



# ВІРА Й КУЛЬТУРА

FAITH AND CULTURE

Ч. 9

1995

No. 9

# ВІРА Й КУЛЬТУРА

Видання

ПЕДАГОГІЧНОГО ПЕРСОНАЛУ  
Й 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)

29 Dysart Road  
Winnipeg, Manitoba, Canada R3T 2M7

Редактор:

Протопресв. д-р Степан Ярмус

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. 9

1995

No. 9

## ЗМІСТ — CONTENTS

Стор.

Від Редактора .....	5
Українська Церква і національно-духовне відродження в добу Берестейської Унії, Л. Тимошенко .....	7
Берестейська Унія і наші завдання, Петро Біланюк .....	21
Духовий образ Сковороди: до питання релігійності мислителя, Олег Кравченко .....	29
Категорія щастя в філософії Григорія Сковороди, Ігор Куташ ...	45
Християнське вчення П. Юркевича як вислід його ідеї "Цілісної Філософії", Галина Боровська .....	69
Релігійні вірування літописних українських племен, Борис Лобовик .....	77
Основні принципи православної християнської антропології, Ігор Геча .....	93
Зображення перших послідовниць Христа в драматичних поемах Лесі Українки, Володимир Смирнів .....	103
Matthew 6:16-18: Fasting in Secret, Roman W. Bozyk .....	121
Issues and Themes in Contemporary Orthodox Literature on the Relationship between Clergy and Laity, Andrew Jarmus .....	129
An Exegesis of Psalm 50: A Discussion of its Use as a "Devotional Prayer or Hymn" of the Priest ..., Taras Uodod .....	137
Suicide: In the Eyes of the Orthodox Church, Rosemarie A. Skavinski ...	153
The Question of the Lay Ministry in the Ukrainian Orthodox Church in Diaspora, Stefan Zencuch .....	167
Book Reviews .....	195
Новий Декан Богословського Факультету .....	199
Із хроніки Колегії Св. Андрея .....	200
Автори "Віри й Культури" ч. 9 .....	203

*Обкладинка бл. п. Ростислава Глувка.*

\* \* \*

ISSN 0-921517-19-X

\* \* \*

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

## "ВІРА Й КУЛЬТУРА" — "FAITH AND CULTURE" No. 9

Шановні Читачі "Віри й Культури"!

У Ваших руках 9-те число нашого видання, яке заповняє 1995 рік й обдає нас надією, що в майбутньому "Віра й Культура" буде появлятися своєчасно, — не менше раз у рік. "Віра й Культура" ч. 10 вийде 1996 року.

"Віра й Культура" — видання Богословського Факультету Колегії Св. Андрея, але, крім богословських питань, Шановний Читач знайде в ній матеріял з царини української духовості, філософії та культури взагалі. Крім того, майже половина авторів 9-го числа нашого органу — молоді люди, а це, віримо, робить наш орган живішим, приспособленим до проблем та питань сьогодення, що й є центральним у видавничій філософії видавців "Віри й Культури".

У добрій вірі це число опрацьовувалося й підготувалося до друку, — віримо, що й Ви приймете його добродушно.

**Редактор**

\* \* \*

*Dear Readers of "Faith and Culture":*

*We are pleased to offer you the ninth issue of our journal which covers our publishing obligation for 1995. It is foreseen that "Faith and Culture" No. 10 will appear in 1996.*

*"Faith and Culture" is the publication of the Faculty of Theology of St. Andrew's College in Winnipeg. However, in addition to theological topics, the reader will find in this issue material pertaining to the domain of Ukrainian spirituality, philosophy and culture in general. It should be pointed out that half of the contributors to this issue are young people more in touch with what takes place today. This adds life to our publication, for addressing contemporary issues is central in the publication philosophy of "Faith and Culture".*

*The ninth issue of our publication was planned and prepared in good faith, we trust that our Readers also will find it acceptable.*

*The Editor.*



Прощання з Академічного акту Колегії Св. Андрея, 13 липня 1995.

**Л. Тимошенко**

## **Українська Церква і національно-духовне відродження в добу Берестейської Унії**

### **(Погляди М. Грушевського і концепції новітньої історіографії)**

Сучасне релігійно-духовне відродження України, свого роду "релігійний ренесанс", характеризується відновленням традиційних християнських Церков і сектантських об'єднань. Йому властиве загострення міжконфесійних конфліктів, змагання різних християнських вчень і напрямів. Тривожними і дестабілізуючими є претензії на виключну національну роль "своєї" церкви, спроби доказати "меншовартість" одних і "кращість" інших. З цією метою здійснюються екскурси в минуле, відшуковуються витоки сучасних незгод і непорозумінь, лунають голоси про необхідність злиття усіх християнських конфесій воєдино на основі греcko-католицизму чи православ'я. Не розглядаючи сучасного стану готовності українських Церков до інтеграції та ступінь їх національно-духовного подвигництва, торкнемося витоків цієї проблеми та участі української Церкви в національно-духовному відродженні в добу Берестейської унії, співставивши погляди М. Грушевського з сучасними концепціями деяких істориків та філософів.

У переддень 400-го ювілею Берестейської унії, передбачаючи накал міжконфесійних страстей, важливо виробити методологічно вірні підходи, не захоплюватися богословсько-еклезіологічною полемікою, якою було так щедро наповнене уніозванство в минулому. Слід також мати на увазі, що наслідки Берестейської унії, принаймні доки триватиме роз'єднання в українському християнстві, залишатимуться протилежно різними для православних і греко-католиків: для перших унія є розколом української Церкви, для других — днем народження нової української Церкви. В якості одного з найважливіших методологічних орієнтирів

може виступати взаємозв'язок між становищем в українському християнстві і вирішенням першочергових завдань національно-визвольного руху. Зрозуміло, що цей зв'язок не був сталим і змінювався на протязі багатолітнього поступу основних конфесій українського християнства.

Історія української Церкви тісно пов'язана з національно-визвольним рухом та національно-духовним відродженням, починаючи з християнізації Київської Русі. Національно-творча роль української Церкви посилилась в XVI-XVII ст. в епоху визвольних змагань українського народу проти іноземного поневолення, — не випадково цей період співпадає з першим українським культурно-національним відродженням, з європейською епохою гуманізму і Реформації. При з'ясуванні ролі української Церкви в національно-духовному відродженні цієї яскравої доби української історії важливим моментом є Берестейський собор 1596 р., на якому була заснована уніяцька (греко-католицька) Церква. Якщо більшість дослідників радянського часу пояснювало виникнення унії винятково політичними мотивами, зрадою українському народові, що відповідало духові вульгарно-соціологічного підходу до історії, то тепер можна зустріти прямо протилежну точку зору, згідно якої Берестейський собор витворив національну Церкву українського народу. Тобто, нині ми бачимо спроби пошукув об'єктивних причин та закономірностей цього історичного явища.<sup>1</sup> Це означає також, що греко-католицьке трактування Берестейської унії набуває в Україні все більшої популярності. Варто вказати при цьому на одну вельми цікаву обставину: греко-католицька історіографія прийшла до такої думки порівняно недавно. Принаймні ще сто років тому в ювілейній літературі до 300-річчя Берестейської унії подібний висновок не простежується. Домінує інша концепція: Берестейським актом було повернуто русь-

---

<sup>1</sup> Див. Паславський І. Писав мандрованець, якого звуть Вишенським (Дзвін — 1991 — ч 1 с 152-160; Гель І. Духовність України і спільній європейський дім, Україна. Наука і культура — Вип. 26-27 — К., 1993. — с 132-137

ку Церкву в лоно апостольської Церкви.<sup>2</sup> До речі, й патріярх Й. Сліпий вважав Берестейську унію не відірваною із припадковою подією, а одним огнивом в довгому історичному ланцюгові оборони одності вселенської Церкви на Україні і Білорусі.<sup>3</sup>

Виняток серед публікацій останніх років становить збірка статей "Ковчег", у числі першому котрої дві праці присвячені історії унії та релігійної боротьби в XVII ст. Зокрема, Б. Гудзяк трактує Берестейську унію як відокремлення (розрив) з Царгородом та союз із Римом. Собор у Бересті 6-10 жовтня 1596 р. ратифікував унійну угоду, затверджену папою Климентом VII 23 грудня 1595 р. в Римі.<sup>4</sup> Виваженим ставленням до наслідків Берестейської унії вирізняються останні праці С. Плохія, В. Ульяновського, О. Мишанича. С. Плохій, наприклад, ще в радянський час першим відкрив заборонену тему: розробку історії уніяцької Церкви, котрій присвятив у своїй монографії кілька розділів.<sup>5</sup>

Часом народження української греко-католицької Церкви є справді Берестейський собор 1596 р., однак твердження деяких авторів про те, що саме цим була одноактно витворена якісно нова, національна Церква українського народу, європейська Церква нового типу і т.і. — є відступом від проголошуваного ними принципу історизму, відхід від котрого ми вбачаємо в перенесенні реалій функціонування українських Церков у XIX-XX ст. на історичний ґрунт XVI-XVII ст. Не можна обійти і надто категоричних та упереджених висновків щодо антинаціональної ролі православ'я, яке нібито вже тоді уособлювало східно-азіатський консерватизм у порівнянні з європейським римо-католицьким раціоналізмом Зупиняючись на вказаних та інших проблемах

<sup>2</sup> Див Программа торжественного обходу 300-летной рочнице св Унії рускої. Одозва Братія Русині!, Памятка 300-летнего ювілею унії Берестейської 1596-1896, Львовъ Накладом комітету ювілейного Из типогр Ставропиг Инст., 1896; Начерк історії Унії рускої церкви зъ Римомъ — Львовъ. Накл Комітету ювілейного , 1896

<sup>3</sup> О В. Мишанич, Митрополит Йосиф Сліпий перед "судом" КГБ, — К, 1993 — с 66

<sup>4</sup> Б. Гудзяк, Історія відокремлення. Київська митрополія, Царгородський патріархат і генеза Берестейської унії/, Ковчег — 1993 — ч 1 — с 1, 15, 19

<sup>5</sup> С. Плохий, Папство я Украина (Політика римської кури на українських землях в XVI-XVII вв.), — К, 1989 — с 101-158

мах, не бачимо особливої потреби в доказах наукової неспроможності деяких оцінок історичної ролі козацької старшини та освіченого православного духовенства, які "всю свою енергію виладовували на безглазду боротьбу з унією".<sup>6</sup>

Виходячи з тієї посилення, що будь-яке релігійне протиборство, особливо всередині визвольного руху однієї нації, є безглаздим, пропонуємо звернутись до праць М. Грушевського, який ще наприкінці XIX - початку ХХ ст. поставив та значною мірою розв'язав зазначені проблеми. При цьому ми далекі від абсолютизації поглядів класика української історіографії, які були розвинуті в дослідженнях його наступників. Зазначимо також, що хоч М. Грушевський і залишався вірним православній орієнтації, проте толерантно ставився до всіх конфесій українського християнства і надавав перевагу національно-визвольним чинникам, наслідки Берестейської унії ставив у залежність до успіхів чи невдач українського національного руху. Не слід забувати також і того, що генезу і переведення унії він розглядав у контексті реалій української дійсності XVI-XVII ст., для якої було характерним те, що тогочасний український національний рух проходив під знаком релігійно-церковним: відродження українсько-білоруської Церкви. У цьому русі були сильними елементи національні й культурні, але гасло релігійне не раз виступало замість національних і політичних клічів, менш усвідомлених і популярних у народних масах.<sup>7</sup> Отже, характерною рисою епохи XVI-XVII ст. М. Грушевський вважає підвищene значення релігійних моментів в українському національному і культурному житті, національні змагання знаходяться у величезній залежності від релігійних відносин. Причиною цього було те, що православна церковність на Україні в XIII-XV ст. наповнювалась національним змістом, наблизилася до потреб народного життя, церковні мотиви опанували світогляд, обряд і творчість. Ще більшої сили досягли ці тенденції в XVI-XVII ст., під час бороть-

---

<sup>6</sup>1 Гречко, Вступ до кн.: Паславський І. *Українська інтелігенція і церковна традиція*, — Львів, 1993 — с 4-5.

<sup>7</sup> М Грушевський, З історії релігійної думки на Україні, Грушевський М С Духовна Україна (Збірка творів) — К, 1994 — с 64-65

би за національну Церкву.<sup>8</sup> До того ж у протиборстві Русі з Польщею до політичного антагонізму додається контраст релігійний і культурний, котрий з утратою руської державності починає покривати контраст політичний. Звідси стає зрозумілим твердження М. Грушевського, що "знаменем української народності на західному фронті..., стає "руська віра". "Віра ставала, — пише він, — найбільш болючим пунктом в тих обмеженнях і пониженнях, які терпів тепер на кожнім кроці український елемент від переможних польсько-католицьких кругів, і силою звичайної реакції ставала для цього пониженої українського елементу предметом особливого прив'язання, найбільш дражливим місцем, його національним знаменем і гаслом".<sup>9</sup>

Руська Церква стає, отже, важливим чинником українського життя. "Православна віра, — продовжує М. Грушевський, — за ті століття з віри чужої, силоміць накиненої, встигла глибоко ввійти в життя, призвичаїти людей до себе, стати вірою батьківською, одною з найвидніших складових частин в тій сумі навичок і призвичаєнь, що становить елементарний, несвідомий підклад почуття, — зробилася "вірою руською в протиставлення до католицької Польщі".<sup>10</sup>

У розглядуваний період православна Церква України не входила до складу Московської патріярхії і перебувала лише в канонічній залежності від константинопольського патріярха. Українські єпархії були фактично автономними, управління в них здійснювалось за участю парафіян, народною мовою читались проповіді і велись співи, богослужіння велось церковно-слов'янською мовою з виразним впливом української орфографії, цією ж мовою писалася церковна література. Достатньо згадати Біблію руську Ф. Скорини, Пересопницьке євангеліє, Літківське євангеліє, Євангеліє В. Тяпинського, зрештою Острозьку біблію, що поширювались в Україні в другій половині XVI ст. Не випадково М. Грушевський писав в іншій праці, що українська пра-

<sup>8</sup> Там само — с 41

<sup>9</sup> М. Грушевський, Культурно-національний рух на Україні в XVI-XVII віці, Грушевський МС Духовна Україна. — с. 144.

<sup>10</sup> Там само — с 143

вославна Церква "була єдиним національним представителем української народності, її стягом національним, а заразом головною опорою національної культури".<sup>11</sup>

Історики минулого виводили передумови Берестейської унії із кризи православного церковного життя в Україні, яка різко загострилась в середині — другій половині XVI ст. М. Грушевський докладно зупиняється на проблемі причин кризи і приходить до висновку, що вона була спричинена значною мірою деструктивними умовами польсько-литовської окупації, діями польського католицького уряду, котрий загарбував права українсько-білоруської громадськості над православною Церквою (присвоїв права патронату і запровадив симонію), а також паралізував змагання суспільності до участі в церковних справах і контролю над ними. Православна Церква була скинута зі становища державної до становища нижчої релігії. Корумповані православні ієрархія довела, зрештою, Церкву до повного розстрою. Крім того, візантійсько-руське православ'я не задоволяло в цей час потреб суспільства, висихали візантійсько-слов'янські джерела східної Церкви. Ще не закінчився процес наповнення православної церковності національним змістом.<sup>12</sup>

Аналізуючи передумови Берестейської унії, М. Грушевський не обмежується характеристикою занепаду церковного життя в Україні. Подібний упадок і деморалізацію переживала і правляча католицька Церква Речі Посполитої, в якій деградаційні процеси почалися ще раніше. Розстрій і деморалізація католицького духовенства, духовний і моральний занепад дійшли в середині XVI ст. до крайності. Значно послаблювали становище польської Церкви реформаційні течії.

Якщо українське суспільство намагалося подолати кризу шляхом посилення боротьби за національні інтереси, оздоровленням ієрархії, відновленням влади царгородських патріярхів, моральною направою духо-

---

<sup>11</sup> М. Грушевський, *Ілюстрована історія України*, — Київ-Львів, 1912. — с. 240

<sup>12</sup> М. Грушевський, З *Історії релігійної думки на Україні: Культурно-національний рух на Україні в XVI-XVII віці*, Грушевський М.С. Духовна Україна — с. 41, 51, 64, 146-147, 200

венства, піднесенням національної освіти, братським рухом та інш., то католицька Церква відповіла в 60-70-х рр. контрреформацією — пожвавленням відроджуваних інститутів католицизму, зокрема єзуїтського ордену. М. Грушевський вказує на те, що якщо католицька Церква за допомогою вказаних заходів швидко вийшла зі стану кризи, то православна переживала найгірші часи. Православне духовенство продовжувало уособлювати некультурність і темноту, грубість і деморалізацію. Зрештою, православ'я не витримало конкуренції з протестантизмом та реформованими інститутами католицизму.

Глибоко вивчена М. Грушевським історія планів унії. Після загарбання Західної України польські правлячі кола та католицька верхівка заходилися окатоличувати українців. Однак механічна заміна православ'я на католицизм виявилася неможливою. Тому в польському правлячому середовищі визріла ідея злучення католицької Церкви з православною, тобто укладення унії шляхом приєднання православ'я до католицтва. Ці початкові спроби унії кінця XIV - початку XVI ст. не увінчалися успіхом, оскільки православна верхівка не наважувалася розривати своїх відносин зі східною Церквою і царгородським патріярхом (відречення від грецької віри асоціювалось з відривом від національної традиції, європейські ж католицько-латинські форми культури несли небезпеку втрати національної ідентичності). У другій половині XVI ст. посилюється тиск на українську Церкву з боку царгородського патріярхату, на Україну наїжджають патріярхи, які втручаються у внутрішнє церковне життя і чинять сваволю. Посилюється реальна загроза з боку Москви: 1589 р. Московську митрополію піднесено до рівня незалежного патріярхату. У цих скрутних умовах ідея унії, як виходу із кризового становища, зароджується в умах правлячих православних кіл України. У 80-х рр. XVI ст. православні ієрархи стають ініціаторами унії (першим виступив львівський владика Г. Балабан). Православна ієрархія, на відміну від римської курії, виступала за сепаратне об'єднання православної Церкви з католицькою на компромісних засадах. М. Грушевський наголошує, що митрополити задумали перейти під

зверхність папи римського, щоб звільнитись від сваволі патріархів. З іншого боку, перспектива приолучення до римської Церкви відкривала православній громадськості не тільки можливість духовних та культурних переваг, а й обіцяла чисто матеріальні вигоди. Об'єднання з католицькою Церквою передбачало урівняння в правах з католиками, доступ до тих сфер і впливів, які до того були недоступними. Була ще одна мета — звільнитись від впливу братств, які були носіями реформації православної Церкви. Відтак увесь українсько-білоруський єпископат перейшов на унійні позиції.

Православна історіографія ще в XIX ст. надавала вирішального значення в переведенні унії єзуїтам та польському уряду. М. Грушевський не заперечує католицько-польського впливу на розвиток подій, проте не вичленовує його із загальноісторичного контексту. З 1570 р. єзуїти, які оживили польську Церкву, розпочинають похід на завоювання руської православної Церкви. Підтримав уніятську партію православної Церкви і клерикально настроєний уряд Жигімонта III. Московська держава переживала в ту пору застій і послаблення й не могла втрутитися, як раніше, в релігійну боротьбу в Україні. Склалися, таким чином, надзвичайно сприятливі обставини для посилення боротьби за унію.

Проунійний рух наприкінці XVI ст. був надзвичайно цікавим і своєрідним явищем. У ході полеміки між публіцистами обох сторін поглиблювалась науковість аргументації, створювався ґрунт для вдосконалення освіти. Цілком правомірними виглядають спроби сучасних істориків та філософів розглянути Берестейську унію в контексті європейського ренесансно-реформаційного процесу, складовими частинами якого було формування в Європі національних культур і подекуди національних Церков. Проте прихильники даного підходу, вірного в принципі, не враховують усієї складності та багатовимірності, під час суперечливості європейських культурно-історичних явищ. Складовою частиною створюваної на національному ґрунті ідеології та практики Реформації був також і розкол даної народності за віроісповідальним принципом. Цілком справедливим є висновок Я. Ісаєвича про те, що проу-

нійний рух на Україні розвивався в контексті контрреформації (католицької реформації).<sup>13</sup> Він не міг не привести до розколу українського національно-визвольного руху, що ніяк не сприяло консолідації українського суспільства в його боротьбі проти іноземного поневолення. Саме так оцінював наслідки Берестейського собору М. Грушевський: "Унія внесла роздвоєння серед православних і їх енергію обернула на внутрішню боротьбу".<sup>14</sup> Ця оцінка М. Грушевського стосується тільки епохи пізнього середньовіччя (нижче ми покажемо, що він інакше ставився до роздвоєння в українському християнстві XIX ст.). Вона лягла в основу багатьох авторських концепцій, наприклад, до Енциклопедії українознавства: унія і опозиція проти неї розщепили українську Церкву та народ і викликали довготривалу завзяту внутрішню боротьбу.<sup>15</sup>

Т. Хинчевська-Геннель, доктор історії Польської АН, уважає наслідки унії парадоксальними і цілком протилежними планам ініціаторів унії. Творці унії прагнули до незалежності від Московського патріархату, проте православні Речі Посполитої за російсько-польськими угодами підпали під московський протекторат. До загальної унії обох Церков так і не дійшло. Взаємна ворожнеча православних, уніятів і римо-католиків позначилась на війні України з Польщею, в котрій переплелися елементи релігійні з суспільними і національними. Ще один парадокс унії, на думку дослідниці, полягає в тому, що роздвоєння народу на прибічників та противників унії спричинило величезне зростання національної свідомості. Зрозуміло, що прихильники унії в Римі та Варшаві не чекали такого повороту подій.<sup>16</sup> На нашу думку, причина неуспіху унії, фактична її поразка наприкінці XVI-XVII ст. полягає в тому, що органічно здорове за своєю природою зерно унійної ідеї було кинуте на ґрунт національно-визвольних

<sup>13</sup> Я. Ісаєвич, *Українська культура в середньовіччі і на світанку нової доби. Україна культурна спадщина, національна свідомість, державність* Міжвід зб. наук праць — Вип 1 — К., 1992, — с 41.

<sup>14</sup> М. Грушевський, *Історія України-Русі*, — К., 1907 — Т. VI — с. 488

<sup>15</sup> *Енциклопедія українознавства*, — Т. 1. — Перевид. в Україні. — Львів, 1993. — с 116

<sup>16</sup> Причини і наслідки Берестейської унії, Пам'ятки України. — 1992. — ч. 2-3 с 9-10

змагань народу, який тільки починав боротьбу за своє національне визволення. До того ж унію спочатку підтримала Польща, проти якої було спрямоване вістря національно-визвольної боротьби. Переконавшись, що унія не виправдовує покладених на неї сподівань, польський уряд 1632 р. урівнює православних з уніятами, а Львівську, Перемиську і Луцьку єпархії затвержує православними. Це рішення було зумовлене і виступами козацтва на захист православ'я.

Останнім часом історики і культурологи розглядають генезу греко-католицизму в контексті синтезу східно-візантійської і західно-римської культур. Варто зазначити, що чи не вперше побачив такий ракурс проблеми М. Грушевський. При цьому він указував, що в ході релігійної боротьби наприкінці XVI ст. орієнтація православної Церкви на візантійську культуру й традицію була слабшою у порівнянні з культурними впливами латинського світу. Ця обставина применшувала те глибоке провалля, яке існувало між уніятами і православними в сфері культурній. У сфері ж чисто церковній, догматичній розділ був величезний. Як уважає Я. Ісаєвич, синтез східної і західної культур почався значно раніше Берестейської унії (не випадково Острозька академія була слов'яно-греко-латинською), православна ж Церква довго не наважувалась прийняти європейські католицько-латинські форми культури. Тому в XVI ст. відбувалося чітке розмежування: латиномовна культура сприймалася українцями як органічно пов'язана з католицизмом, а отже, чужорідна. Ситуація почала мінятися, коли православні усвідомили, що не збережуть своїх позицій без реформи церковного життя і оновлення культури. Почався національно-релігійний рух останніх десятирічч XVI ст. — початку XVII ст., коли українська культура почала засвоювати культурні здобутки доби Ренесансу і Реформації. Нового виміру проблемі східно-західних впливів у церковному і культурному житті України надала Берестейська унія. З періодом активізації контрреформаційних тенденцій збігся новий етап синтезу слов'яно-грецьких елементів з латинськими: реальне співвідно-

шення мінялось на користь латини, яка ставала мовою вищої освіти.<sup>17</sup>

Цікавий погляд на проблему західних впливів висловлює С. Плохій, який вважає, що унія з одного боку, зупинила просування католицизму на схід, а з другого — відкрила шлях для поширення загальнокультурних надбань європейської цивілізації. Упродовж XVII ст. відбулась адаптація на місцевому православному ґрунті західноєвропейських ідей, а вже у XVIII ст. українські ієрархи та книжники "вестернізували" петрівську Росію.<sup>18</sup>

Уважаємо, що наведені висновки потребують деяких уточнень. Фактично, "двері" до європейських впливів, як це не парадоксально, відкрило приєднання України до Польщі. Українці почали здобувати освіту в європейських університетах ще в XV ст., робили це в XVI-XVIII ст., причому не тільки завдяки переходу на греко-католицизм (в університетах Європи вони змушенню були приймати католицтво). У другій половині XVI ст. - першій половині XVII ст. європейські впливи на українсько-білоруських землях ширила також і Реформація, яка через Польщу проникла в місцеве суспільне життя. Багато зробив у цьому напрямку Й. П. Могила, київський православний митрополит, у душі прихильник католицької культури, якому вдалося на деякий час поставити православну Церкву вище уніатської.

Слід визнати, що, власне, ставлення до Берестейської унії з точки зору "непрогресивності" її для розвитку національно-визвольного руху привело М. Грушевського до несхвалюваних у цілому оцінок унії. З цих же міркувань він негативно оцінював діяльність П. Могили, який, з його погляду, позбавляв українське громадянство якого-небудь політичного чи національного проводу, хоч і зробив багато для піднесення української культури. Однак підкреслимо, що оцінки М. Грушевського не були ні упередженими, ні одновимірними, у всякому разі вони не були ворожими УГКЦ, як

---

<sup>17</sup> Я Ісаєвич, Указ, праця — с. 38, 41

<sup>18</sup> Причини і наслідки Берестейської унії, — с. 12

це інколи підносить католицька історіографія. Враховуючи ту обставину, що переговори з папою римським велись православними ієрархами конспіративно і мали характер клерикальної інтриги, він кваліфікував їх як змову владик проти своєї віри і суспільності. На це вказував і верхівковий характер Берестейського собору владик-уніятів. М. Грушевський вважав правосильним з православної канонічної точки зору лише православний собор. Два паралельних собори поклали початок розколу української Церкви.

Оцінюючи результати першого десятиріччя боротьби православних проти унії, М. Грушевський вважав успішнішим культурно-літературний напрям, який привів до великих моральних здобутків. Українське громадянство дало реванш тим, хто засуджував його на національну смерть. Оскільки політична (головно парламентарна) боротьба тривких успіхів не мала, спольщенння українців продовжувалось. Тому справа православної Церкви здавалась безвихідною. Саме в цих умовах в обороні церковної справи стає козацтво, яке добивається відновлення православного єпископату України і Білорусі. 1621-1632 рр. М. Грушевський називає десятиріччям вільної української Церкви, організованої "під крилами христолюбивого запорозького воїнства". Єдність народу в особі його політичного представника Запорізького війська з національною Церквою була небаченою і продовжувалась до того часу, поки в XVIII ст. не була ліквідована церковна автономія Січі.

Під впливом козацтва, його визвольного руху та союзу з православною Церквою, яку воно взяло під свій захист, народилось українське барокко, у кращих архітектурних, живописних, літературних та музичних зразках якого в XVI-XVIII ст. можна бачити синтез європейської і східної (української національної) культур. Ще й у XVIII ст., принаймні до ліквідації Січі, православ'я залишалось прaporом боротьби за національно-культурне відродження. Тому твердження деяких авторів про генетичну несумісність православ'я і української ментальності не витримує перевірки історичною ретроспективою.

Русифіаторська функція православної Церкви в Україні яскраво почала проявлятись у XIX ст., коли власне українська православна Церква почала перетворюватись у російську. М. Грушевський говорить з цього приводу, що "батьківську" віру, яка в XVI-XVII ст. мала зв'язки з соціальними і національними струнами народної психології, підмінено змосковщеною офіційною Церквою "казъонциною" та мертвеччиною. У Галичині в тім часі уніяцька Церква націоналізувалась і зв'язувалась з народним життям, з інтелігенцією та з народними масами зв'язками не тільки релігійними, але й національними, культурними і політичними...<sup>19</sup>

Утворення і чотири сторіччя існування греко-католицької Церкви іменують деколи як феноменальне явище української історії. На нашу думку, феномен цієї Церкви полягає в тому, що з дестабілізуючого фактора української дійсності кінця XVI-XVII ст. вона змогла перетворитись у важливий чинник національного відродження і боротьби за незалежність. Ця воїстину феноменальна трансформація значно прискорилася з переходом Східної Галичини, де унія була прийнята най-пізніше, до складу Австро-Угорщини із значно м'якшими політичними та світоглядно-релігійними умовами. До того ж, на відміну від Польщі, Австрія була європейською країною, яка вже вступила в епоху нової історії. Напевно, саме в цей час посилилась європейська орієнтація греко-католицької Церкви, заслуги якої перед українським національно-визвольним рухом XIX-XX ст. є незалежними.

---

<sup>19</sup> М. Грушевський, З історії релігійної думки на Україні. Грушевський М С Духовна Україна. — с. 113.



Академічний відмінник Св. Андрія, 13 липня 1995. Капітлер Колегії — Відмінний Митрополит Василій вручає грамоту визначних заслуг о. д'Ру Григорію Уодку.

**Петро Біланюк**

## **Берестейська Унія і наші завдання\***

В час святкувань 400-ліття Берестейської Унії мусимо поставити собі цілий ряд важливих питань, щоб належно оцінити додатні та від'ємні масштаби цієї великої події. Найважливішим питанням є, хто ми такі, звідки походимо і який наш вклад у світову скарбницю людства? Правдива відповідь на це питання не сміє бути обтяжена комплексом меншевартості, що його постійно і систематично плекали у наших умах і серцях іноземні наїзники, щоб таким чином звести нас у бездушну отару послушних, безсловесних рабів. Ми теж не сміємо романтично перебільшувати нашу важливість на фоні історії та культури людства. Тому мусимо зробити об'єктивну оцінку себе самих.

Не хочу переповідати події Берестейської Унії, бо про це постійно пише наша преса. Але хочу подати Вам контекст тої Унії, бо про нього ніхто не пише.

Наш рідний український народ — один з найстарших і найкультурніших народів світу. В той час, як інші народи жили ще в кам'яній добі, у нас панувала вже висока культура мамутової кости. Інші народи жили тоді в печерах, а наші предки будували собі складні будівлі, хати з мамутових костей, дбайливо прикриті шкурами великих тварин. Була це перша у світовій історії спроба творчої архітектури. Перші прикраси, тобто браслети на занавісах, вироблені по-мистецькому з мамутової кости, сягають 40 тисяч років тому. Перша у світі карта з хатами, лісами, ріками і полями постала 15 тисяч літ тому, і її відкрито в Межиріччі, сучасній Україні.

На території сучасної України відбулась теж велика подія приручення коня мабуть 4,500 років до Христа, а за ним теж вівці, кози і кота.

Трипільська культура, що почала процвітати вже чотири тисячі років до Христа, створила не лише чудові прикраси одежі і житла, але теж високу хліборобську культуру, що об'єднала вперше скотарство з агрікультурою. В тому часі нашу трипільську кераміку екс-

---

\* Дана стаття — це доповідь о д-ре проф П. Біланюка, виголошена на з'їзді Українців Католиків Торонтонської Епархії

портовано дослівно аж до Китаю. Хемічний склад глини, що з неї зроблена та кераміка, не залишає жодного сумніву про її походження з України. Іншими словами, наші культурні впливи сягали тоді майже на цілу Азію. Трипільська культура тягнеться непереривним ланцюгом аж до сьогодні і є основою сучасної матеріальної української культури, як теж духовості української нації.

Коли зробимо наукове порівняння дохристиянських вірувань і релігій, то побачимо, що наша українська релігія перевищує своїм змістом і красою всі інші релігії світу. У ній немає греко-римської порнографії, германської войовничості і жорстокості, скитського звичаю кровавих жертв і тварин, індуського ряду фантастичних безчисленних богів і богинь тощо. Наша дохристиянська релігія оперта на природному містицизмі правди, краси і любові. Заборонені там усі криваві жертви. Дозволені лише жертви природних плодів землі. Любов померлих предків, живих і ще ненароджених членів роду займає у ній перше місце. Всі відправи і богослужіння відбувались під відкритим небом, щоб усі боги з неба і землі могли все бачити, чути і брати участь.

Образ сирої матері землі теж є дуже наголошений. Вона зроджує нас зі свого лона, вирощує і годує нас, а вкінці по смерті поновно приймає нас у своє лоно. Всі ці складові частини української дохристиянської релігії підготовляли нас до прийняття Христової віри багато краще, ніж народи інших релігій, що не знали таких співзвучних елементів. Тому прийняття християнства серед наших предків проходило поступово і спокійно, без релігійної нетolerантності, без переслідувань і насильства, без злоби і ненависті. Внаслідок цього наші предки християнізували дохристиянські вірування, а не нищили їх брутально, як це мало місце в історії інших народів.

Найважливішою історичною правдою є те, що Українська Церква — це Церква апостольського походження. В науковому світі вже всі, крім українців, приймають св. Апостола Андрія Первозванного за проповідника св. Христової віри у Скитії, тобто на території су-

часної України. Св. Апостол Павло в листі до Колосян 3:11 говорить про скитів, як про християн. Св. Климент Папа Римський, ученик св. Апостола Петра, помер на засланні в Криму після 101-го року. В його "житті" говориться про те, що, прибувши на Крим, він знайшов там дві тисячі християн і багато домашніх церков по всіх містах. Археологічні досліди і розкопки, головно у Танаїс, в гирлі Дону, і на Криму, в Херсонесі та Керчі, — підтверджують присутність християн, бо там знайдено церкви з першого і другого століття, церковне знаряддя, гробниці та написи, що не залишають сумніву про їх християнський характер.

На всіх семи Вселенських Соборах були присутні єпископи з сучасних українських земель і їх підписи видніють на рішеннях тих соборів. Гермон, єпископ Єрусалимський, в кінці третього століття висвячував для Херсонесу на Криму єпископів, що вели там місійну працю, як теж у Скитії. Були це єпископи Василій і Єфесій, як теж три інші, імена яких, однаке, не збереглись. Папа Римський Мартин I також помер на засланні в Криму, у 655 році.

Маємо цілий ряд свідчень Отців Церкви про скитське християнство. Про навернення на Христову віру нашого князя Бравлина і його війська оповідає житіє св. Стефана Сурозького з 8-го століття. Київські Князі Аскольд і Дир біля 880-го року були вбиті варязькими наїзниками, а на їх гробах побудовано церкви св. Отця Николая і св. Ірини, тобто вони були християнами.

Не мушу згадувати про св. Рівноапостольну Ольгу, бо це всім відомі історичні дані. Св. Рівноапостольний Володимир, цар Русі-України, охрестив ще нехрещених київлян і увів Христову віру, як одиноку державну релігію своєї величезної імперії. Є ще й багато більше незаперечних доказів про велике поширення християнства в Україні від апостольських часів аж до св. Ольги. Я їх зібрав у моїй книжці про Апостольське походження Української Церкви, написаній англійською мовою, що її дуже прихильно прийняли чужинці, хоча свої, українці, не звернули на неї належної уваги.

У цьому відтинку нашої церковної історії велику роль відіграли скитські монахи. Нашу Батьківщину, Україну, називали "Скитією", а нас "скитами" аж до кін-

ця середньовіччя, хоча скити, як народ, перестали існувати ще в другій половині третього століття по Христі. Отже, мова тут про наших старинних монахів, тобто русичів-українців. Мало з нас знає про те, що саме вони відограли велику роль в житті як Східної, так і Західної Церкви. Перший з них — це Іван Касіян (360?-435), що був дуже видатним аскетичним письменником, який прекрасно знов грецьку і латинську мови. Він теж подорожував по всіх більших осередках Християнського Сходу і боронив св. Іvana Золотоустого перед Іннокентієм I, Папою Римським. Він заприязнився з майбутнім Папою Левом Великим і написав для нього твір про Воплощення Божого Слова, що став основою Халкедонського Вселенського Собору і його рішення про дві природи у Христі, тобто Божу і людську. Він перший на Заході написав монаше право, що на ньому взорувався 150 літ пізніше св. Венедикт. Він теж написав цілий ряд аскетичних творів, що не втратили своєї вартості досьогодні. Іван Касіян був основником перших двох монастирів на Заході в місті Марсей, у Франції, де його почитали як Святого. Його вселенське значення величезне, хоча ми про нашого земляка, звичайно, майже нічого не знаємо.

Другим скитським монахом вселенського масштабу був Іван Максентій, що визначився обороною теопасхітської формули, тобто вчення про те, що Богочоловік Ісус Христос терпів на хресті у Своїй людській природі. Він одинокий в історії Церкви, що виграв боротьбу проти Папи Римського, а саме Гормізда, який боронив ложну науку. За Іваном Максентієм пішла подавляюча більшість єпископів та Візантійський Цар Юстиніян, що у 533 р. вчення Максентія зробив і церковним, і світським законом, тобто номоканоном, та включив його до славетного "Юстиніянського кодексу". Його твори є класичною богословською літературою.

Третім з черги славним скитським монахом був Діонізій Малий (Егзігуус). Він прибув на початку 6-го ст. до Риму і у дуже короткому часі став, за словами дослідника В. Лоі, "...одним з головних посередників, що передавали грецьку церковну культуру Західові. За його працю перекладача, каноніста і хронолога його треба вважати одним з основоположників серед-

ньовічної культури". Діонізій Малий вповні заслужив собі на такий надзвичайно високий титул, бо він був першим каноністом на Заході, який створив кодекс церковного права, що його названо "Діонізія" у честь його творця. Він упорядкував календар Римської Церкви, зробив багато перекладів "житій" святих, що не були знані на Заході, як теж важливих богословських творів. Він зреформував Римську Курію, тобто органи управління Церквою. Таким чином він надзвичайно скріпив папський примат і вплив Римської Церкви та інші Помісні Церкви. Тому сьогодні смішним є те, що Римська Курія береться вчити нас, українців, як бути добрими і послушними католиками. Вони забувають, що це саме наша заслуга, що наші скитські монахи зробили з них людей, навчили їх розуму, як теж і управління Церквою. Римська Курія і західня культура постали внаслідок надлюдських зусиль наших скитських монахів і їх богословського, канонічного і культурного генія. Все це було підготовкою до трьох уній, а саме Ліонської у 1274 р., Флорентійської у 1439 р. і врешті Берестейської у 1596 р.

Відносно цих трьох уній треба сказати слідуюче: Русько-Українська Церква любила і шанувала єдність Христової Церкви, цілком правильно розуміючи її, як союз рівноправних сестричних Церков, а не як підчинення одної Церкви другій. Тому якась абстрактна Вселенська Церква, що стояла б вище об'єднаних сестричних Церков, — не існує. Другий Вселенський Ватиканський Собор лише підтвердив те, в що вірили і що практикували наші предки, а саме, що помісність є Божою Волею і апостольським переданням, бо ж Апостоли були першими, що основували Помісні Церкви, вповні достосовані до обставин, культури, мови і ментальності поодиноких народів і націй. Якийсь римський централізм і монархістичний устрій церковного управління був чужий їхньому розумінню Церкви, як Божої Родини, як Містичного Тіла Христа, як Божого Люду, як містерії чи тайни віри.

Існуючі документи вказують також на те, що наші предки залишились вірними єдності Церкви навіть тоді, коли греки та інші східні християни взяли участь у схизмі між Західними і Східними Церквами. Тому Бе-

рестейську Унію вони уважали за обновлення Ліонської та Флорентійської Унії. Також т.зв. Ужгородська Унія була нічим іншим, як обновленням Ліонської та Флорентійської Унії і прийняттям Берестейської Унії.

В Римі неправильно розуміли Берестейську Унію, як підчинення нашої Церкви Римській Церкві, а не як об'єднання двох сестричних Церков. Тому з нагоди тої ж унії в Римі викарбувано медальйон з написом "Рутеніс рецентіс", тобто "Прийнявши русинів". Римські документи про Берестейську Унію написані так, немовби Рим мав повноту єдності й уділяв її кому, коли і де хоче. Там не розуміють, що єдність полягає на обопільному обміні та визнанні, на зв'язі любові, на добровільному прийнятті волі Христа про єдність у Ньому, на харизмі єдності Святого Духа. Тому наш великий Ісповідник віри Блаженніший Патріярх Йосиф мав повну рацию, коли у передслові до книжки Віктора Поспішіля *Екс окціденте* лекс написав: "В той час, як Східні Католики знають, що вони не були б католиками без Святого Римського Апостольського Престолу, теж Римський Престіл не був би католицьким без Східніх Католицьких Церков".

Містерія Церкви є частинно описана Нікейсько-Царгородською ісповіддю віри, як "єдина, свята, соборна (тобто католицька) й апостольська Церква".

Можемо сміло твердити, що нашою місією є бути пророками і свідками, як теж носіями харизми єдності Церкви. За роздори між Сходом і Заходом ми не можемо брати жодної відповідальності, бо ми, звичайно, в них не брали участі, і всякі схизми накидували нам проти нашої волі наші незаконні і законні зверхники.

Найкращим прикладом є лист Митрополита Київського Мисаїла до Папи Сикста IV з 1476 р. Це довгелезній лист, а радше мала книжка, про стан нашої Церкви і її труднощі у тому часі, про надуживання влади і звірства латинської ієрархії на Україні. Митрополит Мисаїл та інші підписані скаржаться, що латинські єпископи розбивали жезлами голови наших вірних і змушували різними незаконними засобами перетягати їх на латинський обряд. Вони прославляють Папу, як наслідника святих Петра і Павла, називають Рим "православним" Римом, визнають папський примат, але при

тому заявляють, що вони є під юрисдикцією Царгородського Патріярха. Просяť теж прислати легатів для прослідження справи.

На тлі всього сказаного, святкування Берестейської Унії — це святкування апостольського походження Української Церкви і прослави св. Андрія Первозванного. Це теж святкування усіх спроб поєднання всіх Українських Церков у власному Києво-Галицькому Патріархаті і Католикаті, що охоплював би всіх українців у цілому світі. Це святкування мусить бути дійсним втіленням у життя всіх рішень Вселенських Соборів, з Другим Ватиканським включно, без поучень і саботажів зі сторони Риму, Москви, Варшави чи яких інших столиць. Найважнішим ділом є обнова східно-християнської духовості, закріплення містицизму, розбудова монашого життя, піднесення рівня і поширення богословських, філософічних і гуманістичних наук, скріплення і поширення прицерковних і мирянських організацій, братств, сестрицтв, доброчинних установ тощо. У цьому ділі, натхненні Святым Духом, ми мусимо керуватись вірою, надією і любов'ю, правдивим українським патріотизмом, тобто любов'ю до батьківщини, України, та Українського Народу. Мусить це бути початком розумної оборони нашої Церкви, народу, культури і всіх наших надбань проти обмосковщення, латинізації, проти розпаду західно-європейської культури, американізації світу і ворожих затій міжнародних змовників, що своїм капіталом і мафією нищать духовість, самобутність, свідомість і мораль Українського Народу.

"Наша мета", 21 жовтня 1995 р.  
Торонто, Онтаріо

---



Академічний акт Колегії Св. Андрея, 13 липня 1995. Канцлер Колегії – Відмінний Митрополит Василій  
вручав сертифікат богословія о. Василю Сапці.

**Олег Кравченко**

## **Духовий образ Сковороди: до питання релігійності мислителя**

### **З приводу 200-річчя з дня смерті Сковороди (1794-1994)**

Григорій Савич Сковорода (1722-1794) — визначний, та ще не цілком зрозумілий мислитель. Світогляд його спирається на Біблії й Отцях Церкви, а йому закидають і сектантство, і — навіть — безбожництво. Сам автор — з жалем — стверджує:

Жоден філософ, жоден художник не є таким осамітненим, — не є так покинутим на самого себе, — як той, що вчить про життя вічне. Появу такого будівника світу висміює, мудреці називають його дурнем, ченці під машкарою благочестя переслідують, еретики, хитро перетлумачуючи, спростовують...<sup>1</sup>

Виріс він на ґрунті попередньої, української християнської традиції, зокрема ж — бароккової її доби. Звідси його замилування до античності. "Світогляд Сковороди, — признається А. Товкачевський, — ...наскрізь релігійний, навіть біблійний".<sup>2</sup>

Релігійність автора помічається вже в дитинстві; вона залишається невід'ємною ознакою його характеру і до смерті. Її видно скрізь: і в житті, і в творчості мислителя. "Релігійність, — пише Д. Чижевський, — є в певному сенсі живим джерелом філософії Сковороди".<sup>3</sup> Вона — наче архімедівський пункт приложення сил, "з якого світ бачимо, розуміємо, і оцінюємо".<sup>4</sup> Правда, сам автор мало говорить про свої, духовні переживання. Однаке, є три значущі моменти в життєвій мандрівці Сковороди, яких не слід переочувати.

---

<sup>1</sup> "Лист до ФП Жебокрицького" — Г Сковорода, *Повне зібрання творів у двох томах* Під ред ВІ Шинкарука et al. Київ В-во АН УРСР (Інст. філософії) "Наукова думка", 1973 р, т II, ст 386

<sup>2</sup> Андрій Товкачевський, ГС Сковорода Київ. В-во "Життя я Мистецтво", 1913 р ст 12

<sup>3</sup> Дмитро Чижевський, *Нариси з історії філософії на Україні*. Прага. Укр Гром Вид Фонд, 1931 р, ст. 61

<sup>4</sup> Там же, ст 63

Перший — це його дивний сон у с. Коврай, біля Переяслава (24 листопада 1758 р. — майже в день народження), який і оприділює дальший шлях та спосіб життя мислителя.<sup>5</sup> Сон цей мав пророче значення: він показав, що жодний із життєвих шляхів, що простягались перед ним (селянський, міщанський, дворянський), — включно з церковною кар'єрою, до якої він мав найбільше нахилу, — не був для нього. Це припадає на т.зв. *Коврайський період* (1753-59) — початок літературної творчості Сковороди, за яким слідував, як знаємо, *Харківський період* (1759-69) — продовження літературної творчості мислителя.

Другий такий момент — це *таємниче передчуття* (небезпеки), яке автор отримує в Києві, на Подолі (напередодні страшної чуми, 1770 р.), коли-то "Дух переконливо пігнав його з міста..."<sup>6</sup> Це теж значуча подія, поскільки нею започатковується новий і останній період — *Період мандрів* (1769-94) і філософічної творчості Сковороди.

Третій момент, — найважливіший, — це *особливе духовне піднесення* (наче — 'екстаз'), яке він переживає під час перебування в монастирі біля Харкова (в Охтирці, того ж 1770 р.), коли мислитель і "посвячує себе на синівську службу Духу Божому".<sup>7</sup> На цей момент мало хто звертає увагу, а то й просто промовчують його.<sup>8</sup> Цитую:

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 в такий настрій духа всю волю й усі свої бажання, — я відчув у собі незвичайний якийсь рух, що сповнив мене незрозумілою

---

<sup>5</sup> "Життя Г Сковороди" — Г Сковорода, *Повне зібрання творів*, , т II, ст 445

<sup>6</sup> Там же, т II, стт 462-463

<sup>7</sup> Там же, т II, ст. 463.

<sup>8</sup> На цю подію звернув увагу Петро Пелех, "З життя і творчости Сковороди" — Записки НТШ, СХХХVI-СХХХVII (1925 р.) стт. 146-157. Але він це, релігійне явище пояснює по-світському, як "космічну свідомість". Натомість Л. Махновець, *Григорій Сковорода. Біографія*. Київ: В-во "Наукова думка", 1972 р., ст 218 — цілком промовчує цю подію

якоюсь силою. Раптово, найсолідіше якесь зілляння наповнило мою душу, від якого все нутро мое неначе 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]. У весь світ зник переді мною: одне тільки почуття любові, благонадійності, спокою та вічності оживляло мое 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.<sup>9</sup>

Михайло Ковалинський, — учень і друг Сковороди, — додає: "Серце його, що досі почитало Бога яко раб, від цих пір полюбило Його яко друг".<sup>10</sup>

Отже, глибока й свідома релігійність мислителя — очевидна. Вона проявляється скрізь: як у його житті, так і в кожному з його писань. Правда, сам він досить скрупий на опис інтимних переживань, і про такі речі не дуже говорить. Але, це — зрозуміла річ, бо ж це — персональні справи... Та, зрештою, чи можливо, взагалі, говорити про "невимовнє"?... Все таки, — то тут, то там, ми знаходимо натяки й на такі, якраз, духовні переживання. Для прикладу, візьмім хоч би й його слова про Святе Причастя: "Як часто прив'язувала мене до Бога тайна Євхаристії?! Крихітка хліба і ложечка вина..."<sup>11</sup> 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 мое діло! Вчуся бути задоволеним усім, що Промислом Божим мені в житті дано.<sup>12</sup>

Сковороді, двічі (1760 і 1764 р.), пропонували стати монахом-священиком. Він відмовився. Чому? Адже він

---

<sup>9</sup> Г Сковорода, *Повне зібрання творів* , т II, ст 463

<sup>10</sup> Там же, ст 463

<sup>11</sup> Там же, том II, ст 87

<sup>12</sup> Там же, том II, ст 466

ніколи не виступав ні проти священства, ні проти чернецтва, як такого... Ось його, власні слова (до Василя Максимовича):

Я часто говорив, що тобі чи кому другому бути священиком чи монахом не по-природі, але, щоб я казав, що священство чи монашество це шкідливий стан, то такого ніколи не було.<sup>13</sup>

Навпаки, Сковорода 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.<sup>14</sup>

Сковорода — сильний противник усякого лицемірства та фарисейства. Цим і пояснюється його відношення до пропозицій стати монахом (тим більше, що це робилося просто "задля життевого забезпечення").

Чи ви хочете, щоб я побільшив число фарисеїв? Їжте масно, пийте солодко, одягайтесь м'яко і монашествуйте!<sup>15</sup>

Церкву, як інституцію, — а це значить її історичний, людський аспект, — він нераз критикував, але рівночасно й шанував, як "найдорожчу матір": *nostra carissima genitrix Ecclesia*.<sup>16</sup> Він не був проти Церкви, але проти "церковщини" — бездушної обрядовщини та ремісництва. Духовенство й чернецтво часто картав, але одночасно з ним і дружив. Взагалі, його зв'язки з духовенством і чернецтвом, не зважаючи на оказійні конфлікти, завжди були сильними. Він чималу частину свого життя провів не де інше, як — якраз — по різних монастирях. Він був посником, постійно молився і читав *Святе Письмо*. Стежив за церковним календарем (за "святцями"), любив піти на ту чи іншу Службу. Іншими словами, хоч від офіційного, формального чернецтва він і відмовився, то в усьому іншому був таки старчиком, монахом. Так він про себе й пише в листі-заявленні.

---

<sup>13</sup> Там же, том II, ст 388

<sup>14</sup> Там же, том II, ст 314

<sup>15</sup> Там же, том II, ст 447

<sup>16</sup> Там же, том II, ст 273

Маю для свого монашества повний спокій... Нічого мені не треба, лише спокійна келія, щоб насолоджуватися своєю невістою... 'Цю полюбив я від молодості моєї...' О, найсолідніший органе! Єдина моя голубко, Бібліє!... Для цього я родився. Для цього їм і п'ю, щоб з нею пожити та їй умерти із нею, аміни!<sup>17</sup>

Скворода був *віруючою*, але — разом з тим — і *свобіднодумаючою* людиною. Він, — за словами прот. В. Зіньківського, — "був *свобідним церковним мислителем*, що почував себе членом Церкви, але — твердо охороняючи свободу думки..."<sup>18</sup> У нього, як ми згадували, були близькі й дружні зв'язки з багатьма духовними особами, включно до єпископів. Йому самому пропонували прийняти духовний сан. Він учився в Києво-Могилянській Академії,<sup>19</sup> викладав у церковних школах,<sup>20</sup> часто жив по різних монастирях і т.п. Якщо критикував тодішній стан Церкви, то це тому, що було за що. У нього була сильна відраза до всякого 'маскараду'. Він не зносив бездушної зовнішності та вдаваної побожності. У цьому, якраз, і полягав його конфлікт з представниками тодішнього 'державного культу'.

Від *релігії*, Скворода переходить до *філософії*, але "не відходячи від християнства, тільки вступаючи на шлях свободної думки".<sup>21</sup> Взагалі, у нього філософія і богослов'я зливаються...<sup>22</sup> Інтерпретуючи погляди свого вчителя, М. Ковалинський пише:

---

<sup>17</sup> Там же, том II, ст. 357.

<sup>18</sup> В.В. Зеньковський, *Істория русской философии* (в 2-х томах), Париж: YMCA-Press, 1948 р., т I, ст. 69.

<sup>19</sup> Вперше — після чотирьох років Дяківської школи (1730-34), — в рр. 1734-41, закінчивши чотири початкові класи ("фару", "інфіму", "граматику", і "синтаксу"), дві середні класи ("поетику" і "риторику") та одну вищу ("філософію"); вдруге, — після т зв. Московсько-Петербурзької Інтермедії (1741-44), співаючи в Придворній капелі, — в рр. 1744-45, закінчивши другий і останній рік "філософії"; втретє, — після подорожування закордоном (1745-50) та вчителювання в Переяславі (1750-51), — в рр. 1751-53, закінчивши два роки (із чотирьох) "богослов'я". Подаю за працею Л. Махновця, *Григорій Скворода*.

<sup>20</sup> Вперше, в Переяславі (1750-51); вдруге, — після приватного вчителювання в с. Коврай, у Ст. Томари (1753-59), — у Харкові (1759-69, з перервами).

<sup>21</sup> В.В. Зеньковский, *История русской философии*, т. I, ст. 80.

<sup>22</sup> Михайло Возняк, "Той, що його світ ловив та не спіймав" — *Історія української літератури* (в трьох томах). Львів. Т-во "Просвіта", 1924 р., т. III, ст. 86

...що є філософія [?] — Це головна ціль людського життя... Головою ж діл людини є дух її, думки, серце... Філософія, чи любов до мудрості, скеровує, якраз, ціле коло діл своїх до тієї мети, щоб дати життя духові нашому, шляхетність серцю, світлість думкам, як голові всього. Коли дух в людині веселий, думки спокійні, серце мирне, то й усе світле, щасливе, блаженне. Оце є філософія.<sup>23</sup>

Тут, мудрість — синонім праведності...

Множинність вносить розрізнення, а це припускає нерівність...; свободна воля припускає вибір... Звідси походить подвиг..., і подвижник істини зв'ється — мудрий, а його діло — доброчинність... Подвиг, це правильне вживання свободної волі...; і цей подвиг у виборі істинного, доброго, досконалого є правда... Тому, мудрий і праведний — це те саме.<sup>24</sup>

А віра — основа моралі...

Не бачу Його, але знаю і вірю, що Він є. А коли вірю, то й боюсь, щоб не розгнівати Його; шукаю за тим, що приємне Йому. Ось любов! Знання Боже, віра, страх Божий і любов до Господа — це один ланцюг. Знання у вірі, віра в страху Божому, страх Божий у любові, любов у виконанні Заповідей, а виконання Заповідей у службі близьньому...<sup>25</sup>

Навіть, коли мислитель і філософує — займається чи то метафізицою, чи гносеологією — то й тоді вживає ніщо інше, як біблійно-святоотцівські формули. Правда, дехто вважає Сковороду таки філософом, не богословом: "...метода й постава Сковороди залишається філософічною, умовокритичною, а не теологічною, церковно-учительською", — пише Кирило Митрович.<sup>26</sup> На нашу думку, всетаки, не слід перебільшувати ваги 'розуму'; треба пам'ятати, — як то слушно зауважує Р. Гантула, що "...для Сковороди, схоплення внутрішньої правди, — чи невидимої натури, 'внутрішнім оком', —

<sup>23</sup> "Життя Г. Сковороди" — Г. Сковорода, *Повне зібрання творів...*, т II, ст 465.

<sup>24</sup> Там же, т II, ст 439

<sup>25</sup> "Нарціз" — Там же, т. I, ст 184

<sup>26</sup> Кирило Митрович, "Портрет Сковороди", *Сучасність*, 11 (1972 р.): ст 53

це не так було справою розумового усвідомлення, як 'віри'.<sup>27</sup>

Для Сковороди, *філософія* — це життя, а життя — це філософія. У цьому, — на думку Д. Чижевського, — й полягає вся сила і слабість міркувань мислителя: розчинивши свою філософію в житті, він замало присвятив уваги для теоретичного оформлення чи систематизації її.<sup>28</sup> Через те, дехто й зве його "філософом без системи".<sup>29</sup> Але, це не означає, що в його світогляді немає суцільності. Світогляд Сковороди — монолітний; він збудований в 'одному стилі' й пересякнутий 'одним духом'.<sup>30</sup> Більше того, його *навчання* — сходиться з його життям, і в цій *послідовності*, якраз, і тайтесь сила впливу мислителя на інших. Д. Багалій — слушно — зауважає:

Тайна величезного впливу Сковороди на сучасників пояснюється, на наш погляд, якраз тим, що в нього слово і діло, проповідь і життя — гармонійно поєдналися.<sup>31</sup>

Сковорода жив так, як учив, — а вчив так, як жив.

З цим, практичним ухилом ума Сковороди і в'яжеться його, особлива любов до *Біблії*. У творчості мислителя, ми не знайдемо жодної праці, в якій би автор, — у той чи інший спосіб, — не покликався б на Біблію. Це відноситься як до його філософічних, так і до літературних творів. У світогляді мислителя, Біблія — це один із трьох світів («Символокосм»). Коли ж узяти під розвагу ще й саму мову Сковороди та спосіб його викладів, іншими словами, всі ті «емблеми», «символи», «фігури», «образи», «притчі», «порівняння» і т.п., то, — здається, — особливе місце Біблії як у житті, так і в світогляді мислителя, стає очевидним.

---

<sup>27</sup> R. Hantula, "Highlights of the Skovoroda Jubilee..." (Рецензії) *Harvard Ukrainian Studies* 1/2 (1977): ст. 253

<sup>28</sup> Дмитро Чижевський, *Нариси з історії філософії на Україні*, ст. 38

<sup>29</sup> Див напр.: Ф. Кудринська, "Філософъ безъ системы". *Кievskaya starina*, 1 (1898 г.) 35-63; 2 (1898 г.): 265-282; 3 (1898 г.): 436-456.

<sup>30</sup> Дмитро Чижевський, *Нариси з історії філософії на Україні*, ст. 38.

<sup>31</sup> Сочинения Григорія Саввича Сковороды, собранные и редактированные проф. Д. М. Багалеем. Юбилейное издание (1794-1894 год.). 7-й томъ Сборника Харьковского Историко-Филологического общества. Харьковъ. Типографія Губернскаго Правленія, 1894 г., ст. XLV.

Священне Писання, як джерело життєвої мудрості Божої правди, стає найулюбленишою книгою мислителя до кінця його життя. Ця Книга — книг, якою автор усе починає і кінчає, дає, однаке, Сковороді не лише натхнення і дороговказ в житті, але й підставу для його дальших, теоретичних міркувань. Прот. В Зіньківський пише:

...вона утончує — для нього — розуміння буття,...  
поглиблює його розуміння людини та вводить його  
в царину дослідів 'справжнього' буття.<sup>32</sup>

Всетаки, її сила й значення не так у 'знанні', як у житті...

Біблія — це книга богословська, бо предметом її є Бог (у Його стосунках зі своїм творивом — людиною), а зокрема — Христос, бо в Ньому відкривається повнота істини і справжня природа Слова. Отже, ця книга — і Божа, і людська. До неї Сковорода підходить не лише "як до вивершення історичного людського шукання мудrosti та правди",<sup>33</sup> але й як до Слова Божого. Вона — Слово Боже, сповите в слова людські. Інакше кажучи, Біблія — це словесна ікона Христа, втіленого Бога-Слова. У неї, таким чином, по аналогії до Богочоловіка Христа, дві природи, але одна іпостась, одна 'добра вістка' чи 'у Христі Євангелія'.

В усьому є 'двоє' — "двоє в одному й одне у двох, нероздільно й незлитно", — говорить Сковорода.<sup>34</sup> Підстави цієї 'антитетики' слід шукати не тільки у філософії (як то, звичайно, робиться), але й у теології. Судячи по висловах автора (зокрема, про Біблію), ми не можемо не зауважити, що його 'Теорія двох натур' — звучить як відголос 'Христологічного догмату'. З цієї, засадничої христологічної (бо ж "имже вся быша" Іоана 1:3) позиції про 'двоє в одному' (без помішання), — мислитель підходить і до цілості буття: усього є 'двоє', але скрізь і в усьому першенствує Бог.

Теорію двох натур не слід мішати з онтологічним дуалізмом, бо тут не йдеться про дві рівні собі вартості чи величини. Це — радше, як зауважує М. Краснюк,

---

<sup>32</sup> В В Зеньковский, История русской философии , т I, ст 80

<sup>33</sup> Кирило Митрович, "Портрет Сковороды .", ст 52

<sup>34</sup> "Двоє" — Г Сковорода. Повне зібрання творів . т I, ст. 273

— монодуалізм, бо в усьому першенствує Бог.<sup>35</sup> Примат Бога — в усьому — не можна, теж, змішувати і з пантеїзмом, бо тут ідеться не про есенцію, а про енергії. Якщо говорити, то слід говорити про панентеїзм, тобто про благодатну всеприсутність Божества, а не про помішання сутностей.

Антитетика — це апофатизм Сковороди та засіб представлення дійсності чи радше суті дійсності, Л. Бучило пише:

...Сковорода любується в антитетичному способі характеристики буття... Такий спосіб йому потрібний для того, щоб виявити подвійний характер всього існуючого та охопити повністю сутність світу і людини, що, — без виявлення протилежних ознак, — вийде однобоко, відірвано, неповно.<sup>36</sup>

Так мислитель інтерпретує світ і людину, так він тлумачить і Біблію (бо ж вона — словесна ікона Христа, втіленого Бога-Слова). У Біблії, як і в Христі, теж дві природи, але одна Добра вістка про спасіння й відродження світу і людини. Раз у неї дві природи, то це значить, що вона має й два значення чи два розуміння: тілесне і духовне, буквальне і переносне, історичне і символічне.

Ідучи за Олександрійською традицією, автор дає перевагу духовному, над буквальним: істина — духовна, бо вона Господня.<sup>37</sup> Біблію, таким чином, треба інтерпретувати духовно, символічно. "Сковорода, — пише Кирило Митрович, — відкидає буквальне розуміння Біблії, яке доводить то до абсурдів, то до фанатизму борців за букву й слово..."<sup>38</sup> Ставши, якраз, на такий, переносний шлях тлумачення, автор — часто — вдається до алгорій та вільної інтерпретації, що є питомим для його, бароккової доби. З цього приводу, Д. Козій робить слушну заувагу:

---

<sup>35</sup> М. Краснюкъ, "Религіозно-філософська розкріпіння Сковороды" — Вѣра и разумъ, № 22 (1901 г.), ст. 410

<sup>36</sup> Л. Бучило, "Григорій Сковорода — визначний український філософ XVIII ст." Церковний календар на 1972 р. Варшава. Православна Митрополія, 1971 р., ст. 97

<sup>37</sup> "Нарціз" — Г. Сковорода, Повне зібрання творів .. т. I, ст. 172

<sup>38</sup> Кирило Митрович, "Портрет Сковороди ", ст. 53.

Вільність, з якою Сковорода перетворив 'Наркіса', дорівнює барокковій вільності, з якою він зіставляє античні греко-римські образи з біблійними... З такою самою вільністю наш мислитель інтерпретує біблійні образи, і наводить цитати з... Біблії на підтвердження своїх міркувань.<sup>39</sup>

Це й дає привід декому вважати, що Сковороді не йдеться про роз'яснення тексту, як такого, але радше про розкриття того, що він, як мислитель, уважає суттєвим у кожній ділянці, включно з Біблією. На думку К. Митровича, Сковороду можна було б назвати 'світським богословом', та його підхід чи метода — не богословська, а філософічна. Він покликається на Святе Письмо не як на 'авторитет', але — радше — звертається до нього, як до джерела мудрості.<sup>40</sup>

Очевидно, до фундаменталістів, Сковороди ніяк не зарахуєш. Дослівне й буквальне розуміння Біблії, їйому цілком не було по-душі. Але він таки кохався в богослов'ї: для нього Біблія — це "Слово Боже і язик огненний",<sup>41</sup> а Святі Отці — це "проводирі" і "наставники" наші.<sup>42</sup>

Сковорода критично ставиться до всього зовнішнього. Звідси й його нехіть до 'історичного' чи 'обрядового'. Твори автора — скупі на історичний матеріял,<sup>43</sup> його цікавить вічність. Це, однаке, не значить, що мислитель заперечує історію.<sup>44</sup> Навпаки, для нього час — дорога річ, бо в ньому кується наша Вічність.<sup>45</sup> Але, час, історія — це тільки "тінь прийдешніх благ". Ця 'тінь', — по суті, — кінчається на Голготі.<sup>46</sup> Отже, наш

<sup>39</sup> Д. Козій, "Нарціс у духовому світі Сковороди". *Листи до приятелів*, 11-12 (1964 р.): ст. 9

<sup>40</sup> Cyrillc Mytrowytcz, "Intérêt et actualité des études sur Skovoroda premier philosophe en Ukraine." *Mitteilungen* (Arbeits — und Förderungsgemeinschaft der Ukrainischen Wissenschaften e. V.), 6-7 (1970): ст. 19.

<sup>41</sup> "Кільце" — Г. Сковорода, *Повне зібрання творів...*, т. I, ст. 369.

<sup>42</sup> "Жона Лотова" — Там же, т. II, ст. 34

<sup>43</sup> Панас Феденко, "Про Сковороду без кадила" — *Нові дні*, XXIV/281 (1973 р.), стт. 13-18

<sup>44</sup> "Життє Г Сковороди" — Г Сковорода, *Повне зібрання творів* , т II, ст 468

<sup>45</sup> Лист до М. Ковалинського" — Там же , т II, стт. 272-273

<sup>46</sup> "Ізраїльський змія" — Там же , т II, ст 21

вік — есхатологічний. Вічність, 'Царство Боже' — вже інавгуровані. Ми чекаємо на їх завершення, коли то Бог (Трипостасне Божество) буде, справді, "все в усьому"...<sup>47</sup>

Схематично, філософія Сковороди зводиться до двох теорій: теорії двох натур і — трьох світів. Якщо 'теорія двох натур' має, так би мовити, христологічну базу (бо досить чітко наслідує халкедонський догмат про Богочоловіка Христа), то Сковородина теорія трьох світів — представляється, з одного боку, як *відображення слідів 'Трипостасного Божества'*, а з другого, як *спроба філософічного освітлення* Біблії.

Світ — це діло Бога-Тройці. Мислитель стверджує 'Трипостасність Божества'.<sup>48</sup> Кожний твір носить печать свого автора. Таким чином, 'тріядологія' позначається на 'космології': *космос*, теж, *троїстий*. Тварне буття відображає свого Творця: воно, також, *троїсте*. На ньому, іншими словами, лежить печать Триєдиної Бога, яка й становить *онтологічну базу* творіння.<sup>49</sup> І хоч *гріх* і затемнює 'сліди Божі' в світі, то стерти їх не може.<sup>50</sup> Твориво, — по своїй 'природі', — *добре*.<sup>51</sup> Генези за зла — не в 'природі', а в 'індивідуальній волі'.<sup>52</sup> у Світі, — каже Сковорода, — три світи: перший — це загальний (Вселенна); другі ж два — часткові (Людина і Біблія).<sup>53</sup> Кожен із цих світів — це наче натяк на *особисту економію* кожної з іпостасей Бога-Тройці: *Отця* — 'Творця неба і землі', *Сина* — 'Відкупителя роду людського', *Духа Святого* — 'Надхненника Священного Писання', Біблії.

<sup>47</sup> "Нарциз" — Там же .., т I, ст 192

<sup>48</sup> "Потоп Зміїн" — Г Сковорода, *Повне зібрання творів...*, т. II, ст 153; "Observatorium Specula"... — Там же, т. I, ст. 304 (Прим. автора).

<sup>49</sup> Усе, що є, "буття своє отримує від Вишнього"... "Кільце" — Там же..., т. I, ст. 386

<sup>50</sup> Зло не може мати "більше сили, як мудрість", — говорить Сковорода "Лист до М. Ковалинського" — Г Сковорода, *Повне зібрання творів...*, т II, ст 331

<sup>51</sup> Тому я "легко бути добрим", якщо живеш по природі — "Війна архієпископа Михаїла" — Там же .., т II, ст 59

<sup>52</sup> Покликаючись на св Миксима Ісповідника, Сковорода каже, що зло — це добрі, сотворені Богом речі, приведені в безпорядок.. "Лист до Василя Максимовича" — Там же .., т II, ст 387

<sup>53</sup> "Потоп Зміїн" — Там же, т II, ст 137

Найскладніше питання у Сковороди — це питання часу і вічності. Тут автор, — вслід за Філоном і Оригеном, — старається узгіднити філософічну вічність космосу (так, як вона представляється у нео-платонізмі) із біблійним поняттям початку світу. Таким чином, у Сковороди ідея 'початку' не є синонімом 'часу', бо для Бога все існує, — мислиться й бачиться Ним, — у вічності. У нього, іншими словами, початок світу представляється не як постання в часі, але, радше, як онтологічна залежність. Усе, що є, — каже мислитель, — "буття своє отримує від Вишнього".<sup>54</sup> Отже, світотворення, — про яке йде мова в книзі Буття, — відноситься не до, так би мовити, 'первісного акту' творення (що відбувається 'перед' чи 'поза' часом), а до наступного, про який — символічно — й розповідає Біблія. При чому, суттєвим у цій розповіді є не 'механіка світобудови', але розкриття влади Отця, сили Сина, і слави Духа Святого.<sup>55</sup>

У системі світобудови Сковороди, Біблія — це окремий, своєрідний світ зі своєю, специфічною мовою. Вона — "з тайнозображенчих фігур, притч та образів — Богом створена".<sup>56</sup> Для автора, що "думає символами, а не стислими філософічними поняттями",<sup>57</sup> — це має особливе значення. Символ заставляє до роздумування, до шукання глибини, кореня, суті; він активізує людину, уникає пасивного сприйняття.<sup>58</sup> Символ, так би мовити, спонукує нас до всього приглядатися двічі, і все спостерігати вповноті: 'образ' і первообраз 'верхнє' і внутрішнє Біблія, — як світ символів, — криє в собі "вищий світ істини".<sup>59</sup> Вона, таким чином, — у системі мислителя, — стає ключем розуміння і засобом пізнання двох других світів: Людини і Вселеної.

---

<sup>54</sup> "Кільце" — Там же, т I, ст 386

<sup>55</sup> Там же, т. I, ст. 379.

<sup>56</sup> "Харківські байки" (лист-присвята), Там же, т I, ст. 108

<sup>57</sup> П. Бобринської, Старчикъ Григорій Сковорода: жизнь и учение. Парижъ Изд. "Возрожденіе", 1929 г., ст 35

<sup>58</sup> Alexandre Koulchitskyj, "Skovoroda — philosophe de la connaissance de soi-même et précurseur du personnalisme." *Skovoroda — philosophe ukrainien*. Paris-Munich: Institut d'Etudes Slaves & Université Ukrainienne Libre (Série: Monographies, vol XXIII), 1976, стт 64-65.

<sup>59</sup> Л. Махновець, Григорій Сковорода ..., ст 225

*Три світи, — три сфери того ж самого тварного буття, що відображають сліди Трипостасного Творця.*

\* \* \*

Григорій Савич Сковорода народився в ніч із 22 на 23 листопада [з 3 на 4 грудня], — із четверга на п'ятницю, — 1722 р., в с. Чорнухи [тепер містечко Чорнухи, Полтавської області], але вважав себе завжди за прочанина на цій землі. Вітчизною своєю — рахував Вічність, Небо, Царство Боже. Прожив він 72 роки. Половину свого життя провів у мандрах... Спочив він, — "виконавши все за уставом обрядним"<sup>60</sup> — у воскресний день: в неділю рано, на світанні... Це сталося 29 жовтня [9 листопада] 1794 р., в с. Іванівці [тепер Сковородинівка, Харківської області]. Перед смертю, звелів приготувати надгробний напис з такими словами: "Світ мене ловив, та не спіймав!"<sup>61</sup>

---

<sup>60</sup> Г Сковорода, *Повне зібрання творів* , т II, ст 473

<sup>61</sup> Там же, т II, ст 473

-----

## КОРОТКА БІБЛІОГРАФІЯ

### I. Джерела

[Сковорода, Г.С.] *Сочиненія Григорія Саввича Сковороды*, собранныя и редактированныя проф. Д. М. Багалемъ. Юбилейное издание (1794-1894 год...) 7-й томъ Сборника Харьковского Историко-Филологического общества. Харьковъ: Типографія Губернского Правленія, 1894 г.

Сковорода, Григорій. *Повне зібрання творів* у двох томах. Під ред. В.І. Шинкарука et al. Київ: В-во АН УРСР (Інст. Філософії) "Наукова думка", 1973 р.

### II. Література

АН УРСР (Інститут філософії). *Філософія Григорія Сковороди*. Київ: В-во "Наукова думка", 1972 р.

АН України (Інститут філософії). *Сковорода Григорій: дослідження, розвідки, матеріали* (Збірник наукових праць) Київ. В-во "Наукова думка", 1992 р.

- Багалій, Д.І. Український мандрований філософ Гр. Сав. Сковорода.** Харків: Державне В-во України, 1926 р.
- Біланюк, Петро Б.Т. [Bilaniuk, Petro B.T.]** "Григорій Сковорода — філософ чи богослов?" *Богословія*, XXXIV/1-4 (1970 р.): 244-253. Теж в англійській мові: "Hryhorij Skovoroda — Philosopher or Theologian?" *The New Review (A Journal of East-European History)*, 13 (1973): 50-61.
- Біланюк, Петро Б.Т.** "An Introduction to the Theological Thought of Hryhorij Skovoroda." *Studies in Eastern Christianity*, vol. II. Munich-Toronto: The Ukrainian Free University (Series: Monographs, No. 25), 1982 (стт. 157-182).
- Бобринской, Гр.П. Старчикъ Григорій Сковорода: жизнь и учение.** Парижъ: Изд. "Возрожденіе", 1929 р.
- Бучило, Л.** "Григорій Сковорода — визначний український філософ XVIII ст." ... *Церковний календар на 1972 р.* Варшава: Православна Митрополія, 1971 р. (стт. 94-103).
- Возняк, Михайло.** "Той, що його світ ловив та не спіймав". *Історія української літератури* (в трьох томах), т. III. Львів: Т-во "Просвіта", 1924 р. (стт. 77-93).
- Наптула, Richard M.** "Highlights of the Skovoroda Jubilee" (Рецензії). *Harvard Ukrainian Studies* 1/2 (1977): стт. 249-254.
- Эрнь, В.Ф. Григорій Саввичъ Сковорода: жизнь и учение.** Москва: Книгоиздательство "Путь", 1912 р.
- Зеньковский, В.В. История русской философии** (в 2-х томах), том I. Париж: YMCA-Press, 1948 р. (стт. 64-81).
- Кирик, Д.П.** "Семантичний метод в історико-філософському дослідженні". АН УРСР (Інститут філософії), З *історії філософії на Україні* (Матеріали республіканської наукової конференції). Київ: В-во "Наукова думка", 1967 р. (стт. 82-91).
- Козій, Дмитро.** "Нарціс у духовому світі Сковороди". *Листи до приятелів*, 11-12 (1964 р.): 6-9.
- Козій, Дмитро.** "Три аспекти самопізнання у Сковороди..." *Сучасність*, 12 (1972 р.): 66-78.
- Краснюкъ, М.** "Религиозно-философская воззрение Сковороды". *Вера и разумъ*, августъ-ноябрь (1901 р.): 137-152; 217-236; 365-384; 401-420.

- Кудринський, Ф. "Філософъ безъ системы". *Киевская старина*, 1 (1898 р.): 35-63; 2 (1898 р.): 265-282; 3 (1898 р.): 436-456.
- Kultschitzkyj, A. [Koultchitskyj, Alexandre]. "Skovoroda — philosophe de la connaissance de soi-même et précurseur du personnalisme." *Skovoroda — philosophe ukrainien*. Paris-Munich: Institut d'Études Slaves & Université Ukrainienne Libre (Série: Monographies, vol XXIII), 1976 (стт. 55-110).
- Лебедевъ, А.С. "Г.С. Сковорода какъ богословъ". *Вопросы философии и психологи*, 2 (1895 р.): 170-177.
- Marshall, Richard H. (Jr.) and Thomas E. Bird. Hryhorij Savyc Skovoroda: An Anthology of Critical Articles. Edmonton-Toronto: Canadian Institute of Ukrainian Studies Press, 1994.
- Махновець, Леонід. *Григорій Сковорода: біографія*. Київ: В-во "Наукова думка", 1972 р.
- Митрович, Кирило [Mytroytch, Cyrille]. "Intérêt et actualité des études sur Skovoroda premier philosophe en Ukraine." *Mitteilungen (Arbeits — und Forderungsgemeinschaft der Ukrainischen Wissenschaften e. V.)*, 6-7 (1970): 16-25.
- Митрович, Кирило. "Портрет Сковороди..." *Сучасність*, 11 (1972 р.): 43-55.
- Митрович, Кирило. "Eléments platoniciens de la philosophie de Skovoroda." *Skovoroda — philosophe ukrainien*. Paris-Munich: Institut d'Études Slaves & Université Ukrainienne Libre (Série: Monographies, vol XXIII), 1976 (стт. 33-53).
- Пелех, Петро. "З життя і творчости Сковороди". *Записки НТШ*, CXXXVI-CXXXVII (1925 р.): 139-157.
- Товкачевський, Андрій. *Г.С. Сковорода*. Київ: В-во "Життя й Мистецтво", 1913 р.
- Феденко, Панас. "Про Сковороду без кадила". *Нові дні*, XXIV/281 (1973 р.): 13-18.
- Чижевський, Дмитро [Tschizevskij, Dmitrij]. *Філософія на Україні* (Спроба історіографії), 2-ге вид. част. I. Прага: В-во "Сіяч", 1928 р. (стт. 85-112).
- Чижевський, Дмитро [Tschizevskij, Dmitrij]. *Нариси з історії філософії на Україні*. Прага: Укр. Гром. Вид. Фонд, 1931 р. (стт. 35-63).
- Чижевський, Дмитро [Tschizevskij, Dmitrij]. *Філософія Г.С. Сковороди*. Варшава: Праці Укр. Наукового Інст. (т. XXIV, Серія філософічна, кн. 1), 1934 р.



Академічна акт Колегії Св. Андрея, 13 липня 1995. Канцлер Колегії — Блаженніший Митрополит Василій вручає диплом бакалавра богословія о. Михаїлу Погорянському. Зліва — ректор Колегії Св. Андрея — д-р Роман Ерінок.

**Ігор Куташ**

## **Категорія щастя в філософії Григорія Сковороди**

### **ОСНОВИ**

#### **I. Вступ**

Григорій Савич Сковорода — видатний український релігійний філософ XVIII століття, інтерес до якого відновлюється сьогодні на Заході. Про це свідчить створення Міжнародного товариства Сковороди на конференції Міжнародної федерації філософських товариств (FISP), що відбулась в Монреалі, в Канаді, 21-27 серпня 1983 року.

Зростаюча увага до "українського Сократа"<sup>1</sup> безумовно пов'язана з його закликом до духовного відродження як до основи суспільного міра. Життя і вчення Сковороди сповнені високим милосердям і оптимізмом, щодо можливості кожної людини досягти щастя і, таким чином, стати повноправним і продуктивним членом світового суспільства. Це зовсім не наївний оптимізм, що не надає значення труднощам такої трансформації. Його витоки полягають в щоденному кропіткому опрацюванні фактів життя, яке Сковорода вважав своєю найбільшою цінністю. Може саме тому його вчення знову впаде на благодатний ґрунт і допоможе зібрати врожай загального миру і злагоди, які він провіщав!

#### **II. Біографія**

Перша біографія Сковороди, була написана в 1794 році, невдовзі після смерті філософа, його відданим учнем і другом Михайлом Ковалинським.<sup>2</sup> Г.С. Сковорода народився в 1722 році в селі Чорнухах, що знаходиться між Києвом і Харковим. Батьки його були з козаків. З дитинства Григорій любив читати моралізаторські і релігійні книжки, що наблизили його до релі-

---

<sup>1</sup> Архимандрит Гавриил. *История философии* Т VI С 60-61

<sup>2</sup> М. Ковалинський, "Жизнь Григорія Сковороды". В кн. *Григорій Сковорода. Повне зібрання творів в двох томах* Київ, «Наукова думка». 1973 Т II. С 439-477 (Всі зноски на твори Сковороди далі будуть даватися по цьому виданню)

гійного життя Київської академії. Вона була заснована славетним київським митрополитом Петром Могилою з метою підвищення освітнього рівня православного кліру. Після підписання в 1654 році Богданом Хмельницьким угоди з Росією, Академія підпала під тиск Росії за свої волелюбні і опозиційні погляди. Так що, згідно з видатним українським істориком Михайлом Грушевським, Сковорода навчався в ній в "останні яскраві роки".<sup>3</sup> Обдарований юнак впевнено перевершив всіх своїх співучнів. Кілька років Григорій провів при дворі в Санкт-Петербурзі в імператорській капелі, куди його відіслали за талант і любов до музики, а потім, до 1750 року знову продовжував свої студії в Київській академії.

Після закінчення Академії Сковорода іде в Угорщину з місією генерала Вишневського. Під час подорожі він також побував у Відні і Братиславі, що значно поширило його контакти з західним інтелектуальним життям.

Найбільш близькими Сковороді були ідеї німецького пієтизму і містицизму, особливо — німецький письменник-містик Якоб Boehm. Ці вчення ще в Академії викладав йому єпископ Симон Тодорський (1700-1754). Завдяки зусиллям київського архієпископа Рафаела Заборовського (1677-1754) в Академії була створена кафедра німецької мови, якраз в той самий рік, коли Сковорода розпочав своє навчання.

Подорож на Захід була дуже цінною для Сковороди, але він зауважив і негативні риси західного суспільства, а саме перебільшену увагу до матеріального комфорту і скептицизму. Засуджував він і зростаючу секуляризацію західної культури. Немовби у відповідь на ці тенденції, Сковорода ще більше заглиблюється в Біблію, яку вважав ключем до розуміння буття.

В 1753 році Сковорода повертається в Україну і отримує посаду викладача поетики в Переяславській семінарії. Але його новаторські методи викладання приводять до сутички з ректором — єпископом Іваном Козловським, і філософ вирішує залишити семінарію.

---

<sup>3</sup> M. Hrushevsky, *A History of Ukraine*, New Haven: 1941, p. 417.

Він продовжує свою викладацьку діяльність як домашній вчитель і вихователь сина заможного поміщика Степана Томари. Її він теж перериває із-за неприйняття його педагогічних методів. В цей час Сковорода подорожує до Москви із своїм другом, вченим Володимиром Каліграфом, зупиняється в Свято-Сергієвому монастирі. Відомий як талановита і високо духовна людина, він отримує запрошення там залишитися, але відмовляється, бо філософа ніколи не приваблювало монастирське життя. Непорозуміння з Томарою невдовзі були полагоджені; Сковорода виховує його сина до 1759 року. Діяльність домашнього вчителя дає філософу можливість багато роздумувати і писати.

Згодом Сковорода поступає викладачем в Харківський колегіум. Тоді ж він знову отримує запрошення до монастиря з обіцянками швидкого входу до вищого кліру, але він відмовляється. Стиль життя філософа був дуже простим: він багато молився, займався медитацією, спав тільки чотири години, не їв м'яса і риби. В колегіумі він знаходить свого найбільш відданого учня — Михайла Ковалинського. Невідповідність поглядів філософа до нового керівництва колегіума вимушує його залишити викладацьку діяльність.

Починається найбільш продуктивний період в житті Сковороди: він стає мандрівником. Саме під час мандрів серед простого люду і була написана найбільша частина його творів.

Помер Григорій Сковорода 9 листопада 1794 року в селі Іванівка (тепер Сковородинівка) на Харківщині. Як і заповідав філософ, на його могилі написано епітафію: "Мір ловил меня, но не поймал".<sup>4</sup>

### **III. Суспільство Сковороди**

Філософія Григорія Сковороди була втіленням його намагання жити праведно, тому важливо знати і розуміти суспільно-соціальні умови, в яких він працював. Філософ ніколи не відокремлював себе від суспільства, хоча частину свого життя провів у мандрах.

Як відомо, внаслідок Переяславської ради, Україна була зведена до рівня протекторату Москви. Останні

---

<sup>4</sup> М. Ковалинський. Указ вид. С. 473

незалежні інституції були знищені в Україні в 1780-х роках. Таким чином, Сковорода був свідком кульмінації російської анексії України.

Остаточно кріпосне право було встановлене у во-лелюбній Україні царицею Катериною II декретами 1763 і 1783 років. По іронії долі, козацькі старшини, які нещодавно боролись проти поміщиків, самі тепер ставали володарями кріпаків. В Україні народжувалась нова "російська" аристократія, за допомогою якої Катерина II намагалась прискорити повну асиміляцію України з Російською імперією. Безумовно, це бентежило філософа, який сам мав міцне козацьке коріння.

Ще більше Сковороду турбував рівень духовності суспільства. Він був глибоко розчарований ієархією Православної Церкви, хоча, безумовно, були і винятки, наприклад, Іозаф Міткевич, єпископ Білгородський, потім Харківський. Його Сковорода величав добрым пастирем. Незважаючи на свою особисту відмову від монастирського життя, філософ завжди залишався вірним православній доктрині.

Розчарування Сковороди у владних верствах суспільства і в офіційній Церкві відсторонило його від активної політичної і церковної діяльності по реформуванню цих інституцій. Між тим, він залишався у дружніх стосунках з окремими представниками кліру і поміщицтва.

Але було б помилкою вважати Сковороду пасивним спостерігачем. Навпаки, його вчення мало великий вплив на суспільство. Він відмовився від закритого монастирського життя, щоб в своїх просвітницьких мандрах вчити людей, засуджуючи суспільство, яке звело людину до рівня раба. Мандруючи, він зупинявся у тих, хто бажав його слухати, приводив людей до думок, які він виклав у своєму трактаті: *Начальна дверь ко христіанскому добронравію*.<sup>5</sup>

Сковорода не був пессимістом і вірив у можливість праведних людей і справедливого суспільства. Вся його філософія була сфокусована на розумінні щастя. Саме щастя є метою його етики.

---

<sup>5</sup> Г Сковорода. *Начальна дверь ко христіанскому добронравію*. Указ. вид ТІС 14-27

Розуміння щастя в філософській думці Сковороди стало об'єктом нашого дослідження.

### **Світогляд Сковороди**

Щоб проаналізувати категорію щастя у вченні Сковороди, необхідно розглянути його світогляд, філософською основою якого виступає концепція трьох світів: макросвіту, мікросвіту і символічного світу — Біблії.

#### **I. Макросвіт**

Під макросвітом Сковорода розуміє навколишній матеріальний світ, "мыр обительный, где все рожденное обитает".<sup>6</sup> Він існує завдяки Богу, який "весь мир будто машинистова хитрость часовую на башнъ машину в движении содержит".<sup>7</sup> Бог є головою, а видимий світ є п'ятою, що зовсім не принижує його важливості. Навпаки, Сковорода вважає світ необхідною властивістю Бога, як тінь є необхідною властивістю яблуні.<sup>8</sup> Саме реальність Духа, ідеї чи форми створює зовнішність матерії, а не матерія сама виробляє якості, які їй притаманні. Іншими словами, матерія, тобто тінь, є вічною, бо її джерело, початок — Бог, Дерево є вічним.

Своє переконання в вічності матерії філософ викладає в роботі *Наркісс. Розлагол о том: узнай себе*. Как же ты дерзнул сказать, что при разбитии черепа сосуд пропал. Смѣешь ли сосуд утвердить на прахе, а не в богѣ. Кая твердость быть может в том, что всеминутно подвержено развалинам и перѣменам? Не божій ли невидимый перст содержит в стѣнах прах? Не он ли голова в стѣнах? Не стѣна ли вѣчна, если главное начало ее вѣчное?"<sup>9</sup>

Така трактовка макросвіту, як матеріального світу, набагато близчча до ідеалізму Платона, ніж до матеріалізму Демокріта. Сковорода не був ні філософським матеріалістом, ні навіть пантеїстом, як це доводили

---

<sup>6</sup> Диалог Имя ему — Потоп змиин Указ вид Т II С 137

<sup>7</sup> Начальная дверь ко христианскому добронравию Указ вид Т I С 146

<sup>8</sup> Див. Бесѣда, нареченная двое, о том, что блаженным быть легко Указ вид Т I С 273

<sup>9</sup> Наркісс Разлагол о том узнай себе Указ вид Т I С 169 -170

радянські коментатори.<sup>10</sup> Саме тому, що макросвіт твориться Богом, він, з точки зору Сковороди, допомагає людині пізнати Творця і, таким чином, приносить їй істинне щастя.

## II. Мікросвіт

Другим світом Сковороди є мікросвіт, тобто сама людина. "Человѣк есть маленькой мырок, и так трудно силу его узнать, как тяжело во всемирной машинѣ начало сыскать".<sup>11</sup> Людина повинна пізнавати і вивчати себе. Показовою і однозначною стає для філософа легенда про Наркісса. Те, що Наркісс закохався в своє відображення в струмку, зовсім не несе елементу трагедійності, не веде до божевілля. Вдаючись до поетичної алегорії, Сковорода аналізує, як досягти щастя через самопізнання.

Необхідними передумовами у досягненні людиною щастя філософ вважав знання і любов. Як і у макросвіті, він виділяє в людині два аспекти: видимий і невидимий. Невидима духовна субстанція — Дух, домінує над видимою, фізичною. Філософ висловлював думку про тотожність істинної людини у вищому прояві її духовності і Бога: "А видъ истинный чѣловек и бог есть тождѣ".<sup>12</sup> Сковорода вважав, що "истинный чѣловек, предъчному своему отцу существом и силою равен, един во всѣх нас и во всяком цѣльном, его же царствію нѣт конца".<sup>13</sup> Така алгоритична ідентифікація істинної суті людини з Христом не вступає в протиріччя з вченням Православної Церкви.

## III. Біблія

Третім світом Сковороди є Біблія, який, як і макрокосмос і мікрокосмос, теж складається з двох аспектів: "хвоста" і "голови". Люблячий парадокси мисливець, при аналізі "хвоста", аспекту літературного, можливо для привернення уваги до важливого вчення, висловлює шокуючу тезу: він називає Біблію "змією". Фі-

---

<sup>10</sup> Див.. В. Шинкарук, ІІваньо. Григорій Сковорода Указ. вид. Т. 1. С. 11-57

<sup>11</sup> Наркісс Разлагол о том узнай себе Указ вид Т 1 С 174

<sup>12</sup> Там же С 172

<sup>13</sup> Там же С 191

лософ пояснював це тим, що спроба читати її буквально приводить до висновку, що вона "во многих мѣстах безстыдно и вредно, без всякаго вкуса лжет".<sup>14</sup> Однак за цим ховається "голова", тобто суть Біблії. Дуже важливо її вірно розуміти. Для цього треба мислити алегорично. Тоді зникнуть всі протиріччя і проявиться істинна сила Біблії. Підкresлюючи єдність двох аспектів Біблії, Сковорода писав "теперь уже не обинуяся скажу, что біблія есть и бог и змій".<sup>15</sup>

Коротко розглянувши світогляд Сковороди, переходимо до аналізу його поняття щастя, як мети життя людини, цілі, заради якої вона була створена Богом.

### **Щастя, як мета життя**

Свій трактат *Начальная дверь ко христіанскому добронравию*, написаний на основі курсу етики, який філософ читав в Харківському колегіумі, Сковорода починає з виголошення хвали Богу: "Благодареніе блаженному Богу о том, что нужное сдѣлал нетрудным, а трудное ненужным".<sup>16</sup> Шо ж є цим необхідним, яке так легко досягнути? Філософ відповідає: "Нѣт слаже для человѣка и нѣт нужнее, как щастіе; нѣт ничего и легоче сего. Благодареніе блаженному Богу".<sup>17</sup>

Сковорода твердить, що Бог хоче лише щастя для людини і веде її до щастя. Але в чому це щастя? Адже небагато існує дійсно щасливих людей. Сковорода, як ми зауважили вище, підкresлює перш за все внутрішній, духовний аспект. В пізнанні себе, в досягненні щастя допомагає філософія. Щастя включає "внутренний мир, сердечное веселіе, душевную крѣпость".

Безумовно, на концепцію щастя Сковороди мали вплив грецькі філософи, особливо Епікур і стоїки. Але філософ критично підходив до їх вчення, а саме до твердження стоїків про тотожність щастя з апатією, тобто відсутністю пристрастей. У листі до Ковалинського він писав: "Отже, скажеш ты, я вимагаю разом з стоїками, щоб мудрець був зовсім безстрасним. Навпа-

---

<sup>14</sup> Диалог Имя ему — Потоп змійн Указ вид Т II С. 148.

<sup>15</sup> Там же С 147

<sup>16</sup> Начальная дверь ко христіанскому добронравию Указ. вид. Т I С

ки, в цьому випадку він був би стовпом, а не людиною. Залишається, отже, що блаженство там, де приборкання пристрастей, а не їх відсутність".<sup>18</sup> Пристрасті, за Сковородою, повинні бути поборені волею, знаходиться під контролем розуму. Не та людина щаслива, в житті якої немає розчарувань, зрад, страждань, а така, яка вміє прийняти їх і опанувати ними на дорозі до щастя.

Поняття щастя у Сковороди є позитивним і динамічним. Він вважав, що щастя не залежить від зовнішніх змін людського буття, його не треба шукати ні в Америці, ні в Єрусалимі. Якщо людина щаслива, то перш за все це досягнуто завдяки її внутрішнього стану. Щоби бути щасливою, людина повинна жити в гармонії із своєю внутрішньою суттю.

Обравши життя мандрівника, шукаючого Царства Божого у молитвах, медитаціях і "філософствуванні во Христі", Сковорода, однак, не пропонує такий шлях кожному Люди повинні йти за своїм природним покликанням, тільки тоді вони будуть щасливими, бо "составляют они плодоносной церкви, яснѣ сказать, общества сад, так, как часовую машину свои части. Она в то время порядочное продолжает теченіе, когда каждый член не только добр, но и сродную себѣ... часть отправляет".<sup>19</sup> Покликання філософа-теолога не принесуть щастя людині, не народженої для цього.

Одним з найважливіших понять у вченні Сковороди про щастя є категорія "срідності". Вона означає "познать себе, или свою природу, взяться за свою долю и пребывать с частію, себѣ сродною".<sup>20</sup> Справжнє щастя можна знайти тільки в реалізації свого покликання. Це чітке визначення мислителя об'єднує особисте і загальне.

З нашої точки зору, філософська концепція щастя Сковороди виглядає дуже сучасною для людини ХХ століття. Щоб краще її осiąгнути, ми окремо проаналізуємо такі суттєві взаємозв'язки: людина і Бог; людина і вона сама; людина і їй подібні.

<sup>18</sup> Указ вид Т II С 283

<sup>19</sup> Разговор, называемый алфавит, или букварь мира Указ вид Т I. С 417

<sup>20</sup> Там же

## **Щастя пізнання Бога**

Сковорода завжди залишався вірним Православію в своїй етиці, незважаючи на те, що його стосунки з ієрархією Церкви були досить складними. Для нього, як в Православній думці вцілому, все починається і закінчується Богом.

Світ є моральним вже тому, що його створив Бог. Таким чином, щоб пізнати щастя, треба пізнати Бога. Це процес має бути як практичним, так і духовним, тому що людина є єдністю духа і плоті. Вірне розуміння світу, що виходить з вірного розуміння, Бога, стає основою щастя. Головною ж перешкодою у досягненні щастя людиною є страх смерті.

Небагато хто зміг проникнути поза зовнішність навколошнього світу і прийти до вірного розуміння Бога і Його творіння. Необхідне мати "подвійне бачення", завдяки якому можна пізнати Бога і знайти щастя. Надбання такого подвійного бачення Сковорода малює досить яскраво: "Пробудися жъ теперь мыслю твою! И если подунул на твое сердце дух божий, тогда должен ты теперь усмотреть то, чего от рожденія не видал. Ты видѣл по сie время только одну стѣну, болваньющія внешности. Теперь подними очи твои, если они озаренны духом истины, и взгляни на ее. Ты видел одну только тму. Теперь ты уже видишь свѣт. Всего ты теперь по двое видишь: двѣ воды, двѣ земли. И вся тварь теперь у тебя на двѣ части разделенна. Но кто тебѣ раздѣлил Бог. Раздѣлил он тебѣ все на двое, чтобы ты не смѣшивал тмы со свѣтом, лжи с правдою".<sup>21</sup>

Сковорода тут має на увазі не просто емоційний досвід, а скоріше, духовне відродження, через яке людина повинна стати тим, чим хотів Творець. Воно веде до зростання подібності з Богом. В теології цей процес називається *теозісом* (*theosis*). Вчення теозісу довгий час було в забутті в Східній Церкві. Відродив його сучасник Сковороди, великий старець Паїсій Величковський (1722-1794).

Сковорода обрав шлях теозісу, як єдиний можливий до свого особистого щастя. Його життя описує Ковалинський, підкреслюючи, "небо и ад борется в

---

<sup>21</sup> Наркісс Указ вид Т 1 С 175

серцѣ мудраго, и может ли он быть празден, без дела, без подвига, без пользы человѣчеству?"<sup>22</sup>

Однак інтенсивність зусиль на шляху до щастя не співпадає з твердженням Сковороди про легкість його досягнення. В чому ж криється легкість? Сковорода, безумовно, розумів важливість цього питання. Він вмів балансувати активні зусилля із спокоєм. Це є основою розуміння самого теозісу, як динамічного процесу, який включає і роботу, і відпочинок.

Філософ відчував, що щастя полягає в правильному розумінні Бога і Його творіння. Духовне відродження духа необхідне людині, щоб здобути "подвійне бачення", за допомогою якого можна реально побачити речі. Це духовне відродження є фундаментом теозісу, процесу становлення людини богоподібною. Такий процес потребує розумових зусиль і боротьби, вони повинні бути збалансовані з відпочинком і миром в душі. Чим більше перешкод переходить людина на шляху до цього спокою, тим більше вона може здобути щастя у пізнанні Бога. Божа ласка допомагає людям в їх зусиллях, але, як підкresлював Сковорода, людина сама повинна грati активну роль. І хоча Сковорода твердив про тотожність праведної людини і Бога, треба розуміти це аллегорично і розрізняти Бога і людину, тому що людство ще не прийшло до загального духовного відродження, а тільки знаходиться в складному процесі теозісу.

### **Щастя пізнання себе**

Людину Сковорода трактує як "маленький мырок". Пізнання цього маленького світу, а саме людського щастя, і лежить в основі етичного вчення філософа. Сковорода вважав, що людина може стати щасливою тільки через пізнання себе, своєї сили.

Дивлячись на сучасне йому суспільство, філософ приходить до дуже сумного висновку, що "весь мир спит... Спит глубоко, потянувшись, будто убитый о землю".<sup>23</sup> І сон цей такий важкий і довгий, тому що в світі дуже мало щастя і радості, а це неістотно для людини.

---

<sup>22</sup> М Ковалинський, Указ вид Т I С 446

<sup>23</sup> Діалог Имя ему — Потоп зміїн Указ. вид Т II С 162

Вона створена бути щасливою, пізнати себе і полюбити себе, що можливо тільки при умові докорінної зміни її поглядів на зовнішній світ. Іншими словами, Сковорода ще раз підкреслює необхідність духовного відродження, яке через "подвійне бачення" відкриє істинну людину, побачити яку, означає — полюбити.

Оптимістичні погляди Сковороди щодо природної суті людини, перебувають у гармонії з Православною християнською антропологією. Через одного з своїх літературних персонажів філософ виголошує: "Ах, господи! Коль чудный tot человък коего сам ты почел человъком! Он тебъ, а ты ему друг. Он в тебъ, а ты в нем".<sup>24</sup>

Сковорода намагається пробудити людину до пошуку щастя, яке виходить з самопізнання. Такий досвід, філософ вважає вирішальним у духовному удосконаленні, адже велика частина помилок суспільства іде від незнання людиною себе.

Сковорода окреслив шляхи досягнення цього самопізнання. По-перше, це покора Богові. "Багато тобі доручив соторитель, згодом немало і сам схоче від тебе узять",<sup>25</sup> — писав він у вірші на честь дня народження свого учня Василя Томари.

По-друге, це вдячність Богові: "Учуся, друг мой благодарности: се мое дѣло! Учуся бытъ довольным о всем том, что от промысла божія в жизни мнѣ дано".<sup>26</sup> Вдячність дуже важлива на шляху до самопізнання, бо допомагає людині усвідомлювати всі ті прекрасні якості, які їй притаманні, долати всі труднощі, бо вони є тільки тінню, що поступово зникає: "Благодареніе ж блаженному богу за то, то все нас оставляет и все для нас трудное, кромѣ того, что потребное, любезное и единое".<sup>27</sup> Все це веде людину до миру і щастя.

Протилежністю покорі і вдячності є сумний стан, "коли бѣдная душа, своими похотѣми водимая".<sup>28</sup> Важ-

---

<sup>24</sup> Діалог, или разглагол о древнем мірѣ Указ вид. Т I С 314

<sup>25</sup> Указ вид Т I С 101

<sup>26</sup> Жизнь Григорія Сковороды Указ соч Т II С 466

<sup>27</sup> Начальная дверь ко христіанскому добронравию Указ вид Т I С 145.

<sup>28</sup> Разговор, называемый алфавит, или букварь мира Указ вид. Т. I. С

лива різниця між Богом і людиною полягає в тому, що людина народжена пройти в житті певний шлях, несучи певні обов'язки, вивчаючи певні речі, пристосовуючись до певних супутників. І все це передбачено Богом. Таким чином, повертаючись до тези Сковороди про тотожність людини і Бога, ми бачимо, що це є один з алегоричних парадоксів, використання яких характерно для Християнської теології. Сковорода твердив, що кожна людина має внутрішнього провідника, який допомагає знайти їй своє місце в суспільстві, і таким чином стати щасливою. Тому він і радив своїм учням: "Узнай себе. Внеми себѣ и послушай господа своего. Есть в тебѣ царь твой, отец и наставник. Вонъми себѣ, сыщи его и послушай его. Он один знает, что тебѣ сродное, сие есть полезное. Сам он и поведет к сему, зажжет охоту, закуряжит к труду, увенчает концом и благославленiem главу твою".<sup>29</sup> Такі поради філософа мають дуже сучаснезвучання.

Внутрішній провідник не мовчить, треба тільки зупинитись і прислухатись до нього: "Вѣчная сія премудрость во всѣх вѣках и народах продолжает рѣчь свою, и она не иное что есть, как повсемѣстенного естества божія невидимое лицо и живое слово, тайно ко всѣм нам внутрь гремящее".<sup>30</sup> Таким чином, внутрішній провідник є голосом Духа, який завдяки Богу звучить в людині.

Сковорода позитивно і конструктивно доводить необхідність любові до самого себе. Любов до себе безпосередньо пов'язана з любов'ю до інших людей, що складає важливий аспект його концепції щастя.

### **Щастя добрих взаємовідносин**

Сковорода ясно усвідомлював проблеми людини в суспільстві, особливо в ті важкі часи, що переживала Україна. І хоча інколи у читача може скластися враження про радикальний індивідуалізм філософа, Сковорода ніколи не втікав від життя, про що свідчать його неодноразові відмови від монастирського спокою.

---

<sup>29</sup> Там же С 418

<sup>30</sup> Начальна дверь ко христіанскому добронравию Указ вид Т I С. 149

Його поняття щастя складалось не тільки з відносин з Богом і з своєю внутрішньою суттю, але також з людьми. Щоб досягти щастя від спілкування, з точки зору філософа, необхідно було зрозуміти суть людини, яка знаходиться у стані "несравненnoй разности". Сковорода знову використовує парадокс, щоб розбудити думку своїх слухачів. Він вважав, що саме парадокси краще відображають таємничу людську сутність.

За його концепцією "родності", кожна людина народжена для певного призначення. Мислитель твердив, що щастя не тільки доступне кожній людині, але й кожне уроджене призначення може привести до щастя: "Боже царство вездѣ присутствует, и щастіе во всяком статьи живет, если входиш в оное за руководством твоего создателя, на тое самое тебе в мір сей произведшего".<sup>31</sup>

Сама особистість і стиль життя Сковороди мали на його сучасників вплив не менший, ніж його філософія. Він був живим втіленням свого етичного вчення, став героем численних народних моралізаторських історій.

При вивченні концепції Сковороди виникає питання стосовно тих членів суспільства, хто веде руйнівне, негативне життя. Невже це є теж уродженим призначенням?! На це філософ відповідав, що багато, навіть більшість людей, не ідуть за своїм призначенням, тому що його не знають. Із-за цього нерідко буває, "что воинскую роту ведет тот, кто должен был сидеть в оркестре".<sup>32</sup>

Педагогічний підхід Сковороди базується на його вченні про те, що кожна людина народжена зайняти своє особливе місце в суспільстві. Він вважав, що люди так часто нещасні саме тому, що молодь не отримала необхідної освіти, і намагався сам змінити ситуацію, навчаючи і подаючи особистий приклад своїм життям. Важливо зауважити, що учні Сковороди походили в більшості своїй з поміщицтва і духовенства, тобто були тими, хто мав згодом грati велику роль в суспіль-

---

<sup>31</sup> Разговор, называемый алфавит, или букварь мира Указ вид Т I С 420

<sup>32</sup> Там же

ному житті України і Росії. Таким чином, філософ своєю педагогічною діяльністю закладав фундамент бажаних ім суспільних змін.

Сковорода в педагогіці дотримується свого принципу сродності: людина швидко і з захопленням вчить те, що їй природньо, і навпаки, дуже важко дается те, що їй не підходить. Про педагогічну практику філософа оповідає Михайло Ковалинський: "Сковорода начал больше воздѣлывать сердце молодаго воспитанника своего и, разсматривая природныя склонности его, помогать только природъ в ращениі направлением легким, нѣжным".<sup>33</sup> Люди повинні знайти і зайнятися в суспільстві місце, яке підготовлено ім Творцем. Безумовно, велику роль в цьому процесі грає освіта.

Цікаво аналізує філософ саме слово "нешастя". Він вважає, що воно стосується людини, яка не змогла знайти своє місце, тобто свою частину в суспільстві.

Велика роль в процесі виховання належить вчителю, який і сам має бути народжений для цього призначення. Це стосується перш за все самого Сковороди: він був щасливий вчителювати, вести за собою людські душі.

Філософ був засмучений тим, що люди навколо нього не досягали щастя нерідко із-за того, що були занадто зв'язані непотрібними традиціями. Але відмова самого Сковороди сліпо йти за традиціями завдала йому багато проблем під час його педагогічної діяльності.

Таким чином, для того, щоби людина знайшла своє місце в житті, вона повинна усвідомити, що Бог створив кожного для особливого призначення. Знайшовши це призначення, вона стане дійсно щасливою.

### **Щастя, як суть життя**

Сковорода, як християнський теолог, вірив, що Творець бажає людині щастя і свободи. Філософ бачив шляхи побудови справедливого суспільства через досягнення кожною людиною свого призначення. Вживаючи свій звичайний парадоксальний стиль, Сковорода підкреслює, що щастя є суттю життя: "Іщем щастія

---

<sup>33</sup> Жизнь Григорія Сковороды Указ вид Т II С 442

по сторонам, по вѣкам, по статьям, а оное есть везде и всегда с нами, как рыба в водѣ, так мы в нем, а оно около нас ищет самих же нас. Нѣт его нигдѣ, затѣм что есть вездѣ. Оно же подобно солнечному сіянію: оттво-ри только вход в душу твою. Оно всегда толкает в стѣну твою, ищет прохода и не сыскивает; а твое сердце темное и невеселое, и тма верху бездны".<sup>34</sup>

Як бачимо, філософ зауважує, що людина нерідко сама відмовляється від щастя, і таким чином, протиставляє себе Богові, а в цьому випадку потребує спасіння. Цій місії спасіння людей і присвятив себе Сковорода. Якщо людина хоче спасати інших і стає вчителем і провідником, то вона впевнена в можливості спасіння — в тому, що людей можливо навчити. В це глибоко вірив Сковорода, і незважаючи на те, що зусилля вчителя не завжди швидко приносять свої плоди, був впевнений, що духовному відродженню людини сприяє Бог.

Але, якщо щастя є суттю життя, чому в світі стільки суєти і проблем? Особисті намагання Сковороди розв'язати це складне питання стали темою цікавої полемічної роботи філософа "Пря бѣсу со Варасавою",<sup>35</sup> написаної в 1783 р. Ще в 1769 році в одній із байок харківських мислитель говорив: "Чем лучшее добро, тем большим трудом окопалось, как рвом. Кто труда не перейдіот, и к добру тот не пріайдіот".<sup>36</sup> За 14 років філософ не тільки не розчаровується в своїй меті — досягненні щастя, а, навпаки, приходить до висновку, що "яко злость трудна и горька, благость же легка и сладка".<sup>37</sup> Те, що було раніш для філософа важко, стало згодом просто і легко. Але він не пояснює це твердження на власному життєвому досвіді, залишаючи своїм біографам робити висновки. Боротьба за власне щастя і щастя інших людей залишилась невід'ємною частиною життя Сковороди до останніх днів.

Що ж саме привело філософа до висновку про легкість досягнення щастя? Без сумнівів, усвідомлення

---

<sup>34</sup> Разговор пяти путников о истинном щастии в жизни (Разговор друзей о душевном мире). Указ вид Т. I С 334-335

<sup>35</sup> Указ вид Т II С 85-98

<sup>36</sup> Указ вид Т I С 115

<sup>37</sup> Пря бѣсу со Варасавою Указ вид Т II С 85

християнської доктрини, що Бог є благо. І хоча "узкій путь и тѣсная врата во царство небесное",<sup>38</sup> людині досить простору, щоб в ці врата пройти. На перешкоді до щастя стають пристрасті і розкіш, але вони є другорядними, і треба просто пояснити це людям. Сковорода вважав неможливим, щоб добрий Бог зробив щастя недосяжним для пересічної людини. Безумовно, мислитель бачив і зло, і гріх. Він не був наївним оптимістом, але вірив, що щастя є природним станом людини. Нещасні ж люди знаходяться у гонитві за зовнішнім, за тим, що тільки здається добрым і приемним.

Гонитва за несуттєвим створює видимість труднощів у досягненні суттєвого — щастя. А зусилля, що необхідні на шляху до суттєвого, будуть тільки приемними, бо ведуть до щастя. Вибираючи цей шлях, людина скидає з себе кайдани життєвих обставин і здобуває свободу, тому що знаходиться у гармонії з волею Бога. Це зовсім не означає, що треба відмовлятися від всіх життєвих радощів і втіх. На шляху до щастя, людина може насолоджуватись усім земним, не впадаючи в залежність від нього.

### **Практичний шлях до життя**

Як же практично досягти щастя? Своє теоретичне вчення Сковорода завжди стверджував власним прикладом. Дослідник творчості Сковороди, Стефан Шефер, підкреслював, що підхід філософа до практичної етики був обумовлений кенозісом.<sup>39</sup> Кенозіс трактується як добровільна відмова від особистих амбіцій і прийняття страждань послідовниками Христа.<sup>40</sup> Керуючись цим важливим аспектом християнського світогляду, Сковорода однак вважав, що треба пам'ятати "найпрекрасніше і божественне правило: *нічого надмір*"<sup>41</sup> і вчив вміти насолоджуватись життям.

Важливо підкреслити, що переважна більшість учнів Сковороди належала до поміщицтва. Це були люди, яких не задовольняло їх комфорктне життя, які шука-

---

<sup>38</sup> Там же С. 89

<sup>39</sup> S.P. Scherer, *The Life and Thought of Russia's First Lay Theologian, Grigorij Savic Skovoroda (1722-1794)*. Doctoral dissertation for Ohio State University, p. 124.

<sup>40</sup> Webster's Third New International Dictionary. Vol. II. p. 1237.

<sup>41</sup> Лист до М. Ковалинського, № 34 Указ вид. Т. II. С. 281.

ли сенсу свого буття. Вони тягнулись до філософа, що скромно жив і був щасливим, навчаючи, як здобути задоволення в собі і в своїх діях. Метою Сковороди було звільнення людини від другорядного для поступового шляху до найсуттєвішого, тобто до щастя.

Можна зробити висновок про позитивний кенозіс в етиці Сковороди,— кенозіс, як спосіб досягнення вищого блага, спорудження храму, де Бог живе разом з людиною, яка здобула своє істинне і вічне щастя. Сковорода погоджувався з точки зору Християнської антропології, що людина занадто послаблена гріхом, щоб ефективно йти до блага. Позитивним кенозісом Сковорода прагнув досягнути гармонії волі людини з волею Бога: "На что ж тебе лучше судій искать? Положись на него и здѣлай его волю святую своею волею".<sup>42</sup> Покора волі Божій принесе дружбу з Богом: "чѣмъ кто согласнѣе съ богомъ, темъ мирнѣе щасливѣе".<sup>43</sup>

В кінці свого життєвого шляху "старець учитель закона божія" (так Сковорода підписує один з останніх своїх листів) розглядає ще один важливий аспект кено-зісу, необхідний для досягнення щастя. В притчі "Убогий жайворонок" він величав бідність піснею: "О нището! О даре небесный! Любят тебя всяк муж свят и честный".<sup>44</sup> Цю пісню він навіть поклав на музику. Хоча філософ твердив: "лучше мнѣ сухарь с водою, нежели сахар с бѣдою",<sup>45</sup> він добре знат і розумів, що сама по собі бідність не облагороджує людський дух. "Без бога же и нищета и богатство есть окаянное. Нѣсть же бѣдственнѣе, как нищета средь богатства, и нѣсть блаженѣе, как средь нищеты богатство".<sup>46</sup>

Все життя Сковорода боровся з тим, що заважає щастю: пристрастями, надмірними бажаннями тощо. Ковалинський підкреслює, що філософ задовольнявся в житті найменшим. "занімаясь о сокращеніи нужд естественныхъ, а не о распространеніи, вкушал он удовольствій, не сравненныхъ ни с какими щастливцами".<sup>47</sup>

<sup>42</sup> Разговор пяти путников о истинном щастии в жизни Указ вид. Т. I С 342

<sup>43</sup> Кольцо Дружескій разговор о душевном миѳѣ Указ вид Т I С. 377

<sup>44</sup> Притча, нареченная убогий жайворонок Указ. вид Т. II. С. 132.

<sup>45</sup> Там же. С 123

<sup>46</sup> Там же С 128

<sup>47</sup> Ковалинский Жизнь Григорія Сковороди Указ вид Т II С 465.

Але Сковорода не пропонував всім наслідувати йому, обираючи подібний шлях, бо за його ж вченням, кожна людина має своє призначення.

Таким чином, для шукаючих щастя в цьому світі Сковорода пропонував процес позитивного кенозісу: особисту імітацію Христа, але без самозречення і без умертвлення плоті. Кенозіс визначає міру у всьому і дає можливість в благості насолоджуватись добрими ділами на Землі; звільнює від другорядного, щоб присвятити себе найсуттєвішому, необхідному для щастя. Воля людини з радістю підкоряється волі Бога, і, таким чином, воля Бога стає волею людини. Важливим атрибутом позитивного кенозісу є біdnість, що розуміється як стримління до дійсних цінностей, а не як стан існування без комфортиних і необхідних для життя умов. Для того, щоб це досягти, послідовнику Христа необхідно боротися проти спокус світу, які можуть його поневолити. Необхідно протистояти неосвіченості, яка поглинає всіх, не освітлених Божою правдою. Адже лише один Бог може відкрити очі на світ і побачити його таким, який він є в реальності.

Філософія, сповнена оптимізму щодо можливості досягнення щастя кожною людиною, логічно приводить до необхідності протистояння злу у світі.

### Проблема зла

Сковорода розглядав проблему зла у відповідності до православної космології. У нього не виникало жодних сумнівів щодо блага Божого. Бог створив матерію, і вона теж несе в собі це благо. Таким чином, субстанціональне існування зла виключається. Зло не може існувати як річ в собі, тому що тоді воно буде еквівалентне Богу. Але як співвіднести з концепцією Сковороди очевидну наявність зла в світі? Може в своїх оптимістичних поглядах на необхідність і легкість досягнення щастя мислитель цього не усвідомлював?

Існування зла в світі Сковорода вважає негармонійним. Роздумуючи, "як сповнене злигоднями життя смертних",<sup>48</sup> він приходить до висновку: "що ми повинні... линути до того, в кого є всі скарби мудрості і

<sup>48</sup> Лист до Ковалинського, № 61 Указ вид Т II С. 328

який один лише, ставши нашим другом, може осолоджувати всі прикrostі цього життя, говорячи: я з вами, і ніхто проти вас".<sup>49</sup> Сковорода закликає повністю довіритись Божій доброті, але це ще не вирішує проблеми зла.

В останній своїй роботі "Потоп змін" філософ висловлює точку зору, яка, з першого погляду, здається кідає виклик православній теології: "Знаєш видъ, что змій есть, знай же, что он же и бог есть. Лжив, но истинен. Юрод, но и премудр. Зол, но он же и благ".<sup>50</sup> Саме через це своє твердження Сковорода часто трактується як пантеїст і моніст. А пантеїзм вважався в офіційній радянській науці першим кроком до атеїзму. З нашої точки зору, помилково розглядати філософію Сковороди як пантеїстичну чи моністичну. Його аналіз і спроби знайти точки єдності блага і зла зовсім не означає, що він їх ототожнює. Абсурдно вважати моністом філософа, який твердив: "О съемя зміино и тънь безбытная! Прійдет богообещанный тот день, в которой благословенное чистыя души слово лукавый совѣт твой уничтожит сей: "Тот сотрет твою главу".<sup>51</sup>

Сковорода не вважав, що благо і зло є двома сторонами реальності. З його точки зору, зло з'явилось (і досі з'являється) від безладдя: "Злость не что иное, точию тъ ж от бога созданніи благіи вещы, приведены към в безпорядок"<sup>52</sup> Таким чином, зло не є субстанцією, але скоріше аморальною якістю людей, які загубили своє серце і самих себе.

Філософ був дуже занепокоєний ростом зла в світі. З гіркою іронією він зауважував: "И кто уразумѣл пекло! Не смѣшно ли, что все в пеклѣ, а боятся, чтоб не попасть?"<sup>53</sup> Така пессимістична сентенція оптиміста Сковороди може здивувати. Але оптимізм філософа базується на вірі, а вірити — не означає закривати очі на все, що діється навколо. Це і є ключем до розуміння Сковороди, коли він, як здається, прирівнює благо і зло. Філософ має на увазі, що говорити про Бога, як

---

49 Там же

50 Указ вид Т II С 154

51 Наркісс Указ вид Т I С 163

52 Лист до Василя Максимовича Указ вид Т II С 387

53 Діалог Имя ему — потоп змін Указ вид Т II С 135

про благо і зло в одночасі означає по-різному бачити дії Бога в світі. Тим, хто нарікає на Бога за зло, що діється навкруги, не вистачає віри. "Горы преносит, и змія поднимает кто ли? Вѣра".<sup>54</sup>

Брак віри приносить людині нещастя. Не маючи всього, чого вона бажає, у людини починаються сумніви в доброті Божій. Проблема, таким чином, полягає в самій людині: в незнанні істинної правди і надмірних бажаннях. Зло з'являється, коли Божі створіння обирають невірну дорогу і віддаляються від Бога, єдиного джерела істинного щастя. Такий шлях, шлях зла є важким і тернистим. Зло буде поборене тільки тими, хто обрав вірну дорогу до Бога, хто вірив, що:

Проч уступай, проч!  
Печальная ночь!  
Сонце всходит,  
Свет воводит,  
Свет воводит,  
Радость родит,  
Проч уступай проч!  
Потопная ночь!<sup>55</sup>

Світогляд Сковороди завжди залишався богоцентричним Він вважав себе світським монахом: живучи в світі, як в пустелі, філософ боровся проти зла пристрастів і неосвіченості, вів інших до щастя, яке сам здобув у боротьбі.

## Висновки

Аналізуючи філософську концепцію Сковороди, цікаво звернутися до точки зору іншого відомого філософа-теолога Блеза Паскаля (1623-1662). Він писав, що небезпечно давати людині усвідомлювати тільки її низість або тільки її велич. Людина не повинна вважати себе ні звірем, ні ангелом, але і не повинна забувати про ці обидві свої складові частини.<sup>56</sup>

Впевненість Сковороди, що "истинный человек и бог есть тожде",<sup>57</sup> і його оптимізм стосовно доброти і честі людини залишають мало місця для її власної

---

<sup>54</sup> Там же С 154

<sup>55</sup> Там же С 170

<sup>56</sup> Див Ernst Benz, *Evolution and Christian Hope*, Anchor Books: New York, 1968, р. 240-241.

творчості. Може все ж таки забагато сподіватися від людини, що вона буде вести ангельське життя в грішному світі з його важкими іспитами...? За свідченням Ковалинського, Сковорода був живим втіленням свого етичного вчення, ішов до своєї мети завдяки непересічній силі волі і строгій дисципліні, але небагато хто з його учнів досягли успіхів вчителя. З нашої точки зору, дуже важливою була більша увага філософа до необхідності, можливості і ефективності покаяння тих, хто, на відміну від нього, не зміг досягнути успіхів в боротьбі із злодіями, заважаючими досягнути щастя: спокусою, гріхом, докорами сумління, занепадом духа і зневірою. Сам Сковорода покаявся в своїх ранніх поглядах про труднощі досягнення щастя і прийшов до висновку про легкість досягнення цього шляху, але він не закликав до каяття своїх учнів. Якраз наголос на любові Бога до людини, можливості покаяння, можливості повернення заблудлого сина до батьківського дому допоміг би укріпити концепцію мислителя і зробив би її більш реалістичною для пересічної людини.

Очевидно, що деякий дисбаланс між ангельським і земним в філософії Сковороди іде від впливу містичних вчень, що підкresлює у своєму дослідженні Чижевський.<sup>58</sup> Але все ж таки постійне звернення до Святого Письма допомагає мислителю знайти ту рівновагу, якої бракує багатьом містичним вченням.

Чимало полеміки викликає і інтенсивний наголос Сковороди на іманентності Бога. Ми вже підкresлювали вище свою незгоду з тими, хто бачить в цьому твердженні пантеїзм чи монізм, що відкриває дорогу до матеріалістичної і атеїстичної інтерпретації вчення філософа. Але ми не можемо заперечувати, що Сковорода не приймає бачення Бога, як люблячого, співчуваючого, уособленого Буття. Згідно його концепції, Бог постає як неусоблена творча Сила, яка уособлюється тільки як відображення істинної природи і внутрішньої суті людини після досягнення щастя. Фактично, Сковорода дотримується Православної віри в Трой-

<sup>57</sup> Наркісс Указ вид Т 1 С 172

<sup>58</sup> D. Chyzhevsky, *Skovoroda: Dichter, Denker, Mystiker*, Munich. 1974.

цю, що переконливо довів в своїй дисертації Стефан Шерер.<sup>59</sup> І хоча ця віра не знайшла свого виразу в баченні уособленої суті Бога, вона натхнула філософа на наступну прекрасну сповідь: "Боже сердца моего! О часть моя всесладчайшая! Ты един мнѣ явил двое: сѣнь и безвѣстную тайну. Ты еси тайна моя, вся же плоть есть сѣнь и закров твой... Все тебѣ подобно и ты всему, но ничто же есть тобою, и ты ничем же, кроме тебе".<sup>60</sup>

Ще одна проблема полягає в тому, що не приділяючи досить уваги розвитку творчих сил людини, Сковорода мало пов'язує свої пошуки з питаннями становлення щасливого суспільства. Ясно, що він не був задоволений існуючим станом речей. В його творах ми можемо знайти рідку оцінку політичного діяча:

"Будь славен вовък, о муже избранне,  
Вольности отче, герою Богдане".<sup>61</sup>

Це посилання на Богдана Хмельницького, який керував в 1649 році успішним повстанням проти польської окупації, інтерпретувалось радянськими, вченими як прославлення боротьби за "возз'єднання українського і російського народів".<sup>62</sup> Більш вірогіднішим, здається, що Сковорода написав цю поезію, як переможний гімн свободі, за яку боролись його козацькі предки і втрату якої філософ з великим сумом спостерігав.

Не бачачи позитивної соціальної перспективи, Сковорода не дає свого чіткого уявлення про ідеальне суспільство, чим немов би стверджує, що його вчення про щастя неможливо втілити на землі, незважаючи на всю переконаність в ньому самого філософа. Хоча деякі аспекти його філософії знаходять втілення в сучасній західній культурі. Важливо, щоб позитивний потенціал філософського вчення Сковороди, відкритий для індивідуальної і соціальної трансформації, міг бути скоректований і втілений в житті.

Отець Теодор Гекман в своєму підручнику по Православній Християнській етиці, писав: "Християнська

---

<sup>59</sup> S.P. Scherer, *op. cit.*, p. 157-160.

<sup>60</sup> Бесѣда, нареченная двое, о том, что блаженным быть легко. Указ вид. Т I С 276

<sup>61</sup> *De Libertate*. Указ вид Т I С 91

<sup>62</sup> Григорій Сковорода Указ вид Т I С. 23

мораль має свої коріння в Бозі і веде людину до миру і єдності з Ним".<sup>63</sup> З цієї точки зору, погляди Сковороди відповідають Православній доктрині. Але треба усвідомлювати, підкреслював Шерер,<sup>64</sup> що в Християнській теології етика не може бути зведена тільки до простої, зрозумілої формули, яка дає передбачені результати. Християнська етика повинна бути виразом життя з Богом, включати думки, слова і дії, залишаючи гідне місце для покаяння. Таке вчення включає як земну сутність людини, так і її ангельський потенціал, тобто її правдиву суть. Часто, забуваючи про свою ангельську суть, людина веде себе, як кровожерливий звір. І, навпаки, забуваючи про свою земну суть, намагаючись жити, як ангел, вона нерідко приходить до висновку про свою вибраність. Результати такого висновку можуть бути жахливими: возвеличуючи себе, як ангела, людина починає нехтувати, а часом просто винищувати заради якихось своїх ідеалів інших людей, цілі народи. ХХ сторіччя стало свідком страшних геноцидів проти вірмен, українців, єреїв, циган і камбоджийців.

Проблематика щастя є дуже важливою для сього дня. Індивідуальне щастя стає невід'ємною складовою частиною щасливого суспільства, а щасливе суспільство є основою мирного і справедливого світу. Дуже важливо, щоб люди збагнули, що щастя сусідів безпосередньо пов'язане з їх особистим щастям. Тільки тоді можливі успіхи на шляху до небесного Єрусалиму, що було есхатологічною мрією Сковороди. Присвятити себе здійсненню своєї мрії, йти до неї, страждати за неї приносить теж велике щастя, мир і божественне життя.

Кінцевим висновком філософії Сковороди виступає твердження про те, що божественне і людське життя є одне і те ж саме. Це є також закінчення (*telos*) Християнської теології і етики.

---

<sup>63</sup> T. Heckman. *Fire Upon the Earth*, OCBC: New Britain, Conn. 1970. p. 8.

<sup>64</sup> S.P. Scherer, *op. cit.*, p. 155-157.



Академічний акт Колегії Св. Андрея, 13 липня 1995. Канцлер Колегії — Відомчній Митрополит Василій вручав сертифікат богословія Іванні Хижан з Едмонтону, Алберта.

## **Християнське вчення П. Юркевича як вислід його ідеї "Цілісної Філософії"**

У вічному плині часу серед філософів, які складають честь нашого народу, почесне місце мусить бути відведене християнському мислителю Памфілу Юркевичу. Але, однак сьогодення доступність вивчення непізнатої спадщини, наражається на небезпеку досліджуватися однобічно. Така участь спіткала Памфіла Юркевича неординарного мислителя, який переслідував і розробляв теорію цілісної філософії. Вона викладена в його релігійно-філософсько-педагогічному вченні. Користуючись духовним скарбом вчення П. Юркевича, підставово говорить за його єдність і наступність, визначивши при цьому центральну ділянку досліджень — людину.

Активно вивченням Юркевичевих праць займалися Д. Чижевський, Г. Шпет, описово В. Соловйов і В. Ключевський, з новітних — В. Зеньковський, С. Ярмусь. Майже всі вказують на цікавість його педагогічної спадщини і водночас грішать певною необізнаністю з нею, що має наслідок. (Науковці Заходу не мали доступу до всіх праць П. Д. Юркевича. — Ред. "В. і К.").

В своєму об'ємному християнському вченні, філософ чіпається слідуючих тем: єдність людини з Богом, людина як індивідуум, людина як гармонійна особа і як член християнської спільноти. Ціль, яку переслідує філософ у своєму вченні — це шлях становлення досконалої людини.

Цілісна система християнського вчення П. Юркевича складається з двох частин. Перша частина — це філософське вчення про буття людини, яке водночас є теоретичною етикою. Друга частина — педагогічне вчення, як прикладна етика.

Впровадом до християнського вчення є перший духовний труд П. Юркевича "Ідея". В "Ідеї" були осмислені і осердечнені життєві та наукові погляди філософа, за

цією ідеєю стоїть його власна онтологія, гносеологія та етика.

Релігійні і наукові позиції П. Юркевича визначені в "Ідеї", дістають подальший розвиток в його філософських нарисах і завершуються педагогікою. Поєднання християнської моралі і науки віри та знання і застосування цього принципу не лише до теорії, але до практичного виховання дає підставу назвати вчення П. Юркевича цілісним і всеохоплюючим, складовими частинами якого є теологія, філософська антропологія, етика, юриспруденція, психологія та педагогіка. В "Ідеї" започатковані проблеми, які в подальшому були головним предметом його філософських роздумів та узагальнень. Його вабила ідея верховної істоти, ідея людства як єдиного цілого, ідея світу, як замкнена система явищ, ідея моральної діяльності. Філософ вважав, що пояснюючи явища на ґрунті ідей, ми продовжуємо ту роботу, яку виконував і виконує людський дух безперервно на протязі свого розвитку. Оскільки ідея потребує пояснення і розуміння, то в цьому контексті визначив пріоритетність філософії, як такої науки, яка вивчає людський дух. "Філософія, — підкреслює П. Юркевич, — це наука наук, це усвідомлення абсолютноого духу себе самого, спокійне дзеркало, в якому відображається цей світ і його зміни". (І.с.61).

Основою та неперервним ланцюгом у вченні є людина, об'єкт постійних Юркевичевих досліджень і зволікань. Підхід до людини як до істоти розумної і моральної і як до унікальної особистості, обумовлює концептуальне розв'язання проблеми людини. За П. Юркевичем — це прагнення її до самоудосконалення і здатність керувати собою. Людина досконалістю свого життя, вчинків, здатна наблизитися до Великого Творця. Вона повинна мати взірець для наслідування, людина тільки в спільноті з людьми здатна проявити образ Божий, реалізувати свої сили і можливості, усвідомити своє призначення, вказане їй Богом. Як гімн людині, людству, учителю звучить християнська проповідь П. Юркевича "Мир з близькими як умова християнської спільноти". "Людство у своєму многотрудному формуванні так високо цінить своїх моральних вихователів, як філософів, які покладали найкращі основи

для спільноти людей і вносили в суспільство зрозумілі поняття про правду, обов'язок, взаємоповагу, (II. с.351), — виголошує філософ. Відчуття свободи, ідея вільної особистості є домінуючим в християнському вченні П. Юркевича. "Моральні вчинки можливі для людини, тому що вона вільна", (III.с.96), — підкреслює філософ і додає: "Людський дух є неродовий, а особистий, не пов'язаний непереборними поривами, а вільний". (IV.с. 140). Духовна свобода є необхідною умовою для виховання особистості. "Всі сили і здібності людини повинні розвиватися вільно; все, що затримує їх діяльність і творчість, суперечить гуманності", (V.с.25), — зауважує П. Юркевич в праці *Загальна педагогіка з додатками*.

В християнській гуманності закладені основні права людяності і свободи. Філософ визначає християнську гуманність як таку, цінність якої полягає:

- 1. в визнанні безумовних прав людства;
- 2. в визнанні безумовного значення закону правди;
- 3. в визнанні невичерпних основ добра в серці кожної людини". (IV.с.20)

Ідея людяності, права, свободи є духовною силою християнського вчення П. Юркевича. Яку б "ідею" не досліджував філософ, чи ідею верховної істоти, чи людства, як єдиного втілення, чи ідею моральної діяльності, він постійно порушує проблему поєднання віри та знання, іншими словами, проблему моральної науки.

Вирішення проблеми поєднання віри та знання, П. Юркевич будує на тлі філософії серця, духу, розуму, морального законодавця. Синтез віри та знання здійснюється вченим на основі наукового аналізу фізіологічних органів серця і голови в праці "Серце і його значення в духовному житті людини". Визначаючи серце і голову як "органи душі", філософ вказує: "Святі отці знали про високе значення голови, в духовному житті людини, тим не менш осередок цього життя вони бачили в серці". (III.с.74). Прагнучи до примирення Святого Письма та природнонаукових уявлень про чинники духовного життя людини, П. Юркевич стверджує: "Для живої — а не уявної моральності, потрібен світильник і Елей. Це відношення між світильником і

єлеєм, — між головою і серцем — є саме звичайне явище в моральній історії людства". (III.c.101) Філософія серця знаходить відображення в педагогіці П. Юркевича. Серце — це осередок зважених рішень і моральних вчинків, і завдання виховання полягає в тому: "Щоб передати вихованцю світлий погляд на життя, зробити його серце тверезим і мужнім і приготувати його на життєву боротьбу. (V.c.27) Серце є і осередком віри: "дитя повинно прийняти в своє серце початки віри, раніше інших начал освіти: думка про Бога, його милості, його любов до людини, повинна бути в його дусі найдавнішою" (V.c.208), — пише в *Читаннях про виховання*. Духовне виховання, гартування духу, виховання через любов, безперечно, неперехідні цінності педагогіки П. Юркевича. "Любов до істини", "Любов до добра", "Любов до учнів", є назвами розділів *Курсу загальної педагогіки з додатками*, водночас ми можемо розглядати їх як настанови у вихованні. "Любов може все", — (V.c.9), — виголошує П. Юркевич, що є основним принципом методики гуманістичного виховання.

Праця З *науки про людський дух*, як нарис, або етюд з проблем філософії духу, де досліджується ідея єдності світу, як гармонійного поєднання духовного і матеріального. "Всі вартості природи, — зазначає філософ, — які надають їй чарівності і краси живого гармонійного створення, не є привілеєм мертвого і не мислячої матерії, вони існують в точці зустрічі матерії і духу". (IV.c.131) Виклад теми єдності світу продовжується вченим в працях: "Мова фізіологів та психологів", "Загальна педагогіка з додатками" і знаходить своє відображення в ідеї єдності душі і тіла. "Питання про душу, її мінливості та стани є також питанням про відношення душевних явищ до тілесного організму і до його різних органів є занадто тісно пов'язані з багаточисленними питаннями нашого існування і нашої цивілізації". (VI.c.363) Питання здоров'я тіла і здоров'я духу, індивідуальні відношення між душою і тілом, загальні форми взаємодії душі та тіла, християнський погляд на піклування за тілом порушені вченим в педагогіці і зокрема в *Курсі загальної педагогіки з додатками*. "Всі виховні моменти повинні бути узгоджені з індивідуальною природою виховання, для того, щоб

та природа досягла згоди з своїм морально-християнським ідеалом". (V.c.310)

Враховуючи те, що вчення П. Юркевича побудоване на принципі "мислячого серця", проблема сутності розуму є однією з провідних у його творчості. В цьому відношенні є показовим філософський нарис П. Юркевича *Матеріалізм та завдання філософії*. Філософ, в цій праці, вказуючи на деякі слабкі сторони матеріалізму як науки, пише, що останній намагається знайти безпосередній перехід, безпосереднє перетворення явищ фізіологічних в явища психічні". (VIII.c.200) Водночас П. Юркевич надає належного значення об'єктивним чинникам виникнення матеріалізму, який склався під впливом природничих наук, оцінюює позитивний внесок матеріалізму в розвиток науки. "Розширення фізики як науки, — пише П. Юркевич, — далі від тих вузьких меж, в яких вона була досліджена природознавцями, складає ту цінність матеріалізму, з якого легко можуть бути виведені його інші цінності" (VII.c.241) Принцип раціоналізму, окреслений філософськими нарисами, був застосований в педагогічному вченні. "Взагалі розум, — настановлює П. Юркевич, — є єдиним ґрунтом, на якому може розвиватися людське життя з його щастям і досконалістю". (V.c.2) І продовжує: "Поки розум не керує людиною з середини, до тих пір він повинен керувати нею ззовні, поскільки в іншому випадку життя було би кинуте у випадкову гру емоцій". (V.c.95)

Власною теологічною концепцією П. Юркевича започатковує ще один вагомий елемент християнського вчення — "філософію права". Поняття права у вченні філософа має морально-етичний напрямок. З правом, законом, законодавцем пов'язана ідея добра, П. Юркевич розробляє проблеми морального закону, морального законодавства. Господь є моральним законодавцем і суддею, Господь і тільки Він один є суддею: "Тільки Бог, згідно благодаті своєї..., тому що Він є Благо". (I.c.27) Закон розглядається як дотримання і виконання заповідей Божих. "Як совіть, так і всі релігії розглядають моральні вчинки як назначені вищим законодавством і тому виконання їх визнають новиною і обов'язком". (III.c.99)

Основи теорії права, викладені П. Юркевичем у філософському вченні, дістають реальне втілення в педагогіці, що є фактично однією з її фундаментальних основ. "Людина постає в страху перед Богом і в дотриманні заповідей Божих. Це джерело права і свободи, культури і щастя". (V.c.27) Моральна сутність людини, моральна спільнота, що гуртується з ідеєю морального права, складають за Юркевичем буття цивілізації. Одним з недоліків попередніх цивілізацій і причин їх загибелі, філософ вбачав в недостатній моралізованості правової свідомості суспільства. Аналізуючи історію розвитку цивілізацій і їх внесок в розвиток моралі, релігії і права, він зазначав: "Євреї, Греки, Римляни — це наша школа, це необхідна пропедевтика християнської епохи... Ці три народи доповнюють один одного в пізнанні і розвитку ідеального змісту життя; вони складають одну ідеальну людину, яка відкриває свою вічну сутність, служачи Богу в релігії, служачи істині в науці, служачи людству в праві і законі". (IX.c.29)

Християнське вчення було витвором власних потреб і пізнаної необхідності душі П. Юркевича. Боголюдина, або поєднання Божества з людиною — цим взірцем означена цінність людського життя. "Людина покликана проявити в собі образ Божий ділом мудрості і правди, любові і святості... Вона повинна бути досконалою, як досконалій її Отець Небесний". (VIII.c.10) Пізнання ества людини, означення її неповторності, збудження душі її до величності подвигу в ім'я Правди — таким дзвоном до Людства б'є вчення християнського мисленника, "Хто виконує моральні вимоги, як заповіді Божі, той у всіх подіях світу, що приносять йому радість і страждання, бачить веління волі Божій, яка робить все розумне і доцільне, а звідси моральні ідеали завжди приносять людині нероздільну думку про вищу досконалість і вище щастя"<sup>1</sup>.

Дарована сьогоднішньою добою свобода думки, дає можливість вивчати і досліджувати вчення Юркевича, яка є великою "спокусою" для богословів, філософів, педагогів. Як би ми не назвали його спадщину,

---

<sup>1</sup> П. Юркевич, Философские произведения По поводу статей богословского содержания. М., 1990, с 321.

— "християнською наукою", "філософією людини", "християнською педагогікою", — всі ті визначення так чи і лише підкреслюють гуманізм Його праці і величність справи, якій він присвятив своє життя — становлення людини її духовну єдність з Богом.

Належить визначити і місце Памфілу Юркевичу, нашему співітчизнику в європейській і світовій філософії. Як зазначив Степан Ярмусь "Його широка філософська ерудиція, Його очевидна обізнаність й орієнтація в площині осягнень науки, Його оригінальність мислі і типова наукова обережність — всі ці благородні кваліфікації мислителя не були взяті на увагу".<sup>2</sup>

Зазначимо також вірність думки Степана Ярмуся, що саме шляхом Памфіла Юркевича пішов російський мислитель Володимир Соловйов, його наслідували Николай Бердяєв, Сергей Булгаков, С. Франк, Н. Лоський, А. Лосєв, що належали до т.зв. інтуїтивістичної школи, а цей напрямок розвивається по лінії Юркевича "інтуїтивізму серця".

І накінець, згодимося з надією Степана Ярмуся, що "...настане час, коли об'єктивне вивчення, може змінити карту виникнення екзистенціалізму у світі, тоді може, і Юркевичеві буде дано призначення за його пionерський вклад і в цю ділянку християнської мислі".<sup>3</sup>

-----

---

<sup>2</sup> Степан Ярмусь, *П.Д. Юркевич і його філософська спадщина*. Вінниця, "Волинь". 1979, с. 51.

<sup>3</sup> Там же, с. 67.

## **ОСНОВНА ЛІТЕРАТУРА**

- Памфіл Юркевич, *Ідея* (Філософські произведения) М. 1990.
- Памфіл Юркевич, *Мир с близкими как условия христианского общежития* (Філософські произведения) М. 1990.
- Памфіл Юркевич, *Серце и его значение в духовной жизни человека по учению слова Божия* (Філософські произведения) М. 1990.
- Памфіл Юркевич, *Из науки о человеческом духе* (Філософські произведения) М. 1990.
- Памфіл Юркевич, *Курс общей педагогики с приложениями*. М. 1869.
- Памфіл Юркевич, *Язык физиологов и психологов*. (Філософські произведения) М. 1990.
- Памфіл Юркевич, *Материализм и задачи философии*. (Філософські произведения) М. 1990.
- Памфіл Юркевич, *Чтения о воспитании*. М. 1865.
- Памфіл Юркевич, *Ідеї и факты из истории педагогики*. Журнал Міністерства народного образувания (ЖМНГ). 1870, № 9.
- Памфіл Юркевич, *Разум по учению Платона и опыт по учению Канта*, (Філософські произведения) М. 1990.
-

**Борис Лобовик**

## **Релігійні вірування літописних українських племен**

Близько 10 тисяч років до н.е. в історії первісного суспільства починається епоха, пов'язана з переходом від палеоліту до мезоліту. Головною ознакою останнього було зародження продукуючого господарства. Пізніше, в епоху неоліту, повністю встановилося землеробство і скотарство, виникають прядіння і ткацтво, розвивається далі виробництво керамічного посуду. В цей період ймовірна наявність великих родів, інтенсивно йде формування племен, збагачення і зміцнення суспільних відносин, порівняно з минулим високого рівня досягає мистецтво. Усе це й приводить, зрештою, до якісних змін у релігійному потоці духовності, які знайшли найбільш переконливий вияв у вірі в духів, що зароджується в мезоліті, еволюціонує в наступні епохи ("скіфські" часи, зарубинецька і черняхівська культури, VII ст. до н.е. — IV ст. н.е.) й передається в спадок літописним українським племенам — антам, полянам, тиверцям, деревлянам та ін.

Перші відомості про вірування літописних племен подають київські книжники та зовсім особливий фольклорний феномен — українська міфологічна новела, яка спільно з казками, піснями, легендами, прислів'ями, колядками тощо доносить до нас образи демоністичних персонажів. На жаль, запізно, лише в середині XIX ст., розпочалося більш-менш систематизоване фіксування й вивчення української міфології як багаточного розділу загальнослов'янської культури. На цій ниві багато праці доклали визначні фольклористи, етнографи, історики, письменники — І. Нечуй-Левицький, І. Франко, А. Метлинський, П. Куліш, М. Драгоманов, М. Сумцов, Б. Грінченко, В. Милорадович, П. Чубинський, О. Афанасьев, М. Грушевський, С. Килимник, І. Огієнко, В. Рибаков та інші. Завдяки їхнім зусиллям перед сучасним дослідником й відкривається широка, часом суперечлива, панорама вірувань наших далеких попередників.

Аналіз змісту цих вірувань і дає підстави дещо умовно виділити два основні історичні "поверхи" в еволюції демоністичних образів. Перший з них представлений віруваннями в духів, що, так би мовити, групуються навколо уявлень про упирів і берегинь — уявлень, які зароджуються ще в глибинах іndoєвропейських або й індійських часів, наслідуються праслов'янами та їхніми нащадками. Другий "поверх" виникає, загалом кажучи, уже в епоху енеолітичної трипільської культури, коли праслов'яни виділилися з іndoєвропейського масиву, наслідується "літописними племенами" і не являє собою залишкового феномена аж до тих часів, коли наші пращури почали "кумирів творити". Звичайно, "нижчі" вірування в духів не зникають з появою "вищих", а живуть і в часи "ідолського мороку", і в християнську добу. Й недарма автор "Слова святого Григорія", пам'ятки XII ст., зазначав, що "на ганьбу святому хрещенню" погани не тільки моляться "проклятому богу Перуну, і Хорсу, і Мокоші, і Вилу", а й поклоняються Роду та рожаницям, а перед тим "клали треби упирям і берегиням" (1.69).

Упирі — один з персонажів демоністичних вірувань, уособлення темних і ворожих сил природи: вони, звичайно, ще не були персоніфікованими виплодками соціального зла. Це — не просто духи, що можуть існувати поза тілом, а різновид перевертнів: упирі-духи перекидаються звірами, птицями тощо, можуть набирати й чоловічого виду. Їх основне заняття — висмоктувати кров у людей, молоко у корів, а якщо упир — червономордий ворожбит, то й дудлiti горілку. В упирів проявляються й риси духів-господарів, розпорядників різних сфер: вони не лише п'ють кров, але й крадуть дощ, насилають неврожай тощо.

Водночас упирі мають і деякі ознаки "чуттєвонадчуттєвого" типу вірувань. І. Нечуй-Левицький повідомляє, наприклад, про такі залишки стародавнього анімізму в образах упирів: коли упир помирає, на його "могилці" буває дірочка або пора, кудою він вилазить мишею або ящіркою в глуху ніч, ходить по хатах і ссе кров з людей... Кажуть, що треба потрусити в хаті попелом або тертою сіллю, то зостануться сліди од його ніг на долу" (2.65). Зовсім як у тих індіанців, що в мо-

гилі померлого палицями робили отвори — щоб "чуттєво-надчуттєва" душа небіжчика могла вилетіти. І все ж упирі — духи, і не завжди перевертні: вони можуть перебувати, не перевтілюючись, у баговиннях, темних гаях, і хмарах, можуть "ходити через зачинені двері" (як у американських ескімосів: душа-дух небіжчика вільно проникає через стіни оселі й відлітає в країну духів).

Упирі — персонажі, що стоять на межі між зооморфними й антропоморфними істотами. Така двоісність форми властива й багатьом іншим образам демоністичного типу надприродного, зокрема уявленням про "нечистих" небіжчиків (утоплеників, убитих тощо), які на живих насилують помор, душать овечок, ночами викликають страхітливі видіння, та про вовкулаків. До речі, вовкулаки — це теж перевертні, ворожбіти й звичайні люди, чаруванням перевернуті на вовків. У останньому випадку це — знедолені істоти, у яких вкрадено людське імення. Наведемо, для прикладу, українську міфологічну новелу, записану на Харківщині ще в минулому столітті. "Поверталися два брати з поля додому. «А що, Грицьку, дуже боїшся ти вовків?» — питає старший брат меншого. «Не знаю, — відповідає той, — я їх зроду не бачив». «А от побачиш», — каже старший брат. І тут пішов за могилу, що була при дорозі. Там вийняв з кишені два ножі, вstromив їх у землю й перевернувся між них через голову. Не встиг Грицько й "почухатися", як зза могили показався здоровенний сірий вовк. Злякався Грицько й кинувся за могилу в той бік, куди пішов його брат, але замість брата побачив там ножі, що стирчали в землі. Він швидко висмикнув їх і прожогом кинувся додому, а за ним біг вовк із жалібним виттям, у якому він не міг упізнати голос брата. Не раз пробував нещасний вовкулака обратися додому, але близкучі зуби собак, що скажено кидалися на нього, примушували втікати. Хутіряни потім часто зустрічали в околицях худого вовка із сльозивими очима, пильно націленими на вогник у тому місці, де готували вечерю для косарів.

Якось вночі страшне собаче валування на дворі розбудило Грицька. Він вийшов з хати; дивиться — собаки шалено кидаються на вовка, що забився в куток

кошари. За Грицьком вийшов і батько. Він одразу ж здогадався, що то за вовк. Швидко підішов до нього, схопив його за барки й щосили струсонув. Шкура на вовку репнула й з неї виліз брат Грицька. Коли ж усі заспокоїлися й колишній вовкулака, що сидів за столом у хаті, вгамував свій голод, то на питання матері: "Синочку-голубчику, що ж ти ів, як вовкулакою був?" казав: "Облизував на деревах ті місця, за котрі люди бралися руками, — тим тільки і жив". Якщо ж на вовкулаків перекидаються ворожбите, ці перевертні страхітливими істотами, можуть навіть висмоктувати кров. А загалом кажучи, "вірування в перевертні є одним з архаїчних залишків міфологічної стадії людської думки, що міцно зберігається в тій суспільній групі, яка взагалі вірно охороняє легендарну поезію стародавнього людства" (3, 509-510, 511).

Звичайно, уявлення про упирів та вовкулаків далеко не вичерпують вірувань українського етносу та його попередників. Сюди належать також русалки, водяники, болотяники, відьми, чорти, домовики, лісовики, берегині тощо. Не маючи наміру розглядати кожен з цих персонажів, звернімо увагу лише на ті риси окремих фантастичних образів, які найближче стоять до характеристики типу, чи категорії демоністичного надприродного в контексті місцевого етно-культурного колориту.

В Україні народна фантазія щедро заселила ріки, ставки, криниці міфічними істотами — русалками, водяниками, мавками. За повідомленнями П. Чубинського, О. Афанасьєва, В. Милорадовича, І. Нечуя-Левицького та ін., уявлення про них пов'язані з віруваннями у потойбічне, замогильне життя душ небіжчиків, що відлетіли в царство водяних духів. Етнографи засвідчують: подекуди ще й тепер день Петра і Павла зветься проводами русалок, а на Київщині такі проводи справляли у перший петрівський понеділок. Русалки — душі молодих утоплениць, самовбивиць, мертвонароджених. До русалок треба віднести й мавок — дівчаток, що померли нехрещеними. Згадаймо народне й Шевченкове ("Причинна").

Ух! ух!  
Солом'яний дух, дух!  
Мене мати породила,  
Нехрещену положила.

Йдеться, отже, про духи-душі померлих жіночої статі та про особливий спосіб їхнього існування: позначаються, мабуть, залишки уявлень часів материнського роду та умови життя первісної людини, в яких велику роль відігравали водні стихії.

Але русалки — не анімістичні, а демоністичні образи. Вони виходять заміж за духів-водяників, під їхніми ногами трава не гнеться, бо вони — духи. У русалок майже нема зооморфних рис, хоча П. Куліш і наводить розповіді про "морських людей" — напівчоловіків-напівриб, які нагадують давньогрецьких сирен. Іноді русалки перекидаються кішками, жабами. Та й живуть вони у воді, їхнім сонцем є місяць, а якщо русалка десь загається, на ниві чи в лісі, і її коси з осоки обсохнуть, вона помирає, і все ж русалкам більше притаманні антропоморфні риси і вони мають вигляд дівчат з гарними лицями, довгими косами, іноді в плахтах, з червоним намистом. Русалки живуть не тільки тим, що пустують та залоскочують, вони мають добрий розум, люблять прясти, танцювати, відбілювати полотно тощо. В образах русалок виявляються як традиційні язичницькі вірування, так і християнські, а також іншоетнічні впливи.

Мабуть, не менше поширеними були й повір'я про відьом та чортів. Відьми — напіvmіfічні істоти, що мають таємничу силу чаклунства. Зовні вони немов би й не відрізняються від інших людей, але можуть перекидатися різними звірами (на що не здатні звичайні чаклуни), літати на мітлі, красти місяць і зорі, викликати дощ або посуху тощо. Серед відьом трапляються природжені персонажі, чимало в чому доброзичливі, загалом не шкідливі, готові зняти пристріт чи інше наврочення; але здебільшого це ті, що продали чортам свою душу й за те навчені ними зловорожому чаклунству. Отже, еством цих відьом та відьмаків є не звичайна душа, а злий демон, який таємниче єднає їх з "нечистою силою" й вони мороочать людей, тобто затъмарюють їм

розум, наврочують різні нещастя, хвороби, висмоктують кров.

Але чи не найбільш улюблене заняття відьом — доїти корів. Якось у селі Матіївці, що на Чернігівщині, дід Ярема розповідав авторові: "Я ще, — каже, — парубкував, як унадилася до нас відьма доїти корову. Піде, бувало, мати доїти, а та наче побита, місця собі не знайде, а молочком і не пахне. От я на Благовіщення й засів звечора у хліві. Кожуха доброго одягнув — і засів. А в руках вила міцно тримаю. Уже й задрімав, аж чую — рип і вкочується якийсь клубок, а з нього — отакений собацюга з довгою гривою й... дійницею. Зайшов і Мартиним голосом до корови: "Стій, Лиско, стій!" Тут я й огрів його навильником. Раз і вдруге. Він як завиє — й хода. Тільки ліса затріщала. А на ранок пішов до Івана, це — через дорогу, розживитися трутняку для кресала. Узяв ту губку та й питаю так, знічев'я: "А де ж мати?" "А он, каже, на печі лежать, щось із попереком сталося". Тут мене аж затіпало. Еге, подумав, добре "щось". Схопив капелюха — та з хати". Розповідають також, що ті відьми, які "знають слово", можуть доїти не безпосередньо, а різним чаклуванням. Прямо-таки вербальна магія.

Та чи не найбільш потворним у язичницьких повір'ях є чорти, що водяться в ковбанях, у болотах, очеретах, у греблях, в лісах тощо. Чорт (інші означення — дідько, сатана, диявол, біс, нечистий, куций, той і т.п.) — це зловорожий дух, уособлення темних земних і небесних вод. І якщо серед русалок, природних відьом, навіть упирів можна зустріти нешкідливих, зичливих персонажів, то чорти — справжні виплодки зла. Недарма ж у народі їх наділяють лише негативом: "Приніс же тебе дідько не в час, не в годину", "Коли весь час гулятиме, то й сорочки чортматиме", "Бог чорта мітить" (лиху людину якоюсь очевидною вадою), "К бісу це сміття!", "Це той, що греблі рве" і т.д.

Демоністичний образ чорта, як, до речі, й образи інших злих і добрих духів, зазнав значних еволюцій та іншоконфесійних впливів, особливо християнських. "Ранній" чорт не мав ніякого відношення до пекла, тепер же "куций в пеклі припікає". Більше того, відомі

сказання, новели, в яких пізніший чорт — християнський сатана — допомагає богові творити світ. І чи не ці фольклорні змішання язичницького і християнського спричинилися до того, що окремі дослідники дійшли думки: "Чорт стояв на рівні з Богом"? Та поглянемо уважніше на одну з таких українських новел:

"Ото як задумав господь створити світ, та й говорить до найстаршого ангела Сатанаїла: а що, каже, архангеле мій, ходімо творити світ. Та ходімо, боже, каже Сатанаїл. Ото вони пішли над море, таке темне-темне — сказано: безодня. Ото бог і каже до Сатанаїла: бачиш отую безодню? Бачу, боже. Іди ж, каже, у ту безодню на саме дно та дістань мені жменю піску; та гляди — як будеш брати, то скажи про себе: беру тебе, земле, на ім'я господнє. — Добре, боже. І пірнув Сатанаїл у саму безодню на самий пісок: та й заздрісно йому стало: ні, каже, боже, приточу я і своє ім'я, нехай буде разом і твоє, і моє. І бере він та й каже: беру тебе, земле, на ім'я господнє і моє. Сказав; прийшлось виносити, а вода йому той пісок так і змишає. Той так затискує жменю, але де вже бога ошукати; потім вигулькнув із моря, так того піску як не було — геть вода змила. Не хитруй, Сатанаїле, каже господь; іди знов та не приточуй свого ім'я. Пішов знову Сатанаїл; промовляє: беру тебе, земле, на ім'я господнє і своє, — і знову піску не стало. Аж за третім разом сказав вже Сатанаїл: беру тебе, земле, на ім'я господнє — і ото вже несе та й не стискує жмені, так і несе, на долоні, щоб те вода змила. Але дарма: як набрав повну руку, то так і виніс до бога. І узяв господь той пісок, ходить по морю та й розсіває, а Сатанаїл давай облизувати руку: хоч трохи, думає, сховаю для себе, а потім і землю збудую. А господь розсіяв: що, каже, Сатанаїле, нема більше піску? — А нема, боже. — То треба благословити, каже господь, та й благословив землю на всі чотири часті, і як поблагословив, так тая земля і почала рости. Ото росте земля, а тая, що у роті, і собі росте; далі так розрослася, що й губу розпирає. Бог і каже: плюнь, Сатанаїле. Той почав плювати і харкати, і де він плював, то там виростали гори, а де харкав — там скелі" (4, 459-460).

Як бачимо, фольклорний сенс цієї міфологічної новели в тому, що "далеко кущому до бога". Демоністичний тип вірувань не витримує теїстичних мірок: чорт не творить світ, а лише бездарно прислуговує богу. Віра в духів не знає деміургічної функції, а чорти, відьми, упирі і т.п. лише орудують "данністю". Це, на нашу думку, головна відміна демоністичного від теїстичного. Звернімо увагу й на те, що образи чортів репрезентують зооморфний спосіб уособлення природних явищ і зв'язків людини з ними. Адже чорти мають во-лохаті ноги, цапині ріжки, вишкірені зуби, перекидаються різним звіром. Можуть перекидатися й чоловіком, але з собачою мордою, пазурями на пальцях, ратицями й хвостом. Це — свідчення давнішності образа чорта. І тільки значно пізніше чорт може перекидатися звичайною людиною, може навіть пробувати "приточiti" своє ім'я до господнього. Чорти, звичайно ж, завдають людям різних прикрощів: заманюють у баговиння, крадуть гроші, залякують тощо. Одна літня жінка в Гребінках, що на Київщині, говорила нам: "У нечисту силу я вірю. Вона схожа і на людину, і на звіра. Має шерсть, хвіст, роги, але розмовляє людською мовою. Вона виявляється ось у чому: може бути схожою на якусь знайому тобі людину. Може тоді з тобою розмовляти, ходити, може завести десь у болото або в ліс, може літати над землею, душити людину вночі. Проти неї є обряди: обкурюють хату і подвір'я святим зіллям, моляться". Хоча, кажуть, для сміливих та кмітливих не такий уже їй страшний чорт, як його малюють; в народних казках нерідко їй чорти бувають осоромлені чоловіком.

На відміну від упирів, відьом, чортів та інших "нечистих сил" згадані вище берегині є поліморфними образами добрих духів. Ще у "Слові якогось христолюбця" йдеться про "тридесять сестрениць", яких погани, "кляті невігласи, вважають за богинь". Пізніше, у "Слові Іоана Златоуста", сестреницями названі берегині, причому тут вони прирівняні до русалок (5, 59). Звичайно, берегині — не русалки, підступні утоплениці, а тим більше — не богині. Ймовірно, що їх вважали за зичливих демонів, певним чином пов'язаних з водами: вони

охороняли риболовів, піклувалися про посіви та дощі для них (6, 16-17). Звернімо увагу й на те, що берегині — жіночі духи, уособлення материнського дбання. Отже, це — один з найдавніших демоністичних образів, з яким міфологічна уява пов'язала жіноче, материнське заступництво від усякого зла, від будь-яких прикроців. На жаль, фрагментарність свідчень обмежує можливість конкретизації уявлень про берегинь, а також про чимало яких інших образів духів, як от — водяниці, полудниці, домовики, лісовики, польовики тощо, які спровали вплив на формування середньовічного язичництва та й досі ще зустрічаються в народних повір'ях.

І все ж дещо можна сказати й про цих міфологічних персонажів. За походженням, а почали й за більш пізнім змістом домовики, польовики, лісовики близькі до образів берегинь. Генетично, треба згадати, вони пов'язані з культом сімейно-родових попередників, що склався в екзогамному роді. Домовики, польовики, лісовики були добрими духами, що оберігали домашнє вогнище, посіви, людину в полі і в лісі. Та поступово під впливом християнства ці образи набрали й негативних рис і часом народна свідомість тепер має їх за нечисту силу. Пошлемося, для прикладу, на деякі матеріяли з наших співбесід-інтерв'ю з віруючими.

Добродійка М.С.: "Домовик є в кожному будинку. Домовик — це господар домівки. Якщо житель припаде йому до душі, то все буде добре, а якщо ні, тоді біда. Проживала у нас край села Оксюта Педергіна, так її вижив домовик. Як вечір настає, двері рип, чути, як хтось входить і по хаті починає свистіти вітер. Оксюта ясно чує: "Виходь!" І так ходив він щовечора. Довелось продати хату й переїхати в інше місце. Там перестав її домовик відвідувати. Видно, новому домовику вона припала до душі. А як полюбить кого домовик, то вночі заплітає йому косу і не можна її розплітати. Заплетена домовиком коса завжди несе вдачу". Цікаве свідчення наводить Г.М.: «Один чоловік згрібав сіно і заколов вужа. Той заговорив людським голосом і сказав чоловіку: "Прийдеш додому і скажеш: 'Домовий, я заколов польового'. Коли чоловік повернувся з роботи і це сказав, усе згоріло"». А ось що каже літній чоловік

А.С. про лісовика: "Лісовик у лісі стежить за порядком. Може так завести і закрутити людину, що як не знаєш проти нього закляття, то ніколи не вийдеш з лісу; буває, вночі він світиться ввесь; думаєш, що то чисте місце, ідеш за ним і грузнеш у болото. І тоді він сміється на весь ліс". Беручи до уваги й інші свідчення етнографів та фольклористів про домовиків, польовиків, лісовиків, можна з певністю сказати, що вони є духами-господарями життєво важливих для людини сфер. Отже, ці міфологічні образи — не просте продовження архаїчного анімізму, а більш розвинуте бачення людиною процесів та явищ, характерне тим, що дух уже не вдовольняється переселенням в інші предмети, а "стежить за порядком" у більш широкому й більш ускладненому колі об'єктів людської діяльності. Так, домовики можуть бути покровителями "подвір'я й господарства, коней і товару", лісовики (або полісуни) охороняють ліс від пожежі, "часом помагають людям рубати дрова" (7, 51-53), польовики дбають про посіви та врожай, вони є господарями хмар, покровителями дощу.

Розглядувані персонажі не випадають з того міфологічного ряду образів, до якого належать й берегині, водяники тощо. Так, вони можуть набирати і зооморфного, й антропоморфного вигляду. Але час підкреслити, що ця антропоморфність, як і у випадку з упирями, русалками тощо, мало чого варта у власному розумінні слова. Вона ще не має необхідного соціального й гносеологічного ґрунту — виділення індивіда з родової общини і усвідомлення ним себе як особистості. Тому і в демоністичних уявленнях людина постає як елемент натуралістичного ряду, залежний від природних обставин. Дослідники фіксують, наприклад, уявлення про те, що лісовики як духи можуть перекидатися баранами, а можуть набирати й людського образу, але якщо ліс високий, то й вони такі заввишки, як дерева, а якщо зовсім низенький — то вони "як трава"; що стосується польовиків, то й вони "бувають рівні з хлібом", а коли той вижнуть, стають "як стерня".

Демоністичні вірування про переселення і перевтілення душ-духів утримують в собі певні залишки прадавніх тотемістичних уявлень про зв'язки людини

з рослинним світом. І. Огієнко, як приклад цих "легендарних" зв'язків, наводить фольклорну розповідь про брата й сестру, які, не знаючи свого родства, побралися, і за їхній тяжкий гріх нішо їх не приймає для смерті. І тоді брат каже:

— Ходім, сестро, горою,  
Розсіймося травою:  
Будуть люди зілля брати,  
Сестру з братом споминати, —  
Я зацвіту жовтий цвіт,  
Ти зацвітеш синій цвіт,  
Буде слава на весь світ... (8, 58-59)

Це перевтілення душ-духів брата й сестри пов'язане з уявленнями про живильну силу вогню і вод, які в народній поезії символізовані золотаво-жовтим і синім кольорами і єдність яких, цих протилежних начал, символізує вічність, нездоланність життя. Наведене ще раз переконує в тому, що уявлення про духів є зооморфними, а в певному значенні — й геоморфними образами. Як зазначав М. Грушевський, "для поглядів на природу і для релігійних представлень того часу характеристичним був магічний спосіб думання. Природні, космічні сили не уявлялись людині у виразно індивідуалізованих (тобто персоніфікованих — Авт.) втіленнях. Уява не йшла поза поетичні образи певних природних явищ з незначними початками антропоморфізму (уявлення в людських образах), таких як сонце, вітер, мороз, огонь, дощ, урожай тощо. За поміччю певних молитов, обрядів і маніпуляцій: вогнем, запаленим певним способом, водою, зачерпленою з певними словами і обрядами, рослинами, зірваними з закляттями, ритуально приготованими стравами тощо, людина вважала можливим впливати на сі сили, диктувати врожаєві, приплодові своєї родини, ловам, звіреві і т.д." (9, 7-8).

Особливістю домовиків, польовиків, лісовиків є також обмеженість їхнього чину: вони діють лише в порівняно вузьких сферах, мають порівняно обмежений рід занять і, що особливо важливе, вони не створюють, а лише відвертають, приносять, наводять хворобу, радість, вдачу і т.п. Але, звичайно ж, усі ці застереження не можуть заступити того, що демоністичні уявлення,

загалом кажучи, є важливим, своєрідним показником історичного й духовного розвитку людини.

Більш пізній історичний "поверх" демоністичного типу вірувань починає складатися ще в епоху енеоліту і характеризує релігійну духовність пізньої трипільської, тшинецько-комарівської і, загалом кажучи, пшеворсько-зарубинецької культур, тобто період від кінця IV тисячоліття до н.е. й приблизно до II століття н.е. — фактично до появи на історичній арені "літописних племен", безпосередніх попередників українського народу. Це — золотий вік продукуючого землеробсько-тваринницького господарства, розвитку металургії, панування общинної власності на землю, в надрах якої з часом виникає й поширюється соціальне розшарування, складається протистояння роду окремих сімей. Як наслідок останнього — йде зростання культу померлих предків, виділення поховань знаті, зникнення образу жінки в статуетках і заміна його чоловічим обrazом. Але в цілому увесь цей період позначений майже повним пануванням світогляду розвинутого первісного суспільства з характерними для нього віруваннями аграрного й астрального стилів, передусім культом родючості, в надрах якого з часом виникають "вищі" образи духів та духів-богів.

Перші з них у праукраїнській міфології представлені, а потім і передані українському язичництву віруваннями в рожаниць, рода, дива та інших духів. Слід зазначити, що розуміння цих образів, як вони подані в етнографічній літературі і в фольклорі, наштовхується на певні труднощі. Передусім, аграрно-астральний стиль вірувань давніх хліборобів, скотарів, ремісників і воїнів вимагав не обмежувати міфічних персонажів баговинням та пущами, як це було у випадку з упирями й чортами, а актуалізувати зв'язки земного з небесним — сонцем, дощем, вітром і т.п. З часом це спричинилося до того, що народна свідомість, немов би ставлячи під впливом християнства "нижчих" духів-перевертнів на другий план, не тільки зблизила "вищі" аграрно-астральні образи з християнськими персонажами, але й почали синкретизувати їх, сплела й змішала. Тому й не дивно, що, наприклад, сонце, місяць, зорі,

хмари, як міфічні образи, утримуючи ще фетишистсько-тотемістичні уявлення, ведичні елементи й риси "нижчих" духів, у працях багатьох етнографів і в фольклорі, в колядках, веснянках, щедрівках дістали назву богів і богинь.

Звичайно, назва, ймення — ще не підстава для заперечення чи ствердження відносно образа до того чи іншого типу надприродного. Адже відомо, що у багатьох племен і народів сонце, місяць, грім, бліскавки — це фетишистські або тотемістичні істоти або ж духи в образах змії, старика, жінки і т.п. Але ж не можна не зважити й на те, що в народних найменуваннях знаходить свій вираз світоглядно істотне. І дійсно: в даному випадку ряд міфологічних персонажів відноситься до категорії духів, інші ж виходять за межі усталеного "або дух, або бог". А щоб не потрапити в небезпечні обійми апріоризму, поглянемо, хоча б, на такі образи, як рожаниці та род.

Не можна, гадаємо, погодитися з тими дослідниками, які вважають рожаниць і рода за дрібних демонів особистої людської долі або домовиків (С. Анічков, М. Гальковський, О. Веселовський, В. Комарович), а також за божества плодючості (В. Рибаков). Безумовно, зв'язка "рожаниці — род" виражає етимологічну спільність, що сходить до слів "породжувати", "породжувач", але функціонально ні ця зв'язка, ні кожен з її елементів не є однозначними.

Передусім, образи рожаниць і рода певним чином пов'язані з культом предків. На користь цього свідчить, зокрема, та обставина, що ще в XII столітті була поширенна позацерковна трапеза на могилі померлого, під час якої, за повідомленням "Слова святого Григорія", погани "на ганьбу святому хрещенню й на гнів Богу" треби клали "великі роду і рожаницям" (10, 69). Ця трапеза з її требами, шануючи породжувачів, єднала предків з новими членами роду, з сучасним і майбутнімданої плем'яно-етнічної групи. А якщо це так, то образи рожаниць і рода виявляються причетними не лише до культу предків, а й пов'язаними з культом спільності родичів, з уявленнями про єдність "верві" і "роду" як соціальної одиниці (11, 16).

Рожаниці, як культ більш архаїчний порівняно з культом рода, як образ духів-заступників, виражаютъ ідею єдності урожаю і долі людини, що є цілком зрозумілим відносно стародавнього селянина-хлібороба. Звичайно, духи-рожаниці були заступниками й жінок-породіль, а також духами плідності промислового звіря й худоби. Чи не наводить усе це на думку про те, що духи-рожаниці, які цілковито належать до демоністичного типу вірувань, значно розширили можливості свого впливу на довкілля порівняно, скажімо, з тими духами-господарями, про яких йшлося вище? Адже в змісті цього образу уже видніє зародок ідеї плідності як такої — ідеї, розвиток якої з часом має вивести надприродне за порівняно вузькі межі орудної функції. Нарешті, в образах рожаниць можна знайти першу познаку уособлення історичних явищ (наприклад, верві-сільської общини, яка приходила на зміну кровноспорідненій сім'ї), що було зовсім немислимим раніше — на "поверсі" духів-перевертнів.

У плані розглядуваного привертає увагу й таємничий образ дива. В українських веснянках зустрічається з таким приспівом: "А ми просо сіяли, сіяли, ой дід-Ладо, сіяли, сіяли". Логічно, що навесні, в пору веселощів і втіхи, в пору засіву зерна, молодь зверталася до Лади — матері весни й кохання. Та при чому тут оте "дід"? Може це просте перефразування? Адже в де-що іншій редакції тієї же веснянки читаємо:

— А ми просо сіяли, сіяли,  
Ой див-Ладо, сіяли, сіяли,  
— А ми просо витопчем, витопчем,  
Ой див-Ладо, витопчем, витопчем...

Але ж "див" — то міфічний дух, який у "Слові о полку Ігоревім" кричить-віщує з верху дерева й велить послухати землі незнаній про похід русичів. Виходить, що виконавці веснянки звертаються до Лади як духа-провісника, розпорядника доброго й лихого ("просо сіяли" і "просо витопчем"). Про дивів, як духів, мовиться і в інших фольклорних пам'ятках, зокрема: "Щоб на тебе див прийшов!" (М. Номис, Б. Грінченко). Дослідники ж тлумачать образ дива по-різному: одні називають його божком (І. Огієнко), інші — лісовиком (М. Сумцов, Є. Анічков), ще інші — драконом, змієм, лиховісною пта-

хюю, пугачем. А чи не справедливішим було б вважати, що образи дива і Лади репрезентують різночасові й стадіальні метаморфози надприродного: див як дух-перевертень (тобто більш ранній різновид демоністичного); див і Лада — як синкетизоване ціле, як дух в образі матері-благодійниці, що оберігає посіви й дає лад у сім'ї (тобто більш пізній різновид демоністичного); нарешті, Ладо як антропоморфний бог-дух, розпорядник природних явищ і деяких соціальних сфер (зокрема добробуту, кохання), але не творець людини та її довкілля, не кажучи вже про більше?

Характерним для демоністичних персонажів є зооморфне уособлення іх: дух як особа у тваринній зовнішності. Елементи ж антропоморфізму — тут або результат пізніших, теїстичних впливів, або ж, і здебільшого, прояв натуралістичного уособлення, надання духам рис зовнішності особи як елемента природного ряду, а не як особистості. Порівняно з "чуттєвонадчуттєвим" попередником демоністичні вірування значно розширили сферу впливу надприродного. Ознаками цього є звільнення духів від індивідуалізованих зв'язків із тілесними об'єктами, уявлення про їхнє переселення і перевтілення. Тепер поряд з контактною магією на надприродне можна впливати й символічними засобами. І все ж демоністичне уявляється ще багато в чому залежним від натурального, предметного, а можливість впливу духів на людину й природну "данність" обмежується орудною функцією.

Отже, як можна бачити з наведеного, демоністичний тип вірувань охоплює дуже великий період історії долітописних слов'ян, а потім і літописних українських племен. У цей період спершу повільно, а потім більш активно, особливо в добу енеоліту, супільна свідомість набирає світоглядної якості, виникають міфологічні уявлення про світ і людину. Серед власне демоністичних вірувань можна розрізнати більш ранні уявлення про упирів, русалок, відьом, домовиків тощо і більш пізні — про рожаниць, рода, дивів та ін. Ці уявлення, зазнавши різних метаморфоз і втрат, у свою чергу спровокували вплив на політейстичне язичництво і православ'я, зберігши багато що із свого "генофонду" до наших днів.

## **ДЖЕРЕЛА**

1. Е.В. Аничков, *Язычество древней Руси*, — СПб, 1914.
  2. І. Нечуй-Левицький, *Світогляд українського народу. Ескіз української міфології*. — К., 1992.
  3. П.В. Иванов, *Кое-что о вовкулаках и по поводу их*. (Українці: народні вірування, повір'я, демонологія). — К., 1991.
  4. А.И. Афанасьев, *Поэтические возрения славян на природу*. — т. II. — М., 1868.
  5. И.М. Гальковский, *Борьба христианства с остатками язычества в древней Руси*. — т. II. — Харьков, 1916.
  6. *Повість врем'яних літ. Літопис*. — К., 1990.
  7. І. Нечуй-Левицький, *Світогляд українського народу. Ескіз української міфології*. — К., 1992.
  8. Митрополит Іларіон, *Дохристиянські вірування українського народу*. — К., 1992.
  9. М. Грушевський, *З історії релігійної думки на Україні*. — К., 1992.
  10. Е.В. Аничков, *Язычество и древняя Русь*, — СПб, 1914.
  11. Т. Голіченко, *О значении культа Рода в славянском мифологическом моровоззрении: Человек и история в средневековой философской мысли русского, украинского и белорусского народов*. — К., 1987.
-

## Основні принципи православної християнської антропології

Хто ми? Звідки ми? Куди йдемо? — питання, на які людська мудрість вже віками старалась відповісти. Ці питання є про людину, і таким чином, вони відносяться до "антропології", тобто до науки про людину. Тому що ці питання появляються в кожній людині, цікаво було б дослідити, чи є православна християнська антропологія, і які її основні принципи, якщо вона існує?

Очевидно, відповідь на це питання є позитивна. Святі Отці Церкви, хоч і не виробили окремої системи антропології, в своїх творах писали дуже часто про людину, і таким чином, в них є певна антропологія.<sup>1</sup> Тому, ми постараємося відобразити основні принципи православної християнської антропології.

### Два підходи "християнської антропології"

Перед тим, як окреслити головні принципи православної християнської антропології, треба було б пояснити, що існують два підходи в християнській антропології. Все залежить від того, з якої точки зору дивимось на людину. Наприклад, Західна Церква, під впливом блаженного Августина, дивиться на людину, починаючи від її упадку, і таким чином, має особливий огляд про людину:

Гріх будучи зіпсуттям, всяка антропологія, яка починається від демонічного елементу людської природи, буває обкружена її іманентними термами: спочатку, ангел з палючим мечем, який закриває вхід до раю, а при кінці, страшний суд, з вогненним озером.<sup>2</sup>

Натомість, православний Схід має зовсім інакший погляд на людину, бо дивиться на неї від часу її створення. Таким чином на початку стоїть рай, замість зачинених дверей, а при кінці — Царство, замість вогненого озера:

<sup>1</sup> V. Lossky, *A l'image et à la ressemblance de Dieu*, (Paris: Aubier-Montaigne, 1967) p. 109

<sup>2</sup> P. Evdokimov, *L'Orthodoxie*, (Paris: DDB, 1979) p. 58.

Антропологія, в її еонічній повноті, має свої початки в раю і вводиться у плеромі (повноті) Царства, у тайні кінцевої апокатастази (відновлення), рекапітуляції неба і землі.<sup>3</sup>

Таким чином, коли йдеться про основні принципи "православної" християнської антропології, то вони виривають від самого створення людини, та зорієнтовані до останніх речей — маючи есхатологічний характер.<sup>4</sup>

### **Людина створена на образ Божий**

Тому що православна антропологія дивиться на людину від її створення, ми повинні звернутись до книги Буття, де читаемо:

І сказав Бог: «Створімо людину за образом Нашим, за подобою Нашою, і хай панують над морською рибою, і над птаществом небесним, і над худобою, і над усюю землею, і над усім плаваючим, що плаває по землі. І Бог на Свій образ людину створив, на образ Божий її Він створив...»<sup>5</sup>

Поняття про створення людини на образ Божий, яке вириває з цього уривку, стало основою для православної антропології.<sup>6</sup> Щодо поняття "образу Божого" в людині, то знову, є інакше сприймання цієї тайни на Сході ніж на Заході.

Перш за все, на Заході, наслідуючи богословіє благенного Августина, існує "підносячий" підхід: стараються відобразити Бога на основі того, що можна бачити у людському дзеркалі... Натомість, на Сході існує "сходячий" підхід: наслідуючи Св. Григорія Ниського, стараються описати людину на базі її прототипа чи первообраза — Самого Бога.<sup>7</sup>

По друге, щодо самого "образу" Божого в людині, то на Заході обмежували його лише до однієї людської

<sup>3</sup> *ibid.*, p. 63.

<sup>4</sup> *ibid.*

<sup>5</sup> Буття 1:26-27.

<sup>6</sup> Див.: V. Lossky, *A l'image et à la ressemblance de Dieu*, p. 137.

<sup>7</sup> Evdokimov, *L'Orthodoxie*, p. 58; V. Lossky, *Essai sur la théologie mystique de l'Eglise d'Orient*, (Paris: Cerf, 1990) p. 109-110.

частини, а саме — до розумної душі.<sup>8</sup> Натомість, Схід вважав, що образ Божий відноситься до цілості людської природи, якої тіло чи розумна душа являються лише "енергіями".<sup>9</sup>

Таким чином, з точки зору православної християнської антропології, людина, будучи створена на образ Божий, успадкувала певні риси від її Первообраза, які "об'являють, не обмежуючи Його, образ Божий у людині".<sup>10</sup> Це підкреслює православний богослов О. Климан:

Дійсно для Православія тринітарне об'явлення — основа всякої християнської антропології, тому що людина — "образ Божий", і що життя людства має "наслідувати Божественну природу".<sup>11</sup>

Перша така риса випливає від самого оповідання про створення людини: людина являється *вінцем творіння*: вона появляється в шостий день, при самому кінці творіння, сподобившись бути створеною на образ Божий — достойність, якої ніхто інший не має, крім неї.<sup>12</sup> Вона являється найдосконалішою тим, що вона має не лише тіло (*σῶμα*) і душу (*ψυχὴ*), але й розум (*πνεῦμα, νοῦς*) — чи, якщо представити інакше, крім тіла, — й розумну душу.<sup>13</sup> Вона таким чином стає на грани двох світів: світу матеріального, та світу духового.<sup>14</sup> Тому, вона входить у твориво немов цар у палаці. На відміну всіх інших творінь, людина ще й сподобилась бути господарем над усім творивом.

Через таке призначення Святі Отці дивились на людину як на "мікрокосм", тобто малий світ, запозичивши таке поняття від античної філософії:

<sup>3</sup> *ibid.*, p. 63

<sup>8</sup> C. Yannaras, *La foi vivante de l'Eglise*, (Paris: Cerf, 1989) p. 80. Щодо поділу людини на "частини", то Свв. Отці наслідували або Свято-Павлівську трихотомію (тіло - душа - розум) або діхотомію (тіло/розумна душа). Див: J. Meyendorff, *Initiation à la théologie byzantine*, (Paris: Cerf, 1975) p. 190.

<sup>9</sup> C. Yannaras, *La foi vivante de l'Eglise*, p. 86.

<sup>10</sup> *ibid.*, p. 81.

<sup>11</sup> O. Clément, *L'Eglise Orthodoxe*, (Paris: Presses Universitaires de France, 1985). p. 57.

<sup>12</sup> Evdokimov, *L'Orthodoxie*, p. 66.

<sup>13</sup> Див: J. Meyendorff, *Initiation à la théologie byzantine*, p. 190.

<sup>14</sup> M. Azkoul, *The Teachings of the Holy Orthodox Church*, (Buena Vista, CO: Dormition Skete, 1986) p. 87. — Через це, деякі Отці вважають людину досконалішим творінням за ангелів.

Як образ Божий, людина — господар творіння та "мікрокосм". (...) Людина — "мікрокосм" з двох причин. По-перше, тому що в її іпостасному існуванні вона об'єднує неосяжний та сенсетивний аспекти творива; а по-друге, тому що Бог дає їй обов'язок і функцію завжди удосконалювати цю єдність, особливо після упадку, коли розкладаючі та роз'єднуючі сили активно діють у твориві.<sup>15</sup>

Через таке високе призначення, інші богослови навіть називають людину "мікroteос", тобто малим Богом.<sup>16</sup>

Друга важлива риса — це **особовість**. Бог є особове (чи іпостасне) буття, отже людина, створена на образ Божий, також особове буття. Так як Бог має одну природу, але об'являється в трьох особах, людство також має одну, спільну природу, але безмежність осіб.<sup>17</sup> Особовість пов'язується з причастям, з спілкуванням, що і підкреслює Євдокімов:

Відверто говорячи, лише в Бога інсує "Особа". У людині є ностальгія ставати "особою", і вона її реалізує у причасті з Божественною Особою.<sup>18</sup>

До цього повернемось трохи пізніше.

З другою рисою пов'язується ще й третя риса — **свобода**. Створивши людину "особою", Бог надав людині свободу. Це досить логічно, тому що "Бог творець — свободний: таким чином і людське творіння, створене на Його образ, теж успадкувало свободу".<sup>19</sup> Все ж таки, В. Лоссий задає питання:

Чому, можна себе запитати, Бог створив людину свободною та відповідальною? Якраз тому, що Він призначив її до найвищого покликання — обоження, цебто ставати по благодаті, у вічному стрибку, подібною до Бога, ставати тим, яким Бог є по природі. (...) Але цей заклик вимагає свободної відповіді; Бог бажає, щоб цей стрибок був стрибком любові. Єднання без любові було б автоматичне, бо любов вимагає свободи.<sup>20</sup>

15 J. Meyendorff, *Initiation à la théologie byzantine*, p. 191.

16 Evdokimov, *L'Orthodoxie*, p. 66.

17 *ibid.*, p 82; Lossky, *Essai sur la théologie mystique de l'Eglise d'Orient*, p. 116.

18 Evdokimov, *L'Orthodoxie*, p. 68.

19 K. Ware, "The Mystery of the Human Person" in *Sobornost*, Vol. III, No. 1, 1981, p. 62.

20 V. Lossky, "Théologie dogmatique — suite" in *Le messager de l'exarchat du patriarche russe en Europe occidentale*, No. 48, 1949, p. 228.

Таким чином, людина має вибір: чинити Божу волю, або відкидати її; вибирати добро чи зло.<sup>21</sup> Іншими словами, людина не є роботом, але має дар самовизначення чи самооприділення (*αυτοζουσια*). З цим пов'язується "унікальність"ожної особи.<sup>22</sup>

### **Людина створена для спілкування**

Хоч кожна людина являється таким способом "унікальною", кожна людина не повинна ставати індивідуальною, бо вона створена для спілкування. Єпископ Каліст робить потрібне зауваження:

"Створімо людину" — як зауважили грецькі Отці, це немов три особи Тройці, які разом радяться. Людська істота створена на тринітарний образ — можна сказати не на образ Бога, Який є Одним, але Одного у Трьох. Таким чином, людина повинна висловлюватись, так як Бог, у спілкуванні або причасті.<sup>23</sup>

Перш за все, людина була створена для спілкування з Богом: "людина є дійсно людиною лише в мірі, коли вона входить у живе спілкування з Тим, що є образ і Слово Боже, 'згідно' Якого вона була створена, та Яким вона була нановостворена та спасена".<sup>24</sup>

Поняття, що людина покликана до цього спілкування, являється також важливою рисою православної християнської антропології, — риса, яка визначає ціль існування людини. Для о. І. МейENDORФА, це і є найголовніший аспект антропології:

Таким чином, найголовніший аспект антропології грецьких Отців, який буде визнаний візантійськими богословами під час середньовіччя, — концепт людини не як автономна істота, але розуміння, що її дійсне людство реалізується лише коли вона живе 'у Бога' і має божественні якості.<sup>25</sup>

Це поняття, що людина не була створена як автономне буття, але для спілкування з Богом,<sup>26</sup> пояснює

21 V. Lossky, *Essai sur la théologie mystique de l'Eglise d'Orient*, p. 120.

22 Ware, "The Mystery of the Human Person", p. 63.

23 *ibid.*, p. 66.

24 M. Stavrou, "L'anthropologie de Saint Athanase d'Alexandrie dans le *De Incarnatione et les Discours contre les Ariens*" in *Contacts*, Annec XXXIV, No. 159, 3e trimestre 1992, p. 205.

25 Meyendorff, *Initiation à la théologie byzantine*, p. 186.

26 *ibid.*, p. 185.

також, чому у книзі Буття сказано, що Бог людину "на образ Божий Він створив, як чоловіка та жінку створив їх".<sup>27</sup>

Створення людини, яке пов'язане з розрізненням статей, свідчить про те, що статевність, як спосіб розмноження, була лише другорядна мета, передбачаючи можливість гріхопадіння.<sup>28</sup> Дійсна мета статевності було те, що "покине тому чоловік свого батька та матір свою, та й пристане до жінки своєї, — і стануть вони одним тілом";<sup>29</sup> — тобто ради спілкування.

Тому, Епископ Каліст називає людину "суспільною твариною".<sup>30</sup> Отже розрізнення статей мало об'явити у природі тринітарне життя — життя спілкування і любові. Через спілкування між чоловіком і жінкою, людина, особливо після її упадку, покликана до обожуючого єднання з Богом.<sup>31</sup> Таким чином, шлюбне життя готує людину у цьому світі до майбутнього богоєднання, стан якого відразу досягають монахи.<sup>32</sup>

### **Людина створена, щоб дійти до "подоби Божої"**

Коли дехто вважає, що створення людини на "образ" і "подобу" Божу значить одне і те саме, то деякі Отці, як Св. Іриней Ліонський, Св. Максим Ісповідник і Св. Іоан Дамаскин, бачили різницю між тими двома станами. Вони бачили "образ", як щось дане людині, як певну печать на людину, а "подобу" як можливий потенціял, до якої людина мала дійти:

'Образ', в їхній екзегезі, значить те, що людина має від самого початку і що незважаючи на падіння, вона ніколи не губить цілковито; 'подоба' значить наша остаточна ціль — повнота нашого освячення та життя в Бозі — наше обоження (*Θεοπίτιζης*).<sup>33</sup>

Таким чином, з цього постає подвійне значення Боговтілення: Христос втілився не лише "ради нашого спасіння" — цебто для нашого відкуплення від гріха;

27 *Буття* 1:27.

28 Lossky, "Théologie dogmatique — suite", p. 231.

29 *Буття* 1:24.

30 Ware, "The Mystery of the Human Person", p. 66.

31 Yannaras, *La foi vivante de l'Eglise*, p. 96.

32 *ibid.*, p. 98.

33 Ware, "The Mystery of the Human Person", p. 68.

але рівно ж і "ради нас людей" — цебто для нашого обоження.<sup>34</sup> З цим пов'язується думка деяких богословів, про те, якщо б людина була не згрішила, то все ж таки була б потреба Слову Божому втілитися...

Поняття Боговтілення тісно пов'язане з антропологією, зокрема у Св. Афанасія Олександрійського, який вважає, що Слово Боже "стало людиною, щоб ми стали обоженими".<sup>35</sup> Отже втілення та обоження, цебто зростання до подоби, стають двома сторонами однієї монети — однієї тайни... Тайни створення людини.

Православна антропологія, починаючи описувати людину від самого моменту її створення, стрічається з упадком людини (з гріхопадінням), який змінив стан людини:

Упадок зробив людину нижчою за своє покликання. Ale Божественний план не змінився. Mісію першого Адама виконує небесний Адам — Христос, для того, "щоб наново відкрити шлях до обоження — цю найвищу синтезу, почерез людину, Бога і створеного космосу, що являється значенням всякої християнської антропології".<sup>36</sup>

Таким чином, завдання досягти подобу, цебто дійти до повного спілкування з Богом, яке не виконала перша людина — перший Адам, виконує нова людина — Новий Адам, Христос.<sup>37</sup> I в цьому і є зв'язок між православною антропологією та христологією, а особливо між антропологією та сотеріологією.

Отже православна християнська антропологія має не статичний аспект, але "динамічний",<sup>38</sup> бо представляє нам людину — чи це перед її упадком, чи після її відкуплення — у постійному зростанні від "образу" до "подоби". "Таким чином, православна антропологія не є моральною, але онтологічною; вона — онтологія обоження".<sup>39</sup>

<sup>34</sup> Evdokimov, *L'Orthodoxie*, p. 62. — У третьому члені символа віри ми ісповідуємо, що Христос воплотився "для нас людей, і для нашого спасіння".

<sup>35</sup> M. Stavrou, "L'antropologie de Saint Athanase d'Alexandrie dans le *De Incarnation et les Discours contre les Ariens*", p. 201.

<sup>36</sup> Lossky, "Théologie dogmatique — suite", p. 230.

<sup>37</sup> Lossky, *Essai sur la théologie mystique de l'Eglise d'Orient*, p. 128-129.

<sup>38</sup> *ibid.*, p. 121.

<sup>39</sup> Evdokimov, *L'Orthodoxie*, p. 94.

"Образ" Божий, від якого людина повинна зростати, з точки зору православної антропології, це певна Божа печать, яку ніщо і ніхто не може стерти. Хоча через гріх на цю печать може присісти певний порох, все ж таки вона даліше існує в людині, як це підкреслює Євдокімов:

Після падіння, 'образ' у своїй власній реальності лишається без змін, але у Його діянні, — обмежений до онтологічного мовчання. Образ таким чином стає неефективним через знищення всяких можливостей 'подобі', яка стала радикально недоступною природним силам людини.<sup>40</sup>

Іншими словами, гріх зробив велику прірву між людиною і Творцем, і не давав можливості людині зростати до подоби... Але через спасаочу дію Христа, як ми вже згадували раніше, людина знову має можливість зростати до подоби, і таким чином, віруюча людина у Христа має також завдання зростати від 'образу' до 'подобі', цебто обожуватись...

### **Хто ми? Звідки ми? Куди йдемо?**

Хто ми? Звідки ми? Куди йдемо? — на ряд цих питань, які постійно виринали в історії людства, та на які старалась відповісти людина різними способами, відповідь має православна християнська антропологія.

Хто ми? — Ми творіння Боже, і то, найвище Його творіння, яке покликане привести все твориво до спілкування з Ним.

Звідки ми? — Ми від Бога походимо, бо Він наш Творець. Він нас створив на Його Образ, і таким чином, надав нам 'особового' буття, дав нам свободу, і закликав нас до участі в Його Житті почерез спілкування. І щоб було нам легше зростати у цьому спілкуванні, то Він створив нас 'чоловіком' і 'жінкою', щоб стаючи ближче однім одному, ми ставали ближче до Нього...

Куди йдемо? — До Бога наше спрямування. Тому, Він нас створив на Його 'подобу', щоб ми у динамічному зростанні уподоблювались Йому. Ми були створені у Раю, для того, щоб дійти до Царства...

---

<sup>40</sup> *ibid.*, p. 84-85.

Таким чином, православна християнська антропологія являється в її основі антропологією обоження — зросту від 'образу' до 'подоби' Божої. Тому, вона тісно пов'язана з космологією, сoterіологією та есхатологією, на відміну від західної християнської антропології, яка пов'язана з моральним богословіям.

Таким чином, створення людини на образ і подобу Божу — велика Тайна. Тому нам зрозумілі слова Єпископа Каліста про людину: "Нехай кожен стає більш Богоподібним, стаючи більш людським"...<sup>41</sup>

---

<sup>41</sup> Ware, "The Mystery of the Human Person", p. 69.

## БІБЛІОГРАФІЯ

- Azkoul, Michael. *The Teachings of the Holy Orthodox Church*, (Buena Vista, CO: Dormition Skete, 1986).
- Clément, Olivier. *L'Eglise orthodoxe*, (Paris: Presses Universitaires de France, 1985).
- Evdokimov, Paul. *L'Orthodoxie*, (Paris: DDB, 1979).
- Lossky, Vladimir. *A l'image et à la ressemblance de Dieu*, (Paris: Aubier-Montaigne, 1967).
- Lossky, Vladimir. *Essai sur la théologie mystique de l'Eglise d'Orient*, (Paris: Cerf, 1990).
- Lossky, Vladimir. "Théologie dogmatique — suite" in *Le messager de l'exarchat du patriarche russe en Europe occidentale*, No. 48, 1949.
- Meyendorff, Jean, *Initiation à la théologie byzantine*, (Paris: Cerf, 1975).
- Stavrou, Michel. "L'antropologie de Saint Athanase d'Alexandrie dans le *De Incarnatione et les Discours contre les Ariens*" in *Contacts*, Année XXXXIV, No. 159, 3e trimestre 1992.
- Ware, Kallistos. "The mystery of the human person" in *Sobornost*, Vol. III, No. 1, 1981.
- Yannaras, Christos, *La foi vivante de l'Eglise*, (Paris: Cerf, 1989).



Академічний акт Колегії Св. Андрея, 13 липня 1995. Канцлер Колегії — Блаженніший Митрополит Василій вручає грамоту визначних заслуг Марії Тхачук із Саскатуну, Саск.

**Володимир Смирнів**

## **Зображення перших послідовниць Христа в драматичних поемах Лесі Українки**

Читаючи твори Лесі Українки, не тяжко переконатися, що поетеса не лише досконало знала Святе Письмо, але й задумувалася над різними релігійними проблемами, висловлювала свої спостереження у віршах та в драматичних поемах. З творів, основаних на євангельських сюжетах, очевидно, що Леся Українка нераз обмірковувала ролю, котру відігравали жінки під час місії Ісуса Христа на землі. Вона почала трактувати це питання у таких віршах, як "Жертва", "Я бачила, як Ти хиливсь додолу...", "То може, станеться і друге диво..." Написані впродовж 1900 року, ці вірші, а зокрема "Жертва", були пробним каменем мотивів та творчих засобів, що іх Леся Українка обширно розвинула згодом у драматичній поемі "Одергима", котру скомпонувала протягом однієї ночі, 19 січня 1901 року.

Зображення жінок, що служили Ісусу Христу, Леся Українка не вдається до наївного переспіву біблійних епізодів, а використовує їх еклетично, щоб представити читачеві дії цих жінок з нової точки зору. Наприклад, у Євангелії є загадка про вечерю у Віфанії, "за шість день до Пасхи", під час котрої Марія, сестра Лазаря й Марти, дорогоцінним миром "намостила Ісусові ноги, і волоссям своїм Йому ноги обтерла..."<sup>1</sup> Хоч Леся Українка вдається до цього мотиву у вірші "Жертва", вона зовсім відмінно зображує хід подій та обставини. У своєму творі поетеса не згадує, де й коли влаштували вечерю для Ісуса, а каже просто, що її приготували "апостоли вірні: хто приніс Йому хліба, хто риби, вина та олії..." Також очевидно, що на цій трапезі не було ні Лазаря, ні Марти, ні Марії:

Тільки потім, уже по вечері, прийшла до господи жінка якась «одержима» — їй дав колись поміч Месія — і принесла для Месії олії пахучої міру, що не годилася ні в страву, ні в лампаду до світла.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Ів. 12:3.

<sup>2</sup> Леся Українка, *Зібрання творів у дванадцяти томах*, Київ, 1975, том 1, стор. 210. Надалі це видання позначатиметься *Творами*.

Не називаючи імені цієї жінки, Леся Українка не змінює біблійного мотиву, бо в Євангеліях від Матвія і Марка сказано лише, що до Ісуса підійшла "одна жінка" з пляшечкою дорогоцінної олії.<sup>3</sup> Але в усіх євангельських версіях жінки намазують або голову, або ж ноги Ісуса Христа. Натомість, у творі Лесі Українки безіменна жінка не намащує Ісуса миром, а просто дарує Йому олію. Так само у вірші "Одержима" коментарі апостолів про дар жінки відмінні від тих, що вміщені у Чотириєвангеліях. У Святому Письмі питает Юда Іскаріотський: "Чому мира цього за триста динарів не продано, та не роздано вбогим?", або учні Ісуса кажуть: "Нащо таке марнотратство? Бо дорого можна було б це продати, і віддати убогим", або ж "дехто обурювались між собою й казали: 'нащо таке марнотратство на миро?'"<sup>4</sup> Але в усіх євангельських варіантах Христос заявляє, що ці нарікання несуттєві, і хвалить жінок за дар та відповідну пошану. Зовсім протилежне трактування дару в "Одержимій", де поетеса заключає, що "Правду казали апостоли: жертва була непотрібна, їх Месія не звик до царської розкоші, — нащо Йому та олія, що тільки царі уживали?"<sup>5</sup>

Цей радикальний ухил від біблійних текстів провокує читача до запитання: чому вважала Леся Українка, що рацію мали апостоли, а не Учитель? За відповідю не треба довго шукати, оскільки на неї є натяк в коментарі апостолів. Вони вважають, що іх Учитель — Цар Небесний, і тому Він не потребує ні розкошів, ні миропомазання, котрим позначували царів юдейських. Оскільки на суді Христос не підтверджив перед Пилатом, що Він цар юдейський, читачеві не тяжко злагнути, що у вірші Лесі Українки заключення апостолів базоване на їхньому розумінні ролі Месії.

На основі тексту вірша "Жертва" легше з'ясувати хід думок апостолів, ніж загадкову постать одержимої жінки. Чи слід вважати Марію Магдалину прототипом одержимої, тому що у вірші зазначено, що "їй дав колись поміч Месія"? Ні, оскільки в Євангелії двічі згаду-

<sup>3</sup> Мт. 26:7; Мр. 14:3.

<sup>4</sup> Ів. 12:5; Мт. 26:8-9; Мр. 14:4.

<sup>5</sup> Леся Українка, *Твори*, том 1, стор. 210.

ється, що із Марії Магдалини Христос "був вигнав сім демонів",<sup>6</sup> та тому, що, згідно з дослідженням термінології того часу, число сім означало "повність" або "цілковитість",<sup>7</sup> Марія Магдалина належала до жінок, котрі цілковито "були відшоровлені від злих духів хвороб..."<sup>8</sup> Натомість у вірші Лесі Українки немає й натяку на те, що одержима жінка була зцілена від душевної хвороби або непокоїв. Хоч згадується, що "їй дав колись поміч Месія", про докучливі душевні проблеми жінки наприкінці вірша явно свідчать її "тарячій слози", її "розширеній погляд" та слова Самого Месії: "дайте їй спокій". При дальшому перегляді євангельських джерел, стає очевидно, що одержима у вірші "Жертва" також зовсім не схожа ні на Йоганну, жінку Худзи, ні на Сусанну, ні на грішницю, ані на двох безіменних жінок, котрі намазували Христа миром або прислуговували Йому.

Якщо б Леся Українка не написала драматичної поеми "Одержанма", неможливо було б злагнути лише на основі вірша "Жертва" та текстів Чотириєвангелій, чому власне у творі поетеси Христос не міг зцілити від злого духа одержиму жінку. Однаке, з першого розгляду поеми "Одержанма" стає очевидним, що прототипом одержимої жінки Лесі Українки була біблійна постать, хоч не з Нового Заповіту. При пильному перегляді Святого Письма не тяжко переконатися, що ім'я Міріям згадується тільки у Старому Заповіті, та що воно зовсім не випадково було вибране поетесою для головної геройні твору.

У біблійних джерелах дані про Міріям необширні. У П'ятикнигах Мойсея подається лише, що Міріям була пророчицею та сестрою Аарона й Мойсея, і з'ясовується, як Міріям та Аарон нарікали на Мойсея, критикуючи його гегемонію: "Чи тільки з Мойсеєм Господь говорив? Чи ж не говорив Він також із нами?" Потім оповідається, як Господь суворо покарав Міріям за цей бунт, наславши на неї проказу. Згадано також в Книзі

<sup>6</sup> Мр. 16:9; Лк. 8:2.

<sup>7</sup> John L. McKenzie, *Dictionary of the Bible*, New York, The MacMillan Co., 1965, стор. 794; "В Біблії значення числа 7 зовсім ясне: воно означає тотальність, повність, цілковитість". (The significance of 7 in the Bible is fairly obvious: it means totality, fullness, completeness.)

<sup>8</sup> Лк. 8:2

Чисел, що коли Ізраїльська громада увійшла до пустелі Цін, померла "Міріям, і була там похована".<sup>9</sup> Однаке, зі змісту Книг Мойсея можна усвідомити, що Міріям була свідком багатьох монументальних подій, пов'язаних із введенням Старого Заповіту. Бувши сестрою Мойсея, Міріям брала участь у виході із Єгипту, бачила немало чуд, що їх творив Господь, брала участь у мандрах по пустелі, засвідчила встановлення Десяти Заповідей Господніх, переживала не лише власний бунт, але й бунти інших ізраїльтян проти Мойсея та проти Господа. Однаке, смерть не дозволила їй побачити Обіцяного Краю.

Хоч біблійні відомості про життя Міріям досить лаконічні, вони мають відгомін в поемі "Одержима", де Міріям також є свідком багатьох подій, що мають безпосередні відношення до введення Нового Заповіту. На власні очі бачила Міріям немало чуд — як багато хворих видужувало, коли вони лише доторкалися одежі Христа, як Він нагодував велике число людей п'ятьма хлібами і двома рибами. Чула вона також, як Месія навчав людей, і тому твердить, що ніколи не забуде Його слів. Міріям потаємно спостерігала Христа в Гефсиманському саду, чула, як Він молився, благаючи, "nehaj Мене ся чаша... міне" та бачила, як Месія будив учеників, прохаючи іх не спати в пору, коли Його "душа смутна до смерті". Потім засвідчила Міріям суд над Ісусом, Його страждання та смерть на Голгофі. Про воскресення Христа почула Міріям також не від якоїсь посторонньої особи, але від Йоганни, котра була між жінками, що при гробі Месії довідалися про чудородну подію.

Однаке, при дальшому порівнянні постатей стає очевидним, що в поемі Лесі Українки Міріям не поділяє амбіції сестри Мойсея: вона не прагне осягнути рівних прав і ролі у монументальних історичних подіях. В "Одержимій", на питання Месії, "ти дорівнятиш хочеш...", Міріям "з поривом" відповідає — "Ні, Месіє, я не рівняюся до Тебе, ні!" Згодом Міріям заявляє, що вона любить Месію і навіть готова "загинуть за любов".<sup>10</sup>

<sup>9</sup> 2М 15:20; 4М 26:59; 4М 12:1-15.

<sup>10</sup> Лесі Українка. *Твори*, том 3, стор 128, 134-135.

Усе це явно свідчить, що у творі Л. Українки Міріям не втілює в собі ні домагання про рівні права жінок, ні бажання конкуренції. Проте, як і сестра Мойсея, героїня Лесі Українки не розуміє як слід ні волі Божої, ні нового вчення. Хоч внаслідок цього Міріям не починає бунту чи спротиву проти Месії, вона відчуває постійний неспокій і невдоволення. До певної міри проблеми й докучливий неспокій Міріям є наслідком загального світогляду та моральних норм, що подані у Старому Заповіті.

Засади суспільної моралі у Старому Заповіті базовані на рівній відплаті за кожну кривду: "якщо станеться шкода, то даси душу за душу, око за око, зуба за зуба..." Сформований після одержання Десяти Заповідей, цей етичний принцип був наголошений у книгах Левит та в Повторенні Закону.<sup>11</sup> По суті, він сприяє постійній ворожнечі, або ж остаточній помсти за кожну особисту чи суспільну кривду, без огляду на те, чи була вона вчинена ворогом чи близжнім. Хоч назагал Ісус Христос не заперечував суті Старого Заповіту і наголошував, що Він "не руйнувати Закон чи Пророків прийшов... але виконати".<sup>12</sup> Однаке, Він заперечував кілька вищезгаданих моральних зasad, і тому, замість помсти, проповідував безумовне прощення усіх особистих кривд, замість ненависті, проповідував необмежену любов до ворогів, і навчав не осуджувати помилок близжніх.<sup>13</sup>

Із твору Лесі Українки очевидно, що Міріям чула про всі нові вчення, але не могла їх належно усвідомити. Під час розмови з Месією Міріям заявляє, що вона ненавидить ворогів Месії, хоч і раніше чула, що велів їх любити, і в дану хвилину Він знову нагадує їй, що вороги "для тебе, як і для Мене близні". Але не дивлячись на це, Міріям зізнається, що сама не встані здійснити цю важливу зasadу християнської моралі, оскільки вона трактує усіх ворогів отруйною "єхидою", котру слід розтоптувати.<sup>14</sup> Крім того, з дальших подій твору стає очевидно, що ненависть Міріям не обмеже-

<sup>11</sup> 2М. 21:23-24; 3М. 24:20; 5М 19:21.

<sup>12</sup> Мт. 5:17-20.

<sup>13</sup> Мт. 5:43; 7:1

<sup>14</sup> Леся Українка, *Твори*, том 3, стор. 131-132.

на до ворогів Месії. Побачивши, що ученики Його заснули в Гефсиманському саду, Міріям зізнається:

Я тепер не тільки  
До ворогів Його ненависть маю,  
але й до друзів. О, до сих ще більшу!  
Ви, сонне кодло! Світло опівночі  
не будить вас? Вам заграва кривава  
очей лінівих не здола розплющить?  
Бодай вам вічний сон наліг на груди  
і зморою душив вас без кінця!  
Мені сто раз від вас миліші гади,  
бо в них таки, либонь, тепліша кров.<sup>15</sup>

Міріям ненавидить також людей, котрі не розуміють навчань Месії. Хоч вірить, що Месія — "світло", але вона вважає, що "темний" народ Його просвіти "до себе не приймає", та переконана, що Месія це "слово — і такого отой глухорожденний люд не чує...".<sup>16</sup> Однаке, Міріям також не може належно збагнути учення Месії, і власне тому, вона не свідома, що їй треба було б перш вийняти "колоду із власного ока", щоб побачити, як можна "вийняти заскалку з ока брата".<sup>17</sup> Коли б не осліплювала її "колода", Міріям зрозуміла б, що, ненавидячи ворогів та осуджуючи близкіх, вона не тільки уникла моральних зasad Учителя, але й не виконувала найголовніших заповідей Нового Заповіту, оскільки вона не любила ні Бога всім серцем, всією душою і всією думкою, ані близнього, як саму себе.

В "Одергимій" Міріям неодноразово заявляє, що вона любить Месію понад усе, але Він звертає їй увагу на недолік в цій любові, кажучи, "хто мовить, що любить Господа, а брата ненавидить, неправда то".<sup>18</sup> На заперечення цього, Міріям твердить, що готова віддати душу, "загинуть за любов". Але Месія відповідає, що Він не потребує тілесної жертви, а тільки любові. Тоді ж Міріям стурбовано питає Месію: "Мушу всіх любити?" Почувши від Нього стверджуючу відповідь, Міріям заявляє:

<sup>15</sup> Там же, стор. 138

<sup>16</sup> Там же, стор. 133; курсив Лесі Українки

<sup>17</sup> Мт. 7.5

<sup>18</sup> Лесі Українка, *Твори*, том 3, стор. 134.

Всіх крім Тебе, — се можливо.  
Але Тебе і всіх — се понад силу.  
Та за що ж, за що ж маю іх любити?<sup>19</sup>

Месія відповідно реагує на таке ставлення Міріям, кажучи, що тільки "недовірки питаютъ" за що?

З першого ж розділу поеми "Одержима" надзвичайно вражає хист Лесі Українки не лише у з'ясуванні в межах короткої дискусії між Міріям і Месією найголовніших засад християнської моралі, але й у поставленні інтригуючого питання, а саме: чому не сприймала Міріям навчань про християнську мораль ні тоді, коли вперше чула їх разом з народом, ані коли Сам Месія звертав їй увагу на помилки в її поглядах? Цікаве не тільки саме питання, але й відповідь поетеси в цьому ж творі.

В "Одержимій" наставлення Міріям свідчить, що її світогляд, базований на поняттях зі Старого Заповіту, є головною завадою у сприйманні вчення Месії. Обов'язки перед Богом Міріям трактує згідно приписам у Книзі Левит, де наголошено, що конечно приносити жертву Господеві у формі "цілоспалення" худоби чи хліба, і де раз-у-раз повторюється, що "огняна жертва, пающи любі для Господа", та що треба приносити жертви на доказ віри в Господа, або щоб одержати прощення за гріхи та провини.<sup>20</sup> З огляду на це, прагнучи доказати свою любов до Месії, Міріям питає: "О, Господи, якої Ти жертви хочеш?" Хоч Месія відповідає їй "жертви Я не хочу, любові тільки", Міріям не сприймає Його навчання про любов, надалі думає лише про жертву і питає: "Учителю! Чи Ти мені позволиш пролити кров мою?" Жертвуочи своїм життям, Міріям має намір викупити Месію, щоб, мовляв, "не лилась Твоя свята кров!" Але Месія відмовляє їй, кажучи, "Ваалові дають даремні жертви, Я ж не приймаю їх."<sup>21</sup> Тут до речі завважити, що ставлення Месії до пропонованих жертв — не творча вигадка Лесі Українки. Воно базоване на біблійних текстах: Христос також двічі заявляв: "Милості хочу, а не жертв".<sup>22</sup>

<sup>19</sup> Там же, стор. 135; курсив Лесі Українки.

<sup>20</sup> ЗМ. 1-7.

<sup>21</sup> Леся Українка, *Твори*, том 3, стор. 135-137.

<sup>22</sup> Мт. 9:13; 12:7.

І в Євангелії, і в поемі Лесі Українки Христос навчав не про перевагу цілоспалення, що завжди потребувало фізичної або ж матеріяльної жертви, але про необхідність душевної жертви, котру належиться приносити і Богові і людям. Міріям не раз чула повчання Месії, але не могла збагнути суті нових моральних засад, оскільки була "одержима духом", чи пак, вірніше, одержима духом Старого Заповіту, що включає такі явища, як ненависть до ворогів, відплату, або ж помсту за кривди та обов'язок приносити матеріяльну жертву на доказ віданості Богові.

Оскільки Міріям одержима духом ненависті, жадобою до відплати й жертвоприношення, вона і не має, і не прагне душевного спокою. Крім того, вона ніяк не може зрозуміти, чому Месія велів любити не тільки Господа Бога, не лише близніх, але любити також ворогів своїх, та чому Він наголошував перевагу прощення над відплатою, перевагу милості над жертвоприношенням. Насамперед, цей дух, або світогляд Старого Заповіту, не дає Міріям можливості, як належно усвідомити навчання Месії про любов до Бога й до людей. Вона не може збагнути, що любов складається не лише з матеріяльної, з фізичної жертви, але і з віданості та постійної душевної жертви заради Бога чи близнього. Оскільки Міріям не могла як слід пізнати суті християнської любові, вона не усвідомлювала, що, проявляючи цю любов, кожний повинен жертвувати власною волею та признавати волю інших. Міріям не готова жертвувати своєю волею, змінити егоцентричні погляди і поведінку, і тому Месія каже їй: "Уперта річ твоя, ти мов рабиня, що знає волю пана і не слуха".<sup>23</sup>

Хоч Міріям чула, що говорив Месія людям, вона не "прийняла" "слів" Його, і тому не могла зрозуміти, що християнська любов до Господа потребує зреченняegoїзму ("Нехай буде воля Твоя..."), та що ставлення до близніх вимагає не меншого альтруїзму, бо належиться любити близніх, як самого себе. Міріям чула також особисто від Учителя, що слід любити ворогів: "вони для тебе, як і для Мене, близні", бо ж "вони не відають,

---

<sup>23</sup> Леся Українка, *Твори*, том 3, стор. 130.

що творять".<sup>24</sup> Усі ці повчання про нові моральні засади Міріям неодноразово чула від Месії. Але, оскільки вона не бажала зректися егоцентричних поглядів та світогляду, безованих на декотрих поняттях, що виникли зі Старого Заповіту, вона не встані була сприймати нове вчення. Тому й не дивно, що в кінці першого розділу поеми Месія каже Міріям: "Ні, для тебе: не Месія. Ти Мене не знаєш".<sup>25</sup>

Міріям також бачила не раз на власні очі, що Месія не лише проповідував нові моральні засади, але й доказував перевагу іх Своїми ділами, стражданням, і не зрікся їх навіть при смертних муках. Нишком спостерігає вона в Гефсиманському саду, як Месія молиться Господеві, кажучи, "Нехай mine ся чаша... Але хай буде так, як Ти бажаєш, а не як Я...".<sup>26</sup> Міріям була також свідком усіх фізичних і душевних страждань Месії на Голгофі, і на власні очі бачила, як Його зневажали й катували. І хоч знала, що перед смертю "він ім усім простив", Міріям не наслідує Його прикладу, а заявляє:

я не можу ім простити за Нього.  
Я всіх і все ненавиджу за Нього:  
і ворогів, і друзів, і юрбу,  
отой народ безглуздий, що кричав:  
"Розпни Його, розпни!" — і той закон  
людський, що допустив невинно згинуть,  
і той закон небесний, що за гріх  
безумних поколіннів вимагає  
страждання, крові й смерті соромної  
Того, Хто всіх любив і всім прощав.<sup>27</sup>

Вищенаведені строфи свідчать, що Міріям не збегнула основ християнської моралі ні зі слів, ні з дій, ані зі страждань Учителя. Надалі, одержима духом ненависті, вона не встані сприйняти суть любові та прощення. Тому вкрай іронічне твердження Міріям "під хрестом Месії":

<sup>24</sup> Там же, стор 132.

<sup>25</sup> Там же, стор 137.

<sup>26</sup> Там же, стор 138

<sup>27</sup> Там же, стор 139

### О, Сине Божий!

Нехай в моїм житті все, все неправда,  
та вір мені, що я Тебе любила.  
чи Ти гадав, — я не зrekлась себе?  
Зrekлась! Я прокляла себе і душу,  
ту душу, що не хтів прийняти Месія  
собі на жертву...<sup>28</sup>

Несвідома Mіrіям, що її намагання покаятися перед розп'ятим Месією — марна спроба, оскільки все, що вона говорить — неправда. Подібно до євангельського епізоду про "молодого юнака", котрий не міг зrekтися свого багатства, щоб стати правдивим послідовником Христа,<sup>29</sup> Mіrіям не зrekлася попередніх поглядів. Не сказавши ні разу "nehay буде воля Твоя", вона не покинула свого egoцентричного ставлення і, проклявши себе, прагнула назавжди оприділити свою волю, оскільки, згідно з навчанням Старого Заповіту, прокляття вважалося "поважним висловом, котрого неможливо відкликати або анулювати".<sup>30</sup> Доречно завважити, що у Старому Заповіті досить часто трапляються вислови прокляття, але в Чотириєвангелії прокляття згадується лише раз, а саме, під час "Проповіді на горі", в котрій Христос навчав: "Благословляйте тих, хто вас проклинає, і моліться за тих, хто вам кривду чинить".<sup>31</sup>

В поемі Лесі Українки раз-у-раз наголошується, що ні слова, ані дії Месії — навіть вістка про Його воскресіння, не справляють належного враження на Mіrіям: вона не зрікається своїх переконань, не сприймає нового вчення про любов, про прощання кривд та відплату добром за кожну злобу. З огляду на це, вкрай іронічна її хибна заява Mіrіям, що вона, мовляв, любить Месію "більш ніж усі", і що Він за неї "не пролив ані краплини" крові, бо її "ненависть врятувала від гріха".<sup>32</sup> Її висновок — явна ілюзія, оскільки кінець-кінцем ненависть приносить Mіrіям не рятунок, а загибель.

Вмирає Mіrіям так, як вона й жила — одержима духом ненависті, жаданням відплати за злобу, прине-

<sup>28</sup> Там же, стор. 140-141; курсив Лесі Українки.

<sup>29</sup> Мт. 19:16-24; Мр. 10:17-25; Лк. 18:18-25.

<sup>30</sup> John L. McKenzie, *Dictionary of the Bible*, стор. 165.

<sup>31</sup> Лк. 6:28

<sup>32</sup> Лесі Українка, *Твори*, том 3, стор. 144-145.

сенням жертви заради Месії. Усе це спонукає її підняти перший камінь, кинути його "в голову слузі" синедріону й вигукнути: "О, будьте прокляті!... Всі ви! Цезар, синедріон, і цар, і весь народ!" Почувши прокляття, "люди набирають каміння і з диким ревом кидають на Міріям".<sup>33</sup> Наприкінці твору здійснюється усе, про що Месія казав Міріям: "Не проклинай, вертається прокляття на того, хто сказав... для тебе Я не Месія. Ти Мене не знаєш".<sup>34</sup>

Передсмертними словами героїні висловлюється і заключна іронія твору, і остаточна ілюзія Міріям:

Месіє! Коли Ти пролив за мене...  
хоч краплю крові дарма... я тепер  
за Тебе віддаю... життя... і кров...  
і душу... все даремне!... Не за щастя...  
не за небесне царство... ні... з любові!<sup>35</sup>

Самопожертва Міріям непотрібна, і дійсно "даремна", бо, як її раніше казав Месія, вона ж не робить цього "за людей", а заради себе, чи, пак, задля своєї уявної любові. Якби Міріям дійсно любила Месію, вона мала б пам'ятати, що конечно виконувати Його вчення про любов: "Хто заповіді Мої має та іх зберігає, той любить Мене".<sup>36</sup> Ненавидячи ворогів Його та всіх людей, Міріям, самозрозуміло, не виконувала найголовніших заповідей, що вимагають одночасної прояви любові до Бога та до всіх людей — і близніх, і ворогів.

Як і Мойсеєва сестра Міріям, котра не збагнула як слід заповідей і волі Божої і була покарана за сваволю, у творі Лесі Українки Міріям також не могла належно зрозуміти нове вчення і з власної волі викликала гнів народу, котрий покарав її традиційною відплатою. Однаке, в межах драматичної поеми, поетеса не намагалася з'ясувати лише "вину і кару" Міріям, яка вмирає трагічною смертю, котру сама спричинила. Натомість, Леся Українка прагнула зобразити в "Одержимій" християнську мораль на зasadі тези й антitezи. Теза християнського світогляду й моралі, самозрозуміло, пред-

<sup>33</sup> Там же, стор. 147.

<sup>34</sup> Там же, стор. 133; 137

<sup>35</sup> Там же, стор. 147

<sup>36</sup> Ів. 14:21.

ставляється навчанням і непорочними діями Месії. Антитеза — складна й суперечна, оскільки носій її, Міріям, не є суперницею Месії, але самовизнаною прихильницею Його. Від самого початку твору нема сумніву, що Міріям надзвичайно вражена гуманністю Месії, але вважає, що послідовники Його, особливо учні, усі мають бути безгрішними й непорочними. Вона не може зрозуміти слів Месії щодо гріховності усіх людей, включаючи учнів Його. На думку Міріям, кожна помилка, кожний гріх мусить бути належно відплачений (око за око, зуб за зуб), або викуплений відповідною жертвою. При кожному ухилю від цих моральних приписів — неминуча помста, помста від людей, або Бога. Отже, антитеза християнської віри включає належні жертви за кожний гріх супроти Бога та відповідну помstu людям за кожну кривду.

Зі змісту поеми "Одержима" не тяжко переконатися, що поетеса не намагалася осягнути наївної творчої мети, а саме — підкреслити непомильність науки Месії та показати згубні помилки у поглядах та в поведінці Міріям, неухильно базовані на засадах Старого Заповіту. Зображені суть християнської віри в "Одержимій", Леся Українка мала на увазі представити не лишень остаточну ціль християнства, але й з'ясувати, наскільки тяжко було декотрим першим послідовникам Христа, належно зрозуміти і дотримуватися нової науки, котра вимагала відмови від багатьох старих моральних зasad, що були поширені серед єврейського народу.

"Одержима" — перший драматичний твір Лесі Українки, присвячений труднощам та тяжкій долі первинних послідовників Ісуса Христа. Ця тематика, очевидно, інтригувала поетесу, оскільки впродовж наступного десятиліття вона трактувала у своїх драматичних творах інших біблійних постатей — Юду Іскаріотського та Іванну, жінку Худзи.<sup>37</sup> Внаслідок цього прагнення, в поемі "На полі крові" вона дає у мистець-

<sup>37</sup> В перекладі Біблії Митрополит Іларіон трансліє ці імена — Іванна/Худза, а в інших перекладах вони позначалися Йоганна та Хуса; по-англійському Joanna/Chusa. У даній статті буде подаватися трансляція імен, котра вміщена у творі Лесі Українки: Йоганна, Хуса, або Хузан (останній вжитий Лесею Українкою як латинський варіант Його імені).

кій формі детальний аналіз психологічних факторів, що спонукали Юду зрадити Христа.<sup>38</sup> А в драматичному етюді "Йоганна, жінка Хусова" поетеса зображає складні проблеми й тяжке життя поміж перших християнок, що бездоганно зрозуміли вчення Ісуса Христа. Останій твір заслуговує уваги тому, оскільки Леся Українка вмістила в ньому цілковиту протилежність ставлення та вчинків героїні в поемі "Одержима".

Заголовок твору, ім'я головної героїні та її чоловіка й основні події в її житті взяті поетесою з Святого Письма. Там сказано, що Йоганна була одна з "жінок, що були виздоровлені від злих духів і хвороб...", що вона була одною з багатьох жінок, котрі служили "мат'юком своїм" Ісусові і апостолам, та що вона була також і серед тих жінок, котрим ангели вперше сповістили про воскресення Ісуса Христа.<sup>39</sup> З усього цього можна припустити, що Йоганна напевно була також свідком Його розп'яття, смерті та погребення. Всі ці епізоди Леся Українка згадує в поемі, щоб з'ясувати Йоганнину відданість та бездоганне розуміння християнської моралі. Натомість, драматичний конфлікт та події, що передаються в сюжеті твору — мистецька вигадка.Хоч уявним, але вкрай ймовірним, ходом подій поетеса зображує випробування християнської віри Йоганни, що починається з поверненням її до чоловіка після Вознесення Христа.

Оскільки в Біблії мало відомостей про чоловіка Йоганни — подано лише його ім'я та що він був урядником Ірода — поетесі довелося покладатися на творчу уяву при зображенні Хуси. Однаке, їй вдалося вивести з великим хистом і правдоподібністю головні риси цієї постаті. При поверненні Йоганни Хуса проявляє свій гнів, ревнощі і зневагу до неї. Він оскаржує її у втечі від нього, в крадежі й розтраті майна, в перелюбстві та осоромленні його. Відповідаючи на ці обвинувачення, Йоганна доводить, що, після того, як Ісус зцілив її, "повинність вища" примусила її "лишити дім" і

<sup>38</sup> Докладніше про ці питання подано в моїй праці "Етюд Юди Іскаріотського в поемі *На полі крові Лесі Українки*". Богдан Романенчук *et al.* eds., *Леся Українка 1871-1971*, Philadelphia, 1971-1980, стор. 233-242.

<sup>39</sup> Лк 8:3; 24:10

чоловіка. Однаке, вона "не ламала ніколи вірності" чоловікові, не брала майна чоловікового, а лише те, що лишилось з її посагу, та що "своїм достатком" вона "Йому служила і всій Його громаді помагала..."; також не слід вважати її перелюбницею, бо ж вона "ніколи не жила так чисто, так чесно, навіть свято, як сей рік".<sup>40</sup> З відповідей Йоганни очевидно, що вона досконало зrozуміла засади християнської моралі та базувала на них свою поведінку. Проте, коли вона переконується під час суперечки, що Хуса не вірить їй, не може зрозуміти навчання Христа, та що для неї він має "тільки глум, зневагу, неймовірність...", вона просить чоловіка дати їй "розлучного листа".<sup>41</sup> Реагуючи на її домагання, він тоді питает:

Сього, либонь,  
ти теж навчилася в свого пророка,  
що жінка має право вимагати  
розлучного листа за леда-слово?<sup>42</sup>

В ту мить Йоганна раптово пригадує, що "Учитель на-казував повік не розлучатись", і тому вона обіцяє, що надалі завжди буде коритися волі чоловіка. Тут слід завважити, що Йоганнине домагання "розлучного листа" базоване одночасно і на фарисейському тлумаченні заповідей, котре згадано в Біблії ("Мойсей заповів написати листа розводового, та й відпустити"),<sup>43</sup> і на римських законах, котрі давали жінкам право вимагати розвід.<sup>44</sup> Зовсім протилежне навчав Христос: "Що Бог спарував, — людина нехай не розлучує!"<sup>45</sup> Цей епізод свідчить про бездоганне знання Лесею Українкою Святого Письма та історичних обставин "за часів євангельських", як також про її великий хист у драматизації моральних зasad Старого і Нового Заповітів.

В драматичному етюді Лесі Українки повернення до чоловіка — це перше випробування Йоганниної віри, а друге у Хусовому використанні дружини для своїх політичних цілей. Хуса хоче влаштувати розкіш-

<sup>40</sup> Леся Українка, *Твори*, том 5, стор. 174-177.

<sup>41</sup> Там же, стор. 178-179

<sup>42</sup> Там же, стор. 179.

<sup>43</sup> Мр. 10:4.

<sup>44</sup> John L. McKenzie, *Dictionary of the Bible*, стор. 201.

<sup>45</sup> Мр. 10:9.

не прийняття для гостей з Риму, котрі мають близькі зв'язки з цезарем, щоб вони, сказавши слово цезареві, сприяли підвищенню Хусової посади. Насамперед Хуса наказує Йоганні позбутися вбогого, сільського вбрання, в котрому вона вернулася, і натомість одягнути дорогу, розкішну сукню, попросити у його матері різні прикраси та як належно привітати гостей увечорі. Йоганна все це виконує, бо ж вона заявила, що буде покорятися чоловікові. Наскільки тяжко було Йоганні виконувати ці накази, підкреслюється в сценічних ремарках. До матері Хуси "Йоганна йде, як на муку", повертається від неї "бліда, як смерть", а потім говорить "тихо" або "неживим голосом".<sup>46</sup> Цими ремарками поетеса підкреслює, як тяжко й боляче було Йоганні вертатися до нехристиянського життя, брати участь у суто матеріяльних прагненнях. Проте, при розвитку сюжету, душевні страждання Йоганни стають ще гіршими під час прийняття гостей з Риму.

Йоганні не лише тяжко носити розкішну суконку, мати на собі багато дорогоцінних прикрас та вітати Публія та його дружину Марцію, але й чути розповідь Марції про те, як вона навесні була в Єрусалимі та й "знічев'я" пішла дивитися "на те дивовисько, як розпи-нали якихось там трьох злочинців".<sup>47</sup> Марція говорить про розп'яття без жодного співчуття, і згадує його лише тому, бо вона бачила там жінку з таким же надзвичайним волоссям ("мідяного кольору з золотистими полисками"), як у Йоганни, та що ця жінка

лежала ницьма, розпростершись долі,  
немов без пам'яті, а може, п'яна,  
і всю її — волосся покривало,  
як мідяним щитом. Один розп'ятий,  
конаючи, щось крикнув, певне, з болю.  
Тут жінка почала волосся рвати,  
без крику, без ридання, так як мичку,  
мов їй і не боліло. Скрізь навколо  
його розносив вітер...<sup>48</sup>

<sup>46</sup> Леся Українка, *Твори*, том 5, стор. 182-185.

<sup>47</sup> Там же, стор. 194

<sup>48</sup> Там же, стор. 194-195.

При цій розповіді відчуття Йоганни та Хуси підсумовуються в сценічних ремарках. Спочатку "Хуса каменіє з жаху", бо думає, що Марція догадується, що жінка з мідяним волоссям — це Йоганна. Але почувши, що Марція не бачила обличчя жінки, "Хуса зітхає з полегшенням". Натомість, на початку розповіді Йоганна не поділяє страху свого чоловіка і "дивиться просто у вічі Марції", але, почувши описання смерті Христа та власну тугу, про котру Марція також говорила безжалісно й саркастично, "Йоганна відхилилась і закрила очі з виразом глибокого страждання". Коли Публій і Марція ще раз по-своєму коментують про розп'яття, Йоганна "знов має мучений вираз", але цим разом вона "робить зусилля й гамує свою муку".<sup>49</sup> Йоганні боляче, що римські гості не встані зрозуміти страсти Христа, ніяк не співчувають Його мукам, та ще трактують розп'яття як розвагу, як "гладіаторські бої", як цирк або ж театр. Хоч і з немалим болем, вона мовчки сприймає все під час гостини й виконує усі накази свого чоловіка. Однаке, ще гірші муки, ще тяжчі випробування віри доведеться Йоганні терпіти у майбутньому.

При кінці драматичного етюду видно, що завдяки гостині й цінним подарункам (Марція одержала не лише дорогое намисто, але й цілу віллу, як дар від господаря), Хуса досягнув жданої кар'єристичної цілі. Після прийняття дарів Публій каже: "Наш друг у Римі буде незабаром в одній поважній справі". А Марція, звертаючись до Хуси, додає "Конечно же мусишь и Йоганну взять — я покажу ей всі пишноти Риму!"<sup>50</sup> Подорож до Риму з чоловіком, це саме собою буде для Йоганни неабиякою мукою, тяжким випробуванням її віри й християнського світогляду. Не легким стане для Йоганни життя серед розкошів у столиці римської імперії, але ще тяжчим буде для неї виконання ще одного наказу чоловіка, а саме — щоб фліртувала з достойним римлянином: "З Публієм гречніша будь, та тільки так, щоб Марції не гнівати".<sup>51</sup> Йоганна прагне заперечити це до-

<sup>49</sup> Там же, стор. 195-196.

<sup>50</sup> Там же, стор. 198

<sup>51</sup> Там же, стор. 200.

магання, але Хуса не дозволяє їй, і це доводить її до глибокої розпуки: вона "падає на коліна і здіймає руки". З уст Йоганни чути не молитву, а скорботу, яка нагадує нам передсмертні слова Ісуса Христа.

Ой, Господи! Чи довго сеї муки?  
Учителю! На що мене покинув!...  
Коли ж те Царство Боже? Де ж воно?  
Чи доживе душа моя до нього?...

Тут слід завважити, що коли Йоганна вимовляє ці слова, вона не лише сама в "світлиці", але зовсім сама у світі, бо немає нікого іншого, хто поділяв би її віру, хто міг би дати їй пораду чи відраду. Цією самотністю Йоганни поетеса зображує алгоритично перший етап розвитку християнства, коли послідовники Христа не мали ні церкви, ані громади, а самотужки мусили терпіти усі випробування нової віри і моралі.

У даний час існує немало коментаріїв до текстів Біблії. До певної міри вони допомагають нам краще розуміти деякі неясні мовні чи історичні явища у Святому Письмі. Однаке, є також твори, котрі можна вважати мистецькими коментаріями Біблії. До них слід зарахувати такі драматичні твори Лесі Українки, як "Одержима" та "Йоганна, жінка Хусова", бо в них поетеса в мистецькій формі пояснює причини душевного пережиття жінок-послідовниць Ісуса Христа. Завдяки драматичним шедеврам Лесі Українки, ми встані краще розуміти та уявити тяжку долю жінок, про котрих у Біблії подається назагал мало відомостей.

---



Академічний акт Колегії Св. Андрея, 13 липня 1995. На світлині зліва направо: Ректор Колегії Св. Андрея — д-р Роман Сиренок, Канцлер Колегії — Владленінський Митрополит Василій, д-р Дмитро Щепанік, із Саскатуну, що був заочною дипломною докторату, і д-р Наталія Алонок — голова відділу Українських Канадських Студій.

## **Matthew 6:16-18: Fasting in Secret**

*"And when you fast, do not look dismal, like the hypocrites, for they disfigure their faces that their fasting may be seen by men. Truly I say to you, they have received their reward.*

*But when you fast, anoint your head and wash your face, that your fasting may not be seen by men but by your Father Who is in secret; and your Father Who sees in secret will reward you." (Mt. 6:16-18)*

Our Lord Jesus Christ in His Sermon on the Mount presented His followers with concrete practices for the conduct of their piety on earth: alms-giving, prayer and fasting. These are essential for a true follower of Christ and Christ warned that they not be practiced to please men, only to please God Himself.

Beware of practicing your piety before men in order to be seen by them; for then you will have no reward from your Father Who is in Heaven. (Mt. 6:1)

Alms-giving, prayer and fasting as ways of practicing our piety, must each be done so as to be seen by God alone. All that we do should be done with the proper motives. Matthew 6:1 is further elaborated as its general principle is restated in regards to each of the specific practices of piety:

1) alms-giving;

Thus when you give alms, sound no trumpet before you, as the hypocrites do in the synagogues and in the streets, that they may be seen by men... (Mt. 6:2)

2) prayer;

And when you pray, you must not be like the hypocrites, for they love to stand and pray in the synagogues and at the street corners, that they may be seen by men... (Mt. 6:5)

3) fasting;

And when you fast, do not look dismal like the hypocrites, for they disfigure their faces that their fasting may be seen by men... (Mt. 6:16)

In each exhortation Christ says "when" and not "if". The way they are presented in the Sermon on the Mount indicates that they must be understood as complimenting one another.

Dans le sermon sur la montagne selon Matthieu, le petit discours de Jésus sur la Justice à faire dans le secret constitue une unité littéraire caractéristique.<sup>1</sup>

In the Sermon on the Mount and in the passages on piety in particular, a certain spirit is evident: all that is good should be done with a true heart and done to please God and not with ulterior motives to please men.

Davantage, Jésus ne veut pas dicter ici des gestes mais un esprit. Ce qu'il condamne chez les hypocrites, ce ne sont ni l'aumône, ni la prière publique, ni le jeûne qu'il pratique et recommande aux siens, mais l'ostentation vaniteuse qui détourne de Dieu ces actes religieux. Ce qu'il demande, ce ne sont pas non plus des gestes, qui ne valent que ce que vaut le cœur qui les inspire, mais l'oubli total de soi, le seul souci du Père.<sup>2</sup>

As in the examples given on alms-giving and prayer in public, Mt. 6:16-18 clearly shows us the "spirit" by which Christ asks us to live and fast.

The Prophet Isaiah asked: "Why have we fasted, and Thou seest it not?" (Is. 58:3) Isaiah heard the answer:

Behold, in the day of your fast you seek your own pleasure... behold, you fast only to quarrel and to fight... Fasting like yours this day will not make your voice to be heard on high. (Is. 58:3,4)

A fast must be made holy before the Lord, it must be dedicated to Him, it must influence your lives and must not be for other men. Thus our Lord teaches that it should be done in secret and not for the sight of man. Fasting must be a result of an interior feeling or desire and not entirely a result of outside laws or control.

Jesus maintained, in the same vein as Isaiah 58:3-4, that fasting, like any other expression of devotion, is something done to the glory of God, not a means by which the admiration of men is to be sought... The worth of fasting,... lies in the devotion of which it is the expression. Without such devotion it is, of itself, meaningless.<sup>3</sup>

In the time of Christ the only absolute day of fasting in Jewish society was the Day of Atonement although fasting at other times became a private devotion in time of distress, supplication, mourning or penitence.

<sup>1</sup> A. George, "La Justice à faire dans le secret", *Biblica* Vol. 40. Roma, Sumpitibus Pontificii Instituti Biblici, 1959, p. 590.

<sup>2</sup> *ibid.*, p. 595.

<sup>3</sup> H.H. Guthrie Jr., "Fast and Fasting", *The Interpreter's Dictionary of the Bible*, Vol. 2. Nashville, Tenn., Abingdon Press, 1962, p. 244.

...les Pharisiens avaient encore la dévotion de jeûner deux fois la semaine: le lundi et le jeudi. Ils faisaient de cette pratique un réclame de piété: beaucoup restaient vingt-quatre heures sans boire ni manger omettaient tout soin de toilette, s'interdisaient visites et salutations ordinaires.<sup>4</sup>

The omitting of daily cleanliness and hygiene were seen in two ways: one, because the washing of one's face and anointing of one's head were signs of joy and of preparation for partaking of a meal, they were not done to show that one was fasting and two, that by depriving oneself of worldly pleasures it was hoped God would see this as one's devotion to Him.

En fait de bons Israélites croyaient honorer Dieu par cette privation,...<sup>5</sup>

Public self-humiliation through fasting in sack-cloth and ashes was, in the Old Testament, an accepted method of showing one's grief or repentance. What was very new in the teaching of Christ on fasting was that He asked that fasting be done to be seen by God only and thus without any of the outward signs of Old Testament fasting.

Only it (fasting) must be done without parade, without regard of other people. The council 'to anoint your head and wash your face' suggests special attention to personal appearance, as if getting ready for a banquet.<sup>6</sup>

In Christ's counsels on fasting without the outward manifestations of mourning or penitence, it can be seen that the essential new joy which radiates from the Empty Tomb should permeate the soul of every Christian, even while fasting. Victory is Christ's, thus even when fasting we should be adorned and ready for the heavenly feast.

Thou preparest a table before me in the presence of my enemies; thou anointest my head with oil, my cup overflows. (Ps. 23:5)

Sadness and grief have no place in the comportment of a follower of Christ, for He has risen from the dead and trampled down death.<sup>7</sup> To show mourning in fasting would almost be a

---

<sup>4</sup> Alfred S.J. Durand, *Verbum Salutis, Evangile selon S. Matthieu*, Paris, Gabriel Beauchesne, 1938, pp. 112-113.

<sup>5</sup> P.M-J. Le Lagrange, *Evangile selon Saint Matthieu*, Paris, Librairie Victor Lecoffre, 1923, p. 133.

<sup>6</sup> Francis Wright Bearde, *The Gospel According to Matthew*, San Francisco, Harper and Row, 1981, p. 179.

<sup>7</sup> Orthodox Paschal Troparion: "Christ is risen from the dead, trampling Death by death and to those in the tomb He hath granted life."

denial of the new joy of Christ's Victory. St. John Chrysostom, preaching on the eternal life, said:

Let no man therefore beat himself any more, nor wail, neither disparage Christ's achievement. For indeed He overcame death. Why then dost thou wail for naught?... Why lament and weep?... after so long a time, and so clear proof of the resurrection?<sup>8</sup>

The Resurrection has totally freed us and so we have no reason any longer for sackcloth and ashes, even in fasting we should be filled with the joy of Christ's Victory. This joy which should differentiate the faster of the New Testament from the faster of the Old Testament is seen in the other main passage of Christ on fasting.

Then the disciples of John came to him, saying 'Why do we and the Pharisees fast, but your disciples do not fast?' And Jesus said to them, 'can the wedding guests mourn as long as the bridegroom is with them? The days will come, when the bridegroom is taken away from them, and then they will fast. (Mt. 9:13-15)

Our Lord Jesus Christ envisaged a time when all His followers would fast but He also asked; why mour when He is with us?

Il (Jésus) explique pourquoi ses disciples ne jeûnent pas maintenant... selon la teneur du texte traditionnel, il aurait ajouté qu'ils jeûneraient plus tard, après la mort.<sup>9</sup>

His followers now fast but, having eternal life, the fast should be as a free offering to Christ and not done out of a sense of mourning, despair, or compulsion. Our Lord has gone but He is always with us and will come again in glory. Fasting now should be filled with joy.

Quand il conseille à celui qui jeûne de faire toilette, Jésus... veut proclamer la joie du service généreux... Elle est l'écho de sa propre joie dans le sacrifice total, la nouveauté inouïe de la croix.<sup>10</sup>

When the followers of Christ were told they were to fast in secret it was to avoid any opportunity for hypocrisy in fasting and piety. Jesus above all else condemns hypocrisy in the Sermon on the Mount.

---

<sup>8</sup> St. John Chrysostom, "Homily XXXI" *Nicene and Post-Nicene Fathers*, First series: Vol. X, *St. Chrysostom: Homilies on the Gospel of Saint Matthew*, Grand Rapids, Michigan, Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1978, p. 208.

<sup>9</sup> Alfred Loisy, *Les Evangiles Synoptiques*, Chez l'auteur Ceffonds, près montier-en-der (Haute-Marne), 1907

<sup>10</sup> A. George, *op. cit.*, p. 598.

Tout le discours, dans les trois parties qui le constituent, est destiné à combattre le défaut où tendait la piété pharasaique, à savoir l'hypocrisie.<sup>11</sup>

Fasting became a very important form of spiritual training in the Christian Church and was meant to strengthen the will and soul of Christians. It became an occasion for the elimination of all that is evil for the attainment of a true Christian comportment.

Fasting is the coercion of nature and the cutting out of everything that delights the palate, the excision of lust, the uprooting of bad thoughts, deliverance from incontinence... purity of prayer, the light of the soul, the guarding of the mind, deliverance from blindness, the door of compunction, humble sighing, glad contrition, a cessation of chatter, a cause of stillness, a guard of obedience, lightening of sleep, health of body, agent of dispassion, remission of sins, the gate of Paradise and its delight.<sup>12</sup>

To fast is to direct all one's spiritual and physical energies towards God. In short, fasting could not be seen as an end in itself only to gain the respect, awe, or admiration of men but as a means to the end of growing closer to God, i.e. *Theosis*.

Fasting is necessary. But not as an end in itself. It is necessary, like prayer, as a means and a tool. The service of God is the goal, the acquisition of the Holy Spirit and the attainment of His fruits.<sup>13</sup>

In fact we are warned that even the demons fast, that is they do not physically consume food and thus if we fast as an end in itself or for the eyes of men we do not differ from the demons.

In vain do you rejoice in not eating, O my soul. You abstain from food but are not purified from passion. If you have no desire for improvements... You will be just like the demons who also never eat. If you continue in sin, you perform a useless fast.<sup>14</sup>

The spiritual rewards of fasting, the growth in Christ, the taming of the earthly passions etc. have no hope of being attained if Christians are not sincere in their fasting. In fasting as in alms-giving and prayer, the Christian must be a true son of God and not fast as an actor or hypocrite. Christians should, in general, not be attuned to or desirous of the rewards inherent in "acting" before men.

---

11 A. Loisy, *op. cit.*, p. 609.

12 St. John Climacus, *The Ladder of Divine Ascent*, Boston, Mass., Holy Transfiguration Monastery, 1978, p. 102.

13 Thomas Hopko, *The Lenten Spring*. Crestwood, New York, St. Vladimir's Seminary Press, 1983, p. 111.

14 Cheesefare Wednesday Matins.

For what profit it a man, to gain the whole world and forfeit his soul? (Mark 3:36)

Matthew 6:16-18 as a condemnation of hypocrisy is developed by St. John Chrysostom in his homily on this passage. In beginning his homily he censures his people of surpassing even the Pharisees in hypocrisy.

...not only do we imitate the hypocrites, but we surpassed them. For I know... many, not merely fasting and making a display of it, but neglecting to fast, and yet wearing the masks of them that fast... Wilt thou not leave off becoming worse than the very hypocrites and making thine hypocrisy double?<sup>15</sup>

It is hypocritical enough to fast as an actor for the eyes of men but it is far worse to not fast and try to delude others that one fasts.

In conclusion, fasting as presented in Matthew 6:16-18 is, along with alms-giving and prayer, one of the essential tenets by which Christians are expected to live and piously practice their faith. Christians are not to fast in sadness or despair nor as actors or hypocrites, but in joy and sincerity as sons and daughters of Christ the true God. Christians fast in secret, hoping not on the rewards of men but on the rewards of the Father Who sees their fasting and rewards them in secret.

---

<sup>15</sup> St. John Chrysostom, "Homily XX", *ibid.*, p. 140.

## BIBLIOGRAPHY

- Bearde, Francis Wright. *The Gospel According to Matthew*. San Francisco, Harper and Row, 1981.
- Climacus, St. John. *The Ladder of Divine Ascent*. Boston, Mass., Holy Transfiguration Monastery, 1978.
- Durand, Alfred S.J. *Verbum Salutis, Evangile selon S. Matthieu*. Paris, Gabriel Beauchesne, 1938.
- Fillion, A. *La Sainte Bible, Evangile selon S. Matthieu*. Paris, Lethielleux Libraire — Editeur, 1895.
- George, A. "La Justice à faire dans le secret", *Biblica* Vol. 40. Roma, Sumptibus Pontificii Instituti Biblici, 1959.
- Guthrie, H.H. Jr. "Fast and Fasting", *The Interpreter's Dictionary of the Bible*, Vol. 2. Nashville, Tenn., Abingdon Press, 1962.
- Hopko, Thomas. *The Lenten Spring*. Crestwood, New York, St. Vladimir's Seminary Press, 1983.
- Lagrange, Le P.M-J. *Evangile selon Saint Matthieu*. Paris, Librairie Victor Lecoffre, 1923.
- Loisy, Alfred. *Les Evangiles Synoptiques*. Chez l'auteur Ceffonds, près montier-en-der (Haute-Marne), 1907.
- Nicene and Post-Nicene Fathers*, First series: Vol. X, *St. Chrysostom: Homilies on the Gospel of Saint Matthew*. Grand Rapids, Michigan, Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1978.
-



Академічний акт Колодій Св. Андрія, 13 липня 1995. Капітлер Колодій — Відзнакений Митрополит Василія вручає грамоту визначних заслуг д-ру Петрою Смільському з Торонто, Онт.

## **Issues and Themes in Contemporary Orthodox Literature on the Relationship between Clergy and Laity**

*"For just as the body is one and has many members, and all members of the body, though many, are one body, so it is with Christ." (1 Cor. 12:12)*

Within the Church there exists both unity and diversity. Through communion with Christ, all members are united in communion with each other. However, within this communion there are a number of diverse "ministries", in which the various members of the Church take part.

The clearest ministerial differentiation lies between those members of the Church who are commonly referred to as the ordained "clergy" and those called the "laity". Understanding the nature of the unifying and diversifying elements between the "clergy" and "laity" is imperative, if one is to have a proper perception of the structure and life of the Church. This paper shall examine the Orthodox Christian understanding of the relationship between the "clergy" and the "laity", based on references to some of the current English-language material published by various contemporary Orthodox scholars.

### **I. "The Priesthood of all Believers: Unifying elements between "Clergy" and "Laity"**

At the onset of this discussion it must be understood that "clergy" and "laity" are not mutually exclusive terms. "Laity" comes from the Greek word *λαος* (*laos*), which means "a people". In the ecclesiastical context the term is used to denote the "people of God" — *λαος του Θεου* (*laos tou Theou*); that is, *all* baptized believers, both "ordained" and "not ordained". The essential characteristic of the *λαος του Θεου* is that, as the "Body of Christ" (cf. 1 Cor. 12:27), it shares in the three-fold ministry of Christ (i.e. King, Priest, and Prophet). This idea is crucial in an understanding of the relationship between "clergy" and "laity" (and here I use these terms in their contemporary meanings).

The ministries of the Church are not independent entities, which are specific to any particular place, time, or group; they are a continuation of the ministry of the Lord. Zizioulas states: "There is no ministry in the Church other than Christ's ministry. This assertion, which seems to go back to the New Testament Church, is understood by the Fathers so realistically that... [any] question implying a distance between the Church's and Christ's ministry becomes irrelevant and misleading."<sup>1</sup> Thus, in the Epistle of St. Peter, the believers are called, "a chosen race, a royal priesthood, a holy nation, God's own people..." (1 Peter 2:9). Evdokimov maintains: "To function in the Royal Priesthood means that the believer offers the totality of his life and being as a sacrifice, that he makes his life a liturgy."<sup>2</sup>

Entrance into the Royal Priesthood is effected through the Holy Mystery of Chrismation, which is understood to be an ordination. The anointing with Holy Chrism is the "seal of the gift of the Holy Spirit", through which the newly baptized believer enters into the fullness of participation in the Church as a sovereign priest. According to Chryssavgis:

[Entrance into the Royal Priesthood] endows the human person with the potential of bridging the existential gulf between uncreated and created, between transcendent and mundane, between immortality and mortality. The cosmic liturgy of the Word is celebrated in the whole of creation which is summed up and assumes meaning in the human person who is, in this sense, a microcosm and the mediator between creation and the Creator.<sup>3</sup>

It is not coincidental, then, that Early Church "Chrismation" was performed by laying-on-of-hands, the same rite used for ordaining bishops, presbyters and deacons. All members of the Church participate in the Royal Priesthood through their transformed nature, which is effected through Baptism and Chrismation.<sup>4</sup> Therefore, the Royal Priesthood is called the "ontological" priesthood of Christ. As such, for it to be realized in any given place (i.e. *επι το αφτο*, *epi to afto*) it is necessary to have a representative

<sup>1</sup> J. Zizioulas, *Being as Communion*, Crestwood, New York, St. Vladimir's Seminary Press, 1985, p. 210

<sup>2</sup> P. Evdokimov, *The Sacrament of Love*, Crestwood, New York, St. Vladimir's Seminary Press, 1985, p. 85; cf. Romans 12:1.

<sup>3</sup> J. Chryssavgis, "The Royal Priesthood (Peter 2:9)", *Greek Orthodox Theological Review*, Vol. 32, 1987, p. 374.

<sup>4</sup> A. Schmemann, *Of Water and Spirit*, Crestwood, New York, St. Vladimir's Seminary Press, 1974, pp. 90-95; Evdokimov, *op. cit.*, pp. 87-92.

presence of the full Body of Christ, which includes both "clergy" and "laity". For example, the Holy Mysteries of the Church cannot be celebrated by "clergy" or "laity" independent of each other, they must celebrate them together.

Among all believers in the Church, then, there is an ontological equality, and a mutual necessity in realizing the Priestly ministry of Christ. It is this ontological "common element" which is the unifying factor among the members of the Church. Nevertheless, not all members of the Body of Christ have the same responsibilities and obligations in the life of the Church. Not every believer has the authority to elevate the Holy Gifts during the Eucharist, or lay his/her hands on a candidate during an ordination; not all members have the same legislative or teaching authority. The greatest difference in authority and responsibilities is found between "clergy" and "laity", as these terms are understood today. In the next section of this paper we shall examine the difference in authority and responsibilities between "clergy" and "laity", and also look at two approaches to explaining the nature of these differences: "functional" and "relational".

## **II. 1 Corinthians 12:28: Diversifying elements between "Clergy" and "Laity"**

Although all possess an equal ontological responsibility and dignity in the Royal Priesthood, as St. Paul teaches, all believers do not serve God and Church in similar ways: "And God has appointed in the church first apostles, second prophets, third teachers; then deeds of power, then gifts of healing, forms of assistance, forms of leadership, various kinds of tongues." (1 Cor. 12:28; cf. Eph. 4:11-12) In the Church today there exist two "orders" of ministry (which together realize the Ministry of Christ): 1) the "major orders" consisting of bishops, presbyters and deacons, and; 2) "minor orders" which consist today of subdeacons, readers, chanters and preachers (it should be noted that in the past there were many more ministries in the minor orders). Of primary importance in the differentiation of "clergy" and "laity" are the major orders, since those in the minor orders are still considered "laypeople".<sup>5</sup>

---

<sup>5</sup> It must be noted here, that even though a deacon is part of the major orders, the funeral of a deacon is the same as that of a layperson, which suggests a further differentiation in the major orders, focussing on the right and responsibility of invocation of the Holy Spirit during the Holy Mysteries, and intercessions on behalf of the worshipping community at any liturgical service.

The hierarchical structure of "ordained" and "non-ordained" has existed in the Church from the earliest days of Christianity. It has always been understood not as a social construct of people, but as a Divinely-established order/ "церква". Thus, in the Gospel of St. John, Jesus tells His twelve Apostles, "you did not choose Me but I chose you." (15:16) Since the holy orders of the Church are Divinely established, they are embraced as a vital and irreplaceable element in Her structure and life. As Schmemann states: "Without this hierarchical structure the Church would become a purely human organization reflecting the various ideas, tastes, choices of men, She would cease to be the Divine Institution, God's gift to us."<sup>6</sup>

Since this hierarchical structure is Divinely established, the respect due to the "clergy" has also been established by God (again, not because of an ontological superiority, but because of the nature and function of the "clerical" calling). Then in the Epistle to the Hebrews one reads, "[o]bey your leaders and submit to them, for they are keeping watch over your souls and will give an account." (13:17)

Along with due respect, though, the "clergy" possess a great deal of accountability for the spiritual well-being of those placed in their charge:

I exhort the leaders among you to tend the flock of God that is in your charge, exercising the oversight, not under compulsion but willingly, as God would have you do... Do not lord it over those in your charge, but be examples to those in your flock. And when the chief shepherd appears you will win the crown of glory that never fades. (1 Peter 5:1-4)

Not many of you should become teachers, my brothers and sisters, for you know that we who teach will be judged with greater strictness. (James 3:1)

Thus, we can see that the existence of a "clerical" hierarchy in the Church is Divinely instituted, and that it is God's will that those people serving in the "clergy" are respected for the position they hold. The question, though, still remains: "What is the nature of the difference between "clergy" and "laity"? We shall now go on to briefly examine two approaches which attempt to answer this question; the first is the "functional" approach, and the second the "relational" approach.

---

<sup>6</sup> A. Schmemann, *Clergy and Laity in the Orthodox Church*, Platina, California, St. Herman of Alaska Brotherhood, 1984, p. 14.

Proponents of the functional approach maintain that the differences between "clergy" and "laity" solely involve their function within the community of believers. "There are different ministries within the priestly body," Evdokimov states, "but they are ministries of function not of being."<sup>7</sup> That is to say, any difference between "clergy" and "laity" involves their functional roles, and not their ontological status (this is in opposition to the proponents of clericalism who maintain that the "clergy" "possess" more grace than "laity", by virtue of their ordination, and are therefore ontologically superior).

According to Fr. Alexander Schmemann, the function of the "clergy" is to "perpetuate within the Church that which does not depend on man: the Grace of God, the Teaching of God, the commandments of God, the saving and healing power of God."<sup>8</sup> Subsequently, they provide the human synergic response necessary to enable and realize the Divine *oikonomia* (*οἰκονομία*). Through these two functions the Body of Christ, through Divine and human wills working in symphony, manifest the transfiguring energies of God. This process is most evident in the liturgical life of the Church, in which the celebrant invokes the Grace of the Holy Spirit to come and transform this life, while the "laity" give their consent to this action through their collective "Amen".

The second approach to be discussed is the "relational" approach. According to one proponent of this approach, questions about the functional and/or ontological differences between "clergy" and "laity" are "not only misleading but absolutely impossible to raise."<sup>9</sup> The diversity and unity of "clergy" and "laity" involve neither function, nor ontology, because the former approaches the issue purely from the perspective of individual roles, while the latter tries to place a wedge in the universal qualities of all Christians. For Zizioulas, the difference between "clergy" and "laity" *cannot* involve human nature, and *does not* effect one solely at the level of one's individual function within the community. Rather, these differences involve the relationship between "clergy" and "laity", their respective relationships with God. Furthermore, these relationships do not exist "at large", but within the context of the local eucharistic community.

[In fact] ordination [including baptism and chrismation] is the act that creates community... If ordination is approached in this way,

---

<sup>7</sup> P. Evdokimov, *op. cit.*, p. 86.

<sup>8</sup> A. Schmemann, *Clergy and Laity in the Orthodox Church*, p. 13.

<sup>9</sup> J. Zizioulas, *op. cit.*, p. 226.

ministry ceases to be understood in terms of what it gives to the ordained and becomes describable only in terms of the particular relationship into which it places the ordained... For ordination to use a most valuable distinction offered by modern philosophy, aims precisely at making man not an individual but a person, i.e. an ek-static being, that can be looked upon not from the angle of his 'limits' but from his overcoming his 'selfhood' and becoming a relating being.<sup>10</sup>

The "particular relationship" into which each believer is ordained at his/her baptism and chrismation is one in which, together with his/her brothers and sisters in the local eucharistic community, the Body of Christ and the Fullness of the Holy Spirit (cf. Eph. 1:23) is manifested in a tangible way. The community which comes together "with fear of God, with faith and with love" in the Eucharist, and then takes this "faith and love" into their relationships outside of the gatherings *epi to afto* (*επι το αφτο*), "realizes here and now the very saving work of Christ, which involves the very personal life and presence [through His Mystical Body] of the one who saves."<sup>11</sup>

According to Zizioulas, the "particular relationship" of the "clergy" is that of mediation "between man and God not by presupposing or establishing a distance between these two but by relating himself to both in the context of the community of which he himself is a part."<sup>12</sup> The clergy relate to God as vessels for the ministry of the Divine energies and teachings in the local eucharistic community, and they relate to that community as intercessors/"representatives" to God on its behalf. In the Liturgy, this distinction can be seen in the differences between what the priest says when facing the Altar (i.e. in the name of the people — "Let us pray to the Lord."), and when he faces the people (i.e. in the place of Christ — "Peace be with you all.")

### Concluding Comments

It is evident that among contemporary Orthodox theologians there is a common concern to denounce the ideas of clericalism (with their suppositions of an ontological superiority of "clergy" over "laity") which have divided Christians not only in the West but also in the East. Zizioulas, Schmemann, Evdokimov and others maintain that there is not only an ontological equality between "clergy" and "laity" but also an ecclesiological mutual

<sup>10</sup> *ibid.*, pp. 217, 219-220, 226.

<sup>11</sup> *ibid.*, pp. 211-212.

<sup>12</sup> *ibid.*, p. 230.

necessity. Their statements are founded in the fact that there is one ministry, one priesthood in the Church, the priesthood of Christ, in which the *whole* mystical Body of the Lord takes part.

At the same time, these theologians maintain that there also exist in the Church specific, Divinely established, and irreplaceable orders through which the ministry of Christ is carried out and continued throughout history. It is the opinion of this author that these orders are set apart *both* on the basis of functional and relational characteristics. One cannot carry out one's ministerial function outside of relationship with a local eucharistic community, and similarly, one's primary definition of relationship involves the role (or function) one carries out in that relationship.

What is most important to learn from the teachings of these contemporary theologians is that unity and diversity in the Church cannot be examined apart from each other; the one leads naturally to the other. To look at unity or diversity in the Church apart from one another leads one either to dissecting the Body of Christ into various, unrelated parts, as in clericalism, or obscuring the diversity of functions/relationships within it, as in mainstream Protestantism. To speak about the nature of the relationship between "clergy" and "laity" requires first the understanding that all are united in the one Priesthood of Christ. Conversely, in a study of Church unity, one is naturally led to the understanding that in the "One Body" there are many diverse parts, each with its specific, irreplaceable function.

---

## BIBLIOGRAPHY

- Afanasicoff, N. "Ministry of Laity in the Church", in *Resource Handbook: For Stewardship and Lay Ministries*. Department of Stewardship and Lay Ministries, Syoset, New York, Orthodox Church in America.
- Chryssavgis, J. "The Royal Priesthood (Peter 2:9)", *Greek Orthodox Theological Review*, Vol. 32, 1987.
- Evdokimov, P. *The Sacrament of Love*. Crestwood, New York, St. Vladimir's Seminary Press, 1985.
- Glagolev, S. "To Serve", in *Resource Handbook: For Stewardship and Lay Ministries*. Department of Stewardship and Lay Ministries, Syoset, New York, Orthodox Church in America.
- "Ministry of the People", in *Resource Handbook: For Stewardship and Lay Ministries*. Department of Stewardship and Lay Ministries, Syoset, New York, Orthodox Church in America.

- Pomazansky, M. *Orthodox Dogmatic Theology*. Platina, California, St. Herman of Alaska Brotherhood, 1984.
- Schmemann, A. *For the Life of the World*. Crestwood, New York, St. Vladimir's Seminary Press, 1973.
- . *Of Water and Spirit*. Crestwood, New York, St. Vladimir's Seminary Press, 1974.
- . *Clergy and Laity in the Orthodox Church*. Platina, California, St. Herman of Alaska Brotherhood, 1984.
- Vaporis, N. *The Role Priest and the Apostolate of the Laity*. Brookline, Massachusetts, Holy Cross Orthodox Press, 1982.
- Zizioulas, J. *Being as Communion*. Crestwood, New York, St. Vladimir's Seminary Press, 1985.
-

**AN EXEGESIS OF PSALM 50:**  
**A Discussion of its use as a "Devotional Prayer or Hymn" of**  
**the Priest in Preparation to the Celebration of the**  
**Divine Liturgy**

In considering a possible topic for the course for which this paper was to be submitted, I immediately thought of the words "Have mercy on me, O God,..." — Ps. 50 or 51. After a brief period of reflection, I decided that if one were to ask any group of Orthodox Christians for the first few words of any psalm, my contention (though unsubstantiated) is that most lay people, and perhaps even more so, priests would respond with the same few words that I indicated above. In other words, this psalm is very well known, is chanted partially or entirely in numerous services, but also functions as a preparatory hymn or prayer of the priest as he censes the church (Slavic practice, anyway) immediately before the start of the Divine Liturgy. It therefore seemed quite appropriate to examine the psalm somewhat more closely, attempt to exegete it and bring out some of its most important ideas as they relate to the situation of a sinful man attempting to and preparing to enter into the "Holy Space" or better yet, the "Holy Time" — *kairos* of the Divine Liturgy.

Before taking a closer look at the psalm itself, a number of introductory points will need to be made regarding wisdom literature generally (of which the Psalms are an integral part), the "book" of Psalms, and the Psalms of lament/petition/supPLICATION, which is what Psalm 50 is.

As stated, the Psalms are part of what is known as the wisdom literature of the Old Testament. This simply means that this literature, though of course written in a particular place and time, has nonetheless the very important quality of "timelessness". This literature draws man outside himself and into contemplation of the Eternal God, Who is of course, not confined by our understanding of time. Herein lies a further significant element of the wisdom literature. There is a deliberate and rather constant attempt to draw man away from focussing and dwelling on himself, but rather to draw his attention to God — for it is such a man who is "wise". "In the Old Testament the wise man

is not an intellectual; he is a religious man who lives up to his obligations to God and man; the fool is not necessarily mentally stupid; he refuses to serve God, and such a course is folly by Old Testament standards."<sup>1</sup>

Wisdom literature, as collected in the Old Testament, includes both *prose* such as Job or Ecclesiastes and *poetry or verse* such as Proverbs or Psalms. This needs to be mentioned because this fact, simply that the Psalms are poetry, and in another language from the one common to us in North America, has a direct bearing on any exegesis of Psalms. "Hebrew verse has a very pronounced rhythmic wording."<sup>2</sup> This rhythm is difficult, if not impossible to translate. A further point regarding the psalms as poetry is that generally, "Israel's poetry is not... individual; it is not an out-pouring from the heart of a personal experience like much of our modern verse-making... (it) was born out of the life of the whole people. *It has a collective character.*"<sup>3</sup> [Italics mine.]

A final important and general point about wisdom literature is that it emphasizes the fact that it is God Who stands over man in a personal relationship — "The two modes of calling on God are praise and petition. As the two poles, they determine the nature of all speaking to God. This is true of all calling on God, in which God stands over against man in a personal relationship."<sup>4</sup> This is perhaps one reason, though not an obvious or conscious one, that I believe many people would immediately respond with "Have mercy on me, O God,..." if they were asked to say the first few words of the first psalm that comes to their mind.

The "book" of Psalms then, forms an integral and probably the most readily identifiable part of what we know and call wisdom literature. The "book" of Psalms though, is not a "book" in the sense that it was written or composed by an individual or group of individuals. Rather the "book" of Psalms is a diversified collection of poetry of many authors, the identities of which are lost in history. To discern a "common theme" or a prevalent idea in the "book" of Psalms is not reasonably possible because of this wide diversification. Nonetheless, some general comments about the Psalms *as a collection* can be discerned and would be helpful for the purposes of this paper.

---

<sup>1</sup> Roland E. Murphy, *Seven Books of Wisdom*, (Milwaukee, 1960), p. 7.

<sup>2</sup> Pius Drijvers, *The Psalms — Their Structure and Meaning*, (English translation of the 5th revised edition), (New York, 1965), p. 27.

<sup>3</sup> *ibid.*, p. 38

<sup>4</sup> Claus Westermann, *Praise and Lament in the Psalms*, trans. by Keith R. Crim and Richard N. Soulen, (Atlanta, 1965 & 1981), p. 152.

First, the psalms were written in Hebrew. In the third century B.C. they were translated into Greek and this version is known as the *Septuagint*. It was at this time that the Hebrew term *sefer tehillim*, meaning "prayer-book" was translated into the Greek *ψαλτήριον*. It was at this time that the Hebrew *mizmor*, meaning "a song for string-accompaniment, or harp-song" was translated into the Greek *ψαλμός*.<sup>5</sup> This is the origin of the terms "psalter" and "psalm".

Second, there is, one could say, a "tension" throughout the psalms between the "voice of God" and the "voice of man". For example, on the one hand, "...the psalms are the word that God speaks to us. They are not merely historical documents, but they remain alive for us, they are still able to build a bridge between God and ourselves... (and) they are just as much alive today as they were in past centuries."<sup>6</sup> Certainly anyone remotely knowledgeable about the psalter would have little trouble agreeing with this statement — again affirming the "timelessness" of God versus our human time limitations. On the other hand, it is also the case that in the psalms, one can find human expressions of emotion, belief, attitudes and pain that are also "timeless". And therefore, it can be equally affirmed that "the Psalms, with a few exceptions, are *not* [Italics mine] the voice of God addressing us. They are rather the voice of our own common humanity — gathered over a long period of time, but a voice that continues to have amazing authenticity and contemporaneity."<sup>7</sup>

Third, the psalms are *poetry*. This means that they cannot be read as a "story", nor does it mean that there is only a literal meaning. Rather, because each psalm is essentially a poem, "...it has an inner unity whose background of human experience is conveyed to us by its *rhythm*".<sup>8</sup> [Italics mine.] Though I mentioned earlier that this rhythm is often difficult if not impossible to translate, it is however, a tribute to the psalms that in fact, even in translations to English or Ukrainian, for example, it is possible to discern some sense of this very important rhythm.

Fourth, though it has been stated that the psalms convey messages, feelings, and attitudes that are "timeless" — it is also the case that one must not forget that they were written in time. Therefore, if at times the psalms are perhaps not too clear for us,

---

<sup>5</sup> Drijvers, *op. cit.*, p. 21.

<sup>6</sup> *ibid.*, p. 2.

<sup>7</sup> Walter Brueggemann, *Praying the Psalms*, (Winona, MN, 1982), p. 15.

<sup>8</sup> Drijvers, *op. cit.*, p. 23.

it is "... because they originated in a milieu and a civilization having little in common with our very different world of the twentieth century and our western culture."<sup>9</sup> This is the reason why it is essential when doing any serious study of the psalms (or indeed any other part of the Bible,) to be mindful of the *context* in which the writing took place. The importance of this can be further demonstrated by the following point. In our rationalistic, "western" mind-set and culture we tend to emphasize and "...imbibe a positivistic understanding of language." Or in other words, "we report and describe what already exists..."<sup>10</sup> and in so doing exhaust the limits of our imagination and in turn our language. In the psalms, by stark contrast, "the use of language does not describe what is. It evokes to being what is not until it has been spoken."<sup>11</sup> To put this yet another way, when we read the psalms, we need to attempt to "enter into" the spirit intended in the first place, and *not* apply our own agenda to the psalms. Avoiding this kind of approach in turn helps us truly appreciate the "timelessness" of the psalms.

Fifth, we shall return to the question of authorship briefly. Earlier, it was mentioned that the psalter is a diversified collection of poems of numerous authors, largely unknown, if not altogether anonymous. However, a quick perusal of most English-language Bibles would suggest otherwise — that David the King was the "author" or composer/compiler of the Psalter. An apparently plausible response to this question — was David the author of the Psalter in the following. "One often speaks of the 'psalms of David', or 'the Davidic psalter'. By this we do not mean that David was the poet who wrote all the psalms; even less that all the psalms ascribed to him in their titles actually originate from him... But... 'David is nonetheless the initiator of psalmody as a literary form, and the organizer of Israel's liturgy. We must also consider him as the principal author of the Psalter in the sense of being the most notable and remarkable among the psalmists. It is unfortunately quite impossible to know even approximately how many psalms have the royal poet as their author.'"<sup>12</sup>

Sixth, throughout the psalter it is possible to discern three main types of parallelisms. Awareness of the patterns can be

<sup>9</sup> *ibid.*, pp. 37-38.

<sup>10</sup> Brueggemann, *op. cit.*, pp. 27-28.

<sup>11</sup> *ibid.*

<sup>12</sup> Drijvers, *op. cit.*, p. 19 [\*from: R. Toumay, OP *Les Psaumes* (Bible de Jérusalem), Paris (1950), p. 16]

helpful in a fuller appreciation of the text and the intended meaning. These patterns of parallelisms are:

1. synonymous — where "... the ideas of the first part of the verse are repeated in the second;..." (this pattern can also include the chiastic structure [more on this later])
2. antithetic — which "develops and illuminates the theme presented in the first part by directly opposite statement in the second, as a sort of clash of ideas." — The intention being to create a 'shock value'.
3. synthetic — which "has no repetition of the same thought, but there is a sort of connexion between the two parts of the verse."<sup>13</sup>

The psalm being examined in this paper has examples of all three of these parallelisms, and I would freely admit that my comprehension of and understanding of the deeper meaning of the psalm was enhanced by the awareness of these patterns.

Seventh, though it has been mentioned that the psalms are a diversified collection of poems, most scholars are able to and do classify each psalm according to one of the five broad categories following. (Various authors use slightly different "classification titles", as well as variations of the sub-divisions. I found the following one the most straight-forward and therefore helpful.) Each psalm is either a psalm of *praise* or of *lament/petition/supPLICATION*. Praise psalms are either (1) descriptive, or (2) declarative and of/by the people, or (3) declarative and of/by an individual. Psalms of lament/petition/supPLICATION are either (4) of/by the people, or (5) of/by an individual.<sup>14</sup> Since Psalm 50 is a lament psalm, our discussion shall now turn to a closer look at the general category of psalms of lament/petition/supPLICATION, or even occasionally referred to as psalms of complaint.

Once again, it is necessary for us to be conscious of our "enslavement" to western cultural and linguistic models. A complaint or lament in the Biblical sense, and particularly in the psalms which are so labeled, does not mean some sort of "belly-aching" or "gripping". And it especially does *not* refer to individualistic "demanding of rights" or the "name it and claim it" kind of religion or "spirituality" that seems to be so prevalent in our western society, particularly in North America.

Three central themes characterize the psalms which we know as psalms of lament of/by the individual. First, the psalmist

---

<sup>13</sup> Drijvers, *op. cit.*, pp. 28-31.

<sup>14</sup> Westermann, *op. cit.*, (compiled from several different pages in the book).

realizes that he is in a difficult situation,... *but* realizes further that he cannot get out of it without help. The psalm of lament has a "...life-setting (that) ... seems to be unmistakable: the psalmist is in dire straits and he *cries out to God for help.*"<sup>15</sup> [Italics mine.] A second central theme in the psalm of lament of the individual, and even one could say, the source, in some cases of the psalm of lament for an ancient Israelite was an imminent death, or when death was even perceived to be imminent, the ancient Israelite would turn to his God — a God who was perceived to be "...a God of the living." And therefore was seen as not merely a deliverer, but *the deliverer from death.*<sup>16</sup> (See later on v. 14) The third central theme in the lament of the individual is *trust.* (Here again, I feel compelled to reiterate — this idea seems to sound totally alien to our western mind-set, and yet for the ancient Israelite this *was* "normal"!) It is this trust that essentially even allows the psalmist to consider turning his face toward God. Or put another way, "trust in God is the basic reason why the psalmist even utters his complaint, and it is expressed in various forms..."<sup>17</sup> For example, in Ps. 50:1 — "Have mercy..., according to Thy steadfast love;..." is an expression of this obvious trust that the psalmist has in Yahweh.

Psalms of lament of the individual can also be characterized as having one of three possible "foci" or "topics". Being aware of the focus, or perhaps better put, the subject, or at least primary subject of the given psalm helps us to gain a perspective on some of the deeper subtleties implied by the psalmist that may not necessarily be evident "on the surface". Psalms of individual lament will have as their primary subject — "Thou, or God"; "I, or me"; or "the enemy".<sup>18</sup> (For the purposes of this paper, Psalm 50 definitely has *God* as the subject, with "I, or me" being the direct object, i.e. recipient of God's mercies and gifts.)

Finally, before turning to a closer look at Ps. 50, one last element in the psalm of lament of the individual needs to be stated, for it will be helpful in directing our thoughts when we look at the specific psalm in question. This element is the structure, fairly consistent, of psalms of individual lament. (Once again, various authors labeled these parts differently, but essentially they are similar. Again, I chose the following

---

<sup>15</sup> Murphy, *op cit.*, p. 36.

<sup>16</sup> Drijvers, *op. cit.*, p. 105.

<sup>17</sup> Murphy, *op cit.*, p. 39.

<sup>18</sup> Westermann, *op. cit.*, pp. 181-182

designations of the parts of a lament psalm because it seemed to be the fullest and most inclusive "plan" regarding the structure of the lament psalm.) Though the order can vary, it usually is as follows:

1. Address — with an introductory cry for help and/or of turning to God.
2. The Lament, (specifically) [or in some sources, referred to as a statement of description of distress]
3. A Confession of *Trust* [Italics mine.]
4. The Actual Petition, or specific request —
  - (a) for God to be favorable (i.e. "Look...", "incline Thyself...", "the foes...") or
  - (b) for God to intervene (help..., save...)
5. A Statement, or acknowledgement on the part of the psalmist of his belief in the "*Assurance of being heard.*"
6. A statement or expression of a "*Double Wish*" — (that God will intervene against... *and* for...)
7. Vow of Praise
8. Praise of God (but not always included because the petition is not always perceived to have been answered.)<sup>19</sup>

With these introductory (though not brief, albeit) points regarding wisdom literature, the psalms and the psalms of lament having been stated, I shall now turn to the second part of this paper, an exegesis of Ps. 50. (This first part of the paper was in my opinion necessary to "lay the groundwork" for what is now to follow in the second major part of this paper. For, again, one must always bear in mind the "larger context and setting" in any serious exegesis or study of Biblical texts.)

It is said that Psalm 50 is truly a "penitential psalm" *par excellence*. "The classic lament of the sinful man in the Psalter is Ps. 50. It is the most penitential of all the psalms."<sup>20</sup> And yet, there is a strong feeling or attitude of hope that emanates from this psalm that God *is* merciful. (This merely again shows the opposition of our western world-view to that of the ancient Israelites.)

In regards to the ancient Israelites, it may be useful to attempt to ascertain a possible date for the composition of this psalm. Though scholarly opinion is not unanimous, it seems that most

---

<sup>19</sup> *ibid.*, p. 64.

<sup>20</sup> John H. Hayes, *Understanding the Psalms*, (Valley Forge, PA, 1976), p. 83.

commentators set the date of composition as the sixth century B.C., therefore excluding King David as the "author". The date also is unlikely later than 444 B.C. when Jerusalem's walls were rebuilt (v. 18b) under Nehemiah. One clue for the setting of the sixth century as the time of composition is the use of the Hebrew "bārā'", meaning "to create", in v. 12; — this verb occurs in other writings of the same period most frequently.<sup>21</sup>

As has been stated, Ps. 50 is a psalm of lament of an individual, it is "personal". A reasonable question to consider then is how did the individual's prayer come to be what we would now term "ecclesial"? The answer, or at least a comprehensive answer to this question is not only beyond the scope of this paper, but it seems that it also is beyond the scope of scholarship to answer. A very general, possible response is the following: "Personal" psalms of petition, such as this one, "...probably did not develop from liturgical celebrations but from the desperate situation in which the psalmist found himself."<sup>22</sup> However, it seems that it was a gradual "transition" from these psalms (i.e. "individual") being used "privately" to being used publicly. Individual psalms were used in collective settings — "A psalm written as a personal prayer [was eventually]... taken over and used as a form of intercession from the whole people. We can see this... in Ps. 50 ..."<sup>23</sup> (When this happened, and what exactly the reasons were are unknown.)

Three general observations about the psalm will lead us into the specific verse by verse exegesis.

First, there is an intense expression of the urgency with which the psalmist is crying out. "An important poetic characteristic of Ps. 50 is its profundity of feeling. The extreme urgency is indicated by some nineteen uses of the imperative/jussive mood."<sup>24</sup> (Obviously, this "poetic characteristic is much more obvious in the original, though it can be discerned in translation.)

Second, this psalm is uncharacteristic as a psalm of lament in that it is not drawing attention to or focussing on any material hardship(s) of the psalmist: Rather "...the worshipper's *spiritual affliction* is made to occupy the very center of the psalm. Automatically a deepening of the specifically religious ideas is

<sup>21</sup> Mitchell Dahood, *Psalms, vol. II*, [Anchor Bible Series], (New York, 1968), p. 2.

<sup>22</sup> Drijvers, *op. cit.*, p. 45.

<sup>23</sup> *ibid.*

<sup>24</sup> Edward R. Danglish, *Psalm Fifty-One in Light of Ancient Near Eastern Patternism*, (Leiden, Netherlands, 1962), p. 278, [vv. 3a, 3b, 4a, 4b, 9a, 10a, 10b, 11a, 11b, 12a, 12b, 13a, 13b, 14a, 14b, 15a, 16a and 17a].

achieved.<sup>25</sup> [Italics mine.] Moreover, one further gets the impression that the psalmist will not rest until he "knows" he is forgiven. It is in this light that he cries out to God, seeing in "his sin... a claim to God's mercy, (and) the source of his hope."<sup>26</sup> (When examined "chiastically", this idea of "spiritual affliction" and its accompanying "determination" for forgiveness are in fact, *at the center* of the psalm in v. 10. More on this later.)

Third, this psalm is obviously about *mercy*. Once again, however, we clash with the ancients' understanding of how God worked, because "an essential condition for obtaining (this) mercy — (was/is) a recognition of the need for God's gracious forgiveness."<sup>27</sup> In fact, the Hebrew term for mercy or compassion is *rahahim*. It is derived from the same root as *rehem*, which means womb, as in a mother's womb. Examined in this light it seems silly, even inconceivable to speak of "mercy" as somehow "apart from God".

### An Outline of Psalm 50 by verses:

[\*Note — Again, different authors use various designations, the following is not meant to be the "only" way, but is rather the one I happened to choose for the purposes of this paper. Also, though some scholarly translators, (Danglish and Da-hood, namely) include the title in the verse numbering, most versions of this psalm and certainly liturgical use is that "Have mercy..." is the beginning of v. 1 and total number of verses is therefore nineteen. I shall base my exegesis accordingly.]

- vv. 1-2 Address to God and a prayer of or for petition
- vv. 3-6 Confession of guilt as an argument for "being heard"
- vv. 7-12 Prayer for inner renewal and to obtain God's spirit
- vv. 13-17 promise of thanksgiving
- vv. 18-19 a Petition for the restoration of Jerusalem<sup>28</sup>

I shall now proceed with a look at the psalm, verse by verse. The following is not meant to be detailed nor certainly "exhaustive", but rather I shall emphasize elements of the particular

---

<sup>25</sup> Artur Weiser, *The Psalms, a Commentary*, (Philadelphia, 1962), p. 401.

<sup>26</sup> David E. Rosage, *The Lord is My Shepherd — Praying the Psalms*, (Ann Arbor, MI, 1984), p. 76.

<sup>27</sup> *ibid.*, p. 78.

<sup>28</sup> Drijvers, *op. cit.*, p. 243

verse that in my opinion have a significant bearing upon the use of this psalm as a devotional or "preparatory" hymn of a priest prior to the celebration of the Divine Liturgy.]

1. The fervency, or rather magnitude of the request that God "blot out my transgressions", is lost largely in the translations. According to Dahood, "my transgressions" is "altogether too pallid."<sup>29</sup> For the root of the verb *pāša'*, from which *pešā'āy* ("my transgression") comes from, is *pš'*. The connotation is that these "transgressions" are not some errors in judgement or a slight straying off the path. But, instead, these "transgressions" are more like "... *acts of rebelling of the gravest danger.*"<sup>30</sup> [Italics mine.] Immediately, we can see that the "tone" of the psalm is much stronger and fervent than at first appearance — this is "serious business".

2. In this verse, again English translators do not reveal the great need that exists for the "washing". The Hebrew term is *harbēh*, which means "immensity". The psalmist's use of this term conveys the idea that "...the number of washings should equal the number of God's mercies."<sup>31</sup> In other words the washing is actually a permanent, on-going process that in a sense, does not reach a "conclusion" in this life.

3. As indicated above, with this verse, the psalmist begins his confession, specifically. However, the points mentioned above are further emphasized here in v. 3. The psalmist, though not listing sins themselves, realizes that he *has* sinned, and that he "will" sin, or better put that the "ugliness" of sin all around him is very prevalent. In v. 3a there is the implication of a consciousness of the "...present, active, personal, experimental knowledge of sin,...". In 3b it is implied that one "...cannot escape from seeing it and contemplating it in all its odiousness."<sup>32</sup> A further point that begins to be clear in v. 3, and continues to be developed in the following verse, is that "the psalmist sees his sin as a matter between himself and his God. The nature of his sin is not stated but it is understood as a *disruption in the human-divine relationship.*"<sup>33</sup> [Italics mine.]

---

<sup>29</sup> Dahood, *op. cit.*, p. 3.

<sup>30</sup> *ibid.*

<sup>31</sup> *ibid.*

<sup>32</sup> Charles Augustus Briggs and Emilie Grace Briggs, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Psalms*, (New York, 1907), p. 5.

<sup>33</sup> Hayes, *op. cit.*, p. 84

4. In v. 4a we have an example of intensification by parallelism, that is unfortunately not evident in the RSV for example. According to the Hebrew word order, Against you alone..." would be followed by "and before your eyes...", thus intensifying or "shining a bright spot-light" upon the sinner to an even greater extent.<sup>34</sup>

5. At least one source that was consulted, (obviously a Roman Catholic author) clearly stated that this verse is a foreshadowing of the doctrine of original sin. Upon closer study, however, I do not believe that this idea is defendable. Rather, a position that seems much more plausible, and even closer to the Orthodox Church's position on "original sin" is that "the poet here (in v. 5 — "...in iniquity, and in sin...") alludes to the historic origin of the nation in their patriarchal ancestors,... their first father committed sin, and all his posterity since his day have followed him in transgression."<sup>35</sup> (And this, in my opinion is much closer to the Orthodox Church's understanding of being born into sinful conditions rather than being born with "inherited guilt".)

6. The key word in this verse is *hokma* — "Wisdom". According to Dahood, the RSV (and a common Ukrainian translation with which I'm intimately familiar,) completely miss the point in this verse. Dahood translates this verse "Since you indeed prefer truth to both cleverness and secret lore, Teach me Wisdom." For God desires *truth* or His Wisdom to *be* manifest in the psalmist and the psalmist realizes *this* in apparent contrast to *tūhōt* — "cleverness", which is "derived from Egyptian sources... (and) has a pejorative connotation for the psalmist." Likewise with *sātūm* — "secret lore" (or in the RSV — "secret heart"), "...refers to Canaanite secret, magical arts."<sup>36</sup> And this further has a derogatory and therefore undesirable implication. In response to this, and to counter this, the psalmist prays for and asks for *hokma* so that he will be *enabled* "to repent of his sins and receive pardon..."<sup>37</sup> [Italics mine.]

7-8. From verse seven to eight, there is an important "gradation" that can be discerned, or a "contrast", between the psalmist's "human predicament (sinfulness in v. 7) and the unachieved divine moral imperative (joy and gladness in v. 8)... "<sup>38</sup> The key term

<sup>34</sup> Dahood, *op. cit.*, p. 4.

<sup>35</sup> Briggs & Briggs, *op. cit.*, p. 6.

<sup>37</sup> R.N. Whybray, *The Intellectual Tradition in the Old Testament*, (Berlin, 1974), p. 96.

<sup>38</sup> Danglish, *op. cit.*, p. 80.

though in these two verses is the Hebrew *dikkītā*, "you crushed". Scholarly opinion seems to be rather unified in the following: First, God did *not* inflict physical pain upon the psalmist by actually breaking his bones. Reference in the psalm is to a *spiritual distress*. And second, the "shatteredness" of the psalmist because of remorse is further supported later in the psalm in v. 17.

9. This verse at first appearance could be seen as suggesting a somewhat presumptuous attitude on the part of the psalmist. After all, how can one dare even to ask God to "hide His face?" This verse though actually belies the deep faith or belief of the psalmist in the assurance that Yahweh has a "...gracious attitude toward sin."<sup>39</sup> Without this hope and faith otherwise, the psalmist knows that he would not stand a chance before the face of God, in light of his sins.

10. This verse is *the key verse* in the psalm, particularly regarding the use of this psalm as a prayer by the priest prior to the Divine Liturgy. (I shall mention more on this later.) For now, the following points are most significant for our discussion. Prior to this verse, there is the "forgiveness and cancellation of sin." This though is "not enough, the 'journey' or 'process' is *not* complete. The poet is "agitated further regarding *a new attitude of life*."<sup>40</sup> (Italics mine.) And *this* manifests the "earnestness and sincerity of his feeling of penitence."<sup>41</sup> This feeling of course, sprung from the heart, which was, for the ancient Hebrew "the organ of intellect and will." Therefore the psalmist is actually requesting nothing less than a *transformation of character*.<sup>42</sup> And finally, it is evident that the psalmist realizes that he *cannot* do this on his own. For this would mean "...nothing less than complete self-conquest."<sup>43</sup> He therefore uses the verb "create". It is important to note that the Hebrew does not mean to make something new out of nothing, or to make anew to replace what is old. Rather, it is a request for a *transformation* of the "old" *into* the "new".<sup>44</sup>

11. The noteworthy implication in this verse regarding our discussion is that "Holy Spirit" in this case is a reference to a call for the psalmist, or perhaps within the psalmist, to be holy, recognizing this aspiring to be holy. But this holiness is "*not in the*

---

<sup>39</sup> Briggs & Briggs, *op. cit.*, pp. 7-8.

<sup>40</sup> Weiser, *op. cit.*, pp. 406-407.

<sup>41</sup> *ibid.*

<sup>42</sup> Hayes, *op. cit.*, p. 84.

<sup>43</sup> Weiser, *op. cit.*, p. 407.

<sup>44</sup> Briggs & Briggs, *op. cit.*, p. 8

*sense of ethical perfection*, (as it is) *in the sense of consecration*, a keeping apart from all that is impure or defiling...."<sup>45</sup> [Italics mine.] (Most definitely the "goal" or hope of the priest as he prepares to serve the Liturgy.)

12-14. In these verses, the psalmist expresses the six things then that he shall need "...if moral security is to be guaranteed for his future experience."<sup>46</sup> These must come from God — what we (Orthodox) would call *grace*, and include:

1. "a new, inner spiritual capacity for life — a clean heart (v. 12a)
2. "...consistency — a steadfast (or willing) spirit (v. 12b)"
3. "Divine fellowship..."
4. "(and) the empowering dynamic of the divine spirit..." (v. 13)
5. "Optimism of life ('joy of Thy [or God of my] salvation' v. 14a)"
6. "an adventurous (or 'willing') spirit" v. 14b<sup>47</sup>

An especially pertinent phrase for our discussion is "Deliver me from *dammim*...." (v. 14a). It seems plausible that this term (*dammim* — translated in the RSV as "bloodguiltiness", or simply as "punishment" in Ukrainian) "...may have come to signify the *place of tears* par excellence." (Italics mine.) Or in other words, since "there is no praise of Yahweh in the realm of sorrow,... (the nether world)," the *ultimate place* from where deliverance is necessary is death — Sheol.<sup>48</sup> With faith in and anticipating this deliverance, the psalmist then vows in v. 14b that he will cry aloud of this deliverance.

15-16. In these verses the psalmist makes a vow to praise God, but in addition we see a connection in v. 16 that existed in the ancient Israelite's mind between the vow of praise and the vow to offer sacrifice.<sup>49</sup> Moreover, the connotation, throughout the psalms, and therefore in v. 15 — "to praise", was a much broader one than our language's or culture's "thank-you, or gratitude." In fact the Hebrew language has *no* word corresponding to the English "to thank". One "thanked" in the ancient world by *praising*, and this in turn meant not only a "feeling of gratefulness",

<sup>45</sup> *ibid.*

<sup>46</sup> Danglish, *op. cit.*, p. 281.

<sup>47</sup> *ibid.*

<sup>48</sup> Dahoo, *op. cit.*, p. 8.

<sup>49</sup> Westermann, *op. cit.*, p. 76.

but implied on the part of the "praiser" that He "will respond to Him (God) for what he has done for me."<sup>50</sup>

17. The only, ultimate "gift" that we can "give" to God is nothing short of our whole, entire selves — our whole lives. In this verse, it is really the "...sacrifice of a broken spirit, made by a broken spirit;..."<sup>51</sup> Our later Christian understanding is in fact consistent with that of the ancient Israelite's in that "...as we die to ourselves, we are able to offer God a humbled, contrite heart."<sup>52</sup>

18-19. It is claimed by some scholars that these verses are late additions to the original psalm; presuming and suggesting that since King David is the titled author, these verses about the rebuilding of Jerusalem must obviously be later additions. I believe this is not so for three reasons. One, most of the titles of the psalms are later additions. Two, in the original Hebrew, these verses are necessary to complete the poetic strophe.<sup>53</sup> And third, the Hebrew *bny*, or *bānāh* "signifies both 'to build' and 'to re-build'. Hence the psalm is to be dated between... 586 B.C. ... and 444 B.C. ..."<sup>54</sup> Most relevant for our purposes is the idea of "right sacrifices" in v. 19a. The "right" of the RSV, or the "fair" or "proper" of the common Ukrainian version, in reference to the sacrifices seems to be greatly superceded by Dahood's use of "legitimate". This appears to be so to emphasize that the sacrifices are "...performed according to ritual prescriptions; for such sacrifices Jerusalem was the only legitimate site."<sup>55</sup>

I trust that at this point it has become evident that there are numerous reasons why the choosing of this psalm as a preparatory prayer of the priest before serving the Divine Liturgy was a most appropriate development. It was not my purpose to attempt to determine how or when or by whom this was done, rather to show some possible reasons as to why it was done.

Indeed, this psalm does serve as a most appropriate prayer for the man, ordained a priest, now vested and about to enter the "Holy Time" — *kairos* of the Divine Liturgy, and attempt to further lead the given community into a collective, and corporate entering into this *kairos* as well.

---

<sup>50</sup> *ibid.*, p. 29.

<sup>51</sup> Briggs & Briggs, *op. cit.*, p. 10.

<sup>52</sup> Rosage, *op. cit.*, p. 78.

<sup>53</sup> Briggs & Briggs, *op. cit.*, p. 10.

<sup>54</sup> Dahood, *op. cit.*, p. 9.

<sup>55</sup> *ibid.*, p. 10.

The priest addresses and calls out to God, he confesses his sins, that but for the grace of God makes him completely unworthy to enter into this service, and then he petitions. He asks for a renewed, or more so a *transformed* heart and spirit. For it is only with a renewed, and transformed heart and spirit can it at all be possible for him to proceed anywhere further in this process. Then, he promises that he will sing (and "do"!) *praises* and (attempt to do his best, again by the grace of God to) offer the legitimate sacrifice on behalf of all and for all.

It is in v. 10 though, that I believe the "crux" of the prayer is expressed. This in fact forms the very center of this psalm when examined chiastically, and therefore I believe is the most important plea, yearning, request, and necessity of the priest, and in turn of the entire community in the celebration of the Divine Liturgy. "Create in me a clean heart, O God,..." The psalmist in this verse expresses in fact the ultimate goal of our lives now as Christians. For he expresses "a totally new creation (that is)... needed, a creation similar to the ordering of chaos, formless and void, like the creation of the world (*note the use of the same verb as in Gen. 1:1*)."<sup>56</sup> [Italics mine.] The poet, in a sense, foreshadows for us the essential message of our Lord and Saviour Jesus Christ. The poet "...knows that he needs to be born anew, and he anticipates the Christian experience of a new creation (Gal. 6:15) and of a new birth (John 3:3; 1 Peter 1:23).<sup>57</sup>

It is towards this new creation, this new birth, through the acquiring of a transformed heart and spirit that the priest is to attempt to lead his community to an understanding and partaking. And it is the acquiring of the mood or the setting of the atmosphere before the Divine Liturgy for this movement that Psalm 50 provides such an excellent prayer of preparation.

---

<sup>56</sup> Samuel Terrien, *The Psalms and Their Meaning for Today*, Indianapolis, 1952), pp. 175-176.

<sup>57</sup> *ibid.*

## BIBLIOGRAPHY

- Bergant, Dianne, C.S.A. *What are they saying about Wisdom Literature?* New York: Paulist Press, 1984.
- Briggs, Charles Augustus & Briggs, Emilie Grace. *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Psalms.* New York: Charles Scribner's Sons, 1907.
- Brueggemann, Walter. *Praying the Psalms.* Winona, MN: St. Mary's Press — Christian Brothers Publications, 1982.
- Dahood, Mitchell, S.J. *Psalms, vol. II.* (Anchor Bible Series). New York: Doubleday & Co., Inc., 1968.
- Drijvers, Pius. *The Psalms — Their Structure and Meaning.* (English translation of the 5th revised edition.) New York: Herder & Herder, 1965.
- Hayes, John H. *Understanding the Psalms.* Valley Forge, PA: Judson Press, 1976.
- Murphy, Roland E. *Seven Books of Wisdom.* Milwaukee: Bruce Publishing Co., 1960.
- Rosage, David E. *The Lord is My Shepherd — Praying the Psalms.* Ann Arbor, MI: Servant Books, 1984.
- Terrien, Samuel. *The Psalms and their meaning to Today.* Indianapolis: The Bobbs-Merril Co., Inc., 1952.
- Von Rad, Gerhard. *Wisdom in Israel.* Nashville: Abingdon Press, 1972.
- Weiser, Artur. *The Psalms, a Commentary.* Philadelphia: The Westminster Press, 1962.
- Westermann, Claus. *Praise and Lament in the Psalms.* Trans. by Keith R. Crim & Richard N. Soulen. Atlanta: John Knox Press, 1965 and 1981.
- Whybray, R.N. *The Intellectual Tradition in the Old Testament.* Berlin: Walter de Gruyter, 1974.
- Wigoder, Geoffrey (Editor-in-Chief). *The Encyclopedia of Judaism.* New York: MacMillan Publishing Co., 1989.

Rosemarie A. Skavinski

## SUICIDE: In the Eyes of the Orthodox Church

*In Memory of My Father, Joseph Peter Skavinski  
(1935-1993)*

*My teacher, my advisor, my pillar of strength  
My friend;  
May we both gain a better understanding  
and a constant redemption of hope.*

### Foreword

While I was preparing the initial draft of this paper, it is interesting to note the reaction I got from my family and friends. Some are of the same belief as myself, and some are not. I have been asked repeatedly what my chosen topic of research is, and I would boldly answer, "The Orthodox Perspective on Suicide." The majority of the responses were, and still are: a laugh or chuckle and "You just don't do it [suicide]!!!"

Basically, that is it in a nutshell. All writings by Orthodox theologians maintain that suicide is an unthinkable act of defiance to God and it is unacceptable. But like murder, rape, abortion, drugs, alcohol, gluttony, adultery, etc., suicide is also a common, tragic event that has directly or indirectly touched the lives of nearly every human being. My desire to research this area under the auspices of the Ukrainian Orthodox Church of Canada (UOCC) is to bring this topic to discussion with hopes of helping others become aware of the despondent souls who need help with guidance and restoration of faith in God.

Suicide is very real in our communities. Not accepting or condoning it decreases its occurrence to quite an extent. Some do not give in to suicide for fear of not being buried in the same cemetery as loved ones; but when suicide does occur, its denial does not help the survivors to gain strength, hope or forgiveness of the person. Survivors seem to be left on their own to come to grips with their inner anger, anguish, and guilt of not having been able to help the despondent. I'm not saying the priests of our Church will not care for the survivors or will excommunicate them. Our priests are very compassionate souls and will do everything in their power to help the survivors find the strength to carry on by relying on their faith.

The unacceptable act of suicide, to some, may be much more difficult to cope with. I agree it shouldn't be done — that's what saved me — but what about those who gave up and didn't come back to the faith?

## I. Introduction

The perspective of suicide taken by Orthodoxy is that it is not permitted whatsoever. Due to this blatantly obvious stand-point, further exploration has not occurred in the Orthodox circles of literature since further explanation does not seem to be necessary. Our precious gift of life given to us from God and by God is not within our realm to brutally choose to end or to give away. But in today's day and age of additional social pressures and of living up to standard expectations, this perspective has changed drastically and suicide has been deemed as acceptable by other cultures and faiths.

In Western societies in the Middle Ages and into the 19th century, negative opinions have been placed on all attempted or committed suicides. Punishments included disgracing the reputation of the deceased, mutilation of the corpse, hanging of the corpse from public gallows, denial of Christian burial, confiscation of the estate of the deceased, and the deceased was *excommunicated* from the Church.

Through definitions and comparisons of types of suicide, various attitudes toward suicide may be formed. Various responses are also molded accordingly, depending on each individual's outlook on death and choices of death.

The opinions that members of a society hold regarding suicidal behavior is a reflection of their values toward human life. These values influence how members of society are taught to think and behave.<sup>1</sup>

## II. What is Suicide?

### (a) Definition

1. Contemporary: The modern concept of "suicide", taken from *Webster's II New Riverside Dictionary* (1984) is defined as "the act of killing oneself intentionally." Roget, in his Thesaurus, equates suicide with self-destruction, self-killing, self-murder, and self-immolation.

There are no compassionate definitions of suicide. With the growing acceptance of self-killing in our society, one would think

---

<sup>1</sup> Ingram, Ellis, D.D.B., p. 150.

a lighter definition would be created. But only manuals and texts written for the bereaved will explain suicide as a form of escape, a "cry for help", and even treated as lightly as being a type of pain reliever.

2. Orthodox: In *Living the Faith: The Praxis of Eastern Orthodox Ethics*, Stanley S. Harakas explains suicide as the "the willed taking of one's own life by one's own hand." A less severe definition than the dictionary's, Harakas also explains that it is only committed by humans; self-murder is a provoked instinctual behavior pattern among animals and is not committed by choice. God granted us with the ability to make decisions and of free choice. This is how sins are committed — people having to make decisions between right and wrong. In regards to our lives being gifts from The Creator, God, Our Father, there is no choice to make. Harakas considers each suicide to also be psychologically unique to each person who commits it.

### (b) Two Types

Suicides may be separated into two broad types: 1) those based on custom, and; 2) those of personal character.

1. Custom: In some nations, such as India and Japan, suicides are customary and even encouraged. Widows in India practice *suttee*, while the Japanese practice *hara-kiri*. Suicide was strongly condemned in Thebes while other ancient Greek tribunals heard arguments of those who wanted to commit suicide. When a chief died in the Fiji Islands, his wives hurried to be the first one to kill themselves in order to become the chief's favorite wife in the spirit world. Suicide is very acceptable in these types of beliefs.<sup>2</sup>

2. Personal Character: Suicides of a personal character can be further divided into sub-categories:

a) Philosophical — The first sub-category are the philosophical views, which justify suicide in ancient Greek and Roman times as well as in modern philosophy.

As seen by the Church, writers such as Hume and some modern *existentialists* are preaching heretical moral beliefs that are ethically false. We believe each person holds life in trust as a grant from God; people who commit suicide are taking a life that is not theirs to take. The philosophical attitudes of *existentialists* reject God and His providential care. They made the decision that

---

<sup>2</sup> *ibid.*

it is acceptable to die by ones own hand. These people are not permitted to be buried through the rites of burial in the consecrated cemeteries of the Church.<sup>3</sup>

b) Desperation — The second type of personal suicide arises from despair and is the result of emotional disturbances. Such suicides are rarely viewed by the Church with sympathy and understanding. This type of suicide is due to tremendous psychological pressures.

A burial may *rarely* be permitted by the bishop if these circumstances can be verified by attending physicians, therapists, or other evidence. This exception is justified by the principle of *economia*.<sup>4</sup> According to Harakas:

Every Christian needs to cultivate a spirit of Christian hope which prevents the believer from reaching such a level of despair. The Church, as the people of God, must constantly remind its members, and the whole society, of the sanctity of life. Clergy and laity will seek to maintain hope in Christ, the Victor over all the enemies of human life, especially in difficult, troubling and threatening circumstances. Further, they will encourage those who show signs of despondency or who threaten suicide to seek spiritual and psychological counselling.<sup>5</sup>

### (c) Indirect Suicide

Indirect suicide is caused by the willful practices that provoke a slow, yet foreseeable deterioration of bodily or mental health that may lead to an earlier than normal death. Various abuses, such as undisciplined life and extreme attachment to worldly pleasures, cause indirect suicide. Some forms of this self-abuse include consumption of too much food and drink (i.e. gluttony), overwork, extreme asceticism, thrill-seeking, exposure of one's life unnecessarily to dangerous circumstances, failure to seek medical assistance when it is needed, and such practices as sexual promiscuity, alcohol abuse, drug abuse, and tobacco smoking and chewing. Some practices cause diseases, such as heart or liver diseases or AIDS, that shorten the length of life and diminishes its quality.<sup>6</sup> St. John Chrysostom distinguishes be-

---

<sup>3</sup> Stanley Harakas, *Living the Faith: The Praxis of Eastern Orthodox Ethics*, Minneapolis, Light & Life Publishing Co., 1993, p. 120.

<sup>4</sup> *Economia* — Greek for "economy"; how to run a household or church. Not by book or law; a relief from certain disciplines or laws as decided by bishops from case to case because something should be done otherwise it may be worse to follow the law. If law changed for one case, it doesn't become precedent. Example, burial of suicides: if one is allowed, doesn't make all of them allowed.

<sup>5</sup> S. Harakas, *op. cit.*, pp. 119-121

<sup>6</sup> *ibid.*, p. 121.

tween the normal activities of the body and those activities that abuse the body:

Seeing and hearing and speaking and walking are deeds of the body; and if we mortify these, we shall be so far from living, that we shall have to suffer the punishment of a man slayer.<sup>7</sup>

### III. Attitude Towards Suicide

Many attitudes and standpoints have been taken towards suicide. Some cultures know suicide as customary and today, some Christian churches have adapted to be more accepting of suicide to accommodate the grieving survivors. Yet the Orthodox standpoint maintains its original traditional belief on non-acceptance.

#### (a) Orthodox Standpoint

Although Orthodoxy has not adapted to accommodate the survivors of suicide, this does not demonstrate a lack of compassion. Since the birth of the Church at Pentecost, throughout the Scriptures till today, there has not been and will not be an acceptance of suicide. Some argue that certain circumstances may become so unbearable that it is understandable why a person wants to die. But even in cases of terminal illness, life should be preserved regardless of the circumstances. No one has the right to decide when a life is expendable. The Church upholds the moral truth that murder is wrong and that suicide is a special case of murder, especially since a person cannot repent for the act. A cultured Apologist for Christianity, Lactantius (c. 240-320) expressed the accepted viewpoint of the Church:

If homicide is wicked because it is the destroyer of a man, he who kills himself is fettered by the same guilt because he kills a man. In fact, this ought to be judged a greater crime, the punishment of which belongs to God alone. For, just as we come into this life not of our own accord, so departure from this domicile of the body which was assigned to our protection must be made at the order of the same One Who put us into this body, to dwell therein until He should order us to leave.<sup>8</sup>

The bias of the Church remains toward the preservation and maintenance of God-given life.

---

<sup>7</sup> *ibid.*, p. 121 from "Commentary on the Epistle to the Romans, Homily 14", in *Nicene and Post-Nicene Fathers*, vol 11, p. 440.

<sup>8</sup> *ibid.*, pp. 119-120, from *The Divine Institutes*, Book 3, Chapter 18.

1. Forgivable Sin?: As long as we genuinely repent, God promises to forgive our sins. Only the sin against the Holy Spirit cannot be forgiven. The sin against the Holy Spirit is the unwillingness to seek forgiveness through repentance.

Therefore I say to you, every sin and blasphemy will be forgiven men, but the blasphemy against the Spirit will not be forgiven men. Anyone who speaks a word against the Son of Man, it will be forgiven him; but whoever speaks against the Holy Spirit, it will not be forgiven him, either in this age or in the age to come. (Mt. 12:31-32)

This *blasphemy* against the Spirit is willful hardness of heart and attributes the saving action of the Spirit to Satan and refuses to accept God's forgiveness and mercy. Repentance is the prerequisite for forgiveness. We are always ready to forgive those who do harm to us or to themselves. But in the case of suicide the person who committed suicide dies with a very serious sin on his/her soul — self-murder.<sup>9</sup> It is considered an irrevocable sin and inexcusable, for which there is no opportunity for repentance, and therefore no opportunity for forgiveness.

2. Burial: The Church does not permit the suicide to be buried through the rites of burial as a sign of the Church's opposition to philosophical attitudes which reject God and his *providential* care. If the bishop decides there was no evidence of despair or other emotional disturbances, burial through the rites of the Church ought not to take place. Those buried in the cemetery are awaiting the resurrection of the dead, unlike those who many have given up hope. The funeral service is like the blessed ending of life. The body of the suicide is disposed of outside the Church cemetery without funeral rites, since the funeral service implies hope in resurrection. The act of suicide is the giving up of hope and is also the denial of God's providence.

#### **14th Canon — Timothy of Alexandria:**

If anyone having no control of himself lays violent hands on himself or hurls himself to destruction, whether an offering ought to be made for him, or not?

Answer: The Clergyman ought to discern in his behalf whether he was actually and truly out of his mind when he did it. For oftentimes those who are interested in the victim and want to have him accorded an offering and a prayer in his behalf will deliber-

---

<sup>9</sup> S. Harakas, *The Orthodox Church: 455 Questions and Answers*, p. 134-135.

ately lie and assert that he had no control of himself. Sometimes, however, he had it as a result of influence exercised by other men, or somehow otherwise as a result of paying too little attention to circumstances, and no offering ought to be made in his behalf. It is incumbent, therefore, upon the clergyman in any case to investigate the matter accurately, in order to avoid incurring judgment.<sup>10</sup>

If a family physician, psychologist, or psychiatrist can verify that psychological problems were the source of the suicide, a letter to the Bishop from the priest would prompt the Bishop to allow the priest to conduct memorial prayers according to the rites of the Church, *only under rare circumstances*. In these inconceivable cases, it is understood and accepted that the despondent victim was beyond the capability of making rational heartfelt choices, as though he were taken over by a disease that incapacitates any self-control. But even when we come to moments of psychological discomfort, we are living as a gift and trust from God, life is not ours to take away. Long before believers come to the point of desperation they should have developed the practice of finding and support in God.<sup>11</sup>

Christians often turn to the Book of Psalms in moments of tribulation:

Though I walk in the midst of trouble,  
    You preserve my life;  
You stretch out Your hand against the anger of  
    my foes, with Your right hand You save me.  
The Lord will fulfill His purpose for me;  
    Your love, O Lord, endures forever —  
do not abandon the works of Your hands. (Ps. 138:7-8)

Many verses in Psalms, as well as the other Books of the New and Old Testaments, prevent us from ever coming to the point of despondency and despair that would lead to the taking of one's own life. Our faith, through prayer, readings, and repentance, is a continuous growth throughout our lives and can be compared to that of a crutch for the crippled.

### (b) The Survivor

A compelling and personal tragedy, suicide leaves survivors bewildered, confused and usually guilt-stricken. Phrases said over and over are "Why did they do it?" "If only I had..."

<sup>10</sup> *The Rudder*, p. 898.

<sup>11</sup> S. Harakas, *op. cit.*, p. 324.

Different people are programmed to handle tragedies and traumatic events differently. Reactions and grieving is handled in different ways.

1. Response — The guilt and shame experienced by survivors goes beyond what we are likely to feel after any other kind of death. People tend to blame themselves for their loved one's actions; but if they're going to do it, they're going to do it. Although the Orthodox Church does not condone suicide, empathy, love and compassion is offered in abundance to the survivors who need to cope and carry on with their lives.

Sometimes, a suicide may be followed by another. It leads people to believe that if one doubted his/her faith, maybe there isn't a God or maybe life doesn't have meaning. This ripple effect arouses doubts in survivors. A professor of psychology and theology and pastor of the Presbyterian Church, H. Newton Malony, Ph.D., had his beliefs shaken after his friend's suicide:

Part of your sense that life has meaning is that those about you also affirm its meaning. If that is shaken by someone close to you saying "life doesn't have meaning, and I'm going to take myself out of it," your buttress is shaken. That is the ripple effect. There is this implicit, unconscious dependence on this person confirming your existence.<sup>12</sup>

The extreme forms of grief taken on by the survivors of suicide is accentuated since the deprivation or loss of the person by death was chosen by the person. One does not want to lose someone cherished. As Jackson states: "...Because our sorrow is for a part of ourselves that seems to have been destroyed, we have a double difficult time in getting through the experience and on with the tasks of living."<sup>13</sup>

2. Endurance — Life is not ours it is God's. As Christians, we do not condone suicide since God gives us life, He is the only One Who has the right to take it. But we are not judges and we do not criticize those who do take their lives. They are lifted to God's mercy and judgment — He is the only One Who really knows what happened. Rather than condemning, it is up to us to look at ourselves and ask: "Did I ever reach out to this person with hope and love?" "Am I not perhaps committing suicide myself gradually by overeating or overworking or over drinking?" "Do I have a final breaking point — or would I have one if my faith did not sustain me?"

---

<sup>12</sup> R. Robinson, *Survivors of Suicide*, Santa Monica, CA, IBS Press, 1989, p. 72-73.

<sup>13</sup> E.N. Jackson, *For the Living*, Iowa, Channel Press, 1963, p. 22.

Enduring the grief of losing someone may be one of the most difficult tragedies to deal with in life. Self-exploration and self-blame for one's beloved taking his/her life does not bring the person back or change any other circumstances. It is vital that the person's grief be managed rather than allow oneself to be dominated by grief.

Treasure your memories, but one cannot live on memories alone and be happy. There are three important steps in handling one's grief. First, resist detours around the truth and face the full reality of what has happened. Courage is needed to endure the pain, and ours is a healthy pain that has within it its own healing qualities. Secondly, break some of the bonds that tie you to the person who is gone — *let go*. Our feelings need to be reinvested in the future rather than be perpetually bound to false securities. For example, when adult children lose a parent, they cannot have any more dependent feelings and must declare their independence. Third, it is extremely vital to develop ways that will make it possible for a person to find new interests, satisfactions and creative activities for the remainder of his/her life. The energy of life will have to be planted in areas where it can be fruitful.<sup>14</sup>

In moments of great sorrow, rather than trying to reason out why a loved one committed suicide, we should bring our grief to One Who loves and cares and Who alone has words of hope for eternal life.

But now having been set free from sin, and having become slaves of God, you have your fruit to holiness and the end, everlasting life. For the wages of sin is death, but the gift of God is eternal life in Christ Jesus our Lord. (Romans 6:22-23)

3. Prevention — Potential suicides can often be identified, resulting in the right kind of help being given, but sometimes this is not so. This points to the fact that we are surrounded by persons who are wounded invisibly with feelings of unworthiness, inferiority, guilt, hopelessness, helplessness, and even deep depression.

As Christians, what can we do to help one another? One thing to do is to light a candle of hope. Ours is a God of hope. We, as Orthodox Christians, celebrate the resurrection of Jesus.

Oh, love the Lord, all you His Saints!  
For the Lord preserves the faithful,  
And fully repays the proud person.

---

<sup>14</sup> *ibid.*, p. 29.

Be of good courage,  
And He shall strengthen your heart,  
All you who hope in the Lord. (Psalms 31:23-24)

God specializes in delivering us when we come to the end of our rope. Continuously remind yourself and those about you of the great joy in Christ's resurrection. Remember the tremendous humiliation Christ endured in order to save us, and know that everything has its purpose. Things always turn around and get better: "I have hope in God, which they themselves also accept, that there will be a resurrection of the dead, both of the just and the unjust." (Acts 24:15)

The invisibly wounded can also be helped by us loving them. Everyone needs people — people who care, people who listen, people who make us feel important. We need to establish meaningful relationships with others. A person who was intent on committing suicide said once, "If I meet just one person between here and the river who gives me a smile, a word of hope, a look of cheer, I'll be back. Life will seem worth living."<sup>15</sup>

Greatly to be commended are telephone "hotlines" for people seriously contemplating suicide. Potentially suicidal people are counseled over the phone and given referrals.

When someone tells you that he/she is contemplating suicide, you may feel bewildered or frightened, as if a tremendous burden has been placed on your shoulders. It has. Your goal is to persuade him/her to see a professional or for you to get advice from a professional as soon as you can. If you sense you can't break away from such a conference, there are some things you can do right then and there. (*Please refer to Appendix II for listing.*)

### (c) Attempted Suicide

There are also many who have attempted suicide. Either the intention was there, but their life was saved or the attempt wasn't definite enough, or else there are those who have attempted to take one's own life without the intention of actually dying.

1. Cry for Help — This case is considered a form of attention getting. The person, out of desperation, decides he/she wants drastic changes in his/her life, and he/she wants them now. They're fed up with the ways things are headed. When a person makes a drastic plea by gambling with his/her life, people around

---

<sup>15</sup> A. Coniaris, *Christ's Comfort for Those Who Sorrow*, Minneapolis, Light & Life Publishing Co., 1978, pp. 17-19.

him/her are bound to make all the necessary adjustments. Perhaps a teenager's parents weren't getting along or someone's spouse spent too much time at work. These "cries for help" should be taken seriously, even if the person may never actually die by his/her own hands. That suicidal person is not only capable of inflicting upon himself immediate death, he is causing indirect suicide because his/her body is withstanding physical damage with each and every attempt.

2. Forgiveness — Those suicidal people are desperate for change, for hope, and for love. They've outlasted the evil doing of wanting to be murdered by their own selves. How can they be welcomed back in the community?

Unlike those who successfully committed suicide, attemptors are able to repent and, therefore, gain forgiveness. If the victim experiences a turn around in life, he/she will not likely commit further attempts. Asking his/her family for forgiveness will be very difficult. The attemptor must also reestablish a sense of trust and a sense of belonging in a wary community that will have a difficult period of reaccepting the person.

Most importantly, the person must genuinely repent and gain forgiveness from God, as He promises:

Be merciful to me, O Lord,  
For I cry to You all day long.  
Rejoice the soul of Your servant,  
For to You, O Lord, I lift up my soul.  
For You, O Lord, are good, and  
ready to forgive.  
And abundant in mercy to all  
those who call upon You. (Psalm 86:3-5)

Judge not, and you shall not be judged. Condemn not, and you shall not be condemned. Forgive and you will be forgiven. (Luke 6:37)

Take heed to yourselves. If your brother sins against you, rebuke him; and if he repents, forgive him. And if he sins against you seven times in a day, and seven times in a day returns to you saying, "I repent," you shall forgive him. (Luke 17:3-4)

## V. Concluding Remarks

Many aspects of suicide have been covered. One can never cover them all in one document. Understanding the reasons behind the Orthodox perspective on suicide and the Church's unacceptance will help those in their dire times of need. No matter

how desperate you may be, maintain belief, trust and hope in God. Let your faith be your guide, and always be ready to repent and to forgive. Live each day as though it may be your last — one never knows when God will ask you to join Him.

### **Appendix I — Warning Signs of Suicide:**

1. Suicide threats.
2. Previous suicide attempts.
3. Statements revealing a desire to die.
4. A preoccupation with and asking questions about death.
5. Getting affairs in order.
6. Giving personal effects away.
7. Personality changes or odd behavior.
8. Withdrawal, apathy, moodiness, anger, crying, sleeplessness, lack of appetite.
9. Loss of interest in usual activities.
10. Tendency toward isolation.
11. Statements about hopelessness, helplessness, or worthlessness.
12. Mental depression.
13. Sudden appearance of happiness and calmness after a period of some of the characteristics listed above.

### **Signs of Depression:**

1. Persistent sad, anxious, or "empty" mood.
2. Feelings of hopelessness, pessimism.
3. Feelings of guilt, worthlessness, helplessness.
4. Loss of interest or pleasure in ordinary activities, including sex.
5. Sleep disturbances (insomnia, early-morning waking or oversleeping).
6. Eating disturbances (either loss or gain of appetite and weight).
7. Decreased energy, fatigue, being "slowed down".
8. Thoughts of death or suicide, suicide attempts.
9. Restlessness, irritability.
10. Difficulty concentrating, remembering, making decisions.
11. Physical symptoms, such as headaches, digestive disorder, and chronic pain that does not respond to treatment.

### **Appendix II**

The following is a list of suggested action to take if someone confides in your regarding their suicidal intentions, or if they

seem very likely to be intending to commit suicide. Remember to stay hopeful and supportive. Get professional help as soon as you can.

1. Draw the person out by asking questions like, "What's going on?" "Where do you hurt?" "What would you like to see happen?" This gives people a chance to verbalize what is frustrating them.
2. Be sympathetic; show that you fathom how troubled the person is. Don't say something like, "You're being silly."
3. Suggest solutions other than suicide to work out the person's problems; broaden their alternatives. Suicidal people see only two solutions to their problem(s) — suicide and some sort of magical solution.
4. Inquire how the person intends to commit suicide. People with the means are at a greater risk. And ask if you can hold on to the gun, drugs, or whatever for awhile. Sometimes the person agrees.
5. Propose that the person accompany you to consult a professional *right now*. There are campus hotlines, local hotlines, emergency rooms at general hospitals, campus health centres, counselling centres, or campus or local police. If you are unable to maintain contact with a suicidal person, get professional assistance as soon as you separate.
6. Don't press the suicidal person to contact specific people such as parents or a spouse. Conflict with them may have given to suicidal thoughts in the first place.
7. Don't say something like, "You're talking crazy." Such comments are degrading to a person's self-esteem.<sup>16</sup>

---

<sup>16</sup> Nevid, Bathus, Greene, eds., *Abnormal Psychology in a Changing World*, Second edition. New Jersey, Prentice Hall, 1994, p. 279.

## BIBLIOGRAPHY

- Bachmann, Charles C. *Ministering to the Grief Sufferer*. Prentice-Hall, Inc., 1964.
- Coniaris, Anthony. *Christ's Comfort for Those Who Sorrow*. Minneapolis, Light & Life Publishing Co., 1978.
- Dickenson, Lerning, Mermann, eds. *Death, Dying and Bereavement*. Guilford, Connecticut, The Duskin Publishing Group, Inc., 1994.
- Harakas, Stanley S. *Living the Faith: The Praxis of Eastern Orthodox Ethics*. Minneapolis, Light & Life Publishing Co., 1993.
- Jarmus, Stephan & Andrew. *On the Issues of Aging, Sickness and Dying*. Winnipeg, Ecclesia Publishing Co., 1989.
- Jackson, Edgar N. *For the Living*. Iowa, Channel Press, 1963.
- Nevid, Bathus, Greene, eds. *Abnormal Psychology in a Changing World*. Second edition. New Jersey, Prentice Hall, 1994.
- The Orthodox Study Bible*, NKJV. Nashville, Tennessee, Thomas Nelson Publishers, 1993.
- Robinson, Rita. *Survivors of Suicide*. Santa Monica, California, IBS Press, 1989.
- The Rudder*. Orthodox Canon Law.
- Tada, Joni Eareckson. *When is it Right to Die?: Suicide, Euthanasia, Suffering, Mercy*. Grand Rapids, Michigan, Zondervan Publishing House, 1992.
-

**Stefan Zencuch**

## **THE QUESTION OF THE LAY MINISTRY IN THE UKRAINIAN ORTHODOX CHURCH IN DIASPORA**

### **Purpose of the Project**

Will our Faith be passed on to our children? Since my graduation year (1972), this question has always been on my mind. My priestly experience throughout the years with Ukrainian ethnic parishes, congregations, settlements and through personal encounter with the faithful and priests of other Orthodox ethnic churches, I discovered that questions about our Church, tradition, Faith, spirituality, family issues and personhood have not been easily answered in the last decades of the 20th century. Ethnic congregations in many cases are not functioning as Christian communities of their Faith, but rather more as communities of culture and remembered traditions of the past. It seems to me that if there is any activity besides the Liturgy, which involves the hall, building, kitchen or office work, the majority of our congregations (people) generally consider this as their worship. Such activities often take place during the time of the Liturgical service. These attitudes function as "principles". The "heart" of the church worship — Holy Eucharist — is often put aside. If principles of our worship function as marginal sources, the resulting effect on congregational life is very poor, if not tragic.

One of my colleagues from Ohio in his parish publication described this posture: "What kind of church are we leaving our children and grandchildren? What legacy are we leaving behind? The answer, I'm afraid, is that we are what we might call 'salad bar Orthodoxy'."<sup>1</sup>

A very active lay person from Washington, D.C. last year sent me his 55-page article titled, "The Sleepy Church",<sup>2</sup> in which he addressed dozens of such questions and concerns to the ethnic Orthodox congregation. Not too long ago, the wife of a retired priest shared with me her greatest concerns that she is

---

<sup>1</sup> Rev. Fr. William R. Cassis, *Salad Bar Orthodoxy*, (*The Voice*, vol. 5, no. 7, July 1993), p. 1.

<sup>2</sup> Vitaly Danchenko, *Spiatcha Tserkva* (Unpublished Document of the *Love of Christ Ministry*, June 1993), pp. 5-23.

extremely worried about her grandchildren who have become non-Orthodox due to the heavy and unpleasant environment within ethnic Orthodox congregations. My daily observations in the lives of families of clergy illustrates to me that many of the adult children (single or married) are not active or formal members of the church. What is wrong with our church? Why are we, the priests, and parents, not about to transmit effectively our Faith to our children? Is our church too old and, therefore, too conservative?

This project is predominantly dedicated to those whom I have served in the past, to the people of my current parish and to my future parishioners. I believe there are many among these people who worry and wonder, who are concerned about the future of our Church.

This project will focus on the laity, their purpose for being, their ethnicity, culture, priesthood, family and selfhood. It will also focus on congregational life, dynamic spirituality, and the importance of Christian education.

In order to effect enabling the ministry of others, this project will hopefully generate a clear statement of Christian ministry for ethnic congregations and give a better understanding of Christian vocation. The methodology of the project is described by the following statement or hypothesis: "Through the process of a structural study of the Christian Orthodox Liturgical tradition and the theology of the Church fathers, Orthodox ethnic Christians will discover that the Gospel of Love and Salvation must be put into action and shared by the laity." I believe that to some degree, this work will help our congregations identify a starting point to address the decrease in church membership. It will also engender personal and spiritual growth and the ministry of love, sharing and stewardship. Finally, this may be a turning point for enabling, empowering or energizing fellowship in the framework of the ethnic Orthodox parishes in Western diaspora.

A reasonable and enabling theory of lay ministry in the framework of the Ukrainian Orthodox Church requires one to identify at the outset "the soul" of the church body. Secondly, ethnicity and the family life cycle must be described. Lastly, the values of personhood/selfhood of the people from the Orthodox perspective must be the focus of this project.

When I presented my proposal for this project to my faculty advisor for approval, one of the first questions he asked

was, "Does 'ethnicity' matter in the case of this project?" I responded "yes" because of my living and working experience with my parishioners, Ukrainian and other Orthodox clergy, and people who identified themselves as Orthodox. Of course, this does not mean that I communicated with Orthodox only and excluded others, but for this project, my experience with Orthodox is crucial.

The length of this paper does not allow me to specifically describe my "learning" from other Orthodox, therefore, I shall not include their stories but will only share the fact of those experiences.

Among the Orthodox Greeks, Russians, Arabs and Serbs, the Ukrainian Orthodox Metropolia of the USA is considered non-canonical. Clergy are regarded as (*samosviaty*) self-ordained (without apostolic succession). The Ukrainian people are classified as an extreme nationalistic element who create "the worst" environment in which the clergy must work. Questions like, "How can I be proud to be Ukrainian if I am considered an extreme nationalist? Can I be a happy Orthodox if my church is to be labeled '*samosviaty*' and my pastor is considered unequal to other Orthodox clergy?..." I believe these and many similar questions are frequently raised in the minds of our people. These external and nostalgic factors are only a portion of the negative influence. There is a substantial portion which is attributed to our people. Ninety percent of the parishioners, whom I have served and are presently in my pastorate, consider themselves "homeless" in terms of their homeland — the country of Ukraine. Even though the recent geography of Eastern Europe has changed, the people have good reason to worry. Their reborn country is free but lacks the roots of independence and experience of freedom. Ukraine is governed by people who functioned in the former government of the totalitarian Soviet regime. The Ukrainian Orthodox people are worried (and in some cases are even ashamed) that today there are three separate Orthodox churches in Ukraine. In addition, our families or individuals face many personal or family related problems which our congregations or Metropolia are not able to help with or solve.

If the spirit of the congregation is preoccupied with such concerns (anxieties), if our families are unable to find within our churches a place of spiritual renewal, satisfaction and nourishment, where, then, can an individual go? For some

parishioners, the ethnicity of the church is of fundamental importance in their lives but oftentimes becomes a barrier to their discovering the meaning of Orthodoxy. For others, Orthodoxy was or is so important that the ethnicity of the church is fully ignored or has marginal significance. In such an internal parochial atmosphere, optimal dimensions of religion and culture of the parish are missing. Obviously, if I have to work on issues pertaining to the function and place of the laity in the congregation, and if I am to be successful in enabling them to discover new values in Orthodoxy, the avenue for addressing the values of ethnicity and culture must be one of serious openness.

Obviously, a person might be open and energized for the ministry of others if his/her can be uplifted by being inspired through the Good News which can be the answer to their many unanswered questions. Therefore, before I can address the real issues of lay ministry through the eyes of Orthodox practicability, the task of rebuilding pride and self-confidence in the Ukrainian Orthodox laity is the first matter to be addressed.

### **Ethnicity (Phyletism) in the Church**

Given the insights of contemporary science, I thoroughly believe it is not enough for Christians to be Orthodox only, or vice versa. Given the findings of Biblical theology, it is not enough for us to be a "little ethnic". I believe that, as human beings, we envision our needs differently as to our religious and our social lives. Our receptors of the soul, body and mind are sensitive to each differently, but they must function as a "whole" for the single unit, i.e., ourself. Their existence is *post-factum*, that is, that we need them, and we need them equally. Any possible separation, through ignorance or disqualification, brings disharmony in our functioning or in the needs of others.

In her comprehensive and well-conceptualized work on the family life cycle, Monica McGolbrick identified ethnicity as a major factor in family life at every stage:

Ethnicity patterns our thinking, feeling and behavior in both obvious and subtle ways, although generally operating outside of our awareness. It plays a major role in determining what we eat, how we work, how we relate, how we celebrate holidays and rituals and how we feel about life, death and illness.<sup>3</sup>

---

<sup>3</sup> Betsy Carter & Monica McGoldrick, *The Changing Family Life Cycle*, (Boston-Toronto: Allyn & Bacon, 1989), p. 69

If ethnicity involves conscious and unconscious processes that fulfill a deep psychological need for identity and historical continuity of oneself, one's family and congregation, then we, as Orthodox Christians, should strongly believe that being identified as an ethnic person, family or congregation is not a shame but can instill in us a sense of pride. The people of the Ukrainian Orthodox Church believe that when religion reinforces ethnic values in individuals, those individuals, are likely to maintain their ethnicity longer than those who live in a very heterogenous setting and have no social reinforcement of their cultural traditions.

In the life cycle of many Ukrainian Orthodox men and women, the experience of encountering and sharing of one's values of faith and culture with other Orthodox Christians often generates new questions, e.g.: Where is the balance between the spiritual and the cultural? How can we identify the line between what is Biblical and what is social? How can we identify the line between being religious and being secular? Why bother so much with ethnicity when we have the Gospel and Church traditions?

Within the framework of this project, I shall omit specific explanations of the above questions and touch only upon general dimensions of the church and culture. Under the influence of Orthodox Christian theology, the very essence of the Church is Christ; therefore, I shall utilize terminology in the form of the following title.

### **The Christ in Culture transforming Culture**

Our late Patriarch Mstyslav, in his sermons and writings, very often identified our Church and the Ukrainian nation as an indivisible unity. He underlined this assertion with the words, "There is no Ukrainian nation without the Ukrainian Orthodox Church; and vice versa, there is no Ukrainian Orthodox Church without the Ukrainian nation." The history of Kyivan-Rus, and the ten Christian centuries since the Baptism took place (988), chronicle how the Ukrainian people have dedicated their talents and lives to the church. Their devoted creativity with church music, architecture, iconography and worship gradually developed a Ukrainian Orthodox culture, which, compared to other Orthodox, is very exclusive. Based upon a monolithic culture and religion (which Ukraine was for centuries), I would identify the Ukrainian culture and religion as the sources of continuum of a nation through which lifestyles are formed.

Therefore, the Church should be a living part of the culture and of the nation.

How might the ethnicity of a particular church/nation function outside the homeland? Due to past persecutions, a large part of the Ukrainian Orthodox Church has been "replanted" in many countries of the Western diaspora. Our Metropolia in particular is a part of the American culture today. Our pioneers came to this country in the late 1800s. I believe America is proud to be a multicultural nation, and I also believe that the Ukrainian ethnic peoples, functioning here for over one hundred years, have contributed much to the multicultural face of this country, culturally and, religiously. However, where is the place of Christ in both the monolithic Ukrainian and multicultural American cultures? It appears to me that Tex Sample's book, *U.S. Lifestyles and Mainline Churches*, is very instructive in this matter. In one of the chapters, he analyzed five basic types of relationships between Christ and culture, based upon Richard Niebuhr's book, *Christ and Culture*: Is Christ against culture? Is Christ of the culture? Is Christ above culture or is there a paradox between Christ and culture? Sample believes and supports the view that Christ is in culture, transforming the culture. He pointed out very clearly:

...that the task of critique is a bane dimension of this view. It is also important to affirm the transforming action of God cumulatively present in cultural formations of the here and now, the Christ concretely present in the lives of real people.<sup>4</sup>

Sample's statement from the perspective of Orthodox liturgical theology sounds and is very Orthodox! To support his belief, Sample used several chapters from the Gospel of John. To build a belief that Christ is in culture transforming culture, I would like to focus on the Scriptures read by the Orthodox Church on the most important and crucial Feast Day of the Liturgical year, and that is the Gospel reading on the "Day of Pascha" (Resurrection): "In the beginning was the Word... and all things were made through the Word." (The *logos* of God).<sup>5</sup> The Christ in culture, in history, in nature, in the cosmos (world) is the Christ in Whom and through Whom all things were made. In this Christological view of creation, the world is not alien to Christ but rather is brought into being and framed by the Word.

---

<sup>4</sup> Tex Sample, *U.S. Lifestyles and Mainline Churches*, (Louisville: Westminster/John Knox Press, 1990), p. 151.

<sup>5</sup> John 1:1-3.

It is not a Christ Who is separated from the world, but a Christ enfleshed in it. It is not a Christ Who stands outside the culture of His time, but Who is deeply involved in it. So, my fellow ethnic Orthodox brothers and sisters, do not be afraid to be proud of your ethnicity but, in addition, learn how to live in Christ Who acts in every culture to "capture" everyone's temporal life for the eternal world to come.

### Canonicity and the Ukrainian Orthodox Church

From the very beginning of the Christian Church, there was "...one Lord, one faith, one baptism".<sup>6</sup> Parallel to that very beginning there were divisions, theological and doctrinal, most of which have been dealt with and resolved by the Ecumenical Councils in the first Christian Millennium. However, some of those divisions have had a nationalistic base. This was first manifested in Apostolic times, when early Jewish Christians conceived the new faith as being only for those of the Jewish world. The Apostle to the Gentiles,<sup>7</sup> St. Paul, and the decrees of the Apostolic Council of Jerusalem<sup>8</sup> resolved the issue in the matter that Christianity was indeed for all people. As St. Paul says: "There is neither Jew nor Greek, there is neither slave nor free, there is neither male nor female, for you are all one in Christ Jesus."<sup>9</sup>

Until the Ecumenical Council of Constantinople III (680),<sup>10</sup> five representative patriarchates had been established — Rome, Constantinople, Alexandria, Antioch and Jerusalem. Please note, due to the baptism of Kyivan-Rus later in 988 (Kyiv being the capital today of Ukraine), the Slavs were not as yet represented in this assemblage. At the time mentioned, authentic ecumenicity required participation of the above mentioned five patriarchates. After the Great Schism (1054) between the East and the West,<sup>11</sup> the undivided Church of the first Christian Millennium was rebuilt into the creation of two major rival

---

<sup>6</sup> Ephesians 4:5.

<sup>7</sup> Acts 15:1 ff.

<sup>8</sup> SS. Nicodemus and Agapius, *The Rudder Athenai 1908* (Reprinted by The Orthodox Christian Educational Society, Chicago, 1983) Canon L(50) of the Apostolic Council, p. 81.

<sup>9</sup> Galatians 3:27-28.

<sup>10</sup> John Meyendorff, *Imperial Unity and Christian Divisions*, (Crestwood: St. Vladimir Seminary Press, 1989), p. 327.

<sup>11</sup> David Knowles and Dimitri Obolensky, *The Christian Centuries*, vol. 2, (London, New York: Darton, Longman & Todd, 1983), pp. 130-139.

churches — Greek Orthodoxy in the East and Roman Catholicism in the West. After the Schism, nationalism became more visible in both Eastern and Western churches.<sup>12</sup>

From the history of some of the Orthodox churches referred to below, we learn that the Eastern patriarchates, with Constantinople at the top of the list, would delay acceptance of the new autocephalous churches, something which is presently the case for the Ukrainian Church in Ukraine as well as for the Ukrainian Metropolitan of the USA. The following examples will provide an explanation for my parishioners and other readers of this document.

**Example one:** Following the successful Greek Revolution (independence of Greece from Turkish domination 1836), the religious authorities of the new nation, not wishing to be under the control of the Ecumenical patriarchate, declared the Church of Greece autocephalous. This act, therefore, established the second "national church" of the modern era. This was not recognized by the Ecumenical Patriarchate, and the Greek Church remained in schism until 1850.<sup>13</sup>

**Example two:** In John Meyendorff's book, *Byzantine Tradition: After the Fall of Constantinople*, we learn that:

...the Church of Russia which had always been administratively dependent on the Ecumenical Patriarchate at Constantinople... rebelled against the authority of Byzantium and in 1448 selected its own Metropolitan...

Thus, the Church of Russia became the first national church of Orthodoxy.<sup>14</sup> (Please note, this is the Russian, not the Ukrainian perspective.)

**Example three:** The pattern of the National churches was to recur over again as one by the Balkan nations gained their independence from the Turks. Thus, Serbia became formally autocephalous in 1879, Rumania in 1885, Albania in 1937, and Bulgaria in 1945 after the long schism lasting from 1870.<sup>15</sup>

From these short historical outlines, we can learn that it was not in the Byzantine empire, but in the Free Republic of

---

<sup>12</sup> John Meyendorff, *Imperial Unity and Christian Divisions*, p. 321.

<sup>13</sup> Stephen J. Sfekas and George E. Matsoukas, *Project for Orthodox Renewal*, (Chicago: Orthodox Christian Laity, 1993), p. 196.

<sup>14</sup> John Meyendorff, *The Byzantine Tradition after the Fall of Constantinople*, (Charlottesville: University of Virginia Press, 1991), pp. 45-60.

<sup>15</sup> Stephen J. Sfekas and George E. Matsoukas, *Project for Orthodox Renewal*, (Chicago: Orthodox Christian Laity, 1993), p. 196.

Greece that the Independent Church of Greece was born. The Church of Russia "rebelled against authority" and waited for ecumenical acceptance for almost 140 years. The Balkan churches became self-governing after their republics were freed from the Ottoman Turkish Empire and became independent.

In the case of the Ukrainian Orthodox Church, thanks to the Treaty of Pereyaslav (1685-86),<sup>16</sup> as long as there was no freedom for Ukraine, the existence of a National Church was not possible.

After Lenin's Revolution (1917), Ukraine became free, but for only two years. In 1921 the Church and State of Ukraine were again destroyed, but this time, not by White but Red Russian Imperialism.<sup>17</sup>

These historical facts lead us to an inescapable conclusion. There is not reason whatsoever for the Ukrainian people, who remain in their homeland, or for my parishioner in the U.S. Metropolia, to be ashamed of the lack of ecumenical acceptance by the See of Constantinople. Knowledge of the history of the past might bring a greater sense of comfort for those who "suffer" because of the label, "non-canonicity". Thanks to God and the economic destruction of the Soviet regime, the country of Ukraine again became free in 1991! It is only a matter of time until the National Autocephalous Church of Ukraine, with its Mother Orthodox Church, will become an "equal" partner with Constantinople. Addressing the feelings of my parishioners, the results will be the same for our USA Metropolia. This century

---

<sup>16</sup> From the time of its founding (988) during the reign of Prince Volodymyr the Great, the Kyivan Metropolia enjoyed such extensive independence from the Patriarchate (Constantinople) in respect to its internal life and administration that this state was characterized by historians as the "de facto" autocephaly. This independence was terminated towards the conclusion of the XVII century by the Treaty of Pereyaslav (1654). The Kyivan Metropolia passed from the jurisdiction of the Mother Church, the Patriarchate of Constantinople, to the jurisdiction of the Muscovite Church, one time filial Church, for Christianity came to Muscovy from Kyiv, and the Great Russian dioceses belonged to the Kyivan Metropolia until the end of the mid-XV century. The change in jurisdiction of the Kyivan Metropolia at the end of the XVII century was due to the fact that, from its very beginning, it was accomplished by an act of force, the deception of the Tsarist government, the struggle waged against it by the Ukrainian clergy and laity. (For further information see: *Outline History of the Ukrainian Orthodox Church* by Ivan Wlasowsky, Ukrainian Orthodox Church of the USA, New York, South Bound Brook: 1979, pp. 126-150).

<sup>17</sup> During the years of Metropolitan Lepkivsky (1921-1927), the Ukrainian Orthodox Church had 30 bishops, 1200 parishes and the same number of priests. By the year 1929 all hierarchy and 99.9% of the clergy were killed. (For further information see: *Martyrology of the Ukrainian Churches*, vol. 1, Smoloskyp, Inc. Toronto-Baltimore, 1987).

will soon close its doors, and the third millennium of the Christian Church will begin. I strongly believe that if the Church of Rome was able to make tremendous changes in the 1960s (Vatican Council II), Constantinople is called to do the same before this millennium ends.<sup>18</sup>

### Lay Ministry in Orthodox Ethnic Parishes

According to the Orthodox Liturgical Year, St. Philip's Fast begins the last week of November.<sup>19</sup> To keep my marriage running psychologically well, I had decided sometime ago that I would make a special effort during this lenten period to join my wife in "her hour" of watching a favorite TV program which happened to be the Friday night "Twenty-Twenty" program with Barbara Walters and Hugh Downs. On December 2, 1994, I witnessed a program which dealt with the treatment of the illness, anorexia. A woman by the name of Peggy Galtier from a clinic in Canada claimed to be able to successfully treat anorexic victims beyond what the medical doctors were able to do. As a psychologist, she was able to effect a cure with psychiatric programs and medications. She demonstrated how she used a different method and praxis on her patients and consequently was able to save many youngsters from death, even though all hope was given up for recovery. The program made a strong impression upon me. I was struck by the similarity of her praxis and the life and praxis of a priest or theologian. We often think that the Gospel, Theology, Liturgics or Patristics is a working medicine for our spiritual patients, but often we are not sure which "prescription" to choose.

While working on this project, I suddenly realized at this point in time that I had already used half of the recommended length of the project and I had not begun to address the central issue. However, having been influenced somewhat by Ms. Galtier's innovative method of treating anorexia, I decided that perhaps my parishioners or readers of this article may feel a sense of being freed from past traumatic feelings and experience a healing of the mind in order to make "space" for possible "willingness" to accept new concepts. Therefore, I shall consider

---

<sup>18</sup> At the time of writing this project (Fall 1994), His Holiness, Ecumenical Patriarch Dimitrios personally invited our Hierarchs (U.S. Metropolia) to Constantinople, which, indeed, is a good sign of the days to come.

<sup>19</sup> \_\_\_\_\_, Ukrainian Orthodox Calender 1994, Ukrainian Orthodox Church of the USA, South Bound Brook, p. 122.

the previous words of this project as a process of enabling my parishioner(s) to be "open" to the "new stage" of personal religious/spiritual growth.

Before identifying Lay Ministry and Royal Priesthood from Biblical, Theological and Liturgical viewpoints, I shall present some introductory remarks of the definition of Lay Ministry.

### Lay Ministry Means: A Concept

Within the context of contemporary Orthodox lifestyles and daily life practice, the question of the Ministry of the Laity for many Orthodox Christians and priests is not clear. The impression is given that the Ministry of the Laity is not Orthodox but rather a Protestant practice, or at most, a Catholic tradition. In observing that Lay Ministry functions very well in many Protestant or non-institutional churches, we tend to believe that Lay Ministry is a "Protestant way" of Christian Life. Of course, the Orthodox Church is not a Church where anyone is, or can be, a preacher. This simply is not the Orthodox tradition. From the practical perspective, it appears that a Lay Ministry concept is functioning well. Is a functioning Lay Ministry realistic within the traditional structure of the Church? Often times, it is perceived that Lay Ministry is a product of the modern contemporary Churches which have no sacramental or liturgical roots. Many of my parishioners admire and give credit to our neighbouring North Heights Lutheran Church, where the laity is active in over eighty different lay ministries, in addition to worship and community service.<sup>20</sup> However, they also believe that this concept and tradition is not of their world. Unfortunately, what does the Ministry of the Laity mean from the Orthodox perspective? Is it something new which our age is calling for?

The late distinguished professor, John N. Karmiris, of the University of Athens, believed that the Ministry of the Laity in the Orthodox Church is not a new teaching but a "recollection of the relevant initial teaching of the Early Church, as it was propagated during the time of the Apostles and subsequently during the first three centuries."<sup>21</sup> Karmiris also believed that Lay Ministry teaching was forgotten because of the one-sided

---

<sup>20</sup> \_\_\_\_\_, "Event-Ualities", *Hi-Lights*, vol. 28, no. 13, July 7, 1993, pp. 6-7. (North Heights Lutheran Church, St. Paul, MN).

<sup>21</sup> John N. Karmiris, *The Status and Ministry of the Laity in the Orthodox Church*, (Brookline: Holy Cross Orthodox Press, 1994), p. 3.

inflation and over-emphasis of the status of the clergy in the Church. When Christianity became a State religion (313),<sup>22</sup> clericalism grew strong and there was a corresponding displacement of the laity. To shift ecclesiastical practice back to its Apostolic and Orthodox model, the rights, duties and ministry in the Church by the laity must be recovered. It is Biblically, liturgically and theologically correct that... "all the members of the body of the Church, that is to say, of the body of Christ, in principle possess the same vocation, responsibility and worth as children and servants of God; they have all received the same divine grace through baptism. The Laity, therefore, have an organic position and their own ministry for which there cannot be any substitution."<sup>23</sup> In our Orthodox practice today, we still keep in respect the so-called "no substitution for the laity" concept, but in external form only. They have the right to vote for the Church hierarchs and to choose/approve their future pastor, and lay persons must be present for the Liturgy to be served by the priest. In the case of Ukrainian Orthodox parishes, the communal power of the congregation is maintained by the laity, but all of these rights or powers of the laity are structural. The real case for a Lay Ministry from the Orthodox viewpoint must come from inside the human soul and mind. I would describe it as follows.

### A Participation of Laity in the Priesthood of Christ

Christ as God and Saviour lives in people's hearts and minds continually, but to realize and adopt the priesthood of Christ as "my own" has no life's application. In the new post-Resurrection era, all of the baptized are called "*Laos*" which, from the Greek, means "people of God", a chosen generation, a royal priesthood, a holy nation, His own special people.<sup>24</sup> In the true Church, there is only one Offerer, one Priest, Who is Christ. In baptism we are all anointed with grace as priests in the Kingdom of God. By Orthodox terminology, the spiritual Kingdom also means a spiritual priesthood. As the body of Christ, we have a priestly ministry to the world, fulfilling the very priesthood and intercession of the Lord Himself. We, the

<sup>22</sup> Jean Danielou and Henri Marrou, *The Christian Centuries*, vol. 1 (London, New York, Toronto: Paulist Press, 1983), pp. 231-238.

<sup>23</sup> John N. Karmiris, *The Status and Ministry of the Laity in the Orthodox Church*, p. 5.

<sup>24</sup> 1 Peter 2:9.

people of God (laity), have been led (raised) out of the darkness into this marvelous Light, so that we may proclaim the praises of Him to the whole universe. This means that the lay ministry is universal service, not just inside the church walls, and not only within the circle of family households, but also at school, at work, at vacation — service for others throughout the universe, wherever and whenever.

### Dimensions between the Lay (Royal) and Ordained Priesthoods

According to the *Dictionary of Greek Orthodoxy*,<sup>25</sup> the English word "priest" derives etymologically from "presbyter", *presbyteros* — elder. The term "priest", in the sacrificial sense (*hierous*), does not appear to have been applied to Christian ministers until the end of the second century. Presbyters shared in the episcopal liturgical functions, could offer the Sacrifice of the Eucharist and could receive penitents by the imposition of hands. However, these functions were exercised only in the absence of the bishop. With the spread of Christianity in the countryside and the establishment of parish churches, the presbyters undertook more fully the liturgical functions of the bishop. Thus, when the presbyter obtained power to consecrate the Eucharist and administer most other sacraments, the status of ordained priesthood, as it currently exists, developed fully through Byzantine and medieval times.

The present-day three Biblical ranks of the clergy in the Orthodox Church, i.e. deacons, presbyters and bishops, refers specifically and exclusively to the ordained priesthood.<sup>26</sup> Ordination provides the divine authority and strength for the purpose of carrying out the necessary functions by which the saving work of Christ brings fruit among the people.<sup>27</sup>

Speaking of the Laity (the Baptized), the New Testament describes Christians, laymen and laywomen, as a "royal priesthood to offer spiritual sacrifices acceptable to God through Jesus Christ."<sup>28</sup> Laity, (*kosmikoi* in Greek and *myriany* in Ukrainian), are called "priest to his/her God and Father";<sup>29</sup> "a

<sup>25</sup> Rev. Nicon D. Patrinacos, *A Dictionary of Greek Orthodoxy*, (Pleasantville: Hellenic Heritage Publications, 1992), p. 311.

<sup>26</sup> John 18:10; Heb. 8:4; 1 Tim. 3:1; Phil. 1:1.

<sup>27</sup> Rev. Nicon D. Patrinacos, *A Dictionary of Greek Orthodoxy*, (Pleasantville: Hellenic Heritage Publications, 1992), p. 91.

<sup>28</sup> 1 Peter 2:5.

<sup>29</sup> *Revelations* 1:6

kingdom of priests to our God.<sup>30</sup> Here, "priest" does not mean "a presbyter" with sacramental power, but, rather, a priest of the royal priesthood (all active *kosmikoi* or inactive *laikos* — Christians) is one who participates in the Priesthood of Christ, not through his liturgical functions, but by virtue of his/her sanctified being.

Professor John N. Karmiris appropriately described the differentiation between both priesthoods as it is understood by many people with the Church:

...The laity within the Church must always be considered inferior to that of the clergy. The latter are superior as far as the sacramental priesthood is concerned — which is the only difference between them.<sup>31</sup>

Using different terminology, both priesthoods are figuratively the people of the holy nation or children of God. Therefore, all of them are to live by the order of harmony, unity, peace and love, that the Church may not be led to polyarchy or anarchy. Saint John Chrysostom quoting St. Paul says: "Not even I, the apostle, am above you, because you are also a body, like I am, and I am like you..."<sup>32</sup> Chrysostom's "equality" between the ordained and the royal priesthood is based on the daily 24 hour life cycle. The position of ecclesiastical activity in terms of time is very minor. In my daily active life, I spend more hours as a baptized person than as an ordained person. Therefore, the laity are only considered "inferior", in a structured sense, because of the ceremonial rituals of administering the sacraments as performed by the clergy. The Church Fathers invite all members of the priesthood to healthy discipline, and disapprove on the one hand of the autocracy of the clergy, and on the other, the autocracy of the laity, for both are the members of one and the same body.<sup>33</sup>

For some reason, a large number of my Orthodox colleagues (ordained priests) think they are different from their flock (parishioners). Because of the Sacrament of Ordination, they place themselves on a "higher plane", closer to God, than

<sup>30</sup> Revelations 5:10.

<sup>31</sup> John N. Karmiris, *The Status and Ministry of the Laity in the Orthodox Church*, p. 34.

<sup>32</sup> "John Chrysostom's Homily XXI", in Philip Schaff, *Nicene and Post-Nicene Fathers*, vol. 12, (Grand Rapids, Wm. B. Eerdmans Publishing Company), p. 118.

<sup>33</sup> "John Chrysostom's Homily XXVII", *ibid.*, p. 403.

the members of the faithful. Unfortunately, in my theological faculty in Europe, I have been trained in the same direction. Yet, I simply do not believe that we, the clergy, in our daily lives are "exclusive citizens here on earth". I believe, for my personal salvation, I must work just as hard and do good works as other baptized beings.

In his homily "On the Ascension", our distinguished Father of the East, John Chrysostom, points out:

...There are sheep and shepherds according to human divisions, but according to the Christ, all are sheep; for both shepherds and the ones who are shepherded are being shepherded by One, the primary Shepherd.<sup>34</sup>

If this constitutes an authoritative statement of the truth, then we might say that clergy are ministers in the Church and for the Church; they are instrumental members of the Church, but not above the Church. The reason for such a statement might be that pastoral authority of the clergy is external and relative in time. The true and eternal authority and head of the Church is the Lord, Jesus Christ Himself.

To support a clear distinction between the *klerikos* and *laikos* from the liturgical perspective, let me use the highly respected liturgical theologian, Father Alexander Schmemann's belief:

...Not only laity, but the clergy as well have simply forgotten that in the Eucharist all are ordained and all the same, each in his place, in the one liturgical action of the Church...<sup>35</sup>

Here, by the word "ordained", Schmemann means to include all who are baptized.

To finalize my assumption that both priesthoods are equally called to fulfill God's will in the history of Salvation, and equally obligated to proclaim the Gospel of Truth and equally to serve others, let me quote from the writings of one of the famous Orthodox writers (whom I am proud to have as my advisor), Father Anthony Coniaris. From his article, "SYNDIAKONIA", we learn new avenues of how to operate with our Christian "titles". Father Coniaris focused on the word, *Syndiakonia*:

---

<sup>34</sup> Philip Schaff, *Nicene and Post-Nicene Fathers*, vol. 10, "Chrysostom on Ascension", (Grand Rapids, Wm. B. Eerdmans Publishing Company), p. 45.

<sup>35</sup> Alexander Schmemann, *Introduction to Liturgical Theology*, (New York: St. Vladimir's Seminary Press, 1975), p. 101.

*Independence* is not a Christian word; interdependence is! SYNDIAKONIA: Serving together, working together, yoked together under the same yoke of Christ, we are constantly being called upon to 'get together' and do something for the Lord.<sup>36</sup>

Another very practical example for our parishioners as to how important the Ministry of Laity is, St. Paul speaks of our pilgrimage on earth as running a race. Fr. Coniaris asks the following question regarding our own race:

What would happen in a marathon if only coaches ran the race while everyone else stayed home and watched television? Is not this much like the situation in the church today? For the most part, the coaches run the race. Everyone else *attends*. We attend the Liturgy. We attend classes. We attend when we ought to be *participating*, running the race with the coaches. The coaches can run alongside us, with us, encouraging us, advising us, but they cannot run for us. This is SYNDIAKONIA!<sup>37</sup>

In our Orthodox Liturgy, Fr. Anthony sees the most obvious and greatest SYNDIAKONIA. *Liturgia* — as a common and corporal action, "binding" all present to active participation. All litanies and prayers are in the plural "we". Clergy and laity co-celebrate the Divine Liturgy in a beautiful symphony of SYNDIAKONIA.

It was the latter part of November 1994, while I was working on this project, the local TV news reported on a tragic car accident where a six-year-old girl died. The driver of the other vehicle sped away leaving the victims in this hit-run accident. The police were able to get a description of the hit-run car from an eyewitness, which was broadcast over the media, asking the community for help in locating the car and the driver involved in the accident. The result was that in the suburb in the town of Blaine a worker at the John's auto Parts salvage company recognized the description of the car just twelve hours before it was destined to be "shrink wrapped" for demolishing, and he promptly reported it to the police. If he hadn't done so, the driver would never have been apprehended, and the evidence would have been destroyed. This story demonstrates vividly the fact that this worker cared about his community, and for others.

I believe this is a good example of what Christian ministry of the laity is all about — caring. As God cares for us, and He

---

<sup>36</sup> Fr. Anthony Coniaris, *Syndiaconia: The Shared Role of the Laity in the Church*, Unpublished document of the Light and Life Publishing Company, Minneapolis, MN, p. 1.

<sup>37</sup> *ibid.*, p. 9.

truly cares, for He sent His only Son that we might be saved and have life everlasting,<sup>38</sup> we, as Christians of all priesthoods, should follow Him... The worker's honest and caring action allowed the community to reach truth and justice. How many of life's moments are there where we can apply the seal of our priesthood? How many opportunities do we miss daily where we encounter not only God but people as members of the holy nation and living icons of God's image? The two bars on the cross are substantial symbols for us and confirm that we are called to act in fellowship with God and God's people.

Being an Orthodox ethnic parish, all of us, priests by virtue of Baptism<sup>39</sup> and priests through Ordination must learn to "be more corporate", "more communal", "more ecclesial" in our daily lives. The Christian cross with one bar does not exist. The two bars of the cross should be a constant reminder of the infinite presence of God and His Kingdom. This should be a humble reminder for us to surrender our pride and be accessible for new knowledge, instruction and experience.

### **God has Children, but no Grandchildren<sup>40</sup>**

To transform our Ukrainian Orthodox ethnic parish from a vegetative "status quo" state to a dynamic and proper functioning congregation, I believe that identification of the fundamental values of the Church and the reshaping and reevaluating of those values are crucial.

In principle, we believe that the Church is a corporate, communal and divine institution of a holy nation (people joined to Christ in Baptism) where the Holy Spirit dwells. The Orthodox concept of such a "corpus" (*sobornost*) is described as an organic unity of all, in love and freedom, the organic synthesis

---

<sup>38</sup> John 3:16.

<sup>39</sup> According to the Professor of Christian Orthodox Ethic, Stanley S. Harakas, *Virtues and Virtue* and dealing with self-determination. Am I an obedient servant of God? Is Christ being formed in me? Is my goal to achieve *theosis*? My Father in Heaven is perfect. Do I wish to be perfect too? The Greek word for virtue is *aretē*, which means "to join, to fit together". "...Virtue is the habitual and firm orientation of the will and of the whole character to act in specific and concrete ways which are appropriate to those who are in the process of growth in the image of God and *theosis*. Virtues, as the plural of virtue, are the specific stable and habitual modes of action appropriate to the specific circumstances and situations addressed by a person growing in the image of God. *Virtue* emphasizes the strength of character which leads to appropriate behavior; *virtues* emphasize the particular modes of action appropriate to the Christian character." (also footnote 55)

<sup>40</sup> Bishop Kallistos Ware, *The Orthodox Way*, (Crestwood: St. Vladimir Seminary Press, 1993), p. 8.

of multiplicity and unity, the idea of fellowship based on common faith, and the combination of freedom and unity of many persons on the basis of their common love for the same absolute values.<sup>41</sup> I believe that where there is absolute value, there is a person as a living image of God. The Church is God's vehicle where events of communication take place, both secular and sacramental. Therefore, if men and women are the absolute subjects of God's interests, then our focus must be the same — men and women as singles, men and women as nuclear family and finally, men and women in extended family circles. I believe our ethnic congregation can positively change if our families will be transformed, but future families will not be transformed unless the very self of men and women will be "transfigured". Why am I using such "godly" terminology here? Science, culture and society, since the apostolic age, have changed dramatically, and so will we, the people of the new paradigm. While the Holy Spirit remains constant in His sanctifying work for us, we tend to react, behave, pray and respond differently at different moments in history. I believe in this age, men/women are transforming the world and the world has a transfigurative impact on humankind. Every century in the past, and, in fact, every Christian Millennium imparts new transfigurative images or symbols around us which should enable us more fully to accept changes.

To reflect the minds of my parishioners, I would like to use, as an example, the Liturgy of St. John Chrysostom, which for Orthodox Christians is the Liturgy which is an untouchable source of worship. Imagine that John Chrysostom, as the author of the Liturgy we use for worship every regular Sunday, would be a guest in our church next Sunday. What would you think? How would Chrysostom react to our (his Liturgy)? I am sure he would be highly impressed. He might comment that it is a moving piece of composition and perhaps ask, "Where is it from? Who wrote it?"

Yes, John Chrysostom would never recognize today's Liturgy, and I assume he probably would not identify himself as the author. Since the time of Chrysostom (ca. 347-407), the Liturgy has been further developed and enriched throughout the

---

<sup>41</sup> Joseph A. Loya, "Essay on Varieties of Post-modern Theology", *St. Vladimir Theological Quarterly*, vol. 38, no. 3/1994, p. 331.

centuries up until the latest additions in 1354 by Philotheos.<sup>42</sup> This example may help us to understand why we should not be wary of new changes, but be open to new developments or even re-discovering and accepting the old concepts (as in the case of lay ministry) on personal, family and congregational levels. However, before we can bring about any transformation within our families and/or congregations, our own selfhood must first be ready to change.

### The Seal of our Selfhood

In His "Sermon on the Mount",<sup>43</sup> Jesus' words were not addressed to a body such as the church, synagogue, local community or family. His attention was focused on the person — his/her heart, soul and mind. The Beatitudes, which deal with our earthly life, are not presented to us by Christ in the past tense, nor in future tense (except the last one), but in the present tense, the NOW: "Blessed are...", not "Blessed will or were...". This is the reason why we cannot become God's grandchildren. We are called on the "working shift" of faith and good works, now and here. The world to come is to be world of ultimate reward.

The writings of our Church Fathers present to us such powerful statements on behalf of our selfhood, our personhood: "The greatest of all lessons", says St. Clement (ca. 150-215) of Alexandria, "is to know oneself; for if someone knows himself, he (she) will know God; and if he (she) knows God, he (she) will become like God."<sup>44</sup>

St. Isaac the Syrian (ascetic father of the eighth century) points out: "He who knows himself knows everything."<sup>45</sup> Further into his writings, St. Isaac sends to us a very personal message: "Be at peace with your own soul; then heaven and earth will be at peace with you. Enter eagerly into the treasure house that is within you, and so you will see the things that are in heaven; for there is but one single entry to them both. The ladder that leads to the Kingdom is hidden within your soul. Flee from sin, dive into yourself, and in your soul you will discover the stairs by which to ascend."<sup>46</sup>

---

<sup>42</sup> Hugh Wybrew, *The Orthodox Liturgy*, (Crestwood: St. Vladimir Seminary Press, 1990), p. 145.

<sup>43</sup> Beatitudes: Matthew 5:3-12.

<sup>44</sup> Bishop Kallistos Ware, *The Orthodox Way*, p. 71.

<sup>45</sup> *ibid.*

<sup>46</sup> *ibid.*

From this message, it becomes very clear that those who attend to ministering "parochial environment", those who wish to do good holistic work in transmitting the Gospel among their extended family members, those who plan to be loving partners in the circle of their nuclear family must first administer to themselves prior to entering all other circles of society. One must "unseal", so to speak, the seal of the Spirit received at baptism long ago and let the Holy Spirit enter in. The re-cultivating, re-energizing, re-empowering and re-enabling of one's own mind, soul and body is needed first. Experiencing such spiritual formation and activating the ministry of loving, caring and serving is possible when there is someone to encounter. Because of our time of being, family circles of all types appear to be the best forming center for all of the baptized.<sup>47</sup> Experiencing the life of others is a great learning process. While formal classrooms and the church pulpit function, more or less, educationally, the family household serves as the best base to experience and to practice our Christian feeling, understanding and being. While our congregation functions as a place of sacramental worship and communal responses, our family, as a domestic church, is a sacred shelter to explore those divine values in us and to share our living experience with God and people.

Our family (the parents), in an effort to transmit the Christian faith and tradition, must be the storytellers of the past; this is the will of our God:

And these words which I command you this day shall be upon your heart, and you shall teach them diligently to your children, and shall speak of them when you sit in your house, and when you walk by the way, and when you lie down, and when you rise.<sup>48</sup>

All family members, in order to show the example of caring must serve one another; this example come from Jesus:

You call me Teacher and Lord; and you are right, for so I am. If I then, your Lord and Teacher, have washed your feet, you also ought to wash one another's feet.<sup>49</sup>

Our families, in order to be concerned about God's divine creation (the universe), must learn ministry of stewardship,

---

<sup>47</sup> Marjorie J. Thompson, *Family the Forming Center*, (Nashville: Upper Room Books, 1989), pp. 19-29.

<sup>48</sup> Deut. 6:6-7.

<sup>49</sup> John 13:13-14.

showing genuine concern for the earth which is the habitat for all living things, including ourselves:

Do not forget the things your eyes have seen, nor let them slip from your heart all the days of your life; rather tell them to your children and to your children's children.<sup>50</sup>

All members of our families, in order to fulfill the commandment of love, must learn to become ministers of acceptance. If acceptance of differences is adequately nurtured among family members, it should provide a positive step to extending the same kind of acceptance to those beyond the family circle. If we consider persons different from our religion, traditions or ethnicity with disregard, prejudice, ignorance or even fear has no place in the Ukrainian home:

Love your God... with all your heart... and your neighbour as yourself.<sup>51</sup>

Finally, our ethnic Ukrainian Orthodox family, in order to present, and to represent the Orthodox Faith, must be ambassadors of the Orthodox Christian Church. Our Ukrainian Orthodox heritage in the Western world, and particularly in the U.S.A., is so rich in quality and beauty, that all members of the family should train for the ministry of outreach and sharing. The arena of outreach moves the family directly into the community at large. We find that a very limited number of our ethnic parishioners (families) are seen volunteering at shelters for the homeless or joining in a walk for the hungry. For example from the parish I currently serve, only two families are known to have joined "The Journey of the Heart" organization which supports the victims of Chernobyl.

...for I was hungry and you gave me food; I was thirsty and you gave me drink;... I was naked and you clothed me; I was sick and you visited me...<sup>52</sup>

## Conclusion

It is not difficult to understand why it is not easy for our parishioners, mostly WWII emigrants, to live in a two-fold culture. The feelings of inferiority in the ethnic congregational life of our families, coupled with the dynamic and fast-running American lifestyle, often hindered the hard task of being

---

<sup>50</sup> Deut. 4:9.

<sup>51</sup> Luke 10:25-29.

<sup>52</sup> Matthew 25:35 ff.

successful or merely surviving. The new land, society, culture and language consumed much of our people's energy in the process of adjusting to this new way of life, thus little time was left for anything else but to run to the church to pray, to attend Liturgy. However, their greatest concern in the church, which was a gathering place for their Ukrainian national community, was the important mission of keeping the Ukrainian Orthodox Church and all its ethnicity alive. My parishioners' minds were always preoccupied with the fact that their homeland, the Republic of Ukraine, was not free and that the Ukrainian churches were being destroyed (1921).<sup>53</sup> For many of them it was, and still is, their moral obligation to keep their ethnicity strong and their culture alive in order to save their Ukrainian identity and the Ukrainian Orthodox traditions. This nationalistic character of the ethnic parishes took additional time from possible religious and traditional church education beyond the worship time. Now, thanks to Almighty God, Ukraine became free and an independent sovereign state (August 1991). The Ukrainian Orthodox Church also became self-governing. For our parishes in diaspora, this means that they are no longer the only representatives of their Church and Nation. The time of *perestroyka*, I believe, offered all Eastern European countries and the people in diaspora a new psychological freedom — to be free of a totalitarian government dictating to their souls — free to be individuals. I believe the political changes in Europe relieved our parishioners from the duty of being ambassadors of their nation, thus enabling them to become more of ambassadors for Evangelism, using the rich heritage/traditions of Ukrainian Orthodoxy.

This project has but one goal, and that is to alert my parishioners to the good news that a new paradigm has arrived. This paradigm of the new age brings to us a new type of freedom and peace, that we may contemplate more deeply on the question of equal partnership of the priesthood of the baptized; that we might become more knowledgeable about the meaning of the word "ministry" (*diakonia*) and understand that it predominantly belongs to all Christians who care and not only to the ordained. As in the early Church, the message was carried by traders, refugees and immigrants, teachers and tentmakers, so

---

<sup>53</sup> Osyp Zinkewych and Alexander Voronyn, *Martyrology of the Ukrainian Churches*, vol. 1 & 2, (Toronto & Baltimore: V. Symonenko Smoloskyp Publishers, 1987).

in our day, God's saving work must be carried on by all God's people.<sup>54</sup>

In trying to study the faces of my parishioners and to carefully listen to their responses to this project, I expect a good many of the answers will be: "Father, I am too old" ... "it is too late for me to make any new implementations" ... "an old tree is hard to replant...", etc.

Having a great respect for my aging parishioners, I would like to respond to them the same way I would to the young: Remember, God has no grandchildren! Our Faith and experience must be active and used for the work to be done on earth, here and now, and not in the age to come.

### How to Make Things Different

Fortunately, I am in a position to be able to do something to enable my parishioners to activate their baptismal commitments. The new paradigm, I believe, is forcing all Orthodox Christians (ethnic Orthodox) to emerge from the old style of religious education that we remember from the old country. I recognize that in many ethnic parishes today the old method of establishing time for parish adult education, apart from the liturgical life, does not exist. Today, besides vespers, liturgies and other sacramental services in the church where sermons are the educational medium, there is nothing else.

Two years ago when I arrived at the new parish in the Twin Cities, I immediately planned and established an educational forum called, "The Ukrainian Orthodox Fellowship NIKA". For my parish and other Twin City congregations, this was something new and, therefore, not very popular. Furthermore, my neighbouring aging priest did not support the Fellowship. Although my parish board mutually agreed to this concept, they did not take any responsibility nor lend any financial support. Simply put, NIKA was something new which was not part of the usual parish tradition. However, I could not give up this concept of learning about the Faith because I realized the importance of the need, not only for monologue (sermons), but also the need for space and time where questions can be addressed and answered, but most of all, remembering the words of Christ:

---

<sup>54</sup> Todd Nichol and Mark Kolden, *Called and Ordained*, (Minneapolis: Fortress Press, 1990), p. 201.

<sup>55</sup> Stanley S. Harakas, *Toward Transfigured Life*, (Minneapolis: Light & Light Publishing Company, 1983), p. 185.

"...where two or three are gathered together in My name, I am there in the midst of them."<sup>56</sup>

In spite of this lack of support, I have maintained NIKA as an important educational tool and a means of moving forward. Every last Thursday of the month, we, the youth and adults, gather in the lower level of my home. On some Thursdays we have had 14 people, and at one time 35. The least number present was 8. In looking beyond the numbers of people present, I feel that the meetings have been fruitful due to the interesting and varied speakers whom I invited. Besides myself, the group heard presentations from Orthodox, Catholic and Protestant clergy, teachers and lay ministry leaders.

After two years off working to establish the NIKA Fellowship, I decided that it was time to transfer a large part of responsibility to some of the active members of the Fellowship. With this new approach, shared leadership and shared ownership began to appear. Together we developed our mission statement which has had a positive effect on less active members, and, I believe, a good enabling impact on newcomers. Since the committee of four has become established (all laity, "myrianny", according to my plan), instead of operating as the head of the group, I have become an auxiliary leader or, spiritual instructor or mentor. Now, for the first time, the group has created its own agenda of topics that they would like to study and discuss. They have established a schedule for group gatherings for the next seven months; a gratifying accomplishment. Seeing that the NIKA Fellowship is progressing step by step to becoming a self-governing and self-operating group, I feel that my goal has been realized. By not being the primary leader but still being available for the self-governing NIKA, I can now devote more time and "space" to focus on the needs of my parishioners, who, because of personal, family of professional problems, have not as yet given serious consideration to participating in Christian education.

It seems to be the nature of us Ukrainian Orthodox to not readily share our personal problems or needs with others; but, and I think I am not far from the truth, if we should by chance meet someone with similar problems to ours, we do not feel so bad. Not because we are people who think badly about ourselves, but just knowing that we are not alone in this world

---

<sup>56</sup> Matthew 18:20.

with the same kind of problems, we feel better, and our pressures are somewhat relieved. Just knowing and believing that such painful world absorbs much of the lives of my parishioners, I believe that support groups for them are a necessity. If, for instance, widows could talk with and listen to one another, if divorced people and lonely singles could have the opportunity to share their feelings with others, I believe this could make a difference for all.

Our ethnic Orthodox parishes in the diaspora are, by nature, predominantly small in comparison to the "domestic" Catholic or Protestant congregations. This characteristic, however, should not be considered a negative element. This gives to us, the ordained and lay leaders of our churches, a unique opportunity to work, to serve, to pray and to minister on a very personal level. I believe this to be the most powerful method of bringing people to Christ and to the Church. Every baptized individual, not only the priests, therefore, must have a personal encounter with God and a personal relationship with others in the light of Christ's teaching. Living our lives with such answers, everyone, in fact, becomes a leader who manages his/her own life and, therefore, can have a strong impact on others.

In order to move forward from the present status of and "indolent spirit" of the parish and of the entire Metropolia, everyone of us must become involved. Every parish doesn't necessarily have to have a fellowship group such as our NIKA group, but it is extremely important that our parishes, which have no educational activity outside of the usual church services, establish some form of educational fellowship for adults and the youth, and that they gradually establish support groups in accordance with needs of the parishioners.

What will this accomplish? First of all, this is an opportunity for parishioners of common age and circumstances to gather together, and by sharing, to empower each other through faith. In this way, the group automatically become a tool of the Holy Spirit with each parishioners being strengthened with a good and loving feeling and peace of heart. We must remember that those who gather in His name are gradually awarded a new self-discovery, a new vision of life surrounding them. This new peace with Heaven and a renewed harmony with nature will provide us a totally new and loving circle of our lives.

I believe every active group established with an existing parish, whether it be educational or supportive, might become a good turning point, first for the people involved, later for the entire parish, and gradually for the entire Metropolia. Through personal Christian education and shared experiences, the faithful will be able to discover the true values of Christ's Church, not only through words, but also by deeds. I believe that the questions that are asked by the members of the NIKA Fellowship and the answers provided to them through discussion, will help to elevate each person's mind to the level of the sphere where the Holy Spirit meets and shares with human beings. The line encircling that sphere certainly is not here on earth but is somewhere between Heaven and earth.

In order to change the current status of our church from "sleepy" to "dynamic", the parish board members, the clergy, the baptized, must move towards that Divine line where the Spirit meets us, embraces and fulfills our spiritual needs.

---

### SELECTED BIBLIOGRAPHY

- Cabasilas, Nicholas. *The Life in Christ*. Crestwood: St. Vladimir Seminary Press, 1974.
- Carter, Betsy & McGoldrick, M. *The Changing Family Life Cycle*. Boston-Toronto: Allyn and Bacon, 1989.
- Danielou, Jean & Marrou, Henri. *The Christian Centuries*. Volume 1. New York, Paramus, Toronto: Paulist Press, 1983.
- Dozier, Verna. *The Calling of the Laity*. Alban Institute, 1988.
- Emilianos, Metropolitan. *Priest, Parish & Renewal*. Brookline: Holy Cross Orthodox Press, 1994.
- Harakas, Stanley S. *Toward Transfigured Life*. Minneapolis: Light & Light Publishing Company, 1983.
- Karmiris, John N. *The Status and Ministry of the Laity in the Orthodox Church*. Brookline: Holy Cross Orthodox Press, 1994.
- Knowles, David & Obolensky, Dimitri. *The Christian Centuries*. New York, Paramus, Toronto: Paulist Press, 1983.
- Mead, Loren B. *The Once and Future Church*. Alban Institute, 1993.
- Meyendorff, John. *Imperial Unity and Christian Divisions*. Crestwood: St. Vladimir Seminary Press, 1989.

- Nichol, T. & Kolden, M. *Called and Ordained*. Minneapolis: Fortress Press, 1990.
- Patrinacos, Rev. Nicon. *A Dictionary of Greek Orthodoxy*. Pleasantville: Hellenic Heritage Publications, 1992.
- Sample, Tex. *U.S. Lifestyles and Mainline Churches*. Louisville: Westminster/John Knox Press, 1990.
- Schaff, Philip. *Nicene and Post-Nicene Fathers*. Vol. 10. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1986.
- Schaff, Philip. *Nicene and Post-Nicene Fathers*. Vol. 12. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1989.
- Schmemann, Alexander. *Introduction to Liturgical Theology*. New York: St. Vladimir Seminary Press, 1975.
- Sfekas, Stephan J. & Matsoukas, G.E. *Project for Orthodox Renewal*. Chicago: Orthodox Christian Laity, Inc., 1993.
- Thompson, Marjorie J. *Family the Forming Center*. Nashville: Upper Room Books, 1989.
- Wlasowsky, Ivan. *Outline History of the Ukrainian Orthodox Church*. Vol. 2. New York, South Bound Brook, 1979.
- Wybrew, Hugh. *The Orthodox Liturgy*. Crestwood: St. Vladimir Seminary Press, 1990.
- Zinkewych, O. & Voronyn, O. *Martyrology of the Ukrainian Churches*. Vol. 1. Toronto-Baltimore: V. Symonenko Smoloskyp Publishes, 1987.

---

#### Periodical Articles

- EPS. "Towards Responsible Relations in Mission". *The Herald*, vol. 23. Winnipeg, Manitoba. June, 1993, p. 9.
- \_\_\_\_\_, "Event-Ualities". *Hi-Lights*. Vol. 28, no. 13, July 7, 1993. North Heights Lutheran Church, St. Paul, MN, pp. 6-7.
- Loya, Joseph A. O.S.A. "Review History on Varieties of Post-modern Theology". Crestwood: *Theological Quarterly*. Vol. 38, November 3, 1994.
- Sedor, B. David. "Salad Bar Orthodoxy". Cincinnati: St. Nicholas Greek Orthodox Church Bulletin.



Академічна акт Колегії Св. Андрея, 13 липня 1995. Канцлер Колегії — Блаженніший Митрополит Василій вручає грамоту видатних заслуг Анні Звоздецькій з Едмонтону, Алберта.

## BOOK REVIEWS

*The Ukrainian Religious Experience: Tradition and the Canadian Cultural Context* by David J. Goa, ed., Edmonton: Canadian Institute of Ukrainian Studies, University of Alberta, 1989, 243 pp. \$19.95 paper.

Academic studies of the Ukrainian religious experience are a very recent endeavour, and therefore David Goa's edited collection of papers — originally presented at a March 1986 conference in Edmonton — marks an important contribution to literature in this field. The volume contains fifteen articles organized under four major headings: 1. Liturgical Tradition in the Canadian Cultural Context; 2. Ecclesiastical Institutions in the Canadian Cultural Context; 3. Historical Factors in the Maintenance of Religion and Ethnicity, and; 4. Religion, Ethnicity and Jurisdiction: Case Studies.

The compilation is further enriched by three additional articles by the prominent scholars, Paul Yuzyk, Omelian Pritsak, and Jaroslav Pelikan. The late Senator Yuzyk's contribution, "A Personal Reflection," is essentially autobiographical in nature. He is regarded in historical circles as the first scholar to intensively research the Ukrainian Orthodox (see his 1981 book entitled *The Ukrainian Greek Orthodox Church in Canada 1918-1951*) and the Ukrainian Catholic Churches in Canada. Prof. Omelian Pritsak, the former director of the Harvard Ukrainian Research Institute, chose a millennium theme for his essay, provocatively titled "What Really Happened in 988." His insightful appraisal of the tradition of St. Volodymyr the Great is based on an exhaustive examination of primary as well as secondary Greek, Latin, Turkish, and Slavic sources. Dr. Jaroslav Pelikan's article, "Eastern Christianity in Modern Culture : Genius and Dilemma," was delivered as the keynote address at the conference banquet. A renowned specialist on Eastern Christianity, in his talk Dr. Pelikan (who teaches at Yale University) analyzes the various components of the tradition, and gives his personal interpretation of its meaning in the context of twentieth century culture.

The assembled papers reflect the work of the leading scholars in Canada involved directly in Ukrainian religious studies or in related areas of research. The volume's articles span in the fields of religion, theology, history (especially immigration histo-

ry), sociology, and psychology. Within the theological realm alone, topics in ecclesiology, liturgics, iconography, and church history are well represented. The list of presenters reads like a who's who of Ukrainian religious studies.

All of the essays relate in some way to the Ukrainian Canadian religious experience. However, most articles also deal with the antecedents of this tradition in Ukraine. Of particular significance and interest are the three case studies, in the "Religion, Ethnicity and Jurisdiction" section.

It must be stressed that this compilation is a pioneering contribution to the scholarship on Ukrainian Canadian spirituality. It is a selection of articles on varied themes and does not pretend to be a definitive study. Other conferences and seminars will be required to further research the Ukrainian religious life in Canada. Such collective undertakings will, of course, be invaluable in the essential writing of a definitive volume on this subject.

David Goa deserves much credit for producing this book, which was issued as part of the Canadian Institute of Ukrainian Studies' commemoration of the Ukrainian Canadian centennial.

*Roman Yereniuk*

\* \* \*

*Khrapovitsky, Metropolitan Antony. Confession — A Series of Lectures on the Mystery of Repentance*, Jordanville, NY: Holy Trinity Monastery, 1975, pp. 112.

This book comprises a collection of the author's lectures on the Sacrament of Confession. It delves into the areas of spiritual search and direction, and discusses their relationship in terms of reconciliation with God. This book serves as a guide for priests, and also for the lay Christian into the act of repentance, counsels the reader as to the significance of this act on the soul of a Christian, and speaks to the reader's own conscience.

The late Metropolitan Antony (1863-1936) served as the first primate of the Russian Orthodox Church Outside Russia and has been termed a modern Father of the Church.<sup>1</sup> Metropolitan Antony lectured on pastoral theology and served as a spiritual father-confessor for many years. As such, he would be a credible witness to the Sacramental life and a knowledgeable authority on the particular Sacrament of Confession.

---

<sup>1</sup> Michael Azkoul, *The Teachings of the Holy Orthodox Church*, Buena Vista, CO, Dormition Skete, 1986, p. 185.

Vladyka Antony's sources are Scriptural, historical and liturgical, and he draws from some literary sources such as Tolstoy and Pushkin, as well, to support his theme.

The author begins his theme by recounting why Confession is so significant for Christians and discusses what the relationship should be between the priest and the faithful.

For Vladyka Antony, (and indeed in the Russian Orthodox Church) the priest's function doubles as that of a spiritual father who cares for the souls of the faithful, drawing out into the open their inner workings and carrying out the task of reconciling the faithful with God. The author stresses the importance of cultivating an appropriate, loving attitude toward the person who is confessing even the most vile of sins and brings to light that, before this can happen, the priest himself must gain experience in spiritual healing through a struggle to conquer his own sinfulness. Metropolitan Antony cautions the priest against developing a judgmental attitude toward the person who is in confession and emphasizes the need for humility while hearing confessions.

The author devotes four chapters to priests exclusively, identifying their specific areas of concern and advising as to the appropriate, paternal responses toward the faithful in those areas.

The Metropolitan discusses the mishandling of certain situations by inexperienced priests and issues appropriate corrections, putting into proper perspective such problems as weakness of faith, blasphemous thoughts and doubtfulness. The author reveals the seriousness of approaching Confession without repentant contrition. He advises how to draw a person out during Confession to full exposure of sins in order to bring about full realization of wrongdoings and to have achieved repentance from those sins.

Vladyka Antony points to the danger of spiritual delusion, where certain faithful may imagine themselves as having attained prophetic visions, and explains how to distinguish between true and false visions. He examines the passions that stem from one's heart and one's will, such as anger, pride and preoccupation with oneself and places them into proper Biblical perspective. He discusses these passions in terms of their deep-rooted existence, their ultimate exposure and the struggle required to overcome them.

The Metropolitan examines the seventh commandment from all perverse, immoral aspects and identifies the ways in which one might defile oneself in self-deception. He warns of the danger of giving in to lustful passions, and outlines the duties of the priest in dealing with those aspects.

The author describes an undesirable confession which is accompanied by an indifferent attitude, and advises as to the particular questioning a priest may employ in those instances in order to evoke an awakening of conscience. He suggests that a particular line of questioning suited to a specific situation will result in the most adequate form of Confession and he cites several examples throughout the book.

Finally, the Metropolitan points to the importance of applying penances in fulfillment of religious law, and laments the lack of piety in contemporary times which reinforces the need for penances but which are not being administered at this time. He concludes his work with four appendices which are most beneficial to both priest and lay Christian and which serve to prod the conscience into greater awareness of sins and their repercussions.

*Lilia Sorokowski*

---

## **Новий Декан Богословського Факультету**

Рішенням Дирекції Колегії Св. Андрея і з Благословення Митрополита Василія, на становище Декана Богословського Факультету Колегії Св. Андрея призначено Всеч. о. д-ра Степана Ярмуся. Його попередником був митроф. прот. Тимофій Міненко, який цього року вийшов на емеритуру. Проте він далі залишається в складі Богословського Факультету в характері неповноштатного професора Літургічного Богослов'я.

Новий Декан Колегії приступив до своїх обов'язків з початком вересня; він є неповноштатним викладачем Пастирського Богослов'я і далі залишається редактором "Вісника", календаря "Рідна Нива" та наукового журналу Богословського факультету Колегії Св. Андрея — "Віра й Культура".

Всеч. о. д-р С. Ярмусь був професором Богословського Факультету 25 років. Полем його спеціальності є Пастирське Богослов'я, що поділене на три курси, і Гомілетика (два курси).

Отець Степан Ярмусь є випускником Манітобського університету (В.А.), Богословського Факультету Колегії Св. Андрея (Православна магістерка), Міжконфесійного Пасторального Інституту в Вінніпезі (Магістерка Священної Теології, що включає курси клінічного вишколу), Семінарії Сан Франціско (Докторат Душпастирства 1981 р. і Докторат Богословських наук 1994 р. з зосередженням на православному Літургічному Богослов'ї). Він також був нагороджений почесним дипломом Доктора Богослов'я Київською Духовною Академією і визнаний почесним Професором Філософії Волинського Державного Університету ім. Лесі Українки.

Д-р С. Ярмусь є професором-гостем Київської Духовної Академії (ділянка магістерських та докторських праць) та запрошений до співпраці з Інститутом Філософії Національної Академії Наук України і з редакційною колегією десятитомника *Історія релігії в Україні*, до якого написав низку гасел. Його наукові статті були друковані в органах "Людина і світ", "Київська старовина" та в інших виданнях України.

Науковий дорібок о. С. Ярмуся становить біля 30-ти друкованих та ним редактованих праць, а між ними — біля 10 підручників.

Новий Декан Колегії є частим відвідувачем України в характері викладача та доповідача на різних форумах.

## **ІЗ ХРОНІКИ КОЛЕГІЇ СВ. АНДРЕЯ**

### **1 вересня 1994 р. — 30 серпня 1995 р.**

**1. Інавгурація 1994-95 академічного року — відбулася 18 вересня 1994 р. Інавгураційну доповідь виголосив протопресв. д-р С. Ярмусь. Так само стипендій та нагород в сумі \$31,000 було роздано студентам Богословського Факультету і Центру Українських Канадських Студій.**

**2. Участь Колегії Св. Андрея в Конференції Інституту Гуманістики Манітобського Університету на тему "Christianity and the Fall of the Soviet Union" в днях 25-26 листопада 1994 р. — Колегія Св. Андрея була співучасником цієї Конференції. Доповіді від Колегії виголосили д-р Олег Герус і д-р Роман Єринюк. Предсідником одної сесії був митр. прот. д-р Олег Кравченко.**

**3. Рокові Збори Колегії Св. Андрея — відбулися 10 грудня 1994 р. На зборах був поданий 24-сторінковий звіт про працю Колегії в 1993-94 рр.**

**4. Бенкет в честь Митрополита/Канцлера Василія (Федака) — відбувся 10 грудня 1994 р. Фундація Колегії вшанувала Митрополита Василія з нагоди його ювілейів (85-ліття з дня народження, 50-ліття священства, і 10-ліття концлерства Колегії). Головну доповідь виголосив д-р Олег Герус. Прихід з бенкету призначений на Фундацію Колегії Св. Андрея (Metropolitan Wasyly Theological Development Fund).**

**5. Семінар Студентів Богослов'я на тему "Великий Піст" — Студенти Богослов'я приготовили семінар з 4-ох частин, на тему "Великий Піст". Цей семінар був поданий в Канорі, Саскачеван (11 лютого 1995 р.), в Белліс (24 березня 1995 р.) і в Едмонтоні, Алберті (25 березня 1995 р.)**

**6. Лекція про Православ'я і Англікан — Колегія приготовила доповідь на тему "Православні і Англіканські Церковні стосунки" 13 березня 1995 р. Доповідач був свящ. Чед Гетфілд з Антіохійської Православної Церкви.**

**7. Місійна поїздка Декана і Студентів Богослов'я з нагоди Неділі Колегії Св. Андрея — Неділі Покликань (24-26 березня 1995 р.) — Декан Богослов'я, митр. прот. Т. Міненко, разом з студентами Факультету, відвідали Алберту з нагоди Неділі Колегії Св. Андрея, а саме, околиці Смокі Лейк, Белліс, Вегревіл і парафії в Едмонтоні.**

**8. XXXIX Конвокація Колегії Св. Андрея — відбулася 13 липня 1995 р. Слідуючі особи отримали відзнакення та стипендії:**

**Почесний Докторат Канонічного Права (D.C.L. honoris causa) — д-р Дмитро Ціпивник, С.М., В.А., M.Sc., M.D., D.C.L. — Саскатун**

**Грамота Визначних Заслуг (D.S.A.)**

- д-р Петро Смільський, Торонто
- протопресвітер д-р Григорій Удод, Вінніпег
- п-ні Марія Ткачук, Саскатун
- п-ні Анна Звоздецька, Едмонтон
- п-ні Варвара Логин, Гамільтон

**Бакалавреат Богослов'я (B.Th.)**

- свящ. Михайло Пограничний

**Диплом Богослов'я (Dip.Th.)**

- свящ. Василь Салига
- свящ. Ізidor Ворончак (*cum laude*), В.А., М.А.

**Сертифікат Богослов'я (Cert. Th.)**

- Іванна М. Хижан (*summa cum laude*), B.Ed.

**Ліценціят Богослов'я (L.Th.)**

- Ярослав Анонійчук

Так само стипендій у сумі \$18,000 було роздано студентам Богословського Факультету і Центру Українських Студій.

Головну конвокаційну доповідь виголосив д-р Дмитро Ціпивник на тему "Україна й українці канадці".

**9. П'ятирічний звіт Колегії на XIX Соборі УПЦК — 14 липня 1995 р. — Звіт (на 52 сторінки) про працю Колегії за роки 1990-95 був представлений д-р Р. Єринюком, Ректором, п-ні Л. Радчук, головою Дирекції, митр. прот. Т. Міненком, Деканом Богословського Факультета.**

ту і д-р Н. Апонюк, Директором Центру Українських Канадських Студій.

10. *Вшанування Колегії Св. Андрея Українською Православною Церквою в Канаді під час XIX Собору* — Українська Православна Церква в Канаді вшанувала Колегію Св. Андрея з нагоди 50-ліття праці (1946-47 — 1995-1996 рр.) під час Собору 14 липня 1995 р. З цієї нагоди був влаштований спеціальний бенкет, і Блаж. Митрополит Василій вручив проводу Колегії Св. Андрея спеціальну грамоту. Головну доповідь з нагоди 50-ліття Колегії приготовив митр. прот. Т. Міненко, Декан Богослов'я.

11. *Конференція для учителів недільних шкіл* — 25-27 серпня 1995 р. — Колегія Св. Андрея, разом з Відділом Християнської Освіти (УПЦК) відбули дводенну конференцію для учителів. Доповідачі з Колегії були д-р Р. Єринюк, свящ. Р. Божик, митр. прот. Т. Міненко, і митр. прот. д-р О. Кравченко. Усіх учасників було 23.

*Приготував д-р Роман Єринюк*

---

## **Автори "Віри й Культури" ч. 9:**

**Віланюк Петро**, доктор теології і філософії, протоієрей і по-чесний канон Української Католицької Архиєпархії у Львові, професор Торонтонського університету.

**Боровська Галина**, катедра теорії та історії культури, Львівський державний університет.

**Геча Ігор**, іподиякон, студент Богословського факультету Колегії Св. Андрея в Вінніпезі.

**Кравченко Олег**, митрофорний протоієрей, доктор філософії, професор Колегії Св. Андрея в Вінніпезі, Голова Президії Консисторії Української Православної Церкви в Канаді.

**Куташ Ігор**, протоієрей, доктор філософії, професор/гість Богословського Факультету Колегії Св. Андрея в Вінніпезі.

**Лобовик Борис**, доктор філософських наук, професор Інституту Філософії Національної Академії Наук України.

**Тимошенко Леонід**, доцент Дрогобицького педагогічного інституту ім. Івана Франка, Україна.

**Смирнів Володимир**, доктор філософії, професор славістики в університеті МекМастер у Гамільтоні, Онтаріо.

\* \* \*

## **Contributors to Faith and Culture No. 9:**

**Bozyk Roman W.**, priest, Ph.D. candidate, professor of theology, St. Andrew's College in Winnipeg.

**Jarmus Andrew**, Th.M., parish priest, visiting lecturer in theology, St. Andrew's College in Winnipeg.

**Skavinski Rosemarie A.**, student at the University of Manitoba and part-time student of theology at St. Andrew's College in Winnipeg.

**Udod Taras**, Th.M. candidate, parish priest, lecturer in theology, St. Andrew's College in Winnipeg.

**Zencuch Stefan**, D.Min., parish priest, lecturer in theology, St. Sophia Seminary, South Bound Brook, New Jersey, U.S.A.

**Yereniuk Roman**, Ph.D., professor in History, Principal of St. Andrew's College in Winnipeg.

**Sorokowski, Lilia**, Sunday School teacher and part time student, Faculty of Theology, St. Andrew's College in Winnipeg.

