську мову.

Після пограбування та знищення населення, що не встигло поховатись в навколишніх водяних просторах, задумали невірні виманити вцілілих до Небеля. Татарка, надівши місцеву одягу і вдаючи з себе вцілілу матір, кликала вертатись до рідного містечка своїх дітей, але ця затія насильників була розгадана і вони разом з татаркою, що видавала себе за місцеву українку, загинули на горі в кривавій січі. Тому то гора й зветься Татаркою. В її назві, без сумніву, знаходимо живе свідчення бусурманського спустошення давнього княжого граду над озером.

Після Люблінської унії містечко, як і всі українські землі, опинились в руках польських магнатів і шляхти. Турово-Пінські князі поступово відійшли від своєї

предковичної православної віри, від свого народу, окатоличились, ополячилися і втратили всякий духовний зв'язок з рідною землею. Тому то й містечко Небель бачимо в занепаді, і в скорому часі всяке економічно-торгове та духовне життя тут вигасає. По третьому поділу Польщі 1795 року воно в складі Пинського повіту складової частини Російської імперії. Власниками містечка в тому часі бачимо різних осіб.

Після польських повстань 1831 та 1863 роках належить воно царському генералові Белоградову, пізніше великому російському поміщикові Ненарукову.

В другій половині 19 ст. було в ньому лише 120 дворів і 1030 жителів, дерев'яна церква, синагога. До містечка належало тоді 2563 десятини землі. Серед його населення значний прошарок становили євреї. Їм належала тоді вся місцева торгівля, найважливіші ремесла, рибальство.

По першій світовій війні залишилось в Небелі лише 10 будинків, всі інші зникли в кривавих пожежах фронтів.

Його жителі змушені були заново, вкотре за вікову історію, відбудовувати з руїн і попелу.

В 20-30-х роках в час панування поверсальської Польщі, воно в складі Пинського повіту Берестейського воєводства, а по другій світовій війні і радянським "визволенні" село в складі Зарічанського району Рівненської області. Нині тут 350 дворів, 870 жителів.

II Ім'я Господне — в серці поліщука

Про велику любов до Бога нашого народу, провідної верстви православних князів українських в минулому, сказано дуже багато. Це завдяки розуму і рукам простого люду та фундашам наших князів виростали по чисельних містечках і селах Полісся дерев'яні храми Божі — ці вічні негаснучі світильники Православної Української віри. Саме до них в усі часи наш народ носив свою велику любов до Творця, прославляв в них Його святе Ім'я, бо жило воно завжди в серці поліщука.

Там, де наші князі засновували міста, вибудовували вони замки для їх охорони, а для охорони душ на-

ших далеких предків від скверни і морального опустошення возводили вони чисельні храми, щоб горіло завжди в них світло тисячолітнього українського православ'я.

Засновуючи містечко Небель, вибудували наші князі величавий замок, щоб охороняти край свій від напасників, а поруч нього, як розповідають народні перекази, возвели аж сім храмів Божих, щоб могли в них по черзі кожного дня молитись вірні. Всі вони загинули в кривавих пожежах віків і лише пам'ять народна зберігає відомості про їх красу і велич.

Про Свято-Преображенський чоловічий монастир в урочищі "Горбачівщина" поруч містечка, маємо незаперчні історичні джерела. Як бачимо з документу, виданого королевою Боною 1524 року писару Івану Михайловичу, Ногельському монастирю належала значна частина землі, вказано також інші привілеї, як от право ловити монахам рибу в озері та річці Прип'ять і інше.

Засновниками і фундаторами Св. Преображенського монастиря в урочищі Горбачівщина біля містечка були православні князі Пинські, які на початку XVI ст. і заснували тут монашу обитель.

На кошти князів руками і розумом місцевих будівничих було вибудовано дерев'яний Св. Преображенський храм, від якого дістав назву цей чоловічий монастир. Поруч нього вибудовано було й чернечі та господарські будинки. Окрім постів, молитви та спокути іноки цієї обителі проводили час у важкій фізичній праці. Займались вони в основному рибальством, бджільництвом та сільськогосподарською працею: орали, сіяли, збирали незначні врожаї на бідних поліських землях. Окрім того будували вони човни, виплітали з дерева і кори речі домашнього побуту, виготовляли господарські знаряддя.

Була то важка фізична праця, якою заповнювали іноки свій вільний від молитов і служб Божих час. Монастирська церква була місцем паломництва, навколишнього православного українського люду, а в свято Преображення Господнього 19 серпня з'їжджалась туди на молитви вся відома наша провідна верства. Часто на такі урочисті Служби Божі приїжджали князі з ро-

диною та чисельною челяддю з Пинська, дарували монастирю нові фундуші у вигляді землі, грошей, дорогих церковних речей — ікони, Євангелії, чаші і т.д. Яка подальша доля цього православного монастиря, залишається поки-що загадкою для історії. Чи він загинув у вогні пожеж в час нищення бусурманами Нобеля, чи поступово занепадав, не отримуючи допомоги від окатоличених дітей своїх ранішніх православних князів-фундаторів, судити важко; одне можна ствердити беззаперечно, що Свято-Преображенський монастир був важливим духовним осередком українського православ'я у тому краї на протязі віків, — непогасною свічкою віри наших предків, що завжди з Ім'ям Господнім горіла й освітлювала душу поліщука. Був він і важливим культурно-освітнім осередком Північного Полісся, бо як при кожному українському православному монастирі, існувала тут школа для обдарованих дітей, яку вели ченці, переписувались та зберігались тут в обителі книги, документи (руками місцевих майстрів, а ще частіше самих іноків), виготовлялись безцінні церковно-мистецькі предмети, як ікони, оправы до Богослужбових книг, чаші, хрести, хоругви і інше — безцінні скарби нашої давньої християнської культури, вікової духовності і моралі.

Завдяки місійній праці іноків Св. Преображенського монастиря світло свічки Віри Христової освітило найвіддаленіші закутки Поліського краю, а Ім'я Господнє стало жити віки в серці поліщука.

Одночасно з місійною працею монахів обителі, по віддалених селах розпочинається будівництво храмів Божих — цих вічних оберегів українського православ'я. Їх фундаторами були наші князі, а будівничими місцеві зодчі, які із дерева, найдоступнішого і найдешевшого тут будівельного матеріялу, возводили величаві храми Божі, кожен з яких не мав собі аналогів в історії церковного будівництва. Князі Пинські були і першими фундаторами храмів Божих в навколишніх селах, бо селянам через їх бідність було недоступне спорудження церкви в селі, тому то, щоб ширити в серці поліщука любов до Бога, освіту і культуру, християнську мораль в краї, ставали вони, виходячи з християнських засад, будівничими. Так, завдяки їх фунду-

шам, вибудувані перші дерев'яні храми в навколишніх селах: Кутин, Локниця, Кухче, Морочно і інші.

І хоч впродовж наступних віків ці храми дерев'яні перебудовувались і відбудовувались, проте саме перші були взірцем для наступних і майже ніколи не лишались свого первісного зовнішнього вигляду. "Реставрацію" поліщуки робили якнайретельнішу і найоб'ємнішу, не міняючи первісного вигляду храму, зберігаючи при тому їх первозданну красу і велич. З вцілілих храмів тієї частини Полісся, що в давнину належало до князів Пинських і є окрасою дерев'яного церковного зодчества, належить храм Св. Параскеви мучениці в селі Морочно, що розположене над великим болотом з тією ж назвою, а на ньому знаходилось урочище Городище. Через ці болота і багна в XV-XVI ст. проходила границя між пінським і столинським князівством та була прокладена по ньому дорога з кругляків. Саме тут, на границі князівства виросло село Морочно та вибудований без жодного цвяха дерев'яний храм Св. Параскеви мучениці, тієї святої Поліської Матері-Мучениці, яка віки несла свій важкий хрест на щоденну Голготу з крові, поту і мозолів.

Храм Св. Параскеви — двобанний. Вони спарені над входом церкви, на вівтарній частині на відміну від інших храмів, бані не має, лише позначене хрестом.

Окремо вибудувана також дзвіниця з мистецько відлитими дзвонами з XVIII ст.

Більш пізніші храми Божі вибудувані на Північному Поліссі між Прип'яттю й Стиром, були церква в селі Старі Коні та містечку Погост Зарічанський (тепер райцентр Зарічне). В селі Старі Коні, що розположене над відногою ріки Стир, що злучається з Прип'яттю, 1790 року місцевими зодчими було вибудовано величавий храм Божий. Був він по своїй мистецькій величі справжньою перлиною монументального дерев'яного будівництва Полісся.

На окрему увагу заслуговує храм в Погості, вибудований також у XVIII ст. Це містечко розташоване над мережею рукавів Стиру в так званому "Заріччі". Недалеко на північ від нього річка Стир впадає в Прип'ять. Слово "Погост" в давній Русі окреслювало місце того-

часної адміністративно-податкової влади, де загро-
маджено було натуральні оброки, чисельні данини,
зібрані князівськими тиунами, які одночасно були не-
тільки збирачами, а й суддями для місцевого люду.

На великих погостах будували палати, церкви,
постійні склади для данини і товарів.

До таких давніх і великих саме й належав Погост
Зарічне ще з часів Київської Русі. Тут зосереджувалась
данина, зібрана з цілої місцевості над річкою Стир та
її притоками. Поруч складів і палат була тут і церква,
яка пізніше загинула, як і само містечко, у вогні татар-
ських пожеж, а на її місці у XVIII ст. вибудовано вели-
чавий дерев'яний храм, який своєю довершеністю па-
нував над навколишньою місцевістю.

Щодо самого містечка Небель, то теперішній муро-
ваний храм Преображення Господнього збудований
1927 року. Його будівничими були місцеві євреї, які за
це будівництво забрали на 10 років в оренду озеро Не-
бель з винятковим правом ловити тут рибу. Храм вибу-
довано на замковищі, трьохбанний, вівтарем на схід.
Чи щось з церковних речей — книги, ікони, документи
і інше були в ньому від давніх храмів Небеля, судити
важко, бо всі вони загинули у вогні пожежі, яку спри-
чинили комуністичні герострати наприкінці 70-х років.

Храми Північного Полісся в межиріччі Прип'яті і
Стиру належали до давніх мистецьких пам'яток наших
предків і засвідчували їх глибоку Віру, високі знання і
рівень будівництва. На протязі віків були вони осеред-
ками Віри, носіями високої духовності нашого народу,
непогасними світильниками вічно живого вчення
Христа. Більшість із них загинули безповоротно в добу
будівництва "світлого майбутнього", зруйнували їх но-
вітні варвари, щоб вирвати з пам'яті поліщука давнє,
вікове коріння українського православ'я, щоб Ім'я Гос-
поднє не жило в його боголюблячим серці.

III Дорогами нашого болю

Вже на протязі багатьох років виносив я думку
побувати на Рівненському Поліссі, оглянути і досліди-
ти давній княжий Небель — цей крайній форпост Во-
линсько-Галицького князівства на його північних ру-

бежах, Морочне, Погост, Зарічне і інші навколишні села Зарічанського і Володимирецького районів.

Зібрані й просистематизовані мною архівні джерела давали можливість заглянути крізь віки до минулого цього чарівного і такого до болю дорогого краю, краю волошкових озер, тихоплинних рік, предковичних борів-Полісся, але я прагнув доторкнутись душею і розумом до його предковичної краси, багатого, славного, героїчного і трагічного минулого. Волинське Полісся — край вікового болю, колись єдине українське Полісся, пошматоване окупаційними зайдами на Пінські і Луцькі повіти, Волинські і Берестейські воєводства, на гебітскомісаріяти і передостанньо, на УРСР і БРСР. Моє бажання, накінець, походити дорогами нашого болю, перемогло. 29 липня автобусом Луцьк-Зарічне вирушаю до Нобеля, Зарічного, щоб зачерпнути до своєї душі минулі і сьогоденні радощі й болі мого народу, оглянути і вивчити пам'ятки культури й духовності, запізнатись з краєм волошкових озер і тихоплинних рік. Вже давно проїхали Ківерці, Колки. Оглядаю величавий мурований храм в селі Мала Яблоцька Маневицького району. Вже завершується його будівництво. Виріс він тут на місці розламаного в 60-х роках Хрестовоздвиженського храму. Від рук атеїстів-комуністів загинув тоді й Св. Михайлівський храм в сусідньому селі Кукули.

Давня святиня в с. Оконськ, до якого ми під'їжджаємо, стоїть недалеко чудо-перлини Полісся, незамерзаючого джерела, з якого бере свій початок річка Веселуха, яка поруч озера Нобель вливається в Прип'ять. Проїхали Маневичі. Цей райцентр відомий всій області масовою осілістю комуни, яка навіть провела "референдум", щоб залишити незламаним ідола, хоч при його постановці ніхто не керувавсь думкою народу, а лише постановами отої "непомильної і керівної" КПРС.

Давня святиня Маневицького Полісся Св. Михайлівська церква 1691 року в с. Карасин, незважаючи на шалений наступ войовничого атеїзму, вистояв і вцілів. Ця мистецька пам'ятка з цінними давніми іконами залишилась жити в широкому бездуховному вакуумі Маневицького комуністичного заповідника, колись очо-

люваного сумнозвісним М. Остапцем та його ідеологічним комунізованим наймитом Наталею Степанюк.

Любешів зустрічає теж "пам'ятником вождя" та руїнами давнього, з XVII ст., римо-католицького костелу, черговою жертвою більшовицької вандей 60-х років.

Всі мої помисли біля Нобеля. З вікна автобуса з боєм у серці розглядаю випалену страшною цьогорічною спекою поліську землю. "Свята, багатостраждальна земле, — думаю про неї з боєм у серці, — вісім років тому тебе найбільш опромінили радіацією, нині спека нищить твою первісну красу. Горять ліси, колись непрохідні болота, справді дороги болю і страждань..."

Під'їжджаємо до Задовжя. Скрізь на полях попечені страшною спекою посіви картоплі, буряків, кукурдзи, квасолі і інше. Палаючі ліси, попечені посіви буду бачити на протязі всього часу моєї поїздки. А ось і село Кутин. Мені треба виходити і ще десять кілометрів іти до с. Нобель.

Місцеві жителі, привітні й щирі поліщуки, показують дорогу, розповідають про сьогочасні Содому і Гомору Полісся, коли то їх обкрадено і обмануто "рідною комунією", відкинуто в економічному розвитку з "розвинутого соціалізму" до феодалізму. Від них дізнаюсь болючу вістку, що давні храми в селах Кутин і сусідньому Кухче розламані, а перед тим збезчещені і пограбовані отими вождями, що вели селян-поліщуків до світлого майбутнього — без церкви, без Бога, від рідного порога.

Липнєве надвечір'я обнімає цю багатостраждальну землю, а я з важкими думками й такими ж ногами продовжую свій шлях до Нобеля. Ось і село Любинь. По хатах вже запалено світло, а я продовжую свій шлях. В обіймах напівтемряви минаю село Дідовку, а попереду невідоме. Місцеві селяни наказують мені триматись лише забрукованого шляху і не звертати з нього. З важкою втомою в ногах досягаю нарешті озера Небель, але до села ще добрих п'ять кілометрів. Ловлю себе на думці: "Де то ти, мрійнику-романтику, будеш ночувати?" І щоб підняти свій настрій починаю наспівувати: "Де хатинка тепленька, де дитинка маленька, там я буду ночувати..."

Але на кожне добре діло, твердить моя найстарша сестра, є Боже благословіння. Відчуваю його скрізь в цій своїй науковій подорожі.

Несподівано відриває мене від невеселих роздумів шум автомобіля, а за кілька секунд водій зупиняє і запрошує підвезти. Є ще й пасажирка, дружина водія — вчителька місцевої школи. Вона зголошується мені допомогти.

В'їжджаємо в напівтемне село і, завдяки моїм доброзичливцям, я вже в хаті подружжя Надії Герасимівни та Максима Федоровича Шкльод, 1915 року народження. Картина, звичайно, далека від ідилії, бо я нагадую підібраного на дорозі "невідомця", що впав на голову діду Максиму та бабі Надії. Читаю в їх очах і недовір'я, бо різні тут ходять "науковці", тепер часто проводять вони такі "досліди" над людьми, що забирають не тільки майно, а інколи й душі.

Дякую їм, багато разів прошу пробачення за таке "вторгнення", але мій вигляд та записник таки переконують їх, що той чоловік й щось має спільне з тою наукою.

Розпитую про Св. Преображенський монастир, давні святині Нобеля. На превеликий жаль, місце обителі не відмічене хрестом-фігурою, десятки яких я зустрічав у ті дні по всіх селах Полісся.

В 1978 році запалили нашу церкву, — розповідає баба Надія, — вимурувану ще 1927 року. Погоріло в ній все, від іконостасу до підлоги.

Перед тим її зняли з реєстру, пограбували. Все це на совісті тодішніх місцевих вождів..." Так червоних геростратів в Нобелі ніхто й не шукав, там зверху, навпаки, схвалили — поменшало опіуму в селі. З постановам незалежної України, храм відремонтували і нині отець Володимир Бразелюк з Тернопільщини поминає в ній Володимира Сабодана і московського Алексія.

Залишаю привітну хатину подружжя Шкльодів і йду по вулиці до сільської Ради. Зустрічає вона темрявою своїх вікон і мені нічого не залишається, як іти до її Голови, щоб десь знайшов місце переночувати, бо жодного пристановища, окрім хіба рибальського чов-

на, для ночівлі не знайти. Їм виявляється випускник Ісѣфаку Луцького пединституту ім. Лесі Українки Л.В. Куликович.

Його чарівна дружина Марія Олексіївна також вчителька рідної мови і літератури, випускниця Рівненського пединституту, однокашниця Миколи Тимчака, подає нам вечерю і ми ще довгий час пригадуємо спільних знайомих, яких в нас виявилось так багато, а найбільше в мене питань про минуле Небеля і навколишніх сіл. В моєму записнику з'являються все нові і нові записи, бо Леонід Куликович за покликанням історик, але вибрали на голову сільради, то й "мушу тягнути", — каже він.

Рано миюсь у воді озера і вирушаю на пошуки слідів княжого Небеля. Вимірюю замковище, оглядаю храм, нотую від старожилів їх розповіді про пережите, почуте від дідів, батьків. А ось і місце колишніх княжих валів, рова з водою, що відгороджували півострів, на якому вирости замок і містечко, від решти суші.

Об ці земляні вали, — думаю собі, — розбилась не одна ворожа рать, а у водянїм рові знайшов свій останній шлях не один напасник. Час непомітно збігає, а у моєму записнику з'являються нові схеми, картографи, занотовки, легенди, перекази про минуле Нобеля, навколишніх сіл, хуторів: Млини, Котера, Радовель.

Ще раз оглядаю мурований, трьохбанный Св. Преображенський храм на колишньому замковищі і вирушаю автомашиною, яку мені любязно допоміг знайти Леонід Куликович, до озера Засвітського, біля дороги від Нобеля до села Млини, мій водій Вадим Шкльода (Шкльод в селі біля половини!) розповідає про озеро, в якому рівень води ніколи не падає і вона завжди, навіть в цю страшну спеку, залишається холодною. А ось за Млином і Прип'ять. Там, за нею державний кордон між Україною і Білоруссю. Дорога до Зарічного довжиною в 45 км тягнеться нескінченно довго. Скрізь горять ліси, болота, дим, як туман, стелиться по дорозі. Автотранспорт тут рідкість, тому дорожу тою нагодою попасти до Зарічного. Вадим заповнює час своїми розповідями про "щасливе колгоспне життя", а в с. Морочному біля храму Св. Параскеви сам зупиняє маши-

ну, щоб міг я оглянути цю давню святиню його землі, яку він безмежно любить, бо "...не проміняв би її ні на яке місто..., хоч і радіація, але де ще знайти таку красу!" В думках дякую Всевишньому, що в такій дорозі маю однодумця.

Нарешті Зарічне. Прощаюсь з водієм, який навідріз відмовляється від грошей, і йду до райвідділення міліції. Там працює випускник нашого істфаку, недавній вчитель Нобелівської СШ Віталій Лишний. Його молодший брат Славко вчиться також на історичному і робить вже перші кроки в науку. Віталій виявляється, напрочуд прекрасною людиною, з радістю погоджується бути моїм екскурсоводом, хоч власне в Зарічному й немає що оглядати. До 70-х років стояла тут давня церква, але її розвалили і на тому місці, над лугами вибудували "центр занятості" та ідальня "Над Стиром". Але наша спроба пообідати в ній, як і в місцевому ресторані, закінчується невдачею — в першій відсутня вода, в другому — труять тараканів.

Дізнаюсь ще про одну жертву атеїзму. Храм в селі Старі Коні, закритий і збезчещений, також зник у вогні "загадкової" пожежі. Оглядаю будівництво нового храму в Зарічному. Його будівництво триває вже кілька років на окраїні селища, по дорозі Зарічне-Серники. Храм мурований, величавий, хто стане його власником РПЦ, чи УПЦ-КП, невідомо.

На пероні вузькоколійки прощаюсь з Віталієм і "кушкою" вирушаю в чотиригодинну подорож крізь серце Рівненського Полісся з Зарічного до Антонівки. Спека і втома, що панують в переповнених вагонах, не заважають думати, а вимордувана радіацією і сонцем свята поліська земля, стає мені ще дорожчою. Скрізь випалені ліси, болота, посіви. Ліси, ліси, ліси. Болота, осушені планово, але горять без плану.

Полісся розплачується за вкрадену воду димом і згарищами, а вожді переконували, що не треба ждати милості від природи...

Цікаво, в кого будуть просити милостині ці знедолені "колгоспним щастям" поліщуки?

Від пасажирів з села Луко, що на Володимирешчині, дізнаюся, що їх давній храм також загинув від кри-

вавої руки варвара, як ота картопля на полях від неперитаманної цій місцевості спеки. Чи існують тут якісь аналогії? Так! Переповнена "кукушка" досягає Антонівки і я вже в поїзді, що везе мене на Волинь, а позаді лишились трьохденні дороги нашого болю, на яких я бачив випалену сонцем землю і порубану під корінь варварами нашу духовність.

(Подорож третя, 26-28 серпня 1994 р.)

I Княжий Вишегород на Горині

Містечко Висоцьк розташоване на лівому березі річки Горині вище впадіння в неї Случі і належить до давніх поселень нашого Полісся.

Історії не відомо ні ім'я засновника цього давнього княжого містечка, ані дати народження, проте аналізуючи історичні й археологічні джерела, без сумніву можемо стверджувати, що своїм минулим сягає воно доби Рівноапостольного князя Русі-України Володимира Великого.

Свою назву виводить від слова "високий", тобто в її основу покладено природний фактор. Справді, серед Поліських боліт і мочарів місцевість, на якій засновано Висоцьк, досить підвищена і нагадує не глибоке Полісся, а середню Волинь.

Археологічні знахідки у містечку та його околицях стверджують, що ця місцевість була заселена ще в сиву давнину.

Свідками тому є кам'яні знаряддя праці, які полишили тут наші далекі предки по чисельних своїх стоянках.

Разом з сусідньою Дубровицею місто, відігравало важливу роль в торгівлі Півдня з Північчю по ріках Прип'ять, Горинь. Скарби римських монет, знайдених біля Висоцька, є наглядним прикладом того, що купців з далекого Риму приваблювали місцеві товари — хутро, мед, віск, бурштин і інше.

Видатний дослідник минулого Волині й Полісся, професор Олександр Цинкаловський, про це в своїй відомій праці *Ріка Прип'ять та її допливи*, що її видав

1966 року Інститут дослідів Волині у Вінніпезі, Канада, про це пише так: "З Полісся і через Полісся мусіли існувати постійні торговельні шляхи, котрими купці доходили до найдальших закутин цього краю. Ці шляхи ми можемо усталити на підставі знахідок чисельних скарбів римських монет і привозів, що значать ці шляхи вздовж рік вглиб Полісся. Згадати тут треба такі знахідки скарбів з Висоцька, Казимірки, Кривчиць, Пінська і ін". Ото ж Висоцьк, як і інші тогочасні поселення на Горині, відігравав дуже важливу роль в торгівлі нашого краю з окрайніми провінціями Римської, Візантійської Імперії.

Перша писемна згадка про Висоцьк належить до 1005 року, згадується воно в першоджерелах як містечко Височко. В добу Київської Русі було воно важливим погостом на Горині, де збирались чисельні данини князівськими тіунами, зосереджувались на складах і водним шляхом пливли до князівських теремів у золотoverхому Києві довгі каравани суден з Полісся, навантажені скарбами нашої землі — хутром кун, бобрів, медом, воском, рибою, збіжжям.

Згідно з описом Едварда Руліновського, колишнього власника містечка, людина дуже освіченої і з поміркованими поглядами, ця місцевість ще в 1116 році належала руським (читай українським) князям, а разом з ним і укріплений середньовічний город Городно, де був князем від вищеназваного року аж по 1182 Всеволод Володимирович. В XII ст. вся ця місцевість належала до уділу князів Дубровицьких, серед яких відомим нашої історії є князь Гліб Юрієвич, правнук князя Святополка, який брав участь у битві з половецьким ханом Коб'яком. Другий з цих князів загинув у битві над річкою Калкою.

Монголо-татарська повинь, що незабаром залила Україну, своєю руйнівною хвилею досягла й Висоцька. Містечко і його околиці було знищено й пограбовано і лише завдяки непрохідним мочарам та болотам, частині населення вдалось врятуватись втечею. Як бачимо, сама природа в час смертельної небезпеки рятувала поліщука, була його захисником, допомагала пережити лихі часи.

По монголо-татарській повені наші землі загарбало Велике князівство Литовське.

Історичній науці відомо, що з 1476 року в Дубровиці був намісником князь Тимофій Масальський, а пізніше переходить з околицями до князів Гольшанських, волость яких була дуже розлогою і складалась з так званого "дзвону" з Столина, Сехова (Томашгород), Стрільська, Куражу. Отримав цей уділ князь Іван Гольшанський, син Юрія Гольшанського і внук князя Семена, званого Лютим. Князь Семен був засновником і власником села Лютинська. Він був тестем Владислава Ягайла, а правнуком з сторони князя Литовського Вітовта, був Київським намісником в 1379-1401 роках. Цей визначний литовський рід походив ще від князя Румунта, син якого Гольша заложив оселю і назвав своїм ім'ям Гольтана. І в ці часи водний шлях по Горині і Прип'яті був дуже важливим, по ньому часто, щоб уникнути татарських засідок навколо Києва, користались не тільки купці, а й видатні особи, серед яких бачимо і вольського воєводу, який їхав до Москви. Свідком того є виданий глейт (документ) Великим князем Литовським Олександром Ягелончиком на свободне подорожування цим краєм.

Дубровицький князь Іван Гольшанський разом з останнім Київським князем Михайлом Олельковичем 1481 року були страчені в Києві. Його старший син Григорій володів Глуськом, а молодший Юрій — Дубровицею. Саме в час володіння Дубровицею князем Юрієм Гольшанським містечко Висоцьк досягає zenіту свого розквіту і слави, стає князівським Вишегородом на Горині. Князь Юрій вибудовує тут замок, літню резиденцію і називає містечко своїм Вишегородом. На ті часи замок Вишегорода вважавсь неприступним. Знаходився він на самій східній окраїні містечка, біля старого річища Горині на природньому підвищенні, що нагадував собою висунутий до річки округлений півострів, який від суші з заходу і півночі відокремлювали глибокі рови шириною 10 метрів, а з півдня і сходу омивали води Горині. Замковище довжиною 126 і шириною 84 метри дає нам змогу стверджувати про могутність оборонних веж, що піднімались на земляних валах. Над в'їзними вежами, з заходу звисав над ровами, заповненими водою, глибиною до 5 метрів, опускний міст, через який можна було потрапити до палацу кня-

зя. Тоді то Висоцьк став широкознаним Вишегородом на Поліссі, його квітучою і найціннішою перлиною у князівському маєтковому намисті під назвою Дубровицька волость.

1502 року князь Юрій з князями Григорієм Глинським та Федором Мстиславовичем у битві з татарами над річкою Ужем, біля Овруча, зазнали поразки. В цій битві полягли опріч Юрія названі князі, а в час відсутності князя, татари страшно випустошили Дубровицю, знищили замок і місто. Лише князівській родині з невеликим числом слуг вдалось чудом врятуватись від бусурманських ятаганів.

Сам князь Юрій, повернувшись до своїх володінь, був вражений вісткою про пограбування і нищення його маєтків, а за чудесне спасіння своєї дружини й дітей вибудував на острові, оточеному водами річок Воробина і Сельця, що впадають в Горинь, Свято Миколаївський монастир. Ця чоловіча обитель називалась "пустинським". Як залишок тієї давньої поліської святині була церква святого Миколая, розламана комуністами 1963 року. В тому храмі перебувала чудотворна ікона на Св. Миколая, що нині знаходиться в Свято Миколаївському храмі Дубровиці.

Князь Юрій відомий нашій історії ще й як щедрий жертводавець. По татарській руїні Дубровиці він обдарував Києво-Печерську Лавру, інші православні святині України.

Його першою дружиною була сестра князя Костянтина Острозького, а по її смерті Марія Сангушко, дочка маршалка волинської землі.

Незадовго до своєї смерті, князь Юрій постійно проживав у Вишегороді і в своєму заповіті записав Висоцьк, Пустинський Св. Миколаївський монастир, містечко Ричів, біля Турова, своїй дружині. Своїх дочок видав він ще за життя заміж — Марію за князя Андрія Курбського, Софію за Полубенського, Анну за Олізара, а потім за Сапігу, Анастасію за Заславського, Федору за Соломерецького. Синів же залишив на своїй спадщині, щоб мали вони батьківські маєтки, продовжували знаменитий рід Гольшанських.

В ці часи у Висоцьку, Дубровиці, по інших місцевостях Волинського Полісся збирається козацтво, щоб оборонити свій край від татарів.

Шлях по Горині й Прип'яті залишався й надалі дуже важливим, тому його й пильнували козаки. "Уся земля волинська, — читаємо в одному з тогочасних документів, — особисто пильнувала цієї дороги, особливо відважний князь Федір Сангушко, відновлюючи замок в Степані, озброюючи гарматами. Висоцьк був тоді містом портовим, до якого сплавляли ком'яги, струги і плиси". Останні князі з роду Гольшанських були князі Семен і Андрій: по них вигас їх рід, вигасли князі з роду Руриковичів.

По Берестейській унії 1596 року, коли частина духовенства та князі зрадили свою віру й національну честь, стали лише дбати про поширення своїх маєтків, на Україні спалахнули козацькі повстання. Одне з них під проводом Северина Наливайка досягло Висоцька і 1593 року козаки захопили містечко і замок, піддавши їх руїні. 1641 року козаки вдруге спустошили Висоцьк, саме тоді велика пожежа знищила місто і замок.

Ім'я гетьмана Правобережної України Павла Тетері тісно пов'язано з містечком.

З 1664 року Висоцьк є його власністю. Гетьман заново вибудував замок, підняв з руїн містечко і воно якийсь час продовжувало залишатись своєрідною перлиною Полісся, тут жваво розвивались ремесла і торгівля, відбувались багатолюдні щорічні ярмарки. Багатства Висоцька того часу були не тільки ремесла й торгівля, а й великі пущі в його околицях, безкраї випаси для худоби, земля для обробітку, будівництво ком'яг і човнів, окремо потрібно наголосити на одвічному багатому медозборі в тому краї. Гетьман Павло Тетеря записав Висоцьк як фундаш Єзуїтській колегії у Варшаві з умовою щорічної виплати йому 8 тис. золотих, але 1669 року розриває з єзуїтами і продає Висоцьк за 60 тис. С. П'ясочинському.

На окрему увагу заслуговує духовне життя містечка, бо ж відомо, що з найдавніших давен не хлібом єдиним живе людина.

Князь Юрій Гольшанський, вибудувавши у Висоцьку замок, поруч нього збудував храм Божий, щоб православні міста й околиць мали можливість у молитвах до Всевишнього подякувати за ласки й щедроти Творця до землі батьків. В замку переховувався великий архів та бібліотека князів Дубровицьких і були вони свідками високого рівня нашої освіти й культури, втілювали в собі найкращі її зразки.

Одночасно і по інших селах, що належали до Дубровицької волості вибудували князі Гольшанські Божі храми, як от в селах Удрицьк, Людинь, Кураж і інших. Храми ті були архітектурними перлинами поліських зодчих, які вкладали в них всю свою будівничу майстерність, найшляхетніші пориви і думки.

Храм Успіння Божої Матері у Висоцьку кілька раз перебудовувався, і серед їх фундаторів бачимо князів Соломарецьких, але незмінною залишалась його краса й довершеність. Востаннє по пожежі його відбудували 1877 року і були приписані до нього разом з с. Ричиця 1473 парафіяни. Церкві належало 275 десятин землі і з незапам'ятних часів озера Світина і Кривина.

В кінці XIX ст. в містечку Висоцьк Рівненського повіту 217 дворів, 2 тис. жителів, з них 1702 українці, 13 поляків, решта євреї. Були тут oprіч Православної святині колись Римо-католицький костел, кірха, синагога. Положене містечко як на острові, який омивають води Горині та її приток Баламутка, Серет.

За переписом 1912 року було тут 1816 жителів, волосна та міщанська управа, земська поштова станція, фельдшерський пункт, двокласна школа, аптечний магазин та 16 крамниць. Щороку в містечку відбувалось п'ять ярмарків. До великої земельної власності Сергія Ісакова належало 9 тис. десятин землі. Місцеві жителі то є стара і засиділа шляхта православна, яка глибоко шанувала рідну українську мову, вимішалась на той час з міщанами і селянами, становила головне генетичне дерево.

Перша світова війна і революція залишили свої криваві сліди і у Висоцьку.

В 1920 році його опановує новий окупант — поверсальська Польща, яка на зміну московської русифікації і духовного поневолення нашого народу, принес-

ла свою так звану Малопольщу, в якій мало залишалось місця для українців.

Але як би не старавсь кожен окупант нашої землі духовно й фізично нас понизити, український дух невмирущий.

Ідеї української національної революції жили тут завжди. Свідченням того є ряд цінних документів 20-30-х років, що зберігаються в Держархіві Волинської області.

Серед членів Товариства ім. Петра Могили (ф. 63, оп. 1, спр. 9, арк. 6) знаходимо і жителів Висоцька, як от настоятеля місцевого храму о. Юрія Вечорка та інших. Це вони в час ополячення і нищення української душі охороняли святу українську православну віру від нищення, виступали за розмосковлення нашої церкви.

Дуже цінним історичним джерелом до того часу є *Нарис історії Української Православної Церкви* професора Івана Власовського, виданого в чотирьох томах п'яти книгах 1966 року в Бавнд Бруці, США.

В томі четвертому, книга друга на ст. 124 читаємо: "Яскравим прикладом того, що витворював воєвода Костек Бернацький з українським духовенством, може бути трагічна доля отця Вірослава Тхоржевського, про якого й на Волині знали, як єдиного, може поза Сарненщиною в Поліській Єпархії, що він править службу Божу українською мовою. Був отець Вірослав з весни 1928 року настоятелем парафії в с. Камень-Шляхетськ. В цьому селі почав він з проповіді в рідній мові парафіян, після чого вони самі просили його читати Євангелію по-українськи, а далі, як розучив дяк з хором співи Служби Божої, то завжди відправляли цілу літургію в мові українській..."

Далі бачимо, як переслідували польські і московські шовіністи отця Вірослава. Йому поляки заборонили служити в храмі і він осів на своєму хуторі біля містечка Висоцька, над Горинню, але й тут не мав він спокою. 1938 року його позбавили польського громадянства, а поліція виселила його. Священик виїхав до Луцька, де його захистили українські послы до польського сейму, серед них був посол Степан Скрипник, майбутній патріарх Київський і всієї Русі-України

Мстислав I. Отцю Вірославу надано було парафію в с. Листвини на Дубенщині, а прикінці розгрому Польщі, опинивсь у Варшаві, де митрополит Діонісій примістив його в себе. У вересні 1939 року отець Тхоржевський повернувся до власної хати у містечку Висоцьк, де 16 травня 1943 року його замордували радянські партизани разом з місцевими бандитами, на чолі яких був Бужинський.

По нацистській і більшовицькій окупації давній княжий Вишегород на Горині ще більш духовно й матеріально був випустошений і нині мало залишилось слідів від його минулої величі й слави.

II На карті Луцького повіту

Містечко Бережниця знаходиться на лівому березі річки Горині при впадині в неї річки Бережанки за 138 км від Луцька.

До першої світової війни було воно складовою частиною Луцького повіту, самою крайньою північно-східною точкою на його адміністративно-територіальній карті, тому то й з Луцьком пов'язують його вікові духовні й економічні зв'язки і наше місто не раз відіграло важливу роль в історичній долі Бережниці. В держархіві Волинської області зберігаються чисельні документи, історичні джерела, які й стали основою для написання цих досі невідомих сторінок з минулого цього чарівного Поліського містечка над Горинню.

На сторінках його історії можна відшукати імена наших православних князів Гольшанських, Острозьких, які були засновниками і будівничими містечка, спричинились до господарської і духовної розбудови цього краю.

Свою назву виводить воно від слова "берег", тобто в основу її покладено природний фактор. Перша писемна згадка про містечко — 1580 рік. Значилось тоді воно в документах як "Бережків", але в плині часу видозмінилось і зберегло дотеперішню свою назву.

Археологічні джерела ж дають нам підставу беззаперечно стверджувати, що місця ці були заселені в сиву давнину. Сліди наших далеких пращурів знаходимо по чисельних стоянках — як от кам'яні та залізні знаряддя праці, курганах, яких так багато навколо Бе-

режниці, а над притокою Бережанкою на початку цього століття виявлено залізницю, тобто піч, в якій плавили руду.

Добу раннього середньовіччя на його території позначено чисельними знахідками римських монет, пізніше монетами із зображенням князя Володимира Великого, що свідчить про жваву торгівлю найголовнішими товарами — збіжжям, худобою, хутром, медом, воском, бурштином і іншими з окраїними провінціями римської імперії, та із золотоверхим стольним Києвом. Населення того краю пережило і навал татаро-монголів, опинилось в складі Великого князівства Литовського, а по Люблінській унії 1569 року Речі Посполитої.

Першими, відомими нам дотепер власниками Бережниці були князі Острозькі, які багато приклались і до розбудови цього краю, а містечка зокрема.

1650 року воно належало вже до власності князя Домініка Заславського, і як бачимо з документів, було тут вже двісті домів місцевих українців та 5 єврейських, а в плині часу кількість останніх перевищить набагато місцеве населення. Пізнішими власниками Бережниці були Кульбушівські, Чацькі, а по польському повстанні 1831 року московський царський уряд забирає його до "казни".

Містечко ще з княжих часів було волосним центром з однойменною назвою. Було воно в усі часи важливим центром ремесла і торгівлі, належало до визначних духовних осередків нашого Полісся. Славилися місцеві міщани не тільки своїми ремеслами — ткацтво, бондарство, теслярство, а й монументальним будівництвом. Завдяки їх розуму і рукам при фундації князів Острозьких, які дбали про розквіт релігійного і культурного життя в краї, виріс у містечку перший храм Різдва Богородиці. Пізніше він зник у вогні невідомої пожежі, що, до речі, спалахувала не раз, але після кожної з них, як та легендарна птиця Фенікс, знову воскресав, вибудовувавсь заново, щоб могла місцева людність славити Ім'я Господнє, спільною молитвою дякувати Творцю за Його ласки й щедроти. Про небайдуже ставлення князів Острозьких до місцевої святині свідчить подарована храму нашими князями-просвіти-

телями Острозька Біблія, яка до 30-х років знаходилась у святині, а пізніше її забрали насильно до музею у Варшаві. В храмі і дотепер зберігається дуже цінна ікона Бережницької Богоматері — також дарунок князів. Впродовж своєї історії цей образ пережив багато. Його насильно було перенесено до місцевого римо-католицького костелу, титуловано пояси́м написок в латинській мові, але майбутнє ікони, як і минуле, тісно пов'язано з українським православ'ям і є його великою і незаперечною святинею в цьому краї. Князі Острозькі подарували до храму й інші цінності — книги, чаші, плащаниці і на нашу радість, вони не зникли у вогні пожеж, не стали об'єктами спекуляції чужих нам московських попів-сріблolibів, які ішли до нас не пасти вівці, а стригти.

В 1911 році в Бережниці налічувалось 408 домів, 2930 жителів. Тут розміщались волосне управління, міщанська управа, пошта і телеграф, акцизний уряд, лісництво, однокласна школа, фельдшерський пункт, 4 акушерки, аптека та аптечний склад, 22 крамниці, земський склад сільгоспмашин, ресторан. Щорічно відбувалось тут 4 ярмарки, на які привозили свої товари купці з найвіддаленіших частин Луцького повіту і самого Луцька. Великою земельною власністю володіли тут Параскева Горовець — 492 десят. та Станіславовичі — 1094 десятин.

Перша світова війна та революція лишили свої сліди і в Бережниці, їх хід на ній руїнами і смертями. За Ризьким договором 1921 року між більшовицькою Росією та поверсальською Польщею Бережниця — в складі Сарненського повіту Поліського, а з 1931 року Волинського воєводства. Будівництво своєї Малопольщі на наших землях новим окупантом не оминувало Бережниці. В містечку символом могутності поляків є всесильний постерунок поліції панстwowої, яка всіма силами поборювала українство у цьому краї. Проте польські окупанти забували найголовніше — глибоку національну свідомість жителів містечка, яка віки притаманна була їхній духовності, становила разом з українською православною Вірою незнищену скарбницю поліщуків.

Переглядаючи історичні і документальні джерела того часу, які зберігаються в Держархіві Волинської області, знаходжу в них яскраві прояви національної і релігійної свідомості жителів містечка, їх велику і щирю любов до своєї предковичної української православної церкви, рідної мови й культури.

Щоб охоронити рідну мову на Західній Україні, опанованій на той час польським окупантом, виросла і розцвіла "Просвіта", філія якої є і в Бережниці. На захист українського православ'я в Луцьку створено 1931 року Товариство ім. Петра Могили. Серед його членів бачимо жителів містечка: Волков Мартин, Антончик Іван, Васильчик Юрій, Дячок Пилип, Сікідан Трифон і десятки інших (ф. 63, оп. 1, спр. 9, арк. 6).

Все духовне життя Бережниці того часу було зосереджено в філії "Просвіта", що її заснували тут Аве-нір Коломієць, абсолювент теологічного відділу Варшавського університету, священник, колишній старшина армії УНР, посол до польського сейму Мартин Волков. Вся свідома свого українства молодь стала просвіт'янами, несла освіту й культуру своєму народу, творила його духовність, чим не могла не викликати ненависть і кару від рук окупанта. Молоді просвіт'яни дарували жителям містечка й навколишніх сіл радість зачерпнути красу української пісні, танцю, слова в свої спрагли душі, налити їх по самі вінця духовними національними скарбами. При "Просвіті" активно діяли хоровий, аматорський гуртки, читальня, було товариство "Відродження" тверезості та протиникотину. На місцевій сцені часто йшли вистави п'єс наших класиків, хор незмінно виконував "Боже Великий..." та національний гімн.

Особливо урочисто відзначали в містечку і навколишніх селах Шевченківські дні, свята нашої державності, Героїв Крут і Базару та інше. Все це могла мати лише свідома українська душа, а нею була наділена більша частина жителів Бережниці. Душею місцевої філії "Просвіта" були Мусій Юрчук, Трифон Сікідан, Яковець Семен, Тетяна Волкова і ін.

Коли було закрито "Просвіту" поляками, в містечку 1937 року відкрито філію "Просвіт'янської хати". Газета

"Волинське слово", що виходило в Луцьку, ч. 27 від 12 вересня 1937 року писала: "15 серпня б.р. відбулось відкриття Просвітянської хати в м. Бережниця на Сарненщині. Прибувших гостей, п. Голову Українського Волинського об'єднання, послів Степана Скрипника і панотця Мартина Волкова людність зустріла з хлібом-сіллю. Вітали високих гостей від громадянства м. Бережниця п. Дячок Пилип, а від хору ВУО 13-літня відчинка п. Надія Паращук такими словами: "В імені хору ВУО в Бережниці вітаю Вас, високодостойні гості, бажаю Вам щастя, успіху, завзяття і відваги в праці для добра нашого народу, а в знак нашої пошани і солідарности до Вас прийміть від мене цей дарунок", і піднесла п. Голові китицю квітів. По привітанні відбулись організаційні збори. Промовляли послы п.о. М. Волков, Голова УПР С. Скрипник. До Ради Просвітянської хати вибрано: п. Юрчук Мусій — на голову, п. Брижа Марка — на заступника, п. Дячка Пилипа — секретарем, Никитюка Гриця — скарбником і Кедрука Якова, Іовця Опанаса та Дячка Івана — членами Ради... На закінчення молодь і непроглядні маси людности в святковому піднесеному настрої відпровалили високих гостей за м. Бережницю з ентузіазмом прощаючи їх і бажаючи щасливої дороги і до скорого побачення".

Майбутній Патріярх Київський і всієї Русі-України Мстислав I (в миру Степан Скрипник) побував в Бережниці на початку 1942 року. Про містечко все його життя збереглись найтепліші спомини. Гостем містечка в 30-х роках був професор Іван Огієнко, пізніший Митрополит УПЦ Владика Іларіон. Перебуваючи в Бережниці, побував він в сусідньому селі Кураш, де в давньому княжому храмі серед його величезного і багатого архіву виявив рукописне українське Євангеліє, а житель села Семен Яковець подарував професору срібну монету із зображенням Київського князя Володимира Великого, знайдену ним.

Без сумніву, що душею національного і релігійного життя в 20-30-х роках у Бережниці був священик о. Мартин Волков, білорус за національністю, щирий українець душею.

Він першим на Сарненщині (Сарненщина була в юрисдикції не Волинської, а Поліської єпархії з цен-

тром в м. Пінську, яку очолював Владика Оленсандр (Іноземцев) провадив служби Божі на українській мові.

Під час чергових виборів до польського сейму його було обрано послом від Сарненщини. В польському сеймі разом з іншими послами з Волині боронив п.о. Мартин Волков наше українське православ'я, мову, культуру.

В держархіві нашої області зберігаються оригінальні документи-листи, писані п.о. Мартином Волковим до свого колеги посла Сергія Тимошенка (ф. 60, оп. 1, спр. 5, арк. 38, спр. 9, арк. 8 і інші) та відповіді на них. В своїх листах просить він боронити у Волинському воєводському управлінні українських священників отців Михайла Семенюка, Власія Пашкевича і його сина, отця Штуля і т.д., виступає проти неправильної комасації землі в с. Люхче Сарненського повіту і т.д.

З листа від 28.05.36 р. дізнаємось: "Даруйте, будьте ласкаві, коли зроблю Вам прикрість, — пише посол, панотець Мартин Волков до свого колеги в Луцьку, — звертаючись в справі незатвердження на парафії п.о. Михайла Семенюка. 14.05. був призначений на парафію в с. Озеро Сарненського повіту, але вже сьогодні їде туди о. Віталій Бабич, котрий минулого року відмовивсь від Бережниці, бо там "український дух". Підтримка цьому о. Бабичу забезпечена у воєводстві. Все ж таки почуття елементарної справедливості якось непокоїть серце за долю так поневіряного о. М. Семенюка". В усіх листах о. Мартин Волков турбується за долю людей, долю України, нашої рідної церкви. І за свою любов до них мав щирий патріот ненависть і наругу ворогів польських і московських шовіністів, які в спільній ненависті до українства поборювали його, не перебираючи жодними методами.

З другої половини 1935 року п.о. Мартин Волков був настоятелем Почаєво-Богородичного храму в м. Сарнах та благочинним округи, захисником українського православ'я від московських попів і їх вірних слуг — місцевих яничар. Серед документів держархіву зберігається лист до Митрополита Діонісія, Глави Православної Церкви в Польщі від ворогів українського православ'я, російських білих шовіністів, що окопа-

лись в Сарнах. Вони вимагали усунути о. М. Волкова, припинити українізацію Богослужень, власне вимагали і робили те, що нині роблять червоні проти Української Церкви. Як бачимо РПЦ має багатий досвід і велику спадщину в поборюванні українського православ'я.

Серед документів нашого архіву зберігається і Прохання вірних Різдво-Богородичного храму в Бережниці до Архієпископа Поліського й Пінського Олександра від 18.05.37 р. "Забрати з храму отця Якова Іщука, — писали вірні, — для добра віри і церкви православної, уклінно просимо Ваше Високопреосвященство призначення нам більш відповідного священика, котрий стоячи на сторожі Віри і церкви православної, умів би одночасно підтримати ту Віру і у своїх прихожан, одночасно шануючи їх святощі релігійні й національні почуття і щоб "Пастир і стадо були єдно". (ф. 60, оп. 1, спр. 9, арк. 256-257).

Міщани Бережниці добре розуміли, що боротьба за українську церкву є боротьба за нашу національну духовність, нашу державність.

В роки Другої світової війни і частої зміни окупаційних режимів в боротьбі з ними віддали своє життя й майно багато жителів містечка. Нацисти злочинно винищили все єврейське населення Бережниці, а більшовики свідомих українців.

Серед воїнів УПА була молодь Бережниці, які з честю і гідністю, не шкодуючи свого життя, боролись за незалежність України і загинули за її волю. Вічним сном у великій повстанській могилі, біля с. Кураш спочивають вояки УПА, серед них бережани — Федір Мостюк, Мусій Юрчук.

Віки пролітали над нашою землею, над Бережницею, проходили і гинули окупанти, а вона пережила депортацію, колективізацію, радіацію — ці складові частини "соціалізму і комунізму", жила з вірою у воскресіння Матері-України, у кращу її долю.

III Шукаю сліди минулого

У цьому літі мав я вже дві наукові подорожі по глибокому Поліссі, прагнув відшукати сліди його давнього минулого. Найбільш мене цікавило м. Дубровиця

і її святині, зокрема Св. Миколаївський монастир, заснований князем Юрієм Гольшанським, Св. Преображенський монастир в колишньому містечку Небель, фундаторами якого були князі Пінські, інші православні українські святині. Побував я в Дубровиці, Нобелі, Морочному, Зарічному. Третю свою подорож відбув я до Висоцька, Городища та вимріяної Бережниці, про яку я так багато перечитав давніх документів і історичних джерел.

Серпневого ранку вирушаю попутнім транспортом до Сарн, на свій подив, ще до дев'ятої години я вже на залізничному вокзалі цього міста. У вагоні приміського потягу збираю свої думки про княжий Вишегород на Горині, навколишні села, містечко Бережницю. Переглядаю свою найважливішу інформацію з їх минулого. При зустрічі з старожилами і краєзнавцями маю, як то кажуть в народі, перевірити, відсіяти зерно від половини, проаналізувати і виважити, тоді вже нести до читача.

Під'їжджаємо до села Стрільськ. Дізнаюся від його мешканців, що давня княжа святиня, дерев'яний храм Преображення Господнього став в 70-х роках жертвою комуністичних вандалів. Перед тим, як розламати його піддано нарузі. Червоний ленінський атеїзм замів всі сліди і по інших понищених святинях Сарненщини.

В роздумах пролетів час і ось я в Дубровиці. З вокзалу поспішаю на автостанцію, одночасно люблюю цим княжим Градом на Горині, його неповторною мальовничістю і радію, що вже вдруге можу впливатись красою цього чарівного куточка нашої землі.

Після довгого "голосування" мене підбирає своїм автом внук відомого старожила Козубського Ійова Дем'яновича з села Вербівки. Молодий і привітний хлопець по дорозі розповідає мені про свого діда, "який знав історію краю без жодного підручника і в свої дев'яносто чотири роки в деталях оповідав про найменші випадки ще з свого дитинства"... З вікна автомобіля вловлюю ще раз місце біля села Селець, де стояв Св. Миколаївський монастир. Думками переношусь до того дня, коли мав нагоду його оглядати. Вже проїхали с. Ясинець, під'їжджаємо до Лютинська, того Лютинська,

що йому лишив своє знане прізвисько жорстокий князь. Тут нещодавно на кладовищі побудовано капличку — місце молитви і покаяння. Непомітно переїхали с. Рудню і попереду показали перші будівлі Вербівки, колишньої Річиці. Цікавлюся долею давнього Св. Троїцького храму. Знаю з документів, що ще 1963 року комуністи зробили йому присуд — розламати. Замість розламаного недавно вибудували селяни невелику капличку.

Мій водій розповідає легенду, почуту від діда, що на місці озера Почаївського, що поруч Вербівки, стояло колись село і одного дня зникло воно під землею, а на його місці зашуміли хвилі... За кілька хвилин ми у Висоцьку. Розплачуюсь з водієм і вирушаю у пошуки минулих слідів княжого Вишегороду.

В центрі колишнього містечка стоїть ще ідол. Підходжу ближче і бачу на голові "вождя всіх трудящих" червоні плями від фарби, а на п'єдесталі також улюбленим кольором вождя-крові написані слова "кат". Іду до замковища, ліворуч дві стели і дві плити. Читаю і дізнаюся, що це також пам'ятники комуністам, комсомольцям і прочим трудящим. Але на стелах написи "Слава Україні", "Слава УПА".

Як пізніше дізнався — тут сильна комуна, є хор "ветеранов" і навіть виконують пісні про революцію, вождів і вічно невмирущу партію...

Іду до замковища, оглядаю й вимірюю, спускаюся на дно його ровів, що колись були заповнені водою. Нині тут пасуться гуси... Так, ще мудрі греки казали "Все тече — все змінюється". Дуже вже за останні роки змінили замковище червоні верховоди містечка. Невідомо чому на східній його частині поставлено пам'ятник воїнам, так ніби для цього не було іншого місця. Поруч молоді хлопці п'ють горілку і питають мене, що я тут роблю. Чи вони що зрозуміли з моїх відповідей — судити важко, але мені радять іти в сільську Раду.

Перед тим, як скористатись їх порадою, розмовляю з старенькою бабунею, яка внизу, на лузі біля Горині пасе гуси. Дізнавшись хто я, вона розповідає про важку нерадісну старість, про спалений храм Різдва

Богородиці в с. Удрицьк, що заховалось в лісах за Горинню. І там комуністи поставили свічку дияволу. Знаю, що в храмі були давні ікони. Яка їх доля? Відповіді на це питання я не почув і від голови сільради, Григорія Васильовича Яцуги, який вже 12 років очолює найвищу у Висоцьку владу. Він мене зустрічає підкреслено ввічливо, знає хто я, а мені лишається лише дивуватись: "Звідки?"

Йдемо з ним до музею, яким він керує на громадських засадах. Відкрили його 1986 року. Розповідає про себе. Місцевий, скінчив Львівський лісотехнічний, захопаний в минуле рідного містечка, служить народу і Україні. Хочу вірити, що щиро. А ось і музей. В довгому коридорі човен-довбанка, нещодавно його знайшли поруч містечка. Розглядаємо. Так, колись височани вміли без жодного цвяха робити човни! Тому й купували їх по цілому Поліссі. В першому залі музею, справді зібрані безцінні скарби минулого: Ріг Тура, давня кераміка, кам'яні знаряддя праці, велика збірка народного одягу з оригінальних зразків, ткацький верстат і інше. А ось і фото Мелетія Смотрицького. Так, він свого часу бував у Висоцьку.

Щось оглядати в наступних трьох залах я відмовляюсь — з стін дивляться на мене "вожді", бюсти Леніна в кожному залі. Питаю, чому не перебудовують експозиції? Стандартна відповідь, що відсутні кошти, звучить якось непереконливо. Хіба викинути на смітник кривавих катів не можна без коштів? Не загострю ситуацію, бо ж хочу розглянути та прочитати давні документи з місцевого храму, які опинились в музеї. Їх справді багато і вони цікаві. Читаю клірові відомості, історію храму Успіння Божої Матері і інше, а тоді йдемо до настоятеля місцевого храму. Отець Миколай Зокуль мешкає в невеликому будиночку поруч церкви. Біля його хати багато вуликів, священник плакає бджоли. Зустрічає привітно, бере ключі і йдемо оглянути храм. В ньому справді багато давніх ікон, особливо безцінні Преображення Господнє, Св. Миколай-Чудотворець та цілий ряд інших з XV-XVI ст. В храмі багато давніх книг, вони гарно складені і доглянуті. Оглядаємо давні плащаниці. Дізнаюсь від священника про його двадцятирічну працю на парафії.

Храм у юрисдикції Московської церкви. Запитую, чи хоч моляться вірні за Україну? — Я поминаю, — каже отець Микола, — всіх православних патріархів, молюсь за Україну, а перехід у лоно Київського Патріархату залежить від вірних. Закінчуємо оглядати храм і йдемо до виходу. За вівтарем церкви стоїть давній, з XVI ст. кам'яний хрест. Хто там похований — невідомо, бо ж напис стер час, а може й чиясь "опікунська" рука.

На прощання дякую священику і ми з головою йдемо до автобусної зупинки. Час від'їжджати до Дубровиці. А ось і автобус. Григорій Васильович просить пов'язати його з Інститутом дослідів Волині у Вінніпезі.

— Добре було б, щоб до музею надійшли їх видання, — каже він. Погоджуюсь і обіцяю надіслати йому адресу. Може справді, прочитавши книги, видані нашими братами-волинянами у діяспорі, голова не тільки змінить експозицію в музеї, а й позбудеться свого комуністичного світобачення, яке в нього в окремих моментах яскраво проявляється.

В автобусі дізнаюся, що я ще безкоштовно побуваю аж в селі Городище. Там державний кордон і митниця. Водії везуть когось із знайомих з важкими сумками аж до митниці. Проїжджаємо села Бродець, Тумень, а ось і Городище. Скрізь на роздоріжжі стоять нові хрестифігури. Шалений наступ червоного атеїзму не вбив у поліщуків віри в Бога!

Оглядаю митницю. Довга черга машин, автобусів. Вони всі завантажені. Виявляється, є і бензин, і товари, а громадський транспорт майже не діє?..

Вже по дев'ятій увечері повертаємось в Дубровицю. В готелі на цей раз повно вільних місць і я дістаю окремий номер. О шостій ранку я вже їду на зупинку. Поруч готелю на стіні зберігається передвиборний заклик "Всі за Кравчука!" — Так, схвально, — думаю, — але, на жаль, вибрали Кучму.

Оглядаю ще заколисану ранковим сном Дубровицю, чарівне Погориння. Мила, дорога поліська земля! Її не можна не любити...

Автобус Зарічне — Рівне забирає всіх пасажирів. Мені дістається місце поруч водія. Радію, що маю мож-

ливість все бачити. Добра асфальтована дорога біжить понад Горинню. Ось і село Берестя. На кладовищі гарно вимальований храм, а в Орляниці закінчують будівництво нової мурованої церкви.

Під'їжджаємо до села Кураш. Навколо нього мальовничі місця, соснові ліси, виблискує на сонці Горинь. Давній княжий Кураш з його городищем з високими валами, на яких росли столітні дуби. Вали городища висотою до 6-ти метрів, у формі чотирикутника, нагадують про їх оборонну могутність. За ними ще один ряд, були рови з водою, а за ними ще й третій ряд. Давня церква, побудована князями Гольшанськими — справжня перлина поліської дерев'яної архітектури. Були в ній багаті дарунки князів — ікони, Євангелії (одна рукописна), чаші і інше.

Храм був довгий час закритий, знятий з реєстру і перетворений місцевою комуною в склад. Вірні не дали вандалам розламати своєї святині. Нині храм діючий. Пізніше дізнаюсь, що багатий церковний архів вірні переховували довгий час від енкаведистів, але знайшлись сексоти, видали таємницю села.

Яка його доля? А були там безцінні документи, князівські грамоти, листування, книги ще з XV ст. Так кати рубали під корінь нашу духовність, безжально нищили пам'ятки культури.

В Св. Преображенському храмі в с. Кураш до 1970 року зберігалась безцінна ікона "Пекло", яка, за словами професора Івана Огієнка, єдина на всю Україну. Комуністичні вандали того року пошматували її і кинули в калюжу. Молитись в храмі не дозволили і вірні збирались в капличку на кладовищі, як от перші християни в стародавньому Римі.

Думаю про глибоко національно-свідому молодь Куража 20-30-х років. Мала вона свою "Просвіту", багато мали членство товариства ім. Петра Могили в Луцьку, а скільки їх загинуло в УПА?!

За селом в лісі видніється могила полеглих вояків Української Повстанської Армії.

Високий дубовий хрест, обвитий барвінком і синьо-жовтими стрічками, видніє з автобуса.

1992 року повстанську могилу упорядкували і освятили. На ті урочистості з'їхались десятки тисяч людей. Народ свято береже пам'ять про полеглих героїв.

Нарешті — Бережниця, моя давня мрія оглянути її, здійснилась. В центрі містечка напроти церкви Різдва Богородиці погруддя Великого Кобзаря, а поруч майорить національний державний прапор. Підходжу до пам'ятника. Його відкрили 1964 року. Найбільше приклались до того відкриття двоє людей: вчитель української мови Антон Хомич Антончик та автор Теодозія Бриж, родом з Бережниць, яка мешкає у Львові. Про цей пам'ятник Кобзарю можна написати цілу книгу, бо то була важка і довга боротьба свідомого українства з червоним чортополохом з КГБ і КПРС.

Оглядаю величавий шестибанний дерев'яний храм. Його будували на місці попередніх, які зникли в огні пожеж. Цей після чергової спорудили 1903 року. Поруч православної церкви стояв римо-католицький костел. Його розібрали після війни. Залишивсь фундамент.

У містечку було до війни ще й п'ять Синагог, але їх знищили разом з власниками нацисти.

Шукаю старожилів Бережниць і незабаром я в хаті дев'яносто трьохрічної Євдокії Матвіївни Кюрначевської-Яницької, яка разом з своєю донькою мешкають в маленькому будиночку недалеко церкви. Гостинні господарі, незважаючи на ранній час, радо зустріли мене, чужу, досі не бачену людину. — Моя мама, — каже дочка бабусі Євдокії, — вміє відрізнити добрих людей від злих, тому й зустрічає Вас так.

Вперше зустрічаю такого віку прекрасну жінку, яка зберегла чудову пам'ять і щире українську душу. В хаті панує отой давній український побут. Дерев'яні скрині, лави, стіл, на ньому велика Біблія, над столом ікони в гарних рушниках і... чиста, чиста підлога. Євдокія Матвіївна розповідає мені про Бережницю, про свого батька — довголітнього і незмінного старосту містечка, про селянина з містечка, що ходив пішки до царя в Петербург з проханням дати документ на скасування панщини.

Запитую, чи пам'ятає вона приїзд у Бережницю посла Степана Скрипника, професора Івана Огієнка? О, вона не тільки пам'ятає, вона була серед тих, хто зус-

трічав дорогого гостя! Посла Степана Скрипника вітало все містечко й навколишні села. — Коли я дізналась, — каже Євдокія Матвіївна, — що в Києві на Всеукраїнському Соборі обрано першим патріархом Української Православної Церкви Мстислава I, я плакала від радощів...

Незважаючи на свій вік, багато читає, найбільш Біблію. — Молюсь за Україну, за її долю, — каже на прощання ця, справді неповторна і незвичайна жінка, я її цілую руку і дякую за гостинність.

Подальша моя дорога була до хати вчителя-пенсіонера Антончика Антона Хомича. Власноручно вибудувана ним хата відрізняється від інших у Бережниці своєю оригінальною мистецькою архітектурою. Її власник зустрічає мене так, ніби ми знайомі вже багато років. Його привітна дружина Ніна Яківна готує нам обід, а ми довгі години проводимо в приємній розмові. Антон Хомич 1925 року народження, активний просвітянин ще 30-х років, щирий український патріот. Під час війни німці повезли на роботу до рейху, а повернувшись, скінчив Костопільське педучилище, Луцький педінститут. В 60-х роках був добре знайомий з Михайлом Горинем, іншими шестидесятниками, очолював комітет по побудові пам'ятника Тарасу Шевченку у Бережниці, читав самвидав, власне, горів великою любов'ю до рідного народу, Матері-України. Всі свої знання щедро віддавав учням, сіяв серед них золоте зерно правди і Віри, вчив їх любити Україну. 5-6 травня 1966 року в хаті подружжя Ніни і Антона Антончиків кагебісти зробили обшук, шукали поезії Василя Симоненка, його надрукований щоденник. Обшуком керував сам начальник Рівненського обласного КГБ. Про самвидав кагебістам розповів вчитель історії з недалекого села, що набився в "друзі" Антону Хомичу. Як виявилось, пізніше був він стукач і провокатор. — Але хай йому буде Бог суддя, — каже Антон Хомич і продовжує розповідь про те ходіння по муках, яке розпочалось після звільнення з улюбленої праці в школі. Сім разів розглядали суди різних інстанцій його позов проти "владі імущих" і її "караючого меч", за незаконне звільнення з праці. Лише через рік дозволили місцеві вожді працю-

вати в сусідніх селах Осова, Кураш, але читати рідну мову й літературу не дозволяли.

— Щоб очорнити мене в очах людей, — розповідає вчитель, — в Дубровиці влаштували партапаратники і кагебісти нараду вчителів району, на якій було заявлено, що я був в УПА, навіть убивав людей, ніби вже є й свідки, але свідків, тих і не могло бути, бо був я в той час на німецькій каторзі...

Так чіпляти ярлики, обливати власним кривавим брудом кагебісти майстерно вміли, але тут їм цей номер не пройшов.

З дальшої розповіді цієї кришталево-чистої Людини, дізнаюсь про діяльність "Просвіти" в 20-30-х роках у Бережниці, дальшу долю Посла до польського сейму від Сарненщини отця Мартина Михайловича Волкова, з яким Антон Хомич зустрічався в 60-х роках, коли той приїжджав з Варшави, долю його дружини, вчительки Тетяни Волкової.

З його розповіді дізнаюсь і про понищені більшовиками в 60-70-х рр. наші святині в с. Залішани, Грані, Осова Дубровицького району.

В селі Залішанах церква мала навіть охоронну табличку "Пам'ятка архітектури", але і вона не врятувала. Храм належав до давніх поліських святинь. В середині його прикрашали оригінальні скульптури, що рідко трапляється в православних церквах. Поруч була знаменита криниця з цілющою водою. Все зникло в ненажерливому череві червоного монстра. В селі Осова вірні спорудили новий мурований храм і одноголосно заявили про своє бажання молитись в рідній мові. Храм належить до УПЦ Київського Патріархату.

Хочу ще оглянути місцевий храм і прошу Антона Хомича піти до його настоятеля, але він відмовляється, бо отець Олександр не любить тих, хто хоче молитись рідною мовою у своїй рідній церкві. Переконуюсь в тому особисто, коли на подвір'ї великої садиби зустрічаю отця Олександра.

Його два сини вчаться в духовній семінарії в Петербурзі, росте гідна заміна для батька, московської церкви. Дізнавшись, що я належу до числа вірних рідної церкви в Луцьку, отець-настоятель відмовляється

відкрити храм, щоб оглянути знамениту Євангелію з XVII ст., подаровану місцевими братами Прокоповичами 1669 року, на якій зберігається їх власноручний напис: "Хто Євангелію використає в своїх цілях, то розсудиться з нами на небі", цінні ікони, інші предмети церковного мистецтва. Не вдалось мені оглянути і давню каплицю на кладовищі, де є також цінні зразки давнього українського церковного мистецтва.

На автобусній зупинці прощаюсь з Антоном Хомичем, мрією якого залишається побудова музею, експонати до якого він збирав впродовж всього життя. Дай Боже, щоб його мрії стали реальністю!

NEW RELEASE

Божественна Літургія The Divine Liturgy

*Присвячується Року Родини —
Домашньої Церкви*

*Dedicated to the year of the Family —
the Home Church*

**Божественна Літургія
The Divine Liturgy**



Виконує Свято-Андріївський Октет
Performed by the St. Andrew's Octet



**Виконує Свято-
Андріївський Октет**
**Sung by the
St. Andrew's Octet**

Замовляйте від Товариства Студентів Богослов'я Колегії Св. Андрія:
Order now from St. Andrew's College Theology Students' Association:

Only \$10.00 each*

*Mailing charges: \$1.50 per tape

Theology Students Association

St. Andrew's College

475 Dysart Rd., Winnipeg, MB, R3T 2M7

НОВИНКА

JOHN 5:1-30 AS AN EXAMPLE OF FAITH AND LOVE

The episode of the healing of the sick man at the pool of Bethesda and the following discourses as recorded in the Gospel of John 5:1-30 form an integral part of the "Gospel of Signs" ie. the first section of the Gospel of John chapters 1-12. All the signs are recorded as the author of the gospel himself wrote:

...that you may believe that Jesus is the Christ, the Son of God, and that believing you may have life in his name. (Jn. 20:31)

Thus in the pericope Jn. 5:1-30 we have a great work of Christ as the Giver-of-Life followed by discourses of Christ explaining that He is Divine as is the Father. In the Gospel of John the miracles are referred to as signs with each revealing something of Christ's divine nature. Although the healing at Bethesda is not termed a sign it most definitely can be considered as such:

The cure at Bethesda is not expressly termed a 'sign' (ch. 5)... but the revelation discourse following the miracle and the importance of the miracle itself, we are certainly justified in considering it a 'sign' in the sense of the evangelist.¹

This pericope especially is ideal to show the relationship of faith and love in the Gospel of John. The actual healing shows both faith and love. Evident first of all is the great temporal love of Jesus that is shown, in very human terms, throughout the Gospels. Jesus shows compassion and love for a man found to have been suffering for a very long time. Christ, in healing the man, shows His love of man to all at the pool and to all who have since heard the gospel account.

Faith is evident in the actions of the man at the pool both before and after the actual healing. Although this faith may not be well defined it must be said that it would take faith to sit at the pool awaiting the troubling of the water only time and again never to be first into the healing waters. Christ asks this man directly: "Do you want to be healed?" (Jn. 5:6). It takes faith to answer positively to a stranger no matter in how oblique a fashion the answer might have been phrased. In the question of Christ and the answer of the sick man, St. John Chrysostom sees the seeds of faith planted by God which later would bear fruit.

¹ R. Schnackenburg, "Excursus IV: "The Johannine 'Signs'", *The Gospel According to St. John*, (Burns and Oates, London, 1980), p. 516.

Consider now, I pray you, the exceeding wisdom of God. He raised not up the man at once, but first maketh him familiar by questioning making way for the coming faith...²

It is also significant that one of the very first places the man would visit after being ill for thirty-eight years, would be the temple in Jerusalem. It is quite plausible that he was there to bring an offering of thanks-giving to God and/or to thank God in prayer for the miraculous healing. After meeting Christ in the Temple the cured man: "went away and told the Jews that it was Jesus who had healed him". (Jn. 5:15).

This verse may be interpreted as also an act of faith. The act of telling the Jews who it was who had healed him may have actually been an act of witnessing to the Jews. St John Chrysostom sees this as an act of proclaiming Jesus Christ as his Benefactor.

That he believed at first, when no one troubled him was not so marvelous, but that afterwards when the Jews were full of madness and pressed upon him on all sides,... that then he proclaimed his Benefactor... this I say was an act of great courage.³

Other exegetes have seen the man telling the Jews that it was Jesus who healed him not as a proclamation of faith but as treachery and a denunciation to the Jews who persecuted Jesus or simply as an act of "persistent naïveté".⁴ It may quite simply be a method of which the author of the Gospel of John wished to tie the healing episode to the reaction of the Jews vis à vis Christ's mission.

Nothing is said... in the gospel about his (the healed man's) motive and that kind of exegesis in any case results in a misunderstanding of the evangelist's intention as author, namely to bring the Jews in contact with Jesus, so that the dispute would arise from the confrontation.⁵

In the Gospel of John the author considered it important to record the reactions of the people to the signs and great works of Jesus. The reaction of the Jews concerned not the miracle but the fact that the miracle was performed on the Sabbath. The healing may have been performed by Jesus on the Sabbath deliberately to cause this reaction from the Jews.

The malady of the sufferer was not urgent in a sense that the cure could not be delayed. The cure therefore was not wrought on a

² St. John Chrysostom, "Homily XXXVII, Ch. I", *Nicene and Post-Nicene Fathers*, First Series: Vol. XIV, *St. Chrysostom: Homilies on the Gospel of St. John*. (Grand Rapids, Michigan, Wm.B. Eerdmans Publishing Company, 1978), p. 129.

³ *ibid.*, p. 129.

⁴ Raymond Brown, *The Gospel According to John (I-XII)*. *The Anchor Bible*, (New York: Doubleday & Company, Inc., 1966), p. 209.

⁵ R. Schnackenburg, *The Gospel According to St. John*, Vol. II: *Commentary on Chapters 5-12*. (New York: Seabury Press, 1980), pp. 98.

Sabbath although it was a Sabbath but because it was Sabbath, with the view of bringing out a deeper truth.⁶

Working on the Sabbath was uniquely the prerogative of God Himself thus by healing on the Sabbath Jesus showed that He truly was God and was claiming the right to do the work that even the Jews admitted God must do on the Sabbath.

Despite the biblical statement that God rested on the Sabbath, the rabbis realized that God could not have ceased His providential maintenance of the universe on the Sabbath.. Jesus' answer (Jn. 5:17) refers to this belief. The clear implication that He is equal to God is not lost on the Jews.⁷

En effet, puisque Dieu seul peut travailler le sabbat, l'oeuvre' accomplie ce jour-là par Jésus n'invite-t-elle pas à s'interroger sur l'identité de ce dernier? Cela ne révèle-t-il pas qu'il est 'égal de Dieu' (5,18b).⁸

The violent reaction of the Jews to Jesus' claim to be the Son of God, equal to God both by His words and His actions on the Sabbath causes Jesus to begin a long discourse about Himself. In Jn. 5:19-30, Jesus teaches how He is truly equal to God and united in will to God the Father. (Jn. 5:30).

Of equal significance, this section, especially Jn. 5:24-29, is an example of the true and deep love that Christ has for the people. The healing at Bethesda may be considered almost as a prefiguring, a parable or an icon of the true eternal love which Christ explains clearly in Jn. 5:24-29. This love is no longer to be understood as showing mercy and compassion to one man at the side of the pool but deep love to all mankind eternally.

The restoration of an important man is then but a beginning of that giving of life which it was a sign.⁹

The love that is expressed now by Christ, a transfigured love, a love that the sick man at the pool could not comprehend but which is immensely greater than the love shown during any of the miracles that Jesus performed on earth. All those, whom Christ healed while on earth, sooner or later were claimed by death. Death had complete control over man on earth from the time of the Fall. Death is the greatest illness, the greatest enemy. Jesus said to one man: "Rise, take up your pallet and walk." (Jn. 5:9), and to another:

⁶ B.F. Westcott, *St. John: A Re-Issue of a Famous Commentary with a New Introduction by Adam Fox*, (London: Clarke, 1958), p. 81.

⁷ Raymond Brown, *The Gospel According to John and the Johannine Epistles*, 2nd Edition, *New Testament Reading Guide*, Vol 13. (Collegeville, Minnesota: The Liturgical Press, 1965), p. 35.

⁸ Michel Gourgues, *Pour que vous croyiez... Pistes d'exploration de l'évangile de Jean*, (Paris: CERF, 1982), p. 213.

⁹ B.F. Westcott, *op. cit.*, p. 86.

"Lazarus, come out!" (Jn. 11:43). Now all in the world are told not to marvel when they hear:

Truly, truly, I say to you, the hour is coming, and now is, when the dead will hear the voice of the Son of God, and those who hear will live. (Jn. 5:25)

This is no longer a question of one fortunate man who Jesus found near the pool of Bethesda but all mankind that is saved from spiritual and physical death.

Jn. 5:19-23, 30 shows the unity of God the Father and God the Son. Love is the basis not only of the actions of the Son but also of the Father.

For God so loved the world that he gave his only Son, that whoever believes in him should not perish but have eternal life. (Jn. 3:16)

God the Son, out of love of man, died on the cross to redeem us.

Greater love has no man than this, that a man lay down his life for his friends. (Jn. 15:13).

It is this great love that is apparent in Jn. 5:24-29. All illness can be seen as an image of death and so the power that Jesus exhibited over illness in this world is but a foreshadowing of the victory over death through the Crucifixion and Resurrection. All the others around the pool of Bethesda that were not healed on that Sabbath day by Jesus may have despaired but certainly He healed not only the one man but all humanity.

All humanity has been healed of the curse of death, all humanity has been invited to the Kingdom of Heaven but, nevertheless, faith is absolutely necessary. The author of the Gospel of John added that all is written to make us believe so that we can have life. (Jn. 20:31). Each sign or discourse of Christ is thus included to draw all to faith.

Ces oeuvres, destinées à faire naître la foi..., n'auront pas toujours ce résultat: les Juifs... seront bien obligés de s'en étonner, d'en être frappés, mais Jésus aurait voulu davantage...¹⁰

As with the case of the healing of the man born blind (Jn. 9) not all that saw or heard of the work or sign of Jesus were affected in the same way.

Face au miracle, certains s'ouvrent à sa dimension de signe, d'autres non. Face au signe, certains croient, d'autres non. Parmi les croyants, certains sont prêts à témoigner, d'autres non.¹¹

¹⁰ M-J Lagrange, *Evangile selon Saint Jean*, 7ième édition. (Paris: Librairie Lecoffre, 1948), p. 145.

¹¹ M. Gourguès, *Pour que vous croyiez...*, p. 210.

Notwithstanding the great limitless love Christ has for us, the existence of free will in man necessitates that Christ also be the Judge.

...as I hear, I judge, and my judgment is just, because I seek not my own will but the will of him who sent me. (Jn. 5:30).

Humanity has nothing to fear for Christ is a Just Judge, yet the coming Judgment underscores the role of faith. All the followers of Christ must have faith and live faith if they are to live eternally.

...the hour is coming when all who are in the tombs will hear his voice and come forth, those who have done good, to the resurrection of life, and those who have done evil, to the resurrection of judgment. (Jn. 5:28, 29).

Christ, in love, gives eternal life but it is faith or lack of faith which determines whether or not each person can accept this love of Christ and thus have eternal life. In the Gospel of John especially:

...la foi occupe une position centrale, et c'est en relation avec elle qu'il faut situer l'amour. Le champ de l'amour possède la même extension que celui de la foi...¹²

In conclusion, Jn. 5:1-30 must be considered as a representative example of the Gospel of John as a whole. It contains both a sign-miracle and evidence of the temporal and eternal love of Christ shown to mankind. Jn. 5:1-30 is situated in the section of the Gospel of John that is often called the "gospel of faith" (Jn. 1-12). In Jn. 5:1-30 we clearly see the faith that is necessary for Salvation as well as the somewhat less evident faith of the sick man at the pool. In spite of the fact that Jn. 5:1-30 is not part of what in simplified terms is called the "gospel of love" (Jn. 13-20), we clearly see the love of Christ as He heals the sick man and heals us all from the illness of eternal death.

In Jn. 5:1-30 we see that love and faith are totally intertwined. The love of Christ causes Him to seek out and ask the man if he desires to be healed, the man with ill-defined faith answers, after which in love Christ heals the sick man. This healing on the Sabbath provokes a reaction from the Jews which causes Jesus to explain His Divinity and deep love in granting us eternal life. This eternal life is of course contingent on our faith in Christ. Love – faith – love – faith.

In short, we are, in Jn. 5:1-30 taken from the simple question: "Do you want to be healed?" (Jn. 5:6), to the glorious assurance

¹² Michel Gourgues, *Foi et communauté dans saint Jean*. (Ottawa: Collège dominicain, 1984), p. 102.

that if we believe we will have eternal life which is the healing of all illnesses.

Truly, truly, I say to you, he who hears my word and believes him who sent me, has eternal life; he does not come into judgment, but has passed from death to life. (Jn. 5:24)

BIBLIOGRAPHY

- Brown, Raymond E.S.S. *The Gospel According to John (I-XII), The Anchor Bible*. Doubleday & Company, Inc., Garden City, New York, 1966.
- The Gospel of St. John and the Johannine Epistles*, 2nd Edition, *New Testament Reading Guide*, Vol. 13. The Liturgical Press, Collegeville, Minnesota, 1965.
- Gourgues, Michel, o.p. *Foi et communauté dans saint Jean*. Collège dominicain, Ottawa, 1984.
- Pour que vous croyiez... Pistes d'exploration de l'évangile de Jean*. Editions du CERF, Paris, 1982.
- Lagrange, M-J. *Evangile selon saint Jean*, 7ième édition. Librairie Lecoffre, Paris, 1948.
- Nicene and Post-Nicene Fathers*, First Series: Vol. XIV, *St. Chrysostom: Homilies on the Gospel of St. John*. Wm.B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, 1978.
- Schnackenburg, R. *The Gospel According to St. John*, Vol. I. Excursus IV: "The Johannine 'Signs'", pp. 515-528. Burns and Oates, London, 1980.
- The Gospel According to St. John*, Vol. II: *Commentary on Chapters 5-12*. A Crossroad Book, Seabury Press, New York, 1980.
- Westcott, B.F. *St. John: A Re-Issue of a Famous Commentary with a New Introduction by Adam Fox*. Clarke, London, 1958.
-

THE FACULTY OF THEOLOGY

St. Andrew's College in Winnipeg

In this section of *Faith and Culture* we wish to inform our readers on academic interest of the staff members of our Faculty of Theology and on their doctoral work as it is presented by the abstracts of their approved dissertations. Some of the Faculty are still working on their doctoral projects. First of those who completed their work, are the following:

JARMUS, Stephan, DMin.

May 1981

Advisor: Dean A.M. Watts

San Francisco Theological Seminary

ABSTRACT

Fate of the Individual and Pastoral Care in Eastern Orthodox Theological Education

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 theologi-

cal 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, noegenic, 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 indeed a substantial contribution to the Eastern Orthodox theological education.

KUTASH, Ihor George PhD
August 1986
McGill University, Montreal.

ABSTRACT

Happiness in the Thought of Hryhorii S. Skovoroda

Gregory Skovoroda (1722-1794), a lay theologian, hailed as the "Father of Russian Philosophy", pursued an existential quest for happiness. He developed a philosophical system in which happiness is both the goal and means of human life. He was convinced that happiness is easily accessible. The way to achieve it lays first of all through a rebirth, through which a person began to distinguish between the visible (the "tail") and the eternal, the invisible (the "head"). Skovoroda urged people to live a reflective life in accordance with their innate nature, as well as to abstain from the nonessential so that they could pursue that which was truly valuable. Although he may have over-emphasized the angelic potential of human nature, Skovoroda offered valuable insights on the importance of individual happiness for a happy society.

Grégoire Skovoroda (1722-1794), un théologien laïque, acclamé comme "le Père de la Philosophie Russe", a poursuivi une recherche personnelle et existentielle du bonheur. Il a développé un système philosophique dont le bonheur est le but aussi bien que

les moyens de la vie humaine. Il était convaincu que le bonheur est facile à atteindre. Le moyen de l'acquiescer réside d'abord dans une renaissance par laquelle on commence à discerner entre le visible (la "queue") et l'éternel, l'invisible (la "tête"). Skovoroda exhorta le monde à vivre une vie basée sur la réflexion en accord avec leur nature innée, et aussi avec abstinence des choses qui ne sont pas essentielles, pour poursuivre celles qui sont vraiment valables. Même s'il a peut-être trop souligné le potentiel angélique de la nature humaine, Skovoroda offre les perceptions précieuses sur l'importance du bonheur des individus pour une société heureuse.

YERENIUK, Roman, PhD
June 27, 1988
Oriental Institute, Rome

ABSTRACT

The Ukrainian Orthodox Metropolitanate of Kyiv 1686-1730: From Autonomy to Autocracy

The thesis attempts to historically analyse a fifty-year period in the history of the Ukrainian Orthodox Church, focusing on the Metropolitanate of Kyiv, during the period of approximately the last quarter of the XVII c. and the first quarter of the XVIII c. The thesis takes as its point of initiation the events surrounding the incorporation/subjugation of the Kyivan Orthodox Metropolitanate under the Patriarchate of Moscow in 1686 and as its end the fateful demise of the first Kyivan Metropolitanate under the newly created Russian Holy Synod, in 1730.

The thesis concerns itself with the relationship between the Ukrainian Church and the Muscovite Church, especially its patriarch and later Holy Synod. Of particular concern is how the autonomy of the Kyivan Metropolitanate is slowly usurped by the Muscovite Church, and the Ukrainian Church loses its autonomous status and comes under the autocratic policies of the Muscovite Church. In the thesis special attention is focused on the hierarchy of the Ukrainian Church, both metropolitans and bishops, Ukrainian hetmans, higher monastic clergy and secular clergy, as well as institutions such as monasteries, schooling (seminaries and academies) and printing and publishing, in their roles as defenders of Ukrainian Church autonomy.

The methodology adopted in this study is founded on an historical analysis and critique of printed documents published in the Russian Empire in the second half of the XIX c. and the first decades of the XX c., just prior to the Russian Revolution. Also ar-

ticles and studies, mostly Russian and pre-1917, of various individual aspects of the Kyivan Metropolitanate have been studied and evaluated for this thesis.

The content of the thesis is divided into five major chapters, in addition to the introduction and conclusion. Each chapter covers a period encompassing metropolitanate of one metropolitan.

The introduction discusses the background history of the Kyivan Orthodox Metropolitanate, especially the period of the seventeenth century – from the year 1620, the renewal of the metropolitanate, to 1686, when it was subjugated under the Moscow patriarchate.

Chapter I deals with the historic process of 1685-87 that led to the subjugation of the Kyivan Metropolitanate. Attention is placed on the preparatory phase to this process, particularly the Muscovite attempts, from 1654 to 1685, to subjugate the metropolitanate. Also, the Ukrainian Church's attempt to fill the vacancy in the metropolitan see are analyzed, especially its culmination in the electoral synod (sobor) that elects Metropolitan Hedeon Sviatopolk Chetvertyns'kyi. The decision of the newly elected metropolitan to be enthroned in Moscow is analyzed, as well as, the major thrust of the opposition group of higher clergy in Kyiv who were against this enthronement in the north. Likewise this chapter surveys the final act of the subjugation, the relationship between Moscow authorities and the Patriarchate of Constantinople – for the final circumvented transfer of the Ukrainian Kyiv Metropolitanate from Constantinople's authority to that of Moscow.

Chapter II analyzes the five year Metropolitanate (1685-1690) of Hedeon Sviatopolk Chetvertyns'kyi, the first metropolitan under the jurisdiction of the Moscow patriarchate. The guarantees he received in his imperial and patriarchal charters (*hramoty*) well defended the autonomy of the Ukrainian Church, however, in reality, he very soon began to lose various facets of Ukrainian Church autonomy, with Moscow placing controls over various indigenous endeavours of the Ukrainian Church. Thus, Moscow began to treat Chetvertyns'kyi as a regular eparchial bishop of a special honorary ancient see. Special controls were placed particularly on his authority as a metropolitan, heading a metropolitan ecclesiastical province in the Hetmanate (Left-bank Ukraine), as well as Right-bank Ukraine. Almost immediately Moscow placed controls over publishing, schooling, monasticism, rite and ritual in the Ukrainian Church.

Chapter III deals with the metropolitanate of Varlaam Yasyns'kyi, (1690-1707), a strong defender of the indigenous character of

Ukrainian Christianity. The period of his metropolitanate is closely tied to the hetmanate of Ivan Mazepa – both were great benefactors of the Ukrainian Church. During the first ten years Yasyns'kyi faced the harsh realities of the Muscovite Church, under Patriarch Adrian, and its attempts to further subjugate the Ukrainian Church; while in his last years, Yasyns'kyi, found it easier to administer his metropolitanate due to the more favorable position of the Ukrainian born and educated "locum tenens" of the Muscovite Patriarchate, Stephan Yavors'kyi. This period also witnessed the loss of three eparchies, (L'viv, Peremysh'l and Luts'k) in the Right-bank, under Poland, to union with the Catholic Church. Thus, the Kyivan Metropolitanate now becomes located almost solely in the Ukrainian Hetmanate. Generally, this period was quite positive for the retention of Ukrainian church autonomy.

Chapter IV concerns itself with the ten year metropolitanate of Joasaf Krokovs'kyi (1707-1718). Krokovs'kyi began his metropolitanate with the events tied to the autonomous position of Hetman Ivan Mazepa and his anti-Russian position which concluded with the loss to the Russians at the infamous Battle of Poltava. The Russian Church immediately condemned and anathematized Mazepa and made sure that, twice yearly, the church in Russia and Ukraine would condemn him. Thus the Russian Church never fully trusted the Ukrainian Church, including its head, Metropolitan Krokovs'kyi, and along with this situation, Ukrainian autonomy continued to decline quickly. This chapter ends with the humiliation of the Metropolitan himself, after being falsely accused of involvement in the Tsarevich Alexius affair, and his demise-death on the way to Moscow in Tver for an investigation into the affair. This period is characterized as a most difficult and trying period for the Ukrainian Church, where, due to the political climate, numerous rights and privileges began to be quickly usurped and eroded.

Chapter V describes the initial period of the creation of the Holy Synod, as defined in the *Spiritual Regulation*, as the highest legislative body for the Orthodox Church within the Russian Empire. Likewise, the Orthodox Church now became a mere government department with state control over all ecclesiastical and spiritual matters. The Ukrainian Church also came under new *Spiritual Regulation* and the Holy Synod. It is in this new setting that Varlaam Vonatovych (1720-30) is promoted as the first hierarch of Kyiv in the post-1720 period. Additionally, he is the first hierarch not elected by an electoral synod and the first not to receive the dignity of the metropolitan title (he was only conceded the title of archbishop).

The period of Vonatovych as head of the Ukrainian Church was most difficult, as this was the initial phase of accommodation to the new church-state relations. Throughout this period Ukrainian church autonomy suffered because all church matters were formally centralized in, and by, the Holy Synod.

Vonatovych also met a disgraceful humiliation, being accused of not celebrating a molebin to Tsarina Anna in 1730. He was investigated, sentenced, deported to Moscow and subsequently defrocked as a bishop. He ended his life as a simple monk. Ten years later, in 1740, he was vindicated and pardoned but never returned to episcopal rank. Vonatovych was expected to lead the Ukrainian Church into a closer and fuller relationship with the Russian Church. Nonetheless, in many of his church endeavours, he continued to support Ukrainian Church autonomy during this difficult period of accommodation.

The conclusion of the thesis summarizes the slow, gradual decline of the Ukrainian Orthodox Church as an autonomous church within first the Muscovite Patriarchate and, later, the Holy Synod to that of a regular series of dioceses in the south-western part of the Empire. The gradual integration and incorporation of the Ukrainian Church into the Russian Church was not accomplished quickly, but was stretched out over a period of some fifty years. Throughout this period numerous individuals and institutions defended the indigent character and autonomy of Ukrainian Christianity.

Thus Russia's policy to completely abolish Ukrainian autonomy – both politically and ecclesiastically, succeeded to a large degree by the end of the XVIII century. However, the memory of this autonomy was never lost and it was again rekindled in the modern XX century with the renewal of the Ukrainian Orthodox Church.

JARMUS, Stephan, STD

March, 1994

Advisor: Paul Meyendorff

San Francisco Theological Seminary

ABSTRACT

The Kyivan Manual for the Laity at the Divine Liturgy: A Paradigm for Liturgical Praxis?

Above, is the title of STD Dissertation/Project prepared by its author with the purpose of improvement of the laity's participation in the celebration of the Divine Liturgy in the Ukrainian Orthodox Church of Canada. The author discovered that similar concerns had already occupied some pastorally minded members of the Or-

thodox clergy of Ukraine in the XVIIIth century. Then, in 1749, a manual was published under the designation *Molytvy pry Bozhestvennii Liturhii* (*Prayers at the Divine Liturgy*) with the intention to involve the laity in the celebration of the Divine Liturgy in a more personal way. These prayers were proposed to be read by the faithful simultaneously with the liturgical prayers read by the presiding celebrant, bishop or priest.

However, while the manual did serve its purpose at that time, in light of new liturgical and ecclesiological scholarship, that manual is unacceptable today; it involves the worshipper in personal praying and thus leads him/her out of the very important liturgical (ecclesial) action of the worshipping community. This action is recognized as *central*, i.e., the most essential for the life of the faithful, the worshipping community and for the entire Church. Therefore, it cannot be deranged by any means or in any way.

As the result of wider reading and further study, the author could do no other but join the growing ranks of those who pursue the conviction of contemporary liturgical scholarship, the Eucharistic ecclesiologists, and promulgate better liturgical consciousness and better liturgical involvement of every worshipper and of the entire worshipping community, and in that, in all the sequences and liturgical stages of the Divine Liturgy. (The Divine Liturgy is the Service of the Mystery of the Holy Eucharist.) But active involvement in the celebration of the service implies its fulfillment by partaking of the Divine Gifts from the Eucharistic Cup at each participation.

As stated, the cited conviction in regards to the new understanding of the laity's role in the Divine Liturgy is the conclusion of present day Eastern Orthodox liturgical scholarship and Eucharistic ecclesiology; the author approves this conviction and proposes it to the faithful of the Ukrainian Orthodox Church of Canada. Nevertheless, it should be noted that this relatively new view on the matter of laity's participation in the Divine Liturgy is not a conviction accepted throughout Eastern Orthodoxy. Presently, it is primarily the conviction of scholars and liturgical theologians whose task it is – like the task of the author – to promulgate this conviction to the entire body of their fellow believers.

In the course of his work, the author has tested the feelings on the matter with a group of people and found them congruent with the new view on the laity's involvement in the celebration of the Eucharistic worship. Hence he arrives at the inevitable realization that change for the better in this instance requires better education on the entire matter not only of the laity but the clergy as well.

KRAWCHENKO, Oleh A., PhD
August 1992
Advisor: Petro B.T. Bilaniuk
Ukrainian Free University, Munich

ABSTRACT

Skovoroda and the Bible

Hryhory Skovoroda (1722-1794), a Ukrainian thinker, was accused by some of "sectarian views" and by others of "atheistic tendencies". In fact, none of these labels apply to him.

This study examines Skovoroda's attitude toward the Bible as well as certain of his other related theological positions. His use of, and love of the Bible is an undeniable fact. Hence, Chapter One is entitled "Skovoroda – Lover of the Bible". The Bible for him is the Book of books: the genuine source of truth and wisdom. However, his is not a fundamentalist position since the Bible for him is both the Word of God and the words of man. One might say that the Bible is a verbal icon of Christ – the Incarnate Word of God. The Bible, in other words, consists of "two natures", – human and divine, but, Skovoroda is quick to add, of "one hypostasis", – the Good News of Jesus Christ.

Chapter Two is entitled "Skovoroda as an Interpreter of the Bible". Here, the focus is on his "Theory of the Two Natures" and, consequently, on the "two meanings" in the Bible: the outer and the inner, the historical and the symbolical, the literal and the spiritual. Although this approach is a continuation of the great Alexandrian tradition (Philo, Clement, Origen), it also presents itself as an echo of the Christological dogma.

In Chapter Three, "Skovoroda's Attempt at a Philosophical Explanation of the Bible", attention is directed toward his "Theory of the Three Worlds": Macrocosm (the Universe), Microcosm (the Human Being) and Symbolocosm (the Bible), the last one being the key to an understanding of the other two worlds. Notwithstanding the apparent influence of German mysticism (Meister Eckhart, Jacob Böhme, Angelus Silesius), Skovoroda's "Theory of the Three Words" seems to be a kind of trinitarian reflection in the creation. Creation, in other words, bears the image of its Creator, and is, therefore, also triadic.

The introduction acquaints the reader with Skovoroda's life. The conclusion notes his importance as a religious thinker and tries to portray a spiritual image of the man.

ОГЛЯД КНИЖОК — BOOK REVIEWS:

Jarmus, Stephan, Protopresbyter, *Contemporary Pastorship* (full title: *A Contribution to Thoughts on Contemporary Pastorship*) Volume Two, Kyivan Patriarchate – Kyivan Theological Academy, Kyiv-Winnipeg, 1994, 269 pages. (Published in Ukrainian for free distribution to the seminarians of Ukraine.).

This book: *A Contribution to Thoughts on Contemporary Pastorship* – Volume Two are texts of twelve lectures delivered by the author, the Very Reverend Dr. Stephan Jarmus, at the Kyivan Theological Academy in October 1994, with additional two lectures also delivered on various forums in Kyiv in January 1994. His first volume of articles under the same title was published in Winnipeg, Canada, in 1975.

The general theme of the lectures is pastoral care as it is seen and understood by the author as necessary in the situation of post-communist, now independent state of Ukraine. This state inherited not only a secularized but, to a great extent, a dehumanized community of people in need of all kinds of deprogramming and re-education and foremost, in the area of the human spirit. This indeed is a challenge that the now emerging churches and their ministry is not thoroughly prepared to meet.

The author of the proposed collection was educated in Eastern Orthodox and Western schools of theology in North America – Canada and the U.S.A. – holding degrees of B.A., M.Div. in Orthodox Theology, STM in clinical pastoral training, D.Min. in Pastoral Theology, STD in liturgical worship. He has gained decades of priestly and pastoral practice, teaching experience in Pastoral Theology and has authored numerous books on pastoral care, Ukrainian spirituality, philosophy and anthropology. He is well prepared to write a manual on pastoral care of this nature.

1. In the first lecture – chapter 1 of this book, under the title "Pastoral Care and its Historic Development," the author stresses the distinction between the priestly and the pastoral ministry of the priest. He traces the evolutionary development of pastoral care and completes it with a discussion on some modern means of psychotherapy.

2. In the second lecture, "Individual Pastorship and its Fundamental Powers," he deals with the human being in need of pastoral care, discussing the various personal powers of the priest and mentions the ways and means of their development.

3. The third lecture, "Pastoral Care and the Minister Today," is devoted to the fact that there is not as yet a clearly defined theological discipline of "Pastoral Theology" in the entire Eastern Orthodox Church; the author reviews the existing literature on pastoral care and discusses the need of developing genuine pastoral consciousness to answer the human needs of our time.

4. In the fourth lecture, "Means of Pastoral Care: Religious and Other," some philosophical and pastoral questions are discussed, like elements of suffering, devotion, the nature of spiritual problems of the human being, the pastoral use of prayer, Scriptures and other sources.

5. In the "Elements of Pastoral Care in Worship," another sensitive subject is touched upon. It is the priest's role in liturgical worship and his personal attitude to this ministry. The author regards this as a matter of utmost importance. Then he moves on to the discussion of the Eucharistic spirituality in the life of the priest as well as in the lives of those he serves.

6. Chapter six is devoted to the explanation of the ministry of listening. It is not a part of Eastern Orthodox tradition, however, the element of being attentive and of listening to what people say by actual speaking or by symbolic means is of utmost importance in individual ministry. The modern human being needs to share many of his/her experiences, problems and needs and the pastor's attentive ear and tender heart may be all a person needs.

7. "Pastoral Understanding and Attitude to the Concrete Human Being" is another theme which cannot be neglected. Here, the unique value of the human person, the understanding of its needs and suffering, pastoral care about the person is underscored as central in all times and situations.

8. "Development of Spiritual Strengths and of the Power of Will," is dominant in the eighth lecture. Here the structure of human spirituality and its health is discussed and the means for development of various aspects of personal strengths are listed. The human will is spoken of as being in ardent need of high motivations and some values are indicated as forces which can arouse these motivations. The human nature possesses uncharted innermost resources; they can be moved and used even pastorally.

9. The ninth lecture is devoted to the discussion of matters involving the pastor and the Christian family. The theological meaning of the marital union is explained as well as the nurturing role of the home atmosphere is stressed. Here love, harmony, mutual respect and support are listed as essential to the health and the spiritu-

al well-being of the family and for the development of spiritually healthy individual human being.

10. In the chapter on "Pastoral Care and Youth" the author discusses the state of spirituality of Ukrainian youth today and quite extensively deals with the principles of religious education. He makes the astounding statement that due to the atheistic philosophy and policy in the former USSR as well as the unfavourable conditions of Ukrainians in the diaspora, the Ukrainian people were left with no formal religious education at all. Therefore, he proposes the return to a well organized system of religious education, but also insists that it must be conducted in freedom because coercion has no place in religious, therefore, spiritual education.

11. "Pastoral Diagnosis and Means of Human Communication" is a completely new subject in Eastern Orthodoxy, however, the author insists on its applicability today as the spiritual conditions of contemporary people call for all kinds of ways and means of dealing with them. Hence, even by such means as pastoral diagnosis. The main elements of its technique are presented quite comprehensibly.

12. "The Meaning and the Purpose of Life," the subject matter of lecture twelve, is another novelty of ideas but the reasonability of the subject is presented in a very convincing manner. It is spoken of as a necessary response to the condition of widely spread phenomenon of dehumanization of human nature and the loss of meaning as it is experienced by a majority of people. The cure for this condition is Logotherapy – a branch of psychotherapy – as it is devoted precisely to the search for meaning in human life.

The additional articles, included in this book, introduce the reader to the principles of "Pastoral Anthropology" – concepts developed by the author which orient the priest – minister towards the totality of needs of human nature, including those of the physiological, psychological, spiritual, intellectual and ethnological nature. The last article, "Principles of Axiology" deals with various values in pastoral life and ministry which are of particular interest for Eastern Orthodoxy and the nature of its liturgical worship.

The author is quite aware that the topics he proposes to his readers in Ukraine are new, however, he is convinced that they are the ideas and the means the people and the Church in post-communist Ukraine must resort to to meet the challenges they are now confronting.

In conclusion it should be asserted that this new book is very timely, challenging and thought provoking; it deserves not only the seminarian's attention, but the entire priesthood.

John, of Kronstadt, Saint, *Counsels on the Christian Priesthood: Selected Passages from My life in Christ*. Crestwood, NY: SVS Press 1994, pp. 134.

Серед найновіших видань Свято-Володимирської семінарії знаходимо малу книжку під назвою *Поради про християнське Священство*, автором якого є Св. Іоан Кронштадтський. Ця книжечка, за редакцією В. Грізбрук, являється збірником вибраних уривків про душпастирство з відомої книги Св. Іоана Кронштадтського, *Моє життя в Христі*.

Св. Іоан Кронштадтський — відомий душпастир, чудотворець і молитовник XIX століття, який був священником у портовому місті Кронштадті (біля Санкт Петербургу). Визначаючись глибокою вірою та побожністю, він пригорнув до себе десятки тисяч вірних, які бачили у ньому образ дійсного душпастиря; він бо за все своє життя творив багато зцілень та чудес. Таким чином, поради про душпастирство Св. Іоана — не теоретичні спекуляції, але життєвий досвід визначного душпастиря.

"Вибрані уривки" являються роздумуваннями над висловами зі Святого Писання. Вони також ґрунтуються на пастирському та молитовному досвіді Св. Іоана Кронштадтського. Щоб краще підкреслити біблійну основу цих уривків, даний збірник подає цитати з Святого Писання, як вступ до кожного уривку.

Уривки із книги *Моє життя в Христі* були вибрані тематично та впорядковані у десять розділів. Таким чином, книжка окреслює особу священика; описує спокуси, з якими священик може зустрічатися; говорить про молитовне життя священика; про священика, як совершителя богослужб та Євхаристії; окреслює священика, як душпастиря, проповідника, вчителя, сповідника, та говорить про священика, як молитовного заступника та зцілителя.

Таким чином, книжка подає досить детальний огляд священства, з точки зору особи, яка своїм душпастирським трудом і молитовною ревністю досягнула у минулому столітті рівень святості, якого досягали давні святі золотої доби патристики, і це, не перестаючи бути людиною свого часу. В ній зокрема проявля-

ється «євхаристійна мисль» Праведного Іоана, яка зокрема наближує його до визначних Святителів Церкви Христової, а зокрема Св. Ігнатія Антіохійського, які бачили в Євхаристії Таїнство Церкви й Царства. Отже, ця книжка, яка подає корисні інформації на тему «душпастирства» та «священничого служіння», заохочує читача ближче ознайомитись з писаннями Св. Іоана Кронштадтського — з цілістю його твору *Моє життя в Христі*.

Описаний збірник рекомендується зокрема тим людям, які відчують покликання до священства, як добрий «путівник». А душпастирям, цей збірник — необхідний, бо повний добрих і цінних душпастирських порад. Однак, збірник не обмежується лише до групи «вибраних»; він корисний і для мирян — бо й вони в ньому можуть знайти багато цінних порад для їхнього життя, а зокрема — для підкріплення духовно-молитовного стану, яким відкривається шлях до Богопізнання.

Іподиякон Ігор Геча

Burnham, Sophy. *A Book of Angels*, Ballantine Books, New York, 1990.

During my vacation in Alberta I read *A Book of Angels* by Sophy Burnham. It is full of lovely and inspiring stories, quotes and commentaries. However, in talking about dealings with angels in the Bible, she did not seem to understand the night-long struggle between Jacob and the Angel (Genesis 32:22-32 – please read it). Although she most definitely believes angels are real, Sophy thinks that in this story Jacob is really wrestling with his guilty inner self because he deceived his brother, Esau, out of his birthright. Having accepted this interpretation she finds it amusing that he would ask the "Angel" for a blessing before he lets "it" go. She wonders: "Will it go away if I ask a blessing of my fear?"

In fact this account of how Jacob wrestled with the Angel and got a limp and a new name is a marvelous expression of how the Bible views the Parenthood of God. According to the Old Testament, Angels mediate the presence of God: because He is so great and holy, humans can not have direct contact with him, and so this contact is maintained through Angels. In other words, Angels relate to humans as God would if humans could bear the relationship (for the most part they can not, according to the Old Testament).

Thus when the Angel wrestled with Jacob, it was not because Jacob was powerful enough to truly match his strength. The Angel diminished his power so that Jacob could wrestle him. Then he let Jacob hold him as though he could not get away from him. Why this apparent deception? Why, for the same reason that parents will let their growing youngsters wrestle with them, and even pretend to lose: to help their children grow in their consciousness of being strong and free – and loved. The children know inside themselves that Daddy or Mommy is just playing, that they really could overpower the child if they wanted to. This kind of play-fighting makes them happy and strong.

God does not mind us fighting with Him. He honoured Jacob's courage and determination that night by giving him a new name: Israel – "he who wrestles with God". God is not interested in slaves – He created us to be His children. We do that by growing. We have choices to make along the way that sometimes appear to involve a struggle between us and God. Sometimes God appears to let us win. He would like us to choose His will – which is really best for us – but He wants us to do it willingly, not by coercion. So He lets us wrestle Him and win. Finally we find out that His way is best, that He cares for us and that all His ways work out to our good. God doesn't mind the long time this seems to take. He loves us. He wants us to hold on and not let Him go until we can make our own the blessings that He has already prepared for us, but which He withholds until we can make it truly ours.

Happy struggles to you – and above all, a happy and blessed resolution to all struggles!

V. Rev. Fr. Dr. Ihor Kutash

ІЗ ХРОНІКИ КОЛЕГІЇ СВ. АНДРЕЯ 1991

ВИПУСКНИКИ БОГОСЛОВСЬКОГО ФАКУЛЬТЕТУ:

22 вересня 1991 — XXXVII Конвокація

ГРАМОТА ВИЗНАЧНИХ ЗАСЛУГ (D.S.A.)

- Наталя Когуська
- Архипресв. Григорій Василів

МАГІСТРАТ БОГОСЛОВІЯ (M.Div.)

- Митр. прот. Ф. Легенюк

БАКАЛАВРАТ БОГОСЛОВІЯ (B.Th.)

- Ярослав Буцьора (summa cum laude)
- John K. Gaber (cum laude)
- Роман М. Коцур, В.А. (cum laude)
- Євген Б. Максимюк, В.А. (magna cum laude)
- Петро Є. Ямнюк, В.А.
- Євгенія Божик

ДИПЛОМ БОГОСЛОВІЯ (Dip.Th.)

- Свящ. Степан Король
- Тарас Романюк (summa cum laude)

Конвокаційну доповідь виголосила п-ні Наталія Когуська.

1993

2 липня 1993 — XXXVIII Конвокація

ПОЧЕСНИЙ ДОКТОРАТ КАНОНІЧНОГО ПРАВА

(D.C.L. – honoris causa)

- Володимир Климків, В.А., В.Еd.

ГРАМОТА ВИЗНАЧНИХ ЗАСЛУГ (D.S.A.)

- Протопресв. Дмитро Лучак, В.А., В.Th.
- Софія Васишин
- Богдан Микитюк

ДИПЛОМ БОГОСЛОВІЯ (Dip. Th.)

- Свящ. Михайло Копчук, В.Еd.
- Свящ. Орест Й. Нагірняк, Dip.Ag.
- Прот. Петро Бойко
- Свящ. Михайло Домарадз
- Василь М. Ротов, В.Sc., М.С.Р. (magna cum laude)

СЕРТИФІКАТ БОГОСЛОВІЯ (Cert. Th.)

- Володимир Підсосний

Конвокаційну доповідь виголосив

д-р Володимир Климків, В.А., В.Еd.

АВТОРИ "ВІРИ Й КУЛЬТУРИ" ч. 8:

Олег Кравченко, митрофорний протоієрей, доктор філософії, професор Богословського Факультету Колегії Св. Андрея в Вінніпезі.

Тимофій Міненко, митрофорний протоієрей, декан і професор Богословського Факультету Колегії Св. Андрея в Вінніпезі.

Степан Ярмусь, протопресвітер, доктор душпастирства і літургичного богослов'я, професор Богословського Факультету Колегії Св. Андрея в Вінніпезі, професор-гість Київської Духовної Академії, редактор.

Ігор Геча, іподиякон, студент Богословського Факультету Колегії Св. Андрея в Вінніпезі на третьому році студій.

Філарет, Блаженніший Митрополит Київський і Заступник Патріярха Київського і всієї Русі-України.

Володимир Рожко, історик-архівіст і працівник Державного архіву в місті Луцьк на Волині.

Роман Божик, священник, капелян і викладач Богословського Факультету Колегії Св. Андрея в Вінніпезі.

Ігор Куташ, протоієрей, доктор філософії, настоятель Собору Св. Софії в Монреалі, професор-гість Богословського Факультету Колегії Св. Андрея в Вінніпезі.

-

