



ВІРА Й КУЛЬТУРА

Faith and Culture

Ч. 10

1996

No. 10

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
Telephone: (204) 474-8895 Fax: (204) 275-0803

Редактор:

Протопресв. д-р Степан Ярмусь

Editor:

V. Rev. Dr. Stephan Jarmus

Думки й погляди висловлені в статтях і
рецензіях, що публікуються в журналі
Віра й Культура, — являються поглядами
іх авторів, а не конче 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. 10

1996

No. 10

Шановні Читачі!	6
Колегія Св. Андрея у своє 50-річчя, Т. Міненко	7
Церковно-державні відносини в Україні, Сергій Плохій	13
П'ятдесятиріччя УАПЦ на еміграції..., А. Жуковський	33
До питання про церковні анатеми, Патріарх Філарет	49
Біблійні основи і значення православного чернецтва, Архиєп. Лазар	69
Нові релігійні течії і культу в сучасній Україні	83
Українське православ'я, Олександр Саган	93
До розуміння істоти духових вправ ('ретрітів'), С. Ярмусь	105
Почаївський монастир в контексті історії українського народу	113
Українська асоціація релігієзнавців	119
Почесні наукові співробітники Відділення релігієзнавства НАНУ	123
The Kyivan Ukrainian Orthodox Metropolitanate in the XVIII century, Roman Yereniuk ..	126
Some Reflections on Pastoral Theology, B.P. Zmiyiwsky	167
DOCUMENTALIA:	
I. Конференція Єпископів УПЦеркви поза межами України	173
II. Діяння Освяченого Архієрейського Собору УПЦ КП	179
III. Митрополит Філарет: Бог прощав і нам велів	183
3 нових видань:	
Катехизис Петра Могили	193
Історія української ікони Х-ХХ століття	196
Релігієзнавчий словник	199
Вірування давніх українців та їхніх пращурів	201
Образ — збірка поезій	203
The Ethnic Orthodox Congregation and the Parish Council	205
З хроніки Колегії Св. Андрея	207
Автори «Віри й Культури» ч. 10	208

Обкладинка Ростислава Глувка

* * *

ISSN 0-91517-19-X

* * *

Typeset by vincigraphics

Printed by Derksen Printers Ltd.

diasporiana.org.ua

Шановні Читачі „Віри й культури”!

Десяте число органу Богословського Факультету Колегії Св. Андрея, „Віра й культура”, виходить у рік 50-річчя нашої академічної інституції, тому на відзначення цих роковин друкуємо ювілейну статтю професора Богословського Факультету — митрофорного протоієрея Тимофія Міненка.

Інший матеріял цього випуску стосується тематики нашого сьогодення, а втім духових процесів, які розвиваються в площині віри й культури нашої старої Батьківщини, нині вже самостійної України.

Не все в цьому „сьогоденню” можна оцінювати однаково, але все заслуговує пильної уваги, бо царина віри, культури, моралі, а втім і церковності являється найвірнішим відображенням духового образу сучасної української людини; а він не такий, яким міг би бути, тому навіть нам, у Канаді, не можна дивитися й трактувати його рівнодушно. Крім того, в 10-му числі нашого органу є чимало матеріялу чисто просвітницько-духового та наукового значення.

Віримо, що „Віра й культура” ч. 10, — хоч і придержується принципу об’ективності, — пропонує Шановним Читачам достатній об’єм інформативного матеріялу так що кожний, ознайомившись з ним, зможе поробити відповідні висновки. Рівнодушним до духових процесів в Україні ледве чи хто зможе бути. — *Редакція*.



Святитель Петро (Могила) - канонізований Православною

Церквою України в грудні 1996

Venerable Petro (Mohyla) - canonized by the Orthodox Church
of Ukraine in December 1996

• • •

Колегія Св. Андрея у своє 50-ліття¹

Тимофій Міненко

Сьогодні, Українська Православна Церква в Канаді цим бенкетом вшановує 50-ліття служби Колегії Св. Андрея для Церкви і нашого народу в Канаді. Сьогодні — великий день. Всі ми є учасниками важливої події.

В чому ж важливість нашого нинішнього святкування? Яке відношення воно має до нас? — Важливість є в тому, що Колегія коли служила Церкві, служила для нашого суспільства, в тому числі і для нашої родини. Колегія Св. Андрея вишколила за коло 50 років більшість нашого духовенства — духовних і світських провідників, які служили і служать в наших громадах. Вони були нашими духовними наставниками, нашими суспільно-громадськими дорадниками, виховниками наших дітей і внуків. Що вони навчилися про нашу віру на Богословському факультеті, те вони передавали і передають в громадах, де вони служать. Також Колегія

1. Дана стаття — це доповідь, яка була виголошена 14 липня 1995 р. на бенкеті в час XIX Собору Української Православної Церкви в Канаді.

Св. Андрея дала нашій українській громаді ряд громадських і політичних діячів. Коли ми сьогодні уважаємо себе православними українцями в Канаді — це завдяки нашій Церкві і тих, хто працював і працює для збереження релігійної й народної ідентичності, а це передусім наших провідників-священників.

Впродовж свого 50-ліття Колегія Св. Андрея була частиною всіх процесів життя Української Православної Церкви в Канаді. Таким чином, — пережила кілька періодів в своєму розвитку й розбудові. Вона була організована з потреби Української Православної Церкви в Канаді і служила їй, і в цьому свіtlі треба розглядати її успіхи й невдачі. Коротко згадаймо, що сталося за цих 50 років.

В початках організації Української Православної Церкви в Канаді — було питання, де взяти священників. Щоб зарадити тому були спочатку організовані короткотривалі Пастирські курси в Ріджайні, Саскатуні, а вкінці у Вінніпезі. Після 25-річного існування Церкви було рішено організувати постійну духовну школу для підготовування кадрів духовенства. В 1943 р. Конференція духовенства прийняла рішення таку духовну школу організувати. Як завжди, легко робити рішення, але те рішення виконати, це вже інша справа. Ініціатором і натхнеником цього величного діла був о. Семен Савчук, завдяки якому були зібрані гроші і в 1945 р. було куплено будинок в якому перед тим була англіканська Колегія Св. Івана². Це наша „стара Колегія”. В квітні 1946 р. Колегія Св. Андрея отримала свій чартер Манітобського уряду. Восені 1946 р. розпочалася наука в Колегії Св. Андрея.

Це був великий задум, а також і відвага основників Колегії Св. Андрея. Про побоювання чи буде успіх о. С. Савчук на закінчення первого академічного року висловився так: „Були побоювання, що ми не зможемо зібрати потрібних фондів та чи взагалі наш ширший загал зрозуміє вагу справи й дасть їй належну підтримку. Але свідомість і жертвенність українського православного загалу в Канаді і цим разом себе проявили... Отже за коротких три роки думка про Колегію стала довершеним ділом”³. Ця свідомість разом

2. Промінь, Річник Студентського кружка Колегії Св. Андрея, 1946-45, стор. 18. „Звіт з отворення Колегії Св. Андрея в Вінніпезі”.

3. Промінь, 1946-47, стор. 4-5.

із жертвенністю були рушієм майже півстолітнього існування і праці Колегії. Нині цим святкуванням висловлюємо признання всім, які спричинилися до завершення цього великого діла. Кожна Церква, щоб забезпечити своє незалежне існування мусить мати свою духовну школу, де б постійно приготовлялися нові кадри духовенства. (Не чужі школи, але своя найкраще може приготувати до служби в Церкві. В чужих духовних школах студенти виховуються в іншо-віровизнавчому, чи іншо-національному дусі). Це було осягнуто Українською Православною Церквою в Канаді основуючи Колегію Св. Андрея.

В першому періоді свого існування Колегія носила інший характер, як ми знаємо тепер. Колегія в той час відображала тогочасну потребу Церкви та православної спільноти. Поруч з навчанням на Богословському відділі в Колегії провадилось навчання на рівні High School від XI до XII клас. Це провадилось до 1953 р. Це давало нагоду для української молоді із фармерських околиць приготуватись до впису на університетські студії. В резиденції колегії жили студенти, які навчалися в університеті на різних факультетах. В той час були впроваджені Курси українознавства — три вечори на тиждень провадилось навчання української мови та інших українських предметів. Студенти були поділені на групи відповідно знання української мови⁴. Також, починаючи з 1947 р., Колегія провадила Літні Курси українознавства на високому рівні. Ці курси Колегія провадила з перервою до 1985 р. Завдяки Курсів українознавства, вклад Колегії в громадське життя був великий бо вона виховала та вишколила багато українських громадських і церковних діячів. Першим деканом Богословського відділу був Дмитро Мартиновський, якого Церква спровадила з Англії. Перший випуск абсолювентів Богословського відділу відбувся в квітні 1950 р. Закінчили богословські студії — 3 студенти з Канади і 3 студенти з Америки.

Це був час кризи в проводі Церкви в Канаді, що також відбивалась на праці і розвитку Колегії. Один рік, тоді навчання на Богословському відділі було перервано. Від самого початку і дотепер найбільшою трудністю Колегії був малий впис студентів

4. Промінь, 1949-50, стор. 44.

на богословські студії. Це мабуть тому, що становище священників в парафіях потребувало багато до покращення. Це не заохочувало молодь до богословських студій. Трохи змінилося, коли почала прибувати нова еміграція з Європи, з тaborів DP. Тоді навчали в Колегії такі визначні професори як історик Дмитро Дорошенко, Леонід Білецький, Іван Власовський.

В 1951 р. Українську Православну Церкву в Канаді очолив митр. Іларіон, як її Первоієрарх. Також тоді він став деканом Богословського факультету. Разом з цим наступили зміни в професорському складі Богословського факультету. Програма навчання була на зразок передвоєнної програми Богословського факультету у Варшаві. На богословські студії вписалося багато з новоприбулої молоді. В цьому другому періоді Колегії у вихованні кандидатів на священників було наголошено українську ідеологію. Було звернуто більше уваги на розбудову Богословського факультету, в рямцях якого були включені предмети українознавства.

На соборі Церкви в 1960 р. з ініціативи о. С. Савчука було прийнято рішення Колегію Св. Андрея перенести на площу Манітобського університету. В червні 1962 р. Колегія Св. Андрея підписала умову з Манітобським університетом, як Associated College і через два роки перейшла на площа університету у нові приміщення, які маємо тепер. Це був великий і відважний крок для Колегії. Але Церква і ціла православна громада морально і фінансово підтримала і власними коштами було збудоване величаве приміщення Колегії. Перед Колегією було поставлено вимогу піднести свій академічний рівень до університетського рівня. Перенесенням Колегії на університетську площа починається третій період в її розвитку. Поруч з богословськими предметами треба було розбудувати відділ гуманістики на університетському рівні. Восені 1972 р. Колегія впровадила курси з гуманістики признані і прийняті Манітобським університетом в свої програми. В розбудові цих курсів багато праці прикладав о. Олег Кравченко, а ставши деканом Богословського факультету в 1974 р. він реорганізував програму навчання Богословського факультету наблизивши її до північно-американських духовних шкіл.

Колегія Св. Андрея, осягнувши 17 акредитованих курсів з гуманістики, в січні 1981 р. увійшла у афіліацію з Манітобським

університетом, створивши Центр Українських Канадських Студій. Таким чином Колегія здобула унікальне академічне становище університетського стажу в Канаді. Цим вона вступила в четвертий період свого існування. Центр, будучи частиною Колегії, в академічній сфері підпорядкований університетові і в його імені надаються академічні ступені починаючи з В. А. Богословський факультет, так як Церква в Канаді відділена від держави, є під контролею Церкви та займає унікальне становище приватного високого учебового закладу.

Рівночасно Богословський факультет в останніх десятиліттях розбудував свої чотири програми. Основною програмою є — добре приготувати студента до пастирської праці з дипломом Бакалавра богослов'я. Для більш заавансованих академічно є магістерська програма. Є дві спеціальні програми — Пастирські курси і програма для мирян. В останньому десятилітті Богословський факультет організував наукові конференції, його професори брали участь в різних канадських і міжнародних наукових конференціях. В рямцях обмежених фінансових засобів Колегія видала коло 25 скриптів, ряд чисел журналу „Віри й Культури” та ряд книжок, а серед них Острозьку Біблію та інше. Таким чином Богословський факультет, як духовна школа є видною науково-виховною інституцією на північно-американському континенті та є вже відомою серед 28-ми духовних шкіл у православному світі.

Оце є здобутки Колегії Св. Андрея в її 50-ліття. В багатьох з нас ці успіхи, ідуть впарі із сумнівами про нашу майбутність. Ці сумніви, були, є і будуть. При відкритті Колегії архиєп. Іван сказав: „Коли ми тепер будемо мріяти і плянувати на будуче, то хоч наші пляни сьогодні можуть виглядати лише мріями, то в будучності вони стануть дійсністю”⁵.

Вступаючи в друге 50-ліття, перед Колегією Св. Андрея залишаються і дальше challenges. Тепер питання є, щоб всі ці великі здобутки не згубити. Це саме стоїть перед нашою Церквою в Канаді, а особливо, перед цим собором. Чи ми в існуючих обставинах зможемо здефініювати про що „mrіяти і плянувати”?

5. Промінь, 1946-47, стор. 20. „Звіт з отворення Св. Андрея в Винніпезі”.

Наша Церква мусить здефініювати своє сучасне становище, та як вона бачить свою майбутність? Колегія тоді муситиме „мріяти і плянувати”, як найкраще послужити Церкві і українській православній спільноті в Канаді в нових і змінених обставинах. Нам потрібна консолідація всіх творчих сил.

Ми мусимо усвідомити, що ми в Канаді не є емігрантами, а наша Церква не є емігрантською, яка зберігає минулі надбання в Україні. Сьогодні Україна є незалежною державою і її культурне, духове й церковне життя відмінні від нашого, а навіть відмінні від минулого. Нашим завданням є усвідомити своє становище, як української діаспори та становище Православної Церкви, яка має бути душою цієї діаспори. Сьогодні ми вже не можемо жити мрією про вільну Україну, а в ній автокефальну Православну Церкву, але мусимо устійнити, який зв'язок з нею мати. Це становчо змінює нашу свідомість про нас самих, однаке, які походимо і виховані в українській духовній спадщині. Ця засада мусить бути збережена у виховній праці Колегії.

В цих нових обставинах програма виховання нових поколінь священників мусить бути спрямована як на духовних, так і суспільних провідників української діаспори. В програмі навчання треба звернути особливу увагу на зміст православної науки та застосування її в житті нашого часу. Дотепер, в багатьох випадках ми змогли зберегти в наших громадах українськість, але мало навчилися бути православними. Нині відчувається брак в молодших поколіннях. Нині Колегія Св. Андрея має прекрасні приміщення, добре опрацьовані програми Богословського факультету і Центру. Нам потрібно, щоб ці програми працювали в одному напрямку для підготовки майбутніх провідників. Нам потрібно піднести становище священників, як духовних провідників і громадських. Нам потрібно, щоб в ряди духовенства ішла молодь з ідейними намірами, з покликання та з посвятою. Нам потрібно, щоб служба Церкві була ідеалом, а не професією.

• • •

• • •

Церковно-державні відносини в Україні

СПРОБА АНАЛІЗИ

Сергій Плохій

■ ВСТУП: КОНСТИТУЦІЙНЕ ПОЛЕ

ПРИЙНЯТТЯ українським парламентом 28 червня 1996 р. Конституції України створило давно очікуване громадянами України та закордонними спостерігачами „конституційне поле”, в якому має розвиватися віднині 52-мільонна нація.

Крім створення „конституційного поля” — розмежування повноважень влади, закріплення принципу приватної власності, закладення основ майбутнього законотворення і т.д., Конституція зробила крок на шляху до створення якісно нової нації на руїнах, що залишилися в спадок від колишньої складової Радянського Союзу — Української радянської соціалістичної республіки (УРСР). Конституція затвердила українську національну символіку та українську мову як державні та, одночасно, запевнила гарантії захисту російської мови та інших мов національних меншин України. Практично Конституція проголосила курс на „ре-українізацію” України, тобто побудову нової нації на основі державних, культурних та мовних традицій українців.

Ще діячі Центральної Ради, творці української держави в 1917-

1918 рр., мали проблеми з ототожненням населення України з українським народом, під яким вони розуміли етнічних українців. Проблема залишилася і навіть дещо загострилася в роки відновлення української незалежності (1991-1996), коли дебати навколо державної символіки та офіційного статусу російської мови загрожували цілісності її території.

Кордони УРСР в значній мірі співпадали з кордонами розселення українського етносу на початку століття, але потужні хвилі російської еміграції на цю територію та національно-культурна політика Москви спричинилися до того, що на момент проголошення Україною незалежності в 1991 році, приблизно 20 відсотків її населення складали росіяни, а більшість українців Півдня та Сходу України були мовно та культурно зрусифікованими¹.

В непростій справі термінологічного визначення нової нації Конституція спробувала подолати дихотомію, що полонила уми українських державних діячів перших десятиліть століття: між українським народом, який трактувався як український етнос, та народом України, під яким розумілося усе населення України. Преамбула Конституції визначає український народ як сукупність громадян України усіх національностей („народ України” діячів Центральної Ради), в той час як під „українською нацією” автори Преамбули явно розуміють український етнос („український народ” політиків Центральної Ради). Незважаючи

-
1. Про дискусію щодо державної символіки та статусу української і російської мов в Україні див.: Bohdan Krawchenko, “National Memory in Ukraine: The Role of the Blue and Yellow Flag”. *Journal of Ukrainian Studies* 27 (Summer 1990): 1-21; Dominique Arel, “Language Politics in Independent Ukraine: Towards One or Two States Languages?” *Nationalities Papers* 23 (September 1995): no. 3, 597-622. Про історію українських кордонів див. працю Василя Боєчка, Оксани Ганфі та Бориса Захарчука Кордони України: історична перспектива та сучасний стан Київ, 1994. Питання територіальної цілісності України обговорюються в наступних статтях: Serhii Plokhy, “Historical Debates and Territorial Claims: Cossack Mythology in the Russian-Ukrainian Border Dispute”. In *The Legacy of History in Russia and the New States of Eurasia* Ed. S. Frederick Starr (= The International Politics of Eurasia, vol. 1), 147-70. M. E. Sharpe (Armonk, New York; London, England) 1994; Dominique Arel and Valeri Khmelko, “The Russian Factor and Territorial Polarization in Ukraine.” *The Harriman Review* 9 (Spring 1996): nos. 1-2, 81-91.

на очевидну плутанину в термінології, що стала наслідком компромісів та „ударних” темпів прийняття основного закону в парламенті. Преамбула Конституції виразно говорить про спробу подолати застарілий термінологічний та поняттєвий конфлікт та створити українську політичну націю (Конституція називає її „українським народом”) на основі державних і культурних традицій українського етносу („українська нація” Преамбули), з заличенням потенціалу „громадян України всіх національностей”².

Ідеєю створення української політичної нації з різномірного етнічного, культурного та релігійного матеріалу просякнута не тільки Преамбула Конституції, але також зміст багатьох її статей, в тому числі тих положень, що гарантують рівність перед законом громадян усіх віросповідань. Стаття 35 Конституції гарантує усім громадянам України „свободу сповідувати будь-яку релігію або не сповідувати ніякої” та передбачає альтернативну військовій — невійськову службу. Обмеження релігійних свобод може застосовуватися тільки в „інтересах охорони громадського порядку, здоров’я і моральності населення, або захисту прав і свобод інших людей”.

Церква і держава, згідно з статтею 35, є відокремленими одна від одної, а школа є відділеною від церкви. „Жодна релігія не може бути визнана державою як обов’язкова.” — говориться у статті. Інші статті, зокрема 24, гарантують іноземцям, що перебувають в

-
2. Див. текст Конституції України в газеті Голос України від 13 липня 1996 р. За повідомленнями преси, проти визначення українського народу, як такого, що складається з громадян України всіх національностей, активно виступали представники національно-патріотичних сил в парламенті. Проект Конституції, запропонований свого часу комуністичною фракцією Верховної Ради, вживав формулу „народ України”, розшифровуючи як сукупність громадян всіх націй і національностей, що проживають на території України. (Див.: Проект „Конституції (Основного Закону) Української Радянської Соціалістичної Республіки” — Голос України, 25 липня 1995 р.). Перший універсал Центральної ради мав звернення до „українського народу, на Україні й поза Україною сущого”, другий — до „громадян землі Української”, третій — до „народу українського і всіх народів України”, і, нарешті, четвертий, яким проголошувалась самостійність України — до „народу України”. (Див. тексти універсалів в кн.: Політологія. Кінець XIX — перша половина ХХ ст. Хрестоматія. Ред. О. І. Семків. Львів, 1996, с. 755-63).

Україні на законних підставах, ті самі права, що й громадянам України³.

Принципи релігійного законодавства України, здекларовані у її Конституції, відповідають найвимогливішим нормам міжнародного права у цій ділянці і мають забезпечити розрив з атеїстичною традицією грубого втручання держави в справи релігійних об'єднань та пост-радянською практикою підтримки однієї конфесії за рахунок іншої.

Про розрив з атеїстичним минулим виразно говорить і Преамбула Конституції, де депутати заявили про свою „відповіальність перед Богом, власною совістю, попередніми, нинішнім та прийдешніми поколіннями”. Що ж до пост-радянської практики, то положення Конституції про недопустимість „обов'язкової” релігії, все ж залишає шпаринку для можливого проголошення певних церков чи конфесій „передовими” (як за гетьмана Павла Скоропадського), чи державними (як за Директорії)⁴. Щоправда, як свідчить європейський досвід свободи совісті може успішно забезпечуватися і при наявності однієї, чи навіть кількох державних церков⁵.

Дії вищої державної влади України, і зокрема президента Леоніда Кучми, під час дебатів навколо тексту Конституції та після її прийняття парламентом засвідчили бажання уряду дотри-

-
3. Див.: Голос України 13 липня 1996 р. Комуністичний проект Конституції УРСР не включав деяких наданих Конституцією України гарантій щодо відділення церкви від держави, натомість, гарантував право на атеїстичну діяльність. (Голос України 25 липня 1995 р.). (Подібним був і зміст статті про свободу віросповідань у проекті Конституції, запропонованому для всенародного обговорення Верховною Радою України в липні 1992 р.).
 4. Див.: Голос України 13 липня 1996 р. Комуністичний проект Конституції УРСР не включав деяких наданих Конституцією України гарантій щодо відділення церкви від держави, натомість, гарантував право на атеїстичну діяльність. (Голос України 25 липня 1995 р.). (Подібним був і зміст статті про свободу віросповідань у проекті Конституції, запропонованому для всенародного обговорення Верховною Радою України в липні 1992 р.).
 5. Див. огляд законодавства та практики державно-церковних відносин в Європі: John, G. Francis, “The Evolving Regulatory Structure of European Church-State Relations.” Journal of Church and State 34 (Autumn 1992): no. 4, 775-804.

муватися проголошених Конституцією принципів державно-церковних відносин та припинити практику активного втручання в між-церковні конфлікти на боці однієї з церков. З одного боку, під особистим патронатом президента в Києві на Софійській площі відбулося впорядкування за рахунок міської влади могили покійного патріарха УПЦ-КП Володимира (Романюка), похорон якого в липні 1995 р. закінчився побиттям владою учасників несанкціонованої похоронної процесії. З іншого боку, майже зразу після прийняття Конституції президент відвідав своє рідне село на Чернігівщині, де взяв участь у освяченні нового православного храму духовенством УПЦ-МП.

Кроки президента по відношенню до двох конкуруючих православних церков: Української Православної церкви Київського патріархату (УПЦ-КП) та Української Православної церкви Московського патріархату (УПЦ-МП), мали, таким чином, засвідчити рівне ставлення влади до обох церковних об'єднань. Фактично, підводилася певна риска під двома роками релігійної політики президента Леоніда Кучми, які не були в галузі державно-церковних відносин ні легкими, ні безпроблемними.

■ ДВА РОКИ ПРЕЗИДЕНТА ЛЕОНІДА КУЧМИ

„ЦЕРКОВНЕ ПИТАННЯ” опинилося в сфері уваги Леоніда Кучми вже в перші дні його президентства. Варто зауважити, що президентський указ про ліквідацію Комітету у справах релігій — символу активного втручання держави в справи релігійних угруповань — був підписаний того самого дня (26 липня 1994 р.) що й указ про призначення голови президентської адміністрації. На місці Комітету було створено міністерство з неоковирною назвою: у справах національностей, міграцій та культів⁶. Час підписання указу та непродуманість назви нового міністерства (один з оглядачів, коментуючи слово „культи”, замітив, що добре ще, що не було вжито слово „забобони”) свідчать про поспішність прий-

6. Див.: Radio Free Europe Listing July, 28, 1994.

нятого рішення та бажання нової адміністрації відмежуватися від політики, запровадженої їхніми попередниками⁷.

Напрям нової політики президента став очевидним з призначенням восени 1994 року на посаду заступника міністра у справах національностей, міграцій та культів, з відповідальністю за релігійні справи, Василя Середи, до цього часу — радника президентської адміністрації та опонента колишнього керівництва Комітету у справах релігій. Ще в часи президенства Леоніда Кравчука Середа виступав проти урядової підтримки УПЦ-КП та за припинення „холодної“ війни, яку центральний уряд провадив проти УПЦ-МП. Тепер, ставши головним чиновником країни, відповідальним за формування державно-церковних відносин, Середа зміг позбавити державного фавору УПЦ-КП та надати негласну підтримку УПЦ-МП⁸.

В основі конфлікту між УПЦ-КП та УПЦ-МП лежала спроба частини української православної ієрархії на чолі з митрополитом Київським Філаретом добитися від Московського патріарха автокефалії, або унезалежнення Української православної церкви від Москви. Не зважаючи на підтримку уряду спроба ця закінчилася невдачею. Москві вдалося використати незадоволення українського єпископату Філаретом та усунути його від керівництва церквою навесні 1992 року. В червні того ж року при підтримці уряду Філарет фактично опинився на чолі колись гнаної ним Української Автокефальної Православної церкви (УАПЦ), яку було перейменовано в УПЦ-КП. Саме ця нова церква користувалася всілякою підтримкою уряду за президенства Леоніда Кравчука⁹.

-
7. Про роль „церковного питання” в президентських виборах див.: В. Єленський, „Церква і держава: середина 1994 року.” Україна і світ (20-26 липня 1994), с. 11.
 8. Інформація базована на інтерв’ю автора цієї статті з працівниками розпущеної Ради у справах релігій та апарату Верховної Ради. (вересень 1994 р.) Про діяльність Ради у справах релігій див. статтю колишнього заступника її голови — Г. Куценка в Народній газеті (листопад 1994): номер 43.
 9. Інформація базована на інтерв’ю автора цієї статті з працівниками розпущеної Ради у справах релігій та апарату Верховної Ради. (вересень 1994 р.) Про діяльність Ради у справах релігій див. статтю колишнього заступника її голови — Г. Куценка в Народній газеті (листопад 1994): номер 43.

Прихід до влади Леоніда Кучми, розформування про-Філаретівського Комітету у справах релігій та новий курс президентської адміністрації у ділянці державно-церковних відносин різко погіршили стосунки між державою та УПЦ-КП і створили напружену, вибухо-небезпечну ситуацію в цій ділянці. Приводом для переходу „холодної“ війни в „гарячу“ стала суперечка між урядом та церквою про місце поховання патріарха УПЦ-КП Володимира (Романюка) в липні 1995 р. Фактично, йшлося про війну між УПЦ-КП та УПЦ-МП за святі місця Києва, найвизначніші з яких знаходилися у власності держави¹⁰.

Московський патріархат закорінився в Києво-Печерській Лаврі, Київський — досить непевно зачепився за частину менш престижевого Видубицького монастиря, натомість головний приз — Софія Київська знаходилася неподільно в руках держави. По Києву кружляли чутки про готовність державної влади передати УПЦ-МП Кирилівську, Андріївську та деякі інші міські церкви. В цих умовах УПЦ-КП вирішила піти на ва-банк і домогтися поховання свого патріарха на території Софії Київської, а значить, ступити, принаймі однією ногою, на територію найбільшої святині східнослов'янського Християнства¹¹.

Уряд, очевидно, під тиском союзної йому УПЦ-МП, був проти поховання патріарха в Софії, Лаврі чи Видубичах, надавши, натомість, дозвіл на поховання патріарха на урядовому Байковому кладовищі, або біля Володимирського Собору — головного храму УПЦ-КП. Питання про місце поховання патріарха залишалося нез'ясованим ще в день похорону. Саме за цих обставин

-
10. Про боротьбу православних церков за святі місця в Києві див. мою статтю: Serhii Plokhy, "Kyiv vs. Moscow: The Autocephalous Movement in Independent Ukraine." *The Harriman Review. Peoples, Nations, Identities. The Russian-Ukrainian Encounter.* 9 (Spring 1996): nos. 1-2, 32-37.
 11. Про підготовку передачі УПЦ-МП Кирилівської церкви в Києві, про відіbrання від УПЦ-КП Андріївської церкви, про клопотання цієї церкви у справі передачі повністю чи частково будівлі Софіївського комплексу, Києво-Печерської лаври, Видубицького монастиря та церкви Спаса на Берестові йдеться у зверненні епіскопату УПЦ-КП до Президента та прем'єра України. Див. Православний вісник. Видання Української православної церкви — Київський патріархат. (жовтень 1995): 10, с. 3-4.

митрополит Філарет, йдучи на зустріч вимогам проводу парамілітарної УНА-УНСО та депутатів націонал-патріотичного спрямування, що прибули на похорон разом з колишнім покровителем УПЦ-КП, екс-президентом Леонідом Кравчуком, повів похоронну процесію на Софію.

По дорозі було знесено міліцейський кордон, але загін міліції особливого призначення (ЗМОП) закрився на території Софії, не пропускаючи туди похоронну процесію. Тривалі переговори депутатів з урядом не дали ніяких результатів. Тоді було прийняте рішення копати могилу і поховати патріарха біля входу до Софії. Реакцією на це з боку уряду став наказ ЗМОПу звільнити площу перед Собором від людей та не допустити поховання патріарха на Софійському майдані. Коли ЗМОП вирвався на площу і почав бити та брутально розганяти присутніх, особливо полюючи за членами УНА-УНСО, було вже запізно — труну встигли опустити у нашвидкоруч викопану могилу¹².

Конфлікт на Софійській площі завершився трагедією та гучним скандалом, що підірвав престиж уряду та президентської адміністрації. Вперше в Україні, що безкровно здобула незалежність і по праву пишалася своєю толерантністю, було пролито кров та застосовано брутальну силу. Митрополит Філарет та УПЦ-КП, натомість, могли святкувати перемогу. Філарет в один день з підозрюваного в організації вбивства патріарха перетворився на прапор національного табору, на єдину фігуру що, як показала наступна маніфестація в Києві на дев'ятій день після смерті патріарха, могла з'єднати розрізnenі та пересварені між собою національно-патріотичні сили. Попереду у Філарета ще було протиборство з урядом, але за ним була підтримка націонал-патріотичних політиків, що було особливо важливим для того,

12. Детальний опис подій „чорного вівторка” подавали майже усі київські газети. Див. інформації двох газет — про-УПЦ-КП Молоді України та про-УПЦ-МП Незалежності: Людмила Шевчук, „Простіть нас владико”, Молодь України 20 липня, 1995 р.; Ольга Мусафирова, „Бог простит? Как хоронили святейшего патриарха Киевского и всей Украины-Руси Владимира (Романюка).” Незалежність, 21 липня 1995 р. Інтерв’ю з очевидцями подій присвячено дві повні сторінки газети.

щоб домогтися обрання патріархом на майбутньому Соборі УПЦ-КП¹³.

Незважаючи на очевидні спроби уряду не допустити обрання Філарета патріархом УПЦ-КП, це обрання відбулося на церковному Соборі в жовтні 1995 року. Народні депутати — прихильники Філарета, відкрито звинувачували представників президентської адміністрації у підтримці конкурентів Філарета та організації розколу церкви під час Собору. Програвши протистояння з Філаретом, ієрархи найбільш чисельних західних парафій УПЦ-КП на чолі з митрополитом Івано-Франківським Андрієм (Гораком) оголосили про свій вихід з церкви та поєднання з відродженою Українською автокефальною православною церквою (УАПЦ) — слабким конкурентом УПЦ-КП. Рука державних органів вгадувалася і за спробами створити антифіларетівський фронт УАПЦ з УПЦ-МП, переговори між якими при підтримці уряду почалися зразу після відходу від Філарета західно-українських ієрархів¹⁴.

Філарет, однак, зміг утриматися, домогтися обрання патріархом, недопустити повного відходу західно-українських

13. Про відкриття кримінальної справи з приводу загадкової смерті патріарха Володимира повідомляла Независимость, 28 липня 1995 р. Про реакцію націонал-патріотичних сил на події „чорного вівторка” свідчать листи та інформації з приводу побиття похоронної процесії в Молоді України, 21, 25 та 27 липня.

14. Про хід та рішення Собору УАПЦ-КП див. повідомлення в торонтській газеті Україна і Світ за 25-31 жовтня та 1-7 листопада 1995 р. Прикладом різної оцінки подій Собору можуть бути інформації про його діяльність Людмили Шевчук в Молоді України від 24 і 26 жовтня 1995 р. (інформація „Святе місце пустим не буває та її інтерв’ю з новообраним патріархом Філаретом „Готові на діалог любові.”) та Василя Анісимова в Независимості від 25 жовтня 1995 р. („Но что-то ангелы поют такими злыми голосами”, в рубриці „Скандал”).

Влада фактично проігнорувала обрання Філарета патріархом. Новий патріарх отримав поздоровлення від посла США в Україні, але не від Президента чи Голови Верховної Ради України. Про відмову Голови Верховної Олександра Мороза привітати Філарета з обранням його в патріархи див. інтерв’ю з О. Морозом, Голос України, 1 листопада 1995 р. В інтерв’ю він не називаючи імен засудив депутатів націонал-патріотичного блоку, що підтримували УПЦ-КП та висловив надії, що нове депутатське об’єднання „За створення помісної Української православної церкви” не буде виступати за створення державної церкви (як це робили націонал-патріоти).

парафій від його церкви та скріпив і поглибив свої зв'язки з політиками національно-патріотичного спрямування. Нічим скінчилося і потенційно небезпечне для Філарета розслідування в справі обставин смерті покійного патріарха Володимира. Невдовзі уряд змушений був признати безплідність конfrontації та де-факто визнати свою поразку.

Наприкінці 1995 року міністерство у справах національностей, міграцій та культів було розформовано з виділенням в окрему установу Державного комітету у справах релігій. Головою його було призначено Анатолія Коваля. Василя Середу, чия діяльність виразно асоціювалася з старою політикою президентської адміністрації та подіями „чорного вівторка”, було фактично принесено в жертву майбутній нормалізації відносин між державою та УПЦ-КП¹⁵.

Ознакою зміни урядової політики став і візит до патріарха Філарета в початках 1996 року голови президентської адміністрації Дмитра Табачника. Невдовзі інтерв'ю з Філаретом та підписані ним статті стали з'являтися в контрольованих урядом засобах масової інформації включно з журналом „Військо України”. Змінився і тон виступів Філарета — з конфронтаційного по відношенню до уряду на примирливий, витриманий в дусі громадянського спокою та релігійного миру¹⁶. Апогеєм в політиці примирення став патронат президента Кучми над проектом упорядкування могили патріарха Володимира, на що Філарет відповів відкликанням планів провадити масові заходи у Києві з нагоди річниці смерті патріарха та подій „чорного вівторка”.

Уряд, таким чином, вперше за п'ять років української незалежності відмовився від політики конfrontації та ступив на шлях діалогу з обидвома найбільшими українськими право-славними церквами.

15. Програма діяльності Державного комітету України у справах релігій була представлена його головою Анатолієм Ковалем в інтерв'ю газеті Урядовий кур'єр від 8 лютого 1996 р.

16. Програма діяльності Державного комітету України у справах релігій була представлена його головою Анатолієм Ковалем в інтерв'ю газеті Урядовий кур'єр від 8 лютого 1996 р.

■ ВЕЛИКА ПОЛІТИКА ТА УКРАЇНСЬКІ ЦЕРКВИ

В ЛІПНІ 1994 року майже всі газети України та чисельні видання за кордоном обійшла фотографія, що зображувала нового українського президента Леоніда Кучму під час прийняття присяги у парламенті. Рука президента під час цієї процедури знаходилася на Пересопницькому Євангелії — українському рукописному кодексі XVI століття¹⁷. Присяга на цьому давньому манускрипти означала одночасно присягу перед Богом (що в даному випадку міг трактуватися як православний, вважаючи на походження Євангелія) та Україною (оскільки рукопис вважається однією з найбільш шанованих пам'яток української культури).

Присягаючи на Пересопницькому Євангелії, Леонід Кучма, по суті, продовжував традицію, започатковану своїм попередником, президентом Леонідом Кравчуком, який присягав на тому самому Євангелії після свого обрання президентом в 1991 році. Присяга на Пересопницькому Євангелії була, однак, єдиним актом Леоніда Кучми у галузі церковно-державних відносин, де він наслідував Леоніда Кравчука. Усі наступні роки нового президента в цій ділянці були покликані скорше заперечити ніж продовжити майже все, що зробив його попередник.

Курс нового уряду на підтримку УПЦ-КП в повні відповідь ширшій політиці президентської адміністрації в галузі національної, культурної та мовної політики. Ця політика визначалася основними напрямними передвиборчої програми Леоніда Кучми та обставинами його боротьби за президентське крісло з тодішнім президентом Леонідом Кравчуком. Організатори передвиборної компанії Кравчука, намагаючись відтягнути увагу виборців від економічних проблем та бездіяльності уряду в справі економічної реформи, спробували зробити ставку на національну карту. Кравчук зображувався в рамках компанії як

17. Це популярне фото попало, в тому числі, на обкладинки деяких книг в Україні. Див., наприклад, книгу Володимира Литвина, Політична аrena України. Дійові особи та виконавці. Київ: „Абрис”, 1994. Цікаво, що газета Незалежність передрукувала це фото в своєму випуску, що вийшов 19 липня 1995 р., але ще не містив інформації про події „чорного вівторка”. Газета відзначала таким чином річницю з дня інавгурації Президента Леоніда Кучми.

єдиний гарант української незалежності, яка буде віддана на поталу Москви в разі приходу до влади Кучми.

Леонід Кучма спирався у своїй передвиборній компанії переважно на зрусифікований в культурному відношенні електорат Півдня та Сходу України і нерідко підігравав проросійським настроям частини цього електорату. Відгомін його передвиборної реторики був помітним також у тексті інавгураційної промови, де Кучма пообіцяв боротися за надання російській мові офіційного статусу та вживав російську, зокрема євразійську, політичну термінологію для визначення стратегічного положення та зовнішніх інтересів України¹⁸.

З втратою підтримки уряду після обрання президентом Леоніда Кучми, УПЦ-КП більше ніж колись стала прапором, під яким об'єднувалися націонал-патріоти, що бажали „української України” в мовно-культурному та політичному відношенні. УПЦ-МП, натомість, отримала підтримку тих сил, що пробували зберегти російське домінування в духовній сфері України, або взагалі вважали незалежність України тимчасовим явищем. Опозицію до нового президентського курсу УПЦ-КП та націонал-патріотичні організації — учасники українського політичного процесу, вповні продемонстрували в липні 1995 року — у зв’язку з смертю та похованням патріарха УПЦ-КП Володимира (Романюка). Уряд, що надавав на той час негласну підтримку УПЦ-МП, спробував не звертати особливої уваги на смерть патріарха, який до того ж був довголітнім політичним в’язнем і був тісно зв’язаний з політиками національно-патріотичного спрямування.

Спроба уряду трактувати смерть патріарха Володимира — лідера конфліктуючої з урядом церкви — як другорядне явище, стає особливо помітною при порівнянні цієї реакції з реакцією влади на смерть іншої видатної постаті — „патріарха української літератури”, як його називала преса, Олеся Терентійовича Гончара. Похорон Гончара, що відбувся за день до поховання патріарха Володимира, користувався якнайбільшою увагою влади. У

18. Хід президентської передвиборної боротьби подає в загальних рисах Володимир Литвин, нині високопоставлений працівник адміністрації Президента України, у кн.: Політична аrena України, с. 450-476.

почесній варти біля труни покійного стояли разом Президент, голова уряду, та голова Верховної Ради. Похорон патріарха Володимира, натомість, відбувався наступного дня без присутності перших осіб держави. Під час загострення протистояння між похоронною процесією та силами охорони правопорядку на Софійській площі президент знаходився з офіційним візитом в Білорусі, Голова уряду відвідував колгоспні лани на Київщині і був представлений на похороні своїм заступником, а Голова Верховної Ради відвідував редакцію однієї з газет у Києві.

Різниця у трактуванні урядом двох похоронів може бути пояснена кількома причинами. Одна з них полягала у тому, що Олесь Гончар був до певної міри універсальною фігурою, що користувався повагою в найширших прошарках суспільства, починаючи від націонал-патріотів і завершуючи комуністами. Це був символ української незалежності взірця 1991 року. Незаперечний патріотизм Гончара, його шире вболівання за Україну, що поєднувалося з вимушеним конформізмом, принадлежністю до Компартії України та її ЦК, робили Гончара героєм та символом нової України, що досить органічно постала з кокону Української радянської соціалістичної республіки.

Постать патріарха Володимира (Романюка) була, натомість, надзвичайно контроверсійною. Майже святий в очах представників національно-патріотичного табору він, водночас, був уособленням агресивного націоналізму в очах східноукраїнських політиків. Уродженець Західної України, довголітній в'язень радянських таборів, колишній емігрант до Канади, він тільки толерувався, але не допускався блище до нової української (колишньої республіканської) еліти. Національна революція, яку уособлював своїм життям та діяльністю патріарх Володимир, досягла своєї мети — незалежності України, але програла двобій з колишньою УРСР-івською номенклатурою за право визначати обличчя та політику нової країни¹⁹.

19. Ставлення різних суспільних груп та політичних угруповань до смерті О. Т. Гончара та патріарха Володимира було відбито в реакції на ці дві смерті трьох газет: близької до УПЦ-МП Независимості, близької до УПЦ-МП Молоді

Причину подій „чорного вівторка” слід шукати, звичайно не тільки в діях та настроях уряду, але також в цілях та планах УПЦ-КП і союзних з нею національно-патріотичних сил. Позбавлена уваги та підтримки колишнього уряду, роздерта внутрішньою боротьбою між покійним патріархом та його заступником — митрополитом Філаретом, УПЦ-КП фактично шукала конфронтації з урядом. Відкрита конфронтація, замість неоголошеної „холодної” війни, могла (і, як показали наступні події, спромоглася) досягти кількох цілей. По-перше, примусити уряд рахуватися з церквою і припинити політику фаворитування УПЦ-МП; по-друге, зміцнити свої позиції і підтримку з боку політиків (переважно парламентарів) національно-патріотичного спрямування; по-третє зетерти з пам’яті вірних довготривалий конфлікт покійного патріарха з своїм заступником, митрополитом Філаретом, що завершився загадковою смертю патріарха.

Національно-патріотичні сили, представлені на похороні народними депутатами та членами УНА-УНСО, мали своє бачення ситуації та свою програму дій. Не виникає сумніву, що багато з політиків національно-патріотичного спрямування дивилися на похорон патріарха, як на можливість надати підтримку національній церкві в її конфлікті з „московськими попами” та вважали, що їм „належиться” сер’йозна поступка з боку уряду — в даному випадку — дозвіл поховати патріарха в Софії. В червні 1995 року націонал-патріотичні сили в парламенті

України та газети Верховної Ради Голос України. Независимость (19 липня 1995 р.) повідомила на першій сторінці тільки про смерть Гончара (замітка Галини Дацюк „Свет ума. Свет любви. Свет надежды.”). Молодь України (18 липня 1995 р.) подала на першій сторінці вгорі повідомлення про смерть патріарха Володимира („Памяті великого патріарха”), внизу — про смерть Гончара („Орлина висота Олеся Гончара.”).

Голос України (18 липня 1995 р.) подав на третій сторінці вгорі — офіційний некролог з приводу смерті Олеся Гончара, підписаний крім Президента та урядової еліти також В'ячеславом Чорноволом, внизу — коротке повідомлення Священного Синоду та Вищої Церковної Ради УПЦ-КП про смерть патріарха Володимира. Надалі газета досить багато уваги приділяла постаті Гончара і зовсім мало, порівняно з іншими виданнями, — подіям навколо похорону патріарха Володимира. 19 липня було надруковано інформацію про похорон Олеся Гончара під заголовком „Процівайте, батьку!”, згодом відзначено дев’ять днів з часу смерті письменника.

однозначно підтримали президента в його боротьбі з лівими і зробили можливим заключення Конституційної угоди між президентом та парламентом. Тепер був час президента віддавати борги своїм союзникам.

Радикальна УНА-УНСО мала свою програму. Присутність її напів-військових підрозділів на похороні патріарха була, з одного боку, виявом давніх партнерських стосунків між цією організацією та УПЦ-КП, з іншого — важлива роль УНА-УНСО в проведенні похорону піднімала її статус серед інших національно-патріотичних угрупувань. Треба зазначити, що УНА-УНСО виявилася єдиним учасником подій „чорного вівторка”, що змогла досягти наміченої цілі. Якщо уряд і національно-патріотична опозиція в парламенті сер'йозно пересварилися і підірвали свій авторитет на радість лівиці, то УНА-УНСО вийшла з цих подій як організація-мученик та неформальний лідер національно-патріотичного блоку. Ознакою цього невдовзі стала урочиста передача УНА-УНСО синьо-жовтого прапора, що його було вперше внесено в Верховну Раду України після московського путчу в серпні 1991 року. Прапор до цього знаходився на зберіганні в Народному Русі і був переданий унісівцям митрополитом Філаретом під час урочистого молебня на Софійській площі, на дев'ятирічний день після смерті патріарха.

Під час подій „чорного вівторка” уряд, як виглядає, намагався уникнути відкритої конфронтації та тримався надалі старої політики УПЦ-МП. Довготривалі та безрезультатні переговори, які вели з урядом парламентарі — учасники похоронної процесії, свідчили про відсутність в Києві на той час людини, яка могла б взяти на себе відповідальність за рішення питання про захоронення патріарха. У зв’язку з візитом Кучми до Білорусії „на господарстві” в той день в Києві залишився прем’єр-міністр Євген Марчук. Саме його невизначеність та нерішуча політика і призвели в кінцевому результаті до Софійського побоїща. (Пізніше по Києву ходили чутки, що недопустити поховання патріарха в Софії просив Кучму по телефону Борис Єльцин.)

Марчук опинився того дня в надзвичайно складному становищі. З одного боку він був повністю залежним від президента, оскільки міг бути усунутим з своєї посади простим

президентським указом за впливи на парламент та інститути виконавчої влади. В парламенті Марчук намагався зберегти добре стосунки з націонал-патріотами, а в уряді пробував зберегти контроль над силовими міністерствами. Призначення президентськими указами міністром оборони Валерія Шмарова, міністром внутрішніх справ — Юрія Кравченка та усунення з посади голови СБУ Валерія Малікова значно ослабили позиції прем'єра. 18 липня 1996 р. тактика Марчука, очевидно, зводилася до затягування часу та очікування повернення з Білорусії президента. Президентська команда, натомість, рада була загнати свого політичного конкурента в „глухий кут” та змусити прийняти одне з політично шкідливих для Марчука рішень — або відступити перед агресивністю УПЦ-КП та націонал-патріотів, або зіпсувати відносини з націонал-патріотичним блоком в парламенті²⁰.

Події „чорного вівторка” вийшли далеко за межі внутрішньоурядового та міжвідомчого конфлікту, завдавши шкоди і націонал-патріотам і президентові і прем'єр-міністрові. Але прем'єр, в кінцевому результаті, опинився їхньою головною політичною жертвою. Налагодження відносин між президентською адміністрацією та націонал-патріотичним блоком в парламенті в першій половині 1996 р. (в ході боїв за прийняття нової Конституції) супроводжувалися охолодженням відносин між цим блоком та прем'єром. Коли наприкінці травня 1996 р. президентувільнив Марчука від виконання обов’язків прем'єра практично ніхто з націонал-патріотів не протестував з цього приводу. Зближення між президентом та національною опозицією в парламенті знайшло свій вияв у публічно продемонстрованому примиренні Леоніда Кучми та Леоніда Кравчука навесні 1996 р., у

20. Про події в уряді під час поховання патріарха Володимира див. пояснення віце-прем'єра з питань економіки Романа Шпека (якому прем'єр-міністр на похороні О. Гончара доручив займатися похороном патріарха, на підставі того, що Шпек є православним!): Олексій Троценко, „Про події довкола похорону патріарха Володимира (Романюка).” Голос України, 22 липня 1995 р., а також, очевидно зінспіровану оточенням прем'єр-міністра статтю Івана Безсмертного „Кривавий вівторок може впровадити „принцип доміно” у велику українську політику.” Час, 8 вересня 1995 р.

призначені людей з його оточення на важливі державні посади (перед подіями „чорного вівторка” влада заарештувала одного з наближених до Леоніда Кравчука бізнесменів) та у зміні ставлення до УПЦ-КП²¹.

Впорядкування могили патріарха Володимира в Києві стало, таким чином, результатом примирення давніх ворогів, поновлення старих політичних союзів та зміни орієнтації президентської політики в культурно-національній та релігійній ділянці. Але чи стане цей новий курс, що постав в результаті нового політичного розкладу, достатньо міцним, щоб утриматися в майбутньому та започаткувати новий етап у розвитку державно-церковних відносин в Україні?

■ ПОГЛЯД В МАЙБУТНЄ

БЕЗ ПЕВНОЇ ВІДПОВІДІ залишається на сьогодні питання про те чи довго утримається той союз політичних сил, що привів до затвердження Конституції, та чи сумісними є погляди наразі союзних політиків на природу та цілі державної політики в церковній сфері.

Під час загострення конфлікту між екс-президентом Леонідом Кравчуком та адміністрацією Леоніда Кучми, невдовзі після „чорного вівторка”, обидва політики публічно представили своє бачення подій того трагічного дня та свій образ державно-церковних відносин, яких потребує Україна. Першим це зробив Леонід Кравчук. Він звинуватив уряд у сконцій трагедії, заявивши,

21. Про арешт 11 липня 1995 р. в Угорщині на прохання української сторони Віктора Паливоди — колишнього голови особистої охорони Президента Кравчука, повідомляла в номері від 21 липня 1995 р. (разом з репортажем про „чорний вівторок”) газета Независимость. Газета зазначала, що Паливода відкривав секретні рахунки за кордоном на прохання Кравчука і передбачала голосний політичний скандал в майбутньому. Скандал за участю Кравчука відбувся ще до виходу газети — 18 липня і став відомий під іменем „чорний вівторок”. Про примирення двох президентів навесні 1996 р. свідчила їхня спільна поява на одному з футбольних матчів та призначення одного з наближених Леоніда Кравчука — В. Матвієнка виконуючим обов’язки голови президентської адміністрації у Вінницькій області.

що причиною конфлікту стала відмова влади співпрацювати з національною церквою, яка є важливим чинником під'йому національної свідомості українців та державотворення. Леонід Кучма, натомість, переклав головну відповідальність за трагедію на провокативні дії націонал-патріотів та церковних діячів, які намагалися загнати уряд в глухий кут. Він зазначив, що дозвіл поховати патріарха в Софії загострив би відносини держави з іншими церквами і суперечив би політиці невтручання держави в церковні справи²².

Головним змістом заяви Кравчука був, таким чином, захист політики втручання держави в справи церкви задля побудови держави та підтримки національної ідеї. Кучма ж наголошував на принципі відділення церкви від держави. Заяви відображали дві протилежні точки зору на проблему і були більше політичними деклараціями, ніж практичними приписами щодо розв'язання складних питань державно-церковних відносин. Адже відомо, що Леонід Кравчук в останні місяці свого президентства налогодив добре відносини з більш потужним конкурентом Філарета — УПЦ-МП. Адміністрація ж Кучми після подій „чорного вівторка” і декларацій про невтручання розпочала майже відкриту війну з УПЦ-КП.

Саме ця „гнучкість” у вирішенні практичних питань державно-церковних відносин, очевидно і дозволила обом політичним силам досягти компромісу в першій половині 1996 року. Уряд відмовився від тиску на УПЦ-КП, а остання, в особі патріарха Філарета та його політичних союзників, припинила антиурядову пропаганду та зняла вимоги створення державної православної церкви (якою мала бстати УПЦ-КП при новому, патріотичному, уряді). Є певні ознаки того, що нормалізація відносин між державою та УПЦ-КП, що стала результатом передконституційного союзу націонал-патріотів та президентської влади, буде явищем довготривалим.

Ознаки цього можна знайти в принциповому співпадінні позицій націонал-патріотів та президентської адміністрації в питаннях державотворення, економічної реформи та ставлення до

22. Див. коментар Леоніда Кучми до подій „чорного вівторка”: Голос України, 27 липня 1995 р.

нео-комуністичного руху. Позиції теперішніх союзників явно розходяться в поглядах на роль української мови та української культури в незалежній Україні, однак, навряд щоб через цю причину могли в майбутньому зіпсуватися відносини між УПЦ-КП та владою, оскільки Київський патріархат допускає вживання будь-яких мов богослуження та має етнічно не-українські парафії в Росії, Західній Європі та Північній Америці. Не виключено також, що глава УПЦ-КП — патріарх Філарет, нормалізувавши відносини з владою не відмовиться легко від цього завоювання і в майбутньому може відмовитися від своїх колишніх союзників, що він неодноразово вже робив в минулому.

Зміна церковної політики уряду в 1996 році нормалізувала та цивілізувала відносини між церквою та державою, але не принесла вирішення болючим проблемам, що так і залишаються нерозв'язаними. До таких нерозв'язаних проблем належать: 1. — питання про ставлення уряду до Московського патріархату та осянення автокефалії українським православ'ям; 2. — про православно-греко-католицькі взаємини; 3. — про ставлення до закордонних (переважно протестантських) місіонерів.

Спроби адміністрацій Кравчука та Кучми розв'язати перше з зазначених питань, спираючись або на УПЦ-КП, або на УПЦ-МП призвели лише до загострення конфлікту, який може знову спалахнути у майбутньому. Гострі православно-греко-католицькі конфлікти, здається, відійшли у минуле, але обидві президентські адміністрації, оглядаючись перш за все на православні церкви, практично заморозили свої стосунки з греко-католиками. Ознаками цього є відсутність до цього часу українського посольства в Ватикані і відкладений візит папи до України.

У питанні про місійну активність західних проповідників в Україні уряд вже давно знаходиться між двома вогнями. Обмежити їхню діяльність вимагають традиційні церкви та солідарні з ними політики, залишити місіонерів у спокої — вимагає Захід. Адміністрація Кучми більш послідовно ніж її попередники протистоїть натиску православних, які пропонують обмежити вплив закордонних місіонерів в Україні. Беручи до уваги теперішні відносини між Заходом та Україною, президент і в майбутньому не буде обмежувати цю місійну діяльність.

На майбутнє державно-церковних відносин в Україні будуть продовжувати впливати кілька факторів внутрішньо- та зовнішньо-політичного характеру. До перших належить розклад політичних сил в парламенті та рівень „ре-українізації” держави в майбутньому. До других — відносини з Росією (а саме ці відносини в їх ширшому розумінні, впливають на міжправославний конфлікт в Україні) та Заходом. Україна фактично приречена бути багатоконфесійною і її політичне керівництво не може зараз і не зможе в майбутньому примітивно мавпувати Росію з її „спеціальними” відносинами між президентом та патріархом. Україна має іншу історію, інші традиції і має виробити інший тип державно-церковних відносин.

• • •

• • •

П'ятдесятіріччя УАПЦ на еміграції – спроба перегляду і оцінки¹

Аркадій Жуковський

ПІСЛЯ Другої Світової війни Україна знов опинилася під більшевицькою окупацією, де переслідувано будь-які прояви національного життя. Особливо жорстоко нищилися залишки національної Православної Церкви — УАПЦ. Церковна ієархія, частина духовенства і вірних УАПЦ, знаючи що їх чекає в советській дійсності, вийшли на еміграцію. На початку 1944 р. митрополит Полікарп Сікорський і деякі єпископи покинули Луцьк і подалися до Варшави. Тут ними заопікувався митрополит Діонісій Валединський, який на початку Другої Світової війни своїм канонічним авторитетом призначив архиєпископа Полікарпа Адміністратором Української Православної Церкви, дав благословення на висвяту нових єпископів УАПЦ (лютий 1942 р.) та створення Собору єпископів УАПЦ, запевнивши їм канонічний статус.

1. Дані стаття — це доповідь проф. Аркадія Жуковського, яка була прочитана в Києві, в програмі відзначення 75-их роковин проголошення Автокефалії Православної Церкви в Україні на Соборі в жовтні 1921 року.

Митрополит Полікарп скликав у Варшаві Перший на еміграції Собор єпископів УАПЦ, який відбувся 11 березня — 8 квітня 1944 р. Цей Собор ухвалив „Тимчасове положення УАПЦ”, на підставі якого до Всеукраїнського помісного Собору найвищим управлінням УАПЦ є Собор її єпископів, а виконавчим органом її встановлено Священий Синод. Звідси згодом постала і накинена назва „Синодальної” на противагу „Соборноправної” Церкви. Це „Положення” було чинне аж до Першого Собору УАПЦ у 1956 р.

Наприкінці липня 1944 р. єпископат УАПЦ залишив Варшаву, а єпископи виїхали в різні частини Німеччини.

Після капітуляції Німеччини митрополит Полікарп скликав 16 липня 1945 р. нараду 5 єпископів у Бад-Кісінгені (американська зона), на якій прийнято важливу постанову:

„Вважати й надалі, що єпископат УАПЦ Церкви перебуває на еміграції як організоване ієпархічне тіло УАПЦ Церкви, що має діяти в особах всіх єпископів на чолі з Високопреосвященнішим Митрополитом Полікарпом на добро УАПЦ Церкви, керуючись у своїй праці ухвалами Собору єпископів у Варшаві в березні-квітні 1944 р. її стремлячи до єдності, згоди й любові”.

На цій нараді визнано необхідним скликати собор єпископів для всебічного обговорення і визначення напрямків праці УАПЦ на чужині, а тимчасом призначено в поодиноких теренах уповноважених єпископів для церковного адміністрування. Дальші уточнення структури УАПЦ на еміграції прийнято на Соборі єпископів в Еслінгені 14-17 березня 1946 р., на якому митрополита Полікарпа було обрано Обласним Митрополитом, тобто митрополитом національної УАПЦ, первоієпархом, а також головою Собору єпископів і священного Синоду УАПЦ. На цьому Соборі в Еслінгені поставлено питання про утворення єдиної Української Православної Церкви у вільному Світі; а Синодові доручено встановити контакт з усіма українськими православними осередками в усьому світі.

За першого періоду існування УАПЦ на еміграції, в 1946-1949 роках у Німеччині відбулося шість сесій Собору єпископів УАПЦ, та 12 сесій Священного Синоду УАПЦ. На шостій сесії Собору єпископів 3-5 листопада 1949 р., в Ділінгені було переглянуто „Положення про управління УАПЦ на еміграції”. Через виїзд

єпископів у дальшу еміграцію скорочено склад Синоду: він став складатися з Голови, секретаря, одного представника духовенства і одного від мирян.

У квітні 1950 р., митрополит Полікарп переїхав на побут до Франції біля Парижу, і водночас перестали бути чинними дотеперішні Собор і Синод УАПЦ.

Як ми бачили, у цьому еміграційному періоді, який вважався переходовим, бо була надія на швидке повернення на Батьківщину, керівними органами вищої церковної влади УАПЦ були Собор єпископів і Синод, в яких перевагу мала ієрархія, а мирянський елемент, хоча й був допущений, однак не відігравав належної ролі. Цю обставину використали деякі невдоволені вірні, справа набрала голосного резонансу і закінчилася розколом православних українців на два непримиренні табори, що було довершено на так званому „Ашафенбурзькому з'їзді”, 25-26 серпня 1947 р.

Історія цього церковного розколу мала довгі коріння. Відновлена ієрархія УАПЦ на Україні за німецької окупації прийняла ідейно-національне спрямування УАПЦ 1921-1930 років, але водночас старалася запровадити деякі канонічні засади, яких за большевицьких умов не могли дотримуватися митрополит Василь Липківський і його співробітники. Йшлося, насамперед, про канонічну висвяту єпископів. Відновивши в 1942 р. ієрархію УАПЦ, митрополит Полікарп разом з тодішніми церковними діячами і при сприянні митрополита Генерального губернаторства Діонісія Валединського дбав про канонічне висвячення єпископів. Прихильники чину і принципів митрополита Василя Липківського недолюблювали порядки, встановлені новою ієрархією УАПЦ, але через воєнні події, своє невдоволення не виявляли організовано. Крім принципу канонічності, попередню УАПЦ характеризував і великий вплив мирян у всіх церковним справах. Тому на еміграції „прихильники канонів 1921 р.” вимагали скликання Церковного Собору, на що ієрархія погоджувалася. Однак „липківці”, не очікуючи його підготовки, скликали „Всесерковний з'їзд в Ашафенбурзі, на якому засуджено 12 єпископів, а на їх місце керівництво Церкви передано обраній Українській Церковній Раді, яку очолив Іван Гаращенко. Учасники цього з'їзду зірвали зв’язки з УАПЦ 1942 року, закидаючи їй

синодальний устрій, спробу пересвяти єпископів УАПЦ (Іоан Теодорович). Посилаючися на канони 1921 року, вони називали себе „УАПЦ-Соборноправна”, щоб відрізнити себе від УАПЦ 1942 р., яку зневажливо назвали „УАПЦ-синодальною”. Згодом Соборноправники прийняли юрисдикцію архиєпископа Іоана Теодоровича, а від жовтня 1947 р. єпископ Григорій Огійчук з висвяченням 1942 р. став правлячим єпископом соборноправників. Між двома гілками УАПЦ почалася нечувана расп'яття учасники якої, не пірибираючи у засобах, поборювали противну сторону. Щоб покласти край цій болючій внутрішній війні, УАПЦ під проводом митрополита Полікарпа, до якої приєдналася більшість православних вірних і духовенства на еміграції, робила різні заходи, для відновлення єдності українського православ'я. Проблема єдності не сходила з церковних нарад, з'їздів, соборів. У цю акцію втручалися й громадсько-політичні чинники, вважаючи це розбиття за шкідливе для загальної української національної справи.

Репрезентативний церковний з'їзд УАПЦ стався 25-27 грудня 1947 р. за участю єпископів, духовенства і мирян, а також спеціалістів-богословів, головним чином з канонічного права. Після вислухання доповідів учасники прийняли резолюції:

„З'їзд рішуче засуджує чин групи т. зв. Ашафенбурзького З'їзду яка вийшла з послуху Вищій Духовній Владі та своєю поведінкою розбиває єдність української православної громади і вносить в церковне життя дух незгоди, неспокою і боротьби, яка провадиться до того ж засобами, що не відповідають зasadам християнської моралі. З'їзд закликає духовенство і мирян згуртуватися навколо УАПЦ Церкви з її Святою Собором Єпископів і відновити в церковному житті дух єдності і братньої любові.”

„З'їзд закликає всіх православних українців припинити між собою всілякі суперечки та перейнятися духом єдності і подбати про те, щоб привернути на відвічний шлях своїх православних предків усіх тих, хто через свою недосвідченість, необачність чи надмірну довірливість відійшов від отих батьківських заповітів та ухилився від того правдивого шляху”.

Крім становища відносно розбиття УАПЦ, з'їзд сформулював загальні засади українського православ'я:

„Український народ при Володимири Святому прийняв хрещення від Грецької Православної церкви. Разом з вірою Христовою прийняв він і устрій Православної Вселенської Церкви; її догмати, канони, чин Богослужіння. Це надбання, як скарб дорогоцінний, переховав народ впродовж тяжких століть його історичного існування незмінним і непорушним. Вірність канонам Вселенської Церкви, як запоруку свого єднання з Єдиною Святою Вселенською Церквою, додержує непорушно УАПЦерква до часу теперішньої вогненної спроби і молить Бога, щоб допоміг Він дотримати до Другого Пришестя Господа нашого Ісуса Христа... Схиляючи в побожній пошані свої голови перед світлою пам'яттю всіх тих, що за Христову віру й рідну УПЦеркву життя своє положили, як в давні часи Історії України, так і в двадцятих та тридцятих роках поточного століття впали жертвою безбожного комунізму, а в сорокових його роках безбожного націонал-соціалізму, Український Церковний з'їзд УАПЦеркви на еміграції закликає всю українську православну людність як на рідній землі, так і в розсіянні сущу, твердо й непохитно стояти далі на догматично-канонічних основах Вселенського Православія, як віри наших дідів і прадідів від часів охрещення України... З'їзд стверджує, що в церковній свідомості української православної людності, яка перебуває поза межами поневоленої Батьківщини, УАПЦерква, очолювана канонічно преємственою благодатною ієпархією, є невід'ємною частиною Святої Вселенської Православної Церкви...”

Незважаючи на всі ці заходи і творіння в їх дусі загальної думки, розбиття УАПЦ тривало і обидві УАПЦ діяли відокремлено одна від другої. Православний загал підтримав канонічність, тоді як соборноправна меншість вела завзяту боротьбу за принципи 1921 року, активно виступаючи в церковних і періодичних публікаціях. Згодом у США УАПЦ-Соборноправна зазнала дальнього розламу і відтоді вплив її на хід церковних українських справ був незначний.

Під час внутрішніх труднощів самої УАПЦ серед української ієпархії виринула, на соборі єпископів у Мюнхені 1947 р., ідея утворення „Єдиної на цілому світі УАПЦ”. Були вжиті заходи для координації праці православних церков у США, Канаді, Європі, і

тих ієархів, що перебували поза структурою УАПЦ. Йшлося про архиєпископа Іларіона Огієнка і єпископа Палладія Видибіду-Руденка, які за часів Другої Світової війни очолювали єпархії в Генералгубернаторстві (Польщі), але не належали до УАПЦ. Через особливості кожної країни, а також амбіції церковного проводу, ця акція продовжується вже майже півстоліття зі скромними наслідками. Але про це скажемо далі.

У цьому періоді мала місце також праця для підготовки кадрів священників. Для цього в 1946 р. створено в Мюнхені Богословсько-Педагогічну Академію, а в 1947 р. її перетворено на Богословську Академію, яка проіснувала до 1952 р. При Синоді УАПЦ діяв у 1946-49 р.р. Богословсько-Науковий Інститут, який організував підготовку наукових праць з богословія та історії церкви. Він допомагав Синодові в упорядкуванні та уніфікації богословських текстів українською мовою.

Наприкінці 40-их — на початку 50-их років почався великий виїзд українців з Німеччини і Австрії до країн Західної Європи, але найбільше за океан, у США, Канаду, Південну Америку, Австралію. Таким чином активізувалося церковне життя у Франції, Бельгії, Англії, Аргентині, Бразилії, Австралії. Разом з вірними виїхали і священники та єпископи УАПЦ, які на нових поселеннях включалися до існуючих церковних структур, стараючися посилити їхню діяльність та інформувати про становище на українських землях.

З ієархії в Європі залишилися тільки митрополит Полікарп, що замешкав у Франції 1950-1953 р.р., а в Німеччині архиєпископ Ніканор Абрамович; останній був іменований 1952 р. „Митрополитом УАПЦ на еміграції”. У цей час до юрисдикції УАПЦ належали церковні осередки Німеччини, Австрії, Франції, Великобританії, Австралії і Нової Зеландії та парафії в Аргентині, Бразилії, Венесуелі.

Після смерті митрополита Полікарпа (22 жовтня 1953) первоієархом УАПЦ був митрополит Ніканор Абрамович, який продовжував протягом 16 років церковну політику свого попередника, проте вніс у неї також суттєві зміни.

Перший період (за митрополита Полікарпа) характеризувався тим, що в УАПЦ найвищою установчою інстанцією був Собор

єпископів, а виконавчою був Синод. Вирішальну роль в них відгравали єпископи, тому противники цієї Церкви зневажливо називали її „синодальною”, натякаючи на зловісний Синод, впроваджений Петром I. Митрополит Ніканор ставався притягти до співпраці в рішеннях і виконанні церковних справ також мирян, встановлюючи найвищим церковним органом Церковний Собор, тому цей другий період у житті УАПЦ можна назвати соборовим. Поодинокі собори скеровували життя Церкви, вони ставали етапами в історії УАПЦ. Було сім соборів, у яких брав участь автор цієї статті. Для нової церковної структури були встановлені статути, які відбивали тенденції церковного проводу, насамперед митрополита. Їх було три: 1956 р. за Ніканора і 1973 і 1983 за Мстислава.

Перший Собор УАПЦ на чужині було скликано 15-18 грудня 1956 р. у Карлсруе (Німеччина) під головуванням митрополита Ніканора. У ньому взяли участь духовенство і вірні з Німеччини, Англії, Франції і Бельгії. Про духовий стан УАПЦ інформував митрополит, а про основні проблеми УАПЦ на чужині доповідав протоієрей Демид Бурко, один з чільних соборноправників, який перейшов до канонічної УАПЦ. Серед цих проблем він назавав:

1. Єдність Церкви;
2. Автокефалія;
3. Національність;
4. Соборний устрій.

На основі цих принципів був укладений „Статут УАПЦ на еміграції”, який визначав, що найвищим органом Церкви є Собор з єпископів, духовенства і вірних. Керівним органом між соборами є Вища Рада Митрополії, а виконавчим органом — Вище Церковне Управління. Іншими словами, цей статут змінював дотеперішні структури: Собор єпископів на Вищу Раду Митрополії, а Синод на Вище Церковне Управління. Ці зміни виконували деякі вимоги соборноправників, визнавали мирян за важливий установчий і виконавчий чинник Церкви. Незважаючи на зміни, соборноправники стояли озброєні і визнавали тільки свою „правду”.

Слід звернути увагу й на те, що статут визначав ставлення до історичного минулого Православної Церкви в Україні та інших православних церков. Перші параграфи Статуту звучали так:

„Свята Українська Автокефальна Православна Церква на еміграції є частиною Єдиної Святої Соборної Апостольської Православної Церкви.”

§2.

„Українська Автокефальна Православна Церква становить продовження Православної Церкви в Україні, яка існує з часів благовістя Святого Апостола Андрія Первозванного, набрала організаційного оформлення при Святому Рівноапостольному Князі Володимирі і протягом століть була пов’язана з Єдиною Соборною і Апостольською Православною Церквою, заховуючи догматичні і канонічні основи її буття.”

У цьому статуті передбачалося заснувати нове становище в єпархії Церкви, а саме заступника митрополита УАПЦ, який на випадок смерті митрополита повинен скликати Собор для обрання нового митрополита. Це було зроблено з огляду на те, що митрополит Ніканор був у літах і стан здоров’я не дозволяв йому брати участь у нарадах голів трьох митрополій поза Україною.

28 квітня — 1 травня 1960 р. у Вінніпегу відбулася конференція єпископату і представників Вищих Церковних управлінь трьох Українських Православних Митрополій, на якій ухвалено постанову про духовну єдність Церков:

„Визнаємо, що поза межами України існує тільки одна Українська Православна Церква, — Церква Автокефальна, з устроєм соборноправним, яка тепер складається з трьох Митрополій: Української Греко-Православної Церкви в Канаді, Української Православної церкви в Сполучених Штатах Америки й Української Автокефальної Православної Церкви на чужині (в Європі та Австралії). Кожна з цих Митрополій живе самостійним життям, як Церква в окремій державі. Але, хоч адміністративно самостійні, усі ці три Митрополії становлять собою одну духовну цілість і, в разі потреби спільно виступають, як члени одної і тої самої Української Православної Церкви...”

Ці Церкви очолювали: Митрополит Іларіон — УГПЦ в Канаді, Митрополит Іоан — УПЦ в США, і Митрополит Ніканор — УАПЦ на чужині. Однак це було тільки духовне єднання, без будь яких організаційних структур, бо заокеанські Церкви бажали зберегти свою адміністративну самостійність.

Під час очолювання УАПЦ митрополитом Ніканором, яке тривало 16 років, відбувся тільки один Собор, хоча статут передбачав, що собори повинні збиратися що п'ять років. Після смерті митрополита Ніканора (21 березня 1969 р.) тимчасове управління УАПЦ перебрав його заступник митрополит Мстислав Скрипник, який і призначив Другий Надзвичайний Собор УАПЦ, скликаний 12-14 вересня 1969 р. в Оттобруні, біля Мюнхену, з участю делегатів з Австралії, Англії, Австрії, Бельгії, Німеччини, Франції та Швеції. Як гості на Соборі були також політичні і громадські представники, між іншим Микола Лівицький, Президент УНР в екзилі. На Соборі заслухано багато доповідей, між іншим і про сучасний стан Православної Церкви в Україні (А. Жуковський). Другий Собор обрав митрополитом УАПЦ Мстислава Скрипника, а єпископом-вікарієм архимандрита Ореста Іванюка з призначенням на Західноєвропейську єпархію. Для пожвавлення праці Православної Церкви Собор вимагав, щоб митрополит скликав звичайні Собори що три роки. Для забезпечення підготовки кадрів священників висловлено побажання заснувати Богословські Курси при УВУ в Мюнхені.

Учасники Собору висловили потребу уодностайнення текстів богослужбових книг, які мали б бути опрацьовані разом з відповідальними спеціялістами митрополії у США і Канаді.

Третій Собор УАПЦ відбувся 13-15 жовтня 1972 р. у Лондоні з участю митрополита Мстислава та єпископів Ореста і Константина Багана, нововисвяченого єпископа в США, духовенства та делегатів від вірних західноєвропейських країн. На Соборі Митрополит представив сучасне становище українських православних церков у світі. У доповіді поінформовано про зроблені заходи у справі єдності православних українців поза межами України, однак покищо осягнено тільки молитовне поєднання трьох українських митрополій. Важливі контакти встановлено з Константинопольською Патріярхією; для українців великою втратою стала смерть Патріярха Атенагороса, приятеля українців. У дальншому багато було сказано про УПЦ у США, головно про її осередок у Бавнд Бруці, але мало про УАПЦ. Це спостереження буде характеризувати і дальші рішення Митрополита, який, крім того, що очолював УАПЦ, був і

первоієрархом УПЦ у США. Собор вирішив не змінювати статут УАПЦ, але обрав статутову комісію, яка мала підготувати проект нового статуту до наступного Собору.

Цей черговий Надзвичайний четвертий Собор УАПЦ було скликано [29-30 червня — 1 липня] 1973 році у Парижі. У ньому взяли участь митрополит Мстислав, архиєпископ Марко зі США, єпископи Орест і Константин, духовенство та миряни з країн Західної Європи. Були також представники Консисторії УПЦ зі США та інші гості. Важливість цього православного собору полягала в тому, що він відбувався в дусі українського екуменізму. Святкове закінчення Св. Літургії мало місце в українській католицькій кафедрі Св. Володимира в Парижі, де українських ієрархів привітав парох катедри о. Михайло Левенець. На службі Божій був присутній монсеньор Декан — представник кардинала Марті, прімаса Франції.

Четвертий надзвичайний Собор УАПЦ окремим посланням, [підготовленим О. Штулем-Ждановичем] звернувся до братів і сестер в Україні. У ньому між іншим сказано:

„Ми на чужині докладаємо всіх зусиль, щоб розвивати ті форми, які ворог нищить в Україні. Ви ж, крім церковного й національного життя, плекаєте в катакомбах душ Ваших віру в Бога та скарби Українського Православія, любов до Матері нашої України. Бо в цій вірі й цій любові — наша сила, остоя необхідної нам єдності і запорука перемоги...”

Важливим рішенням цього Собору було прийняття нового, другого статуту УАПЦ. У порівнянні з попереднім статутом у ньому впроваджено новий церковний орган, а саме Собор єпископів, завданням якого були справи євангельські і церковного судівництва. Також назву Вищої Ради Митрополії змінено на Раду Митрополії.

Важливою подією у житті всіх православних українців поза Україною був Собор єпископів і представників Вищих Церковних Управлінь трьох митрополій УГПЦ — Канади, УПЦ — США і УАПЦ, що мав місце [31 жовтня — 1 листопада] 1973 р. у Торонто. Собор ухвалив декларацію про єдність Української Православної Церкви в світі:

„Собор Єпископів і представників Вищих церковних управлінь трьох українських православних митрополій, а саме — УПЦеркви в США, УГПЦеркви в Канаді та УАПЦеркви в Європі,

що відбувся 1 листопада 1973 року в Торонто, Канада, однодушно стверджує, що ці митрополії становлять одну Українську Православну Церкву у вільному світі, зовнішнім виявом чого являється Собор Єпископів і представників Вищих церковних управлінь згаданих митрополій, який відбуватиметься щонайменше раз до року або в міру потреби.”

Українська Православна Церква у вільному світі складається з трьох митрополій, які мають у своєму складі дев'ятьох єпископів, майже триста священників і дияконів та понад чотириста парафій і церковних громад, тобто об'єднують абсолютну більшість православних українців поза Батьківчиною.

Згодом було скликано аналогічні наради єпископату трьох митрополій у Бавнд Бруку [29-30 червня] 1979 р., та у Вінніпегу [13-15 березня] 1981 р. Неважаючи на ці заходи, життя трьох митрополій відбувалося відокремлено, з малими досягненнями щодо спільної дії.

П'ятий Собор УАПЦ відбувся у Лондоні [22-24 вересня] 1978 р. з участю митрополита Мстислава і архиєпископа Ореста, духовенства та мирян з європейських країн; без участі делегатів з Австралії. За традицією про стан Церкви доповідав митрополит Мстислав. Як доказ життєвости і зростання українського церковного буття у світі він навів приклад посвячення в 1978 р. трьох нових церков: у Мельбурні і Джилонгу в Австралії та кадетрального храму в Лондоні в Англії.

Другою важливою справою була підготовка до відзначення Тисячоліття хрещення Русі-України, яку слід було координувати з митрополіями в США і Канаді. Було вирішено, що найкраще цю річницю відзначувати виданням наукових праць як про саму подію, так і з історії Української Православної Церкви. З нагоди Собору відбулося посвячення першої української православної кафедри в Англії, яке здійснив митрополит Мстислав.

Після смерті архиєпископа Ореста в 1981 р. на західноєвропейську єпархію був обраний єпископ Анатолій Дублянський, якого хіротонію проведено в Церкві-Пам'ятнику в Бавнд-Бруці в США.

Шостий Собор УАПЦ було скликано [27-29 травня] 1983 р. у Лондоні з участю двох архиереїв: Мстислава і Анатолія, духовенства і мирян з Великобританії, Німеччини, Франції, Бельгії,

Швеції і Австралії (о. Олександр Пігулевський). На Соборі був хіротонизований в єпископи Володимир Дідович з титулом Лондонського і Великобритійського, а єпископ Анатолій піднесений до сану архиєпископа — Паризького і Західноєвропейського. На Соборі було виголошено дві доповіді: А. Жуковського „Тисячоліття Хрещення Русі-України, пляни і напрямні відзначення”, та З. Соколюка „До правного становища УАПЦ”.

На цьому Соборі був прийнятий новий третій статут УАПЦ, до якого вносилися зміни, що збільшували владу ієрархії, головно митрополита. У статуті відзначувалося, що „УАПЦ в діаспорі є речником УАПЦ до часу свободного волевиявлення в Україні”. Еміграційна церква чим раз більше цікавиться подіями в Україні, де починають відчуватися паростки відродження національного церковного життя. На взірець статуту УПЦ в США вноситься нова назва дотеперішнього Виконавчого органу Вищого Церковного Управління, а саме — Митрополиче управління, яке очолює Первоієрарх, отже Митрополит. Скупчення влади в церкві ієрархією, головно Первоієрархом, зменшувало ролю і значіння мірянства і навіть духовенства в житті Церкви.

З нагоди цього Собору, що відбувся в 50-ту річницю Великого Голоду в Україні в 1932-1933 роках, у Лондоні було посвячено Хрест-Пам'ятник жертвам геноциду.

Православне життя в Європі пожвавішло зі створенням 1986 р. Української Православної церкви і церковних приміщень в Генку в Бельгії. Ця церква стала осередком зустрічей православних зі всіх країн Західної Європи.

Значною подією для українського православія було відзначення Тисячоліття Хрещення Русі-України. До цієї річниці українці готувалися понад десять років, і саме святкування розтяглося на кілька років. Крім урочистих церковних святкувань, організовано низку конгресів, конференцій, видано публікації, присвячені цій події.

УАПЦ відзначала ювілейні урочистості 13-14 серпня 1988 року у Генку з участю архиєпископа Анатолія, а також католицького єпископа Михаїла Гринчишина та бельгійських гостей. Аналогічні відзначення відбулися в Англії й Австралії, а також у більших скупченнях українців. Представники УАПЦ взяли участь у загаль-

них наукових Конгресах у Мюнхені, 26 квітня — 2 травня 1988 р., у міжконференційній сесії в Бавнд-Бруку 15-17 червня 1985 р. Спробу підсумків відзначення Тисячолітнього ювілею подано в доповіді А. Жуковського на 5-му Конгресі СКВУ у Торонто (жовтень 1988 р.).

З нагоди тисячоліття з'явилася низка видань, головно дослідження з історії Церкви в Україні. Серед них „Збірник праць Ювілейного Конгресу”, [Мюнхен 1988/1989-1002 стор.]; „Хрестоматія Тисячоліття Хрещення Руси-України”, Філадельфія-Торонто, 1986; „Демид Бурко” Українська Автокефальна Православна Церква — вічне джерело життя”, Бавнд Брук, 1988; англійською мовою “A Thousand Years of Christianity in Ukraine” — An Encyclopedic Chronology. New York, Baltimore, Toronto, 1988. З цієї нагоди з'явилось з відповідною аналізою перевидання „Требника Петра Могили”, Мюнхен-Париж, 1988. Проте мало солідних праць з'явилось про саму подію Хрещення Русі-України; не зреалізовано й монографію про Володимира Великого, як було намічено.

Наприкінці 80-их років в Україні почало назрівати питання відродження діяльності УАПЦ. Цьому процесові не могла не сприяти й національна церква на еміграції. Також УАПЦ на чужині більшість своєї уваги присвячувала ситуації Церкви в Україні, занедбуючи свою традиційну дотеперішню працю. Становище ускладнювалося тим, що первоієрарх УАПЦ був покликаний на становище Патріярха Православної Церкви в Україні й не мав часу займатися своєю митрополією. Тому, щойно після смерті Патріярха Мстислава, 10 червня 1993 р., виникла потреба скликання чергового Собору УАПЦ на чужині. Архиєпископ Анатолій, заступив первоієрарха, разом з Передсоборовою комісією скликали Сьомий Собор УАПЦ в Діяспорі, який відбувся 7-10 квітня 1994 р. у Генку. На цей Собор були запрошені митрополит Константин, архиєпископ Антоній Щерба і єпископ Паїсій зі США, як також єпископ з Південної Америки Єремія. Всі ієрархи мали окремий собор єпископів, на якому розглядали загальні церковні справи діяспори.

Крім єпископів-гостей, у Соборі взяли участь місцеві єпископи: Анатолій і Іоан Дерев'янка, духовенство та миряни трьох єпархій: Західноєвропейської, Великобританської та Австралійсько-Новозеландської. Сьомий Собор обрав нові керівні органи УАПЦ:

голова — Блаженніший митрополит Константин Баган, заступник голови — митрополит Анатолій Дублянський. Обидва входили до Ради митрополії і до Митрополичого Управління УАПЦ в діяспорі.

На Соборі Аркадій Жуковський виголосив доповідь про „Стан Православної Церкви в Україні”, після чого мало місце обговорення способів оздоровлення становища Православної Церкви в Україні. Вирішено скликати спеціальну комісію, очолену архиєпископом Антонієм, яка мала поїхати на Україну, щоб переговорити зі всіма Православними Церквами (УПЦ-КП, УАПЦ і УПЦ-МП) і старатися знайти порозуміння між ними. З різних причин почали орієнтуватися на Вселенську Патріярхію як на чинник, що мав би впливати й на становище Православної Церкви в Україні. Про це стало відомо з „Інформаційного листа Собору Єпископів УПЦ в США і діяспорі”, опублікованого в журналі „Українське Православне Слово” за квітень 1995 р. Ось хід думок цієї „інформації”. Після смерті Патріярха Мстислава Православна Церква в Україні була поділена на три частини, які себе взаємно поборювали. Шукаючи єдності Церков в Україні, ієрархи США Константин і Антоній звернулися до Вселенського Патрієрха Варфоломея I, який їх прийняв 3-5 грудня 1994 р. у Царгороді; на нараді патріярх мав би висловити бажання співробітничати в справі єдності Церкви в Україні за посередництвом УПЦ в США і в діяспорі. „Вселенський патріярх висловив свою готовість визнати і прийняти під свій духовний омофор всю нашу Церкву в США і діяспорі, залишаючи непорушними своєрідну ідентичність і адміністративну незалежність наших церковних тіл”. Шукаючи поради і підтримки започаткованої справи, архиєпископ Антоній поїхав у січні 1995 р. на Україну, де повідомив про наради в Царгороді патріярхів Димитрія і Володимира, які вітали цю ініціативу. Архиєпископ Антоній поінформував про свою місію в Царгороді також ієрархів УАПЦ в Європі та єпископів і Раду Митрополії у США. Після цього Вселенський Патріярх Варфоломей I прийняв 9-14 березня 1995 р. у Царгороді українських єпископів і членів Ради Митрополії УПЦ у США. Тоді включені українських єпископів у список канонічних Православних єпископів. У Неділю Православія, 12 березня 1995 р., українські єпископи взяли участь у Євхаристійній Божественій Літургії разом з Вселенським Патріярхом і членами Священного Синоду*. У всіх цих заходах, започаткованих і здійснених

архиєпископом Антонієм, європейський Митрополит Анатолій Дублянський, з огляду на стан здоров'я, не брав участі, хоча з їх рішеннями був згідний. Складана Митрополитом Анатолієм Рада Митрополії УАПЦ 14 червня 1996 р. у Новому Ульмі (Німеччина) схвалила рішення єпископів щодо прийняття УПЦ в США і УПЦ діаспори під духовний омофор Вселенської Патріярхії, однак висловила своє застереження щодо методів поступовання відносно Ради Митрополії УАПЦ, яка не була консультована перед цим важливим рішенням.

За 50 років свого існування за межами Батьківщини УАПЦ мала різні періоди своєї діяльності. Спочатку, коли більшість ієархії перебувала в одній країні, у Західній Німеччині, УАПЦ представляла майже цілістю української національної Церкви, бо в Україні вона була заборонена і придушена та не мала можливості свого вияву.

Від кінця 40-их років, коли почалася дальша еміграція на Захід, головно в заокеанські країни, кадри УАПЦ зміцнили місцеві Православні формaciї в Західній Європі, США, Канаді, Південній Америці, Австралії. У США і Канаді постають окремі митрополії, в яких розвивається місцевий патріотизм і рівночасно меншає зацікавлення питаннями Церкви в Україні. УАПЦ простягає свій засяг на європейські країни та на церковне життя в Австралії. Хоча своєю чисельністю вона стояла позаду митрополій в Канаді й США, УАПЦ своїм минулим, своїм зацікавленням Церкви в Україні відігравала провідну роль серед православної еміграції-діаспори, вона й була тією церквою, що дбала про відродження національних традицій Церкви в Україні. Тому й першим Патріярхом України був обраний митрополит УАПЦ Мстислав.

Перший період історії УАПЦ на еміграції широко й документовано представляє директор канцелярії УАПЦ Іван Власовський у своїй монографії „Нарис історії Української Православної Церкви” т. IV, 2, тоді коли про пізніший період, так званий „Соборноправний”, не маємо загальної праці, тільки фрагментарні відомості.

Оцінюючи з певної перспективи півторічну діяльність еміграційної УАПЦ, її можна аналізувати за спрямуванням, що їй надали її первоієархи.

* Замітка редакції „Віри й Культури”: Українська Православна Церква в Канаді здійснила своє евхаристійне спілкування з Вселенською Патріярхією в неділю 1 квітня 1990 року.

За митрополита Полікарпа УАПЦ мала визнання започаткування відродження традиційної національної Церкви на Українських землях, і її перебування на еміграції вважалося тимчасовим. В Управлінні Церкви митрополит Полікарп покладався на своїх співробітників-єпископів, що було використано частиною вірних для вчинення болючого розколу.

Аскетична вдача митрополита Ніканора обмежувала його діяльність суперечкою церковними справами, які стояли дещо острівною від потреб Церкви в її завданнях на громадсько-суспільному відтинку. За його володіння внутрішньо-церковний лад набирає народовладності, близької до тієї, що її встановлювали соборноправники.

Митрополит Мстислав у своїй церковній політиці старався надати Церкві відповідного місця в суспільно-політичному житті української громади поза межами України. Своїм авторитаризмом і індивідуальними рішеннями Митрополит Мстислав старався поставити „Соборність“ під егіду єпископської влади, головно Первоієрарха.

За весь час еміграційної УАПЦ її ставлення до інших Православних Церков, особливо до Вселенської Патріярхії було позитивне. На цьому видтинку багато зроблено за митрополита Мстислава. Однак у відношенні до Вселенського Православ'я малається на увазі Церква України, в якій еміграційні формaciї були б складовими частинами.

За митрополита Константина Европа і УАПЦ не становили пріоритетного зацікавлення. Відчувалося деяке намагання розв'язання церковних справ за американським зразком. Під цим кутом зору відбулося й зближення з Константинопольською Патріярхією.

Як у минулому, так і сьогодні національна Церква на чужині є частиною Української Православної Церкви, основа якої знаходиться на Батьківщині.

УАПЦ на еміграції гаряче бажає, щоб Церква в Україні знову виконувала свою традиційну роль для морального зміцнення українського народу, а це завдання вона зможе виконати коли УПЦ буде об'єднана і стане прикладом для осягнення національної солідарності всіх відтинків життя української держави.

• • •

• • •

До питання про церковні анатеми

Патріярх Філарет

Залишаючись невільною у нових соціально-політичних умовах і будучи знаряддям держави, Російська Православна Церква знову погрожує застосовувати анатеми в ім'я як своїх, так і державних імперських інтересів. Російська Православна Церква, яка оголосила себе Третім Римом, завжди використовувала культ анатемствувань.

Ця стаття є спробою роз'яснити православним християнам і всім, хто цікавиться цим питанням, що таке анатема, в яких випадках і з якою метою Церква користувалася цим правом, як і чому зловживали анатемами, і які були від цього негативні наслідки.

■ ЗАСТОСОВУВАННЯ АНАТЕМИ АПОСТОЛАМИ

ГРЕЦЬКЕ СЛОВО анатема — означає відокремлювати, відлучати.

У християнській Церкві право відлучення ґрунтуються на словах Господа нашого Ісуса Христа: „Якщо ж і Церкви не

послухає, то нехай він буде тобі як язичник і митар” (Мф. 18:15-17). Цими словами Господь навчав апостолів бути з непокірними Церкви у такому положенні, в якому знаходились юдеї по відношенню до язичників і митарів. У юдеїв вони були серед відлучених. Їм не дозволялося входити у синагоги. Подібно цьому, ті, хто не слухав Церкву Христову, не повинні були знаходитися у спілкуванні з вірними.

Апостоли відлучали недостойних людей від спілкування з вірними. Так, апостол Павло відлучив від Церкви, „віддав сатані” коринтського кровозмісника, який мав замість дружини дружину батька свого (1 Кор. 5:1). Він розглядав відлучення від спілкування з Церквою як покарання людей за провини.

Відлученню підлягали не тільки кровозмісники, але й інші нечестивці (1 Кор. 5:9-11). На думку апостола Павла, відлучення коринтського кровозмісника повинно було привести його до розкаяння і виправлення.

Коринтський кровозмісник був покараний за розпутне життя, тобто за порушення християнської моралі. Але апостол Павло відлучав від Церкви і за неправильне, нечестиве вчення. У посланні до Тимотея він пише: „Маючи віру і добру совість, яку деякі відкинувши, зазнали загибелі корабля у вірі, такі Гіменей і Александер, котрих я передав сатані, щоб вони навчилися не хулити Бога” (1 Тим. 1:19-20).

Відлучення з уживанням слова „анатема” апостол Павло виголосив тим, які вчили не так, як учив апостол. Він писав галатам: „Та коли б навіть ми, або Ангел з неба став благовістувати вам не те, що ми вам благовістували, нехай буде анатема” (Гал. 1:8-9 ср. 1 Кор. 12:3).

Апостол Павло вживав слово „анатема” і в іншому значенні, коли висловлював свою любов до свого народу. Він писав: „Я жадав би сам бути відлученим від Христа (підданий анатемі) за братів моїх, рідних мені по плоті” (Рим. 9:3). Це означає, що апостол Павло відчував таку сильну любов до своїх братів, що готовий був позбутися тимчасових і вічних благ, яких сподобляється людина, з’єднана з Христом, він готовий був відмовитися від усього того, що дарував Христос людям через Свій спокутний подвиг.

В часи апостолів було багато єретиків, але з писань апостолів

ми не бачимо, щоб усі вони були відлучені від Церкви. Апостол Павло піддавав анатемі тільки тоді, коли передбачав користь від вилучення і для вилученого, і для Церкви. Він віддавав сатані тоді, коли знов, що через це врятується душа грішника (Кор. 5:5).

Св. Іоан Золотоуст говорить, що апостол Павло страждав, коли промовляв анатему: „Сама душа апостола Павла горіла, коли він говорив: „Поповнюю недостаток у плоті моїй, скорбот Христових” (Кол. 1:24). Маючи таку любов, він нікому не заподіяв насилия, інакше не привернув би до Христа стільки народів і цілі міста; але здійснював це упокорюючись, терплячи удари, знущання, глузування від усіх, ставлячись поблажливо, просячи, благаючи.

■ АНАТЕМСТВУВАННЯ В ДРЕВНІЙ ЦЕРКВІ

За прикладом апостолів, відлучення відбувалось і в Древній Церкві. У цей час були два види відлучення: повне і неповне. Неповному відлученню піддавалися ті, хто каявся. Вони позбавлялися спілкування в таїнствах і присутності під час їх проведення¹. Ті, хто каявся, тобто відлучені, були зобов'язані виходити з церкви, коли надходив час здійснення таїнства і євхаристії, стояти біля дверей храму і просити молитися за них. Однак ті, які каялися, не вважались тими, які знаходяться поза Церквою. Вірні були в деякому спілкуванні з ними. Вони співчували їм і зітхали з ними. Церква, як добра мати, плакала з ними і, за висловом святого Амвросія Медіоланського, намагалась омити їх гріхи своїми слізами.

Повне відлучення від Церкви розповсюджувалося на еретиків і на тих, хто порушував християнську мораль, які не мали ні любові до Церкви, ні слухняності. Вони не хотіли звернутися до істини, покаятися і визнати церковне вчення. Церква не бажала бути з такими людьми у спілкуванні. Вона відносилася до них як до язичників. Церква позбавляла таких еретиків таїнств, участі у

1. Як змінилися норови і звичаї в Церкві. Тепер у час звершення Таїнств бувають присутні не тільки явні порушники християнської моралі, але й не віруючі люди, нехристияни.

молитвах і Богослужінні. Вона не виявляла до них любові, та й самі відлучені не любили вірних членів Церкви. Св. Церква відлучала їх від себе і закликала своїх вірних не спілкуватися з ними. Про це так пише св. ап. Іоанн Богослов: „Кожен, хто переступає вчення Христове і не перебуває в ньому, не має Бога, хто перебуває в ученні Христовому, має і Отця, і Сина. Хто приходить до вас і не приносить цього вчення, того не приймайте в дім і не вітайте його”. (2 Ін. 1:9-10).

У часи Блаженного Августина неповне відлучення називалося „лікарським”, а повне — „смертельним”. Перше уважалося тимчасовим, друге — вічним.

За прикладом апостолів, Древня Церква анатемствувала тільки тоді, коли для припинення і зменшення зла, що розповсюджувалось єретиками, необхідно було вжити для цього більш дійовий засіб; і то лише після того, коли були випробувані інші можливості: умовляння, лагідний голос, погроза, покаяння. Для повернення єретиків Церква пом'якшувала суворість своїх законів. Собори оголошували поблажливість до єретиків, які калялись, і розкольників. Заради миру Церква зберігала їх священство, єпископську гідність, звання.

Так, Нікейський собор 325 р. залишив єпископам, що знаходилися в Мелитинському розколі, їх архиєрейську гідність. Таким же чином Собор поставився до єпископів, які знаходились у Новаціянському розколі.

Єпископи, які були у спілкуванні з єретиками аріянами, були прийняті до спілкування з Церквою в єпископському сані без усякого покарання. Точно так було дозволено приймати донатистів у єпископському достоїнстві.

Сьомий Вселенський Собор (787 р.), який відбувся в Нікеї, дозволив приймати до Церкви єретиків іконоборців у їхньому сані. При цьому не слід забувати, що всі єретики були піддані анатемі і, отже відлучені від Церкви. Церква не здійснювала над єретиками повторних хіротоній (див. М. Никольський. Анатематсування. Санкт-Петербург, 1879, стор. 9). На це слід звернути увагу архиєреям Московського Патріярхату, які проводять повторні хіротонії над православними.

Древня Церква анатемствувала єретиків, однак після тривалого умовляння, і робила це зі скорботою. Арій був

засуджений єпископом Олександрійським Олександром після багатьох умовлянь залишити еретичне вчення про Сина Божого. Єпископ Александр був засмучений загибеллю цього еретика та його послідовників. Отці Ефеського собору казали, що вони зі слізами вимовили скорботну ухвалу проти Несторія. Отці Халкидонського собору також висловлювали сум з приводу того, що вони повинні були виголошувати суд над Діоскором.

■ СПІВЧУТТЯ ПРИ АНАТЕМСТВУВАННІ ДРЕВЬЮО ЦЕРКВОЮ ТА ДУХ НЕНАВИСТИ В ЧИНІ АНАТЕМИ РОСІЙСЬКОЇ ЦЕРКВИ

ДЛЯ ТОГО, щоб відчути різницю між анатемствуваннями еретиків отцями Вселенських соборів і анатемствуванням гетьмана Івана Мазепи Російською Церквою, слід навести витяги з тексту цієї анатеми: „Новий зрадник, якого звуть Івашка Мазепа (яке презирство навіть до імені!), колишній гетьман Український, або паче антихристів предтеча, лютий вовк, овичною покритий шкірою, і потайний злодій, посудина зміїна, зовнішньо золотом виблискуюча, честю і благолепністю фарбований, внутрішньо ж усякої нечистоти, підступності, злоби диявольської, хитrosti, неправди, ворожості, ненависті, мучительства, кровопролиття і вбивства сповнений. Їхидне породження, як змій вселукавий, отруту свого зловісного наміру на православну державу влив у 1708 р. у місяці грудні... Як другий Юда, зрадник відрікся Христа Господа і благочинної держави...”. Ця анатема дихає гнівом, а не скорботою, ненавистю, а не любов'ю. З тексту анатеми видно, що провина Івана Мазепи у тому, що він відмовився від Російської держави заради любові до свого народу, а не тому, що впав у єресь. А різниця у тому істотна.

■ ПРО НЕЗАКОННІ АНАТЕМСТВУВАННЯ

ІСТОРІЯ християнської Церкви зберегла численні приклади незаконних анатемствувань. До числа законних Блаженний Августин зараховує ті випадки, коли особа, яка відлучилася від

Церкви, відкрито визнала свою провину і не відмовлялася від неї. А якщо особа, яка підпадала під церковне покарання, не визнавала за собою злочину? Блаженний Августин свідчить, що в таких випадках не можна відлучати від Церкви будь-яку людину. Він каже: „Ми нікого не можемо відлучати від спілкування..., якщо особа не сповідала вільно свого злочину”. Отже, анатема що накладається на будь-кого без вільного визнання за собою провини (єресі або знехтування християнською мораллю), є незаконною, тобто недійсною.

Імператор Юстиніян новелею 123 заборонив єпископам і священникам відлучати будь-кого, не оголосивши причини. Після відлучення когось від Церкви не на канонічній підставі, той, хто несправедливо відлучив, мав, за наказом Юстиніяна, тією ж владою сам бути відлученим від Церкви, щоб самому понести покарання за несправедливість, яка примусила невинно терпіти іншого. В 4 правилах Вселенського собору сказано: „Якщо буде помічено, що хто-небудь... з невинної упередженості забороняє служіння і відлучає кого-небудь, повинен сам підпасти під те, чому піддає іншого. І обернеться хвороба його на голову його, як на такого, який порушує заповіді Божі й апостольські постанови”. В історії Церкви до VII Вселенського Собору є багато прикладів, коли ті, які неправильно відлучали від Церкви, самі підпадали під осуд і змушені були приймати до спілкування з Церквою тих, кого вони відлучили. Досить вказати на св. Іринея Леонського, який засудив Віктора, Папу Римського, за те, що він виголосив анатему на осіб, які святкували св. Пасху не в один час з Римською Церквою. Особливо багато зловживань анатемами було в Західній Церкві. Багато хто з церковних письменників засужував цю практику. Так, Петро Даміян переконував Папу Олександра утримуватися від частого виголошення анатем. Він писав, що часте виголошення анатеми майже завжди потребує виправлення. В яку загибелю занурює душі зловживання анатемами, і як воно шкодить спасінню! Який привід до падіння, який слизький шлях, яка небезпечна прірва! Справедливість вимагає, щоб більшого покарання зазнав той, хто робить великий гріх, ніж той, хто малий. Тут же великі й малі грішники підлягають однаковому покаранню. Часто людина накладає іншій таке покарання, яке Бог не накладає

не порушників Його заповідей. Ісус Христос сказав: „Хто любить батька чи матір більше, ніж Мене”, не сказав, що буде підданий анатемі чи прокляттю, але тільки: „Мене не вартий”. Він сказав у Законі: „Око за око, зуб за зуб, рана за рану, обпік за обпік”, але не виганяв миттєво всіх винних з синагоги і не проклинов. Не всі гріхи рівні, як уважають стойки, байдуже показуючи їх одноманітним, однаковим чином. Треба, щоб покарання було відповідне рівню злочину. Св. Григорій та інші Папи додавали чести Папському Престолові дотриманням цього звичаю у своїх декретах. Вони виголошували анатему тільки в кінці формули віри.

Наслідком анатемствування або відлучення від Церкви було вилучення з церковних диптихів. Як тільки еретиків піддавали анатемі, їх імена викреслювалися зі списків живих і мертвих, і Церква переставала молитися за них. Як приклад незаконного анатемствування, треба нанести покарання св. Іоанна Золотоустого, який був підданий анатемі та викреслений з диптиха за вироком незаконних зборів єпископів під головуванням Патріярха Олександрійського Теофіла.

Через 35 років після його смерті ім'я св. Іоанна Золотоустого було знову занесено до диптиху.

■ АНАТЕМСТВУВАННЯ В РОСІЙСЬКІЙ ЦЕРКВІ

РОСІЙСЬКА Православна Церква піддавала анатемі багатьох єресеначальників і розповсюджувачів неправдивих віровчен. Так, під анатему підпадали еретики-стригольники, послідовники єресі жидовствуючих та інші еретики.

Такий засіб боротьби за чистоту християнського віровчення підтверджується стародавньою традицією Церкви.

■ ВИКОРИСТАННЯ АНАТЕМ У БОРОТЬБІ ЗА ВЛАДУ

ОДНАК поряд з цим Російська Церква стала використовувати анатеми для утримання своєї духовної влади над Київською митрополією, яка знаходилася на території Литовської держави.

Стародавня Церква не знала такої практики. Її початок поклав Рим у боротьбі за панування над Східною Церквою. Константинополь не відставав від римських Пап і, у свою чергу, піддав анатемі Західну Церкву. Це було вже дещо нове у церковному житті. Якщо стародавня Церква використовувала анатеми для відстоювання чистоти віровчення і моралі, то в другому тисячолітті почався якісно новий період використання анатем: це був засіб боротьби за владу. Анатемствування у боротьбі за владу не може бути вилученим з точки зору євангельського вчення, бо воно суперечить словам Ісуса Христа: „Царі народів панують над ними, і володарі їхні добroчинцями звуться, а ви не так...” (Лк. 22: 25-26).

Та й користі для Церкви не було від таких анатем. Взаємні анатеми Рима і Константинополя не сприяли досягненню єдності Церкви.

■ МОСКОВСЬКІ АНАТЕМИ В БОРОТЬБІ ЗА ВЛАДУ НАД КІЇВСЬКОЮ МИТРОПОЛІЄЮ У XV СТ.

АНАТЕМА, накладена митрополитом Фотієм (+1431 р.) і Собором російських єпископів на митрополита Литовського Григорія Цамблака, не зупинила поділу Київської митрополії на дві митрополії: Київську і Московську.

Митрополит Григорій Цамблак звинувачувався в неправедному привласненні собі духовної влади. Звертає на себе увагу той факт, що Григорій Цамблак засуджувався не за єресь, а за привласнення духовної влади. Фотій, називаючи його бунтівником, поставленим від неправедного зборища (!), а не за правилом „святим” і не за благословенням Патріярха, говорив, що Григорій зробив великий заколот у Церкві Христовій, за що від Священного Собору і Святого Патріярха Євфимія був позбавлений сану, відлучений від священства і проклятий. „Так і ми, — писав Фотій, — маємо його позбавленого сану, відлученого від Церкви і проклятого з усіма нашими єпископами і священниками і з усіма християнами”. При цьому зауважив, що особи, які бажають мати стосунки з Григорієм, Царства Божого не наслідують. Зовсім інакше поставилися до митрополита Григорія

Цамблака російські єпископи, які знаходилися на території Литовського князівства. Вони не визнавали законним анатемствування митрополита Григорія Цамблака. А в соборній грамоті виправдали свої дії тим, що митрополит Фотій нехтував Київською Церквою і піклувався тільки про зібрання церковних подателів, що Литовський князь Вітовт просив грецького царя Мануїла і Патріярха дати Литві окремого митрополита, а цар Мануїл з користі не захотів виконати цього бажання. Тоді єпископи, архимандрити, ігумени, інохи і священники, а також князі литовські, вельможі і бояри зібралися 15 листопада 1416 р. у м. Новогородку в церкві Пречистої Богородиці і поставили митрополитом Київським і всієї Русі Григорія Цамблака, керуючись переданнями святих апостолів, які у своїх правилах пишуть: „Два чи три єпископи рукопокладають митрополита”. Ми, як учні апостольські, — говориться далі в грамоті, — маємо владу, після багатьох випробувань, собором поставляти гідного пастиря своїй Вітчизні.

Свідченням ігнорування московського анатемствування є і той факт, що митрополит Григорій був присутній на Константинському соборі (1418 р.), де була делегація і Константинопольського Патріярха. Це засвідчило невизнання анатеми і Вселенським Патріярхом.

Російський історик митрополит Макарій Булгаков, який описав анатемствування Григорія Цамблака, не тільки називає його „нашим тодішнім митрополитом”, але й ставить його вище від митрополита Фотія. Митрополит Макарій пише: „Григорій перевершує Фотія і природними даруваннями, й освітою, а за відгуками про нього, що збереглися, був узагалі людиною досить ученою і начитаною” (Макарій. Рос. Церк. Іст. т. V, стор. 212).

Усе це свідчить, що анатема, яка була покладена на митрополита Григорія Цамблака митрополитом Фотієм у 1416 р. не за єресь, а у боротьбі за духовну владу, ігнорувалась і сучасниками, і нащадками. Дійсність священнодій Григорія Цамблака і його єпископів спадкоємці не заперечували, а справа, за яку боровся святитель, згодом благополучно закінчилася відокремленням Київської митрополії від Москви.

■ ЩЕ ОДНА МОСКОВСЬКА АНАТЕМА У БОРОТЬБІ ЗА КІЇВСЬКУ МИТРОПОЛІЮ

В 1458 р. відбулося остаточне розділення єдиної митрополії на дві: Київську і Московську. Відбулося воно при митрополиті Григорії Болгарині. Розділення не обійшлося без застосування анатеми. Однак історія митрополита Григорія Болгарина набагато складніша, ніж справа Григорія Цамблака. Григорій Болгарин, будучи абатом одного з константинопольських монастирів, був хіротонісан і зведенний у сані митрополита „Київського, Литовського і всієї нижньої Росії” уніятським Константинопольським Патріархом Григорієм Маммой. Григорій, який мав грамоти Патріарха і Папи, прибув у 1458 р. до своєї пастви (Пов. зібр. р. літ., т. IV, стор. 36).

Святитель Московський Іона, який 1448 р. самостійно очолив автокефалію Російської Церкви, не визнав митрополита Григорія і, звинувативши його у відступі від православ’я, відлучив від Церкви. Він переконав єпископів Київської митрополії не приймати Григорія, який був поставлений латинянами. „В протилежному випадку, — писав святитель Іона, — вони накличуть на себе страшний і великий церковний тягар”.

Литовський великий князь і одночасно король польський Казимир побоювався підкорення своїх підлеглих чужинецькому першосвятителеві, який діяв під впливом Московського великого князя. Він бажав бути самостійним у своїх володіннях у церковних справах, подібно до російського володаря, і не залежати від Москви. Король Казимир, всупереч усім зусиллям Московського великого князя і митрополита, відібрав у останнього всі литовсько-польські православні єпархії і підпорядкував їх власному митрополитові — Григорієві Болгарину. Так відбулося остаточне розділення колись єдиної Київської митрополії на дві митрополії.

Московська митрополія самостійно оголосила себе Автокефальною Церквою, а Київська митрополія залишалась у складі Константинопольського Патріархату. Обидві Церкви: Українська, тобто Київська митрополія, і Російська — Московська митрополія, існували окремо одна від одної, не маючи між собою ніяких стосунків.

У всій цій історії слід звернути увагу на те, що Константи-

ннопольський Патріярх Діонісій прийняв Григорія Болгарина, колишнього уніята, в існуючому сані, визнавши дійсність його єпископської хіротонії в стані відлучення від Церкви, й утверджив його на Київській катедрі в 1469 р.

Це ще одне свідчення того, що анатемствування, взаємні або односторонні, у процесі боротьби за духовну владу не мали сакраментального значення в житті Церкви. Константинопольський Патріярх Діонісій (1469-1476 рр.) відправивного посла не тільки у Литву, але й у Москву і в Новгород зі своєю грамотою, переконливо наполягаючи, щоб Григорія визнали за істинного митрополита Київського, а Іона, який узурпував владу над Київською митрополією, цуралися, бо Константинопольська Церква не вважає його митрополитом.

На той час минули більш 20 років після самостійного проголошення автокефалії Російської Церкви. Не визнаний Константинополем святитель московський Іона свого часу переконував православних єпископів у Литві не боятися Григорієвих заборон (анатем).

■ ВЗАЄМНІ АНАТЕМСТВУВАННЯ НА БРЕСТСЬКИХ СОБОРАХ 1596 Р.

НА БРЕСТСЬКИХ Соборах 1596 р. фактично також ішла боротьба за духовну владу в Церкві. Рим усіляко домагався через унію підпорядкувати собі Київську митрополію. І в цій боротьбі не обійшлося без анатем. Митрополит Київський Рогоза разом з іншими єпископами, духівництвом і мирянами, які брали участь у Соборі, позбавили духовного сану і піддали прокляттю єпископа Львівського Гедеона, Києво-Печерського архимандрита Тура та всіх інших духовних осіб, які брали участь у православному Брестському Соборі. В окружній грамоті сказано, „що єпископи Гедеон Балабан, Михаїл Копистенський, а також архимандрити, ігумени, протопопні попи, які не погодилися прийняти унію, піддаються прокляттю і позбавляються сану священства назавжди, рівно ж і всі ті, які не перестануть мати їх за єпископів або пресвітерів, піддаються тому ж прокляттю”.

Не менш рішучими були дії Православного Собору. Екзарх Константинопольського Патріярха Никифор піднявся на підвищення і, тримаючи хреста у правій руці, а в лівій — Євангеліє, голосно вимовив: „Свята Божа Східна Церква велить нам і цьому Соборові, щоб митрополит Михаїл і поіменовані з ним владики були позбавлені архиєрейського достоїнства і служіння, і всякого духовного сану”. Таким чином, на одному Соборі унія була одноголосно відхилена, і єпархи, які прийняли її, були позбавлені сану; на другому — унія була урочисто прийнята, і всі духовні особи, що відкинули її, не тільки були позбавлені сану, але й піддані прокляттю разом з тими, хто став би визнавати їх у колишньому сані, тобто разом з усіма православними.

Якими ж були результати взаємних позбавлень духовного сану й анатеми? Близько 400 років існує уніятська Церква, яка не визнавала позбавленими сану своїх єпископів і священників. Православна ж Церква за цей період набрала силу і також відкинула їй анатему, і позбавлення сану свого духовенства.

Свідченням недійсності позбавлення єпископства і священства Соборами або окремими єпархами є возз'єднання греко-католиків з Російською Православною Церквою на Львівському Соборі у 1946 році. Уніятське духовенство було прийнято в існуючому сані. Причому, греко-католики приймалися без рукопокладення не лише після Львівського Собору, але і в XVIII-XIX століттях як на території колишньої Російської імперії, так і в інших країнах Європи, США й Канади. Все це свідчить про те, що Церква не визнає сакрального позбавлення благодаті священства.

У зв'язку з прийняттям греко-католицького духовенства в існуючому сані слід згадати, що у ті ж сорокові роки ХХ ст. Російська Церква на території України перерукопоклала все духовенство Української Автокефальної Православної Церкви, незважаючи на те, що це духовенство було рукопокладене законною єпархією з апостольським спадкоємством. У даному випадку Російська Церква погрішила проти віровчення і канонів.

■ БОЛГАРСЬКА „СХИЗМА”

ВИКОРИСТАННЯ анатем у боротьбі за збереження духовної влади над національними Церквами характерне не тільки для Російської Церкви. Константинопольська Церква також винна у цьому гріху. Після розпаду Оттоманської імперії на Балканах одна за другою стали з'являтися автокефальні Церкви: Елладська, Сербська, Румунська, Болгарська і Албанська. Константинополь не добровільно погодився відпустити ці Церкви з-під своєї юрисдикції. Для їх затримки він використав усі засоби, в тому числі й анатеми. У цій боротьбі виділяється Болгарська Церква. Константинопольський Патріярх із Собором архиереїв оголосив болгарських митрополитів Іларіона Ловчанського і Панаріота Филиппольського позбавленими сану, а Іларіона Макаріопольського відлученим від Церкви, тобто підданим анатемі. Болгари відреагували на це обранням екзарха Болгарії, яким став митрополит Віденський Анфим. 11 травня 1872 р. митрополит Анфим оголосив недійсними позбавлення сану і відлучення болгарських архиєреїв. У їх співслужженні він відслужив Божественну Літургію в Константинополі в болгарській церкві і після читання Євангелія оголосив Болгарську Церкву незалежною. За це Патріярший Синод позбавив екзарха Анфима священства, митрополита Іларіона і митрополита Панаріота оголосив відлученими від Церкви, а митрополита Макаріопольського проголосив „повинним геєнні вогняній і вічній анатемі”.

Не задовольняючись цим, Патріярх Анфим VI скликав у Константинополі помісний Собор за участю інших Патріярхів і представників автокефальних грецьких Церков. 16 вересня 1872 р. Собор проголосив болгарських архиєреїв і тих, хто їх приймав — схизматиками за єресь етнофілізму, тобто привнесення у Церкву національних розподілів. Єрусалимський Патріярх Кирило II відмовився засуджувати болгар, за що був підданий образам. Греки розраховували, що „схизма” налякає болгар і примусить їх відмовитися від своїх засуджених архиєреїв. Але сталося протилежне. Вона згуртувала болгарський народ навколо своїх архиєреїв і закріпила відокремлення Болгарської Церкви від Константинопольського Патріярхату. У боротьві за збереження

своїї влади над Болгарією греки навіть придумали єресь етнофілітизму. Болгарська „схизма” тривала 74 роки. У 1946 р. Константинопольський Патріярх визнав автокефалію Болгарської Церкви і патріярше достоїнство її Предстоятеля.

Треба відзначити, що всі 70 років Болгарська Церква жила благодатним життям. Болгарський народ не сумнівався в канонічності своїх архиереїв. А коли було визнано автокефалію Болгарської Церкви, жодна з Помісних Православних Церков не ставила під сумнів питання дійсності хіротоній болгарських архиереїв і рукопокладеного ними духовенства

■ АНАТЕМСТВУВАННЯ НЕ ЗА ЦЕРКОВНИМИ МОТИВАМИ

ДРЕВНЯ Церква не знала анatemствування не за церковними мотивами. Злочини проти держави підлягали покаранню цивільним судом. Церква не втручалась у державні справи, і тому державних злочинців не карала церковним судом. Але був випадок, коли на V Толедському Соборі (633 р.) були піддані анatemі всі, хто домагався церковного сану, без усяких на те прав за своїм походженням і без згоди усього готфського народу, і які злославили государя.

У Візантійській імперії до XI ст. анatem не за церковними мотивами на було. У XII ст., за свідченням візантійського історика Кіннама, анatemі був підданий Андронік Мануїл. Однак такого роду анатеми не вносились у чин Православ’я, і в слов’янських Постних Тріодях вони відсутні. У слов’янських Постних Тріодях немає анatemствування зрадникам Батьківщини і порушникам суспільного спокою.

В Росії анatemствування служило засобом тиску на користь царської влади. Так, великий князь московський Іван (1327 р.), не маючи можливості силою зброї підкорити собі Псков, удався до анатеми. Він переконав митрополита Феогноста накласти прокляття на князя Олександра і на всіх мешканців Пскова. Духовна кара злякала князя Олександра і примусила його втекти до Литви, а псковитян підкоритися. Російські єпископи погрожували Углицькому князеві Димитрієві Юрієвичу (1447 р.)

піддати його анатемі, якщо він не підкориться великому князеві Василієві Васильовичу.

Митрополит Герронтій (1486-1489 рр.) переконував у своєму посланні в'ятичів підкоритися великому князеві і не приєднуватися до його недругів; у протилежному випадку вони будуть піддані анатемі. У наказній промові (1537 р.) великого князя Івана Васильовича і митрополита Даниїла наказувалося Старицькому князеві Андрієві приїхати до Москви, інакше він буде підданий анатемі.

Такого роду анатемствування були погрозами і слугували засобом підкорення владі московського князя. До чину Православ'я подібні анатеми не вносились. Але коли держава підпорядкувала своїй владі Церкву, тоді анатемствування не за церковними, а за державними мотивами стали вноситися до чину Православ'я, і особи, які підпали під анатему, проклиналися щоразу в першу неділю Великого посту в храмах Російської Церкви. Так, щороку анатемствуvalись: Грішка Отреп'єв, Стенька Разін, Ємелька Пугачов, Івашка Мазепа та інші. Шляхом анатемствувань Російська Церква і держава боролися не за чистоту віровчення і християнської моралі, а за зміцнення держави, тобто церковними засобами досягалися мирські цілі. Церковні анатеми в Росії нерідко служили зміцненню імперії. Особи, які вважалися небезпечними для держави, називалися у чині анатемствування зменшеними іменами на знак презирства до них і приниження.

З цією ж метою в анатемствування вносилися лайливі слова. Багато які лайливі слова знаходяться в юридичних актах анатемствувань, підписані ієрархами.

■ ВІДЛУЧЕННЯ І ЦЕРКОВНІ ПОКАРАННЯ В РАДЯНСЬКИЙ ПЕРІОД

ДОСЛІДНИКИ цього періоду російської історії вважають, що влада Заступника Місцеблюстителя, а потім просто Місцеблюстителя митрополита Сергія (Страгородського) не мала безперечної канонічної законності. Питання про законність чи незаконність очолення митрополитом Сергієм Російської Церкви пов'язане зі

способом призначення Місцеблюстителя за життя Первоєпископа, уведеним Патріархом Тихоном за дорученням Собору 1917-1918 рр. Спосіб цей не має прецедентів в історії Церкви і прямо суперечить канонам, які забороняють єпископам призначати собі спадкоємців. Щоб виправдати дії Патріарха Тихона, посилаються на революційну ситуацію в країні й на те, що Патріарх діяв за постановою Собору.

Якщо для Російської Церкви історична ситуація, що склалася, є виправданням порушення канонів, то чому національний рух за автокефалію Української Церкви у 1920 роки неодмінно мусів укладатися в строго канонічні межі? В Україні церковні рухи були не менш складними, ніж у Росії.

У митрополита Сергія була сильна опозиція: це і Соловецькі архиєреї, і „Непоминаюча Церква”, і григоріянський розкол, й іосифляни, не кажучи вже про закордонну Російську Церкву. Всі вони, засуджуючи діяльність митрополита Сергія, не без підстави посилалися на порушення ним церковних канонів.

Митрополита Сергія і його прибічників засуджували за компроміс з радянською владою, яка піддала гонінню Церкву. Архиерейський Собор, що відбувся в Карловцях (Югославія), називав їх відступниками від віри, такими ж, як древні лібелисти. Карловацькі архиєреї бачили схожість митрополита Сергія і його прибічників з древніми лібелистами, тобто з християнами, які хоча й відмовилися відкрито похулити Христа і принести жертву ідолам, але прийняли від ідольських жерців неправильні посвідчення, наче вони знаходились у повній згоді з послідовниками язичницької релігії. Ці посвідчення рятували їх від переслідування.

Древня Церква піддавала таких християн анатемі, а тих, хто каявся, приймала через 15 років. Таким же чином діяв Карловацький Собор щодо митрополита Сергія та його прибічників.

Митрополита Сергія засуджували і за те, що він з надзвичайною легкістю приймав канонічні санкції проти інакшемислячих як у Росії, так і за кордоном. Можливо, він намагався санкціями, які накладав на тих, хто заперечував його владу, зміцнити своє власне, далеко не стабільне становище, що саме він очолює єдино істинну Церкву. Але результат накладених заборон був той, що розділення поглиблювались, а деякі країні

опозиціонери заявляли про „неблагодатність Сергієвої Церкви”. Правда, не митрополит Сергій почав практику церковних заборон — її почали обновленці, „позбавивши сану” самого Патріярха Тихона, і продовжували григоріяни.

Сприйнявши тактику обновленців, митрополит Сергій поновив методу синодального управління, коли під тиском держави церковному прещенню підлягали винні й невинні.

11 квітня 1929 р. митрополит Сергій і його Синод прийняли постанову: піддати судові єпископів, заборонити у священнослужінні й відправити на спокій митрополита Іосифа (Петрових), єпископа Ієрофея (Афоніна), єпископа Євгенія (Кабанова), архиєпископа Серафима (Самойловича), архиєпископа Варлаама (Ряшенцева). Митрополитові Агатангелові (Преображенському) з урахуванням його „попередніх заслуг перед Церквою” був даний місячний термін для покаяння, після чого він підлягав забороні у священнослужінні. Такі ж прещення були накладені й на інших єпископів, які відмовились увійти в канонічне підпорядкування митрополитові Сергею.

24 грудня 1930 р. митрополит Сергій і його Синод заборонили митрополита Євлогія (Георгієвського) і його єпископів-однодумців у священнослужінні, про що повідомили Вселенського Патріярха. Митрополит Євлогій після церковної заборони перейшов до юрисдикції Константинопольського Патріярха і, природно, продовжував священодіяти. Вселенський Патріярх ніяк не реагував на заборону митрополита Сергія, як і на санкції Карловацького Собору щодо митрополита Євлогія (Георгієвського). Карловацький Собор не тільки заборонив, але й пояснив, що „Богослужіння його (митрополита Євлогія) безблагодатні, таїнства, які він здійснює, не таїнства, а здійсновані ним хіротонії — неканонічні”.

Слід звернути увагу на той факт, що всі архиєреї, піддані анатемі або заборонені у священнослужінні як митрополитом Сергієм, так і Карловацьким Собором, не визнавали цих церковних активів. Більше того, і Вселенський Патріярх не вважав їх дійсними.

Вселенський Патріярх Василій III у посланні до митрополита Євлогія пише: „Винесена проти Вас заборона з боку так званого Архиєрейського Синоду за кордоном — є діянням канонічно беззаконним, а тому ніякої церковної сили не має”.

До Вселенського Патріярха приєдналися Патріярх Александрійський і голова Елладської Церкви.

Такої ж точки зору дотримувались і Соловецькі єпископи. У своєму відгуку на „Деклярацію” митрополита Сергія вони писали, що накладені ним церковні покарання на архиєреїв, які емігрували з Росії, порушують постанови Помісного Собору 1917-1918 рр., які роз’яснювали всю канонічну припустимість подібних покарань і реабілітували всіх осіб, які були позбавлені сану за політичними мотивами.

В той же час, як Соловецькі єпископи, інші російські архиєреї, які перебували в опозиції до митрополита Сергія і не мали з ним євхаристичного спілкування, а також Константинопольський та інші Східні Патріярхи, не визнавали церковних заборон „Сергієвської Церкви”, сам митрополит Сергій і його духовенство ставилися до цих санкцій дуже серйозно. Духовенство перепомазувало святым миром (тобто тим самим миром, яким помазували священників, які не були у молитовному спілкуванні з митрополитом Сергієм), перевінчувало вінчаних, не відспівувало померлих.

У 1944-1945 рр. в Україні були перерукопокладені всі священники Автокефальної Церкви, яку очолив митрополит Полікарп (Сікорський). До речі, Полікарп Сікорський одержав єпископську хіротонію від митрополита Варшавського Діонісія, яку не можна заперечувати. Йдучи за цією ж порочною практикою, всупереч забороні церковних канонів, і Патріярх Московський Алексій II, і митрополит Володимир (Сабодан) роблять те ж саме по відношенню до духовенства і віруючих Київського Патріархату.

Як уже згадувалося вище, крайня опозиція також уважала „безблагодатною Сергієвську Церкву”. Але цю точку зору не розділяли ні Соловецькі єпископи, ні інші російські архиєреї, такі, як митрополит Казанський Кирило, перебуваючи на засланні, писав митрополитові Сергієві: „Негативне відношення до Вашої діяльності щодо церковного управління Ви з Синодом приймаєте як заперечення самої Церкви, її тайнств і всієї її святині”.

Тоді як єпископи-ісповідники і мученики не заперечували благодатності тайнств, які здійснювало духовенство митрополита

Сергія, сам митрополит Сергій і його послідовники вважали істинною тільки свою Церкву, і всіх, хто перебуває поза нею, називали неканонічними, а таїнства, які вони здійснювали — неблагодатними. Невизнання благодаті за таїнствами, що їх здійснювало духовенство, яке заперечувало над собою владу митрополита Сергія, характеризують як „хулу на благодать”. Вони виходили з того, що благодать Святого Духа діє в Церкві не з волі первоієрарха або Синоду, або навіть Собору: „Дух дихає там, де хоче”. (Ів. 3:8)

• • •



Паріж, Франція, 4 листопада 1996. Святіший Патріарх Київський і всієї України ФІЛАРЕТ звершує заупокійне моління над гробом Митрополита УАПЦ Полікарпа (Скорського). На світлій зліва направо: о. С. Ярмусь, ігумен Василь, Патріарх Філарет і проф. Аркадій Жуковський.

• • •

Біблійні основи і значення православного християнського чернецтва

Архиєпископ Лазар (Пугало)

переклад з англомовного оригіналу С. Ярмуся

■ ВСТУПНЕ СЛОВО

РЕДАКТОР нашого видання “The Canadian Orthodox Missionary”, отримав цілу низку листів у справі чернецтва. З цих листів довідуємося, в якій мірі люди Північної Америки монашества не розуміють і то як інакшевіруючі, так і православні. Внаслідок цих листових запитів, ми постановили додати цей предмет до нашої серії Питання Віри.

У даній серії, Архиєпископ Лазар подає відповідь і вказівки щодо тих пунктів Православної християнської віри, про які люди запитують.

У відповідь на запити про православне християнське чернецтво, ми передрукували вступну статтю до „Духової конституції Монастиря Всіх Святих в Північній Америці”. Ця конституція була дана цьому монастиреві Владикою Лазарем, коли він основувався 25 років тому. Встановляючи причини для основання цього Канадського Православного Монастиря, Владика Лазар дав вияснення щодо монашого життя і подав духову й

святооцівську базу, на якій православне християнське чернецтво основується.

■ РОЛЯ ПРАВОСЛАВНОГО ХРИСТИЯНСЬКОГО ЧЕРНЕЦТВА

„ЧЕРНЕЦТВО — це барометр життя Церкви. Висота чи занепад духового життя Церкви в кожній епосі встановляється на основі стану монашества в даний час. Розвиваючи цей концепт бачимо, що відносна висота монашого ідеалу в кожній (Помісній Православній) Церкві вказує нам, як живуть її діти і яким духом вони дишуть у даний час”¹.

Це правило — не нове, і завжди добре розумілося в Православній Християнській Церкві, і воно вилонювалося із глибин усвідомлення Церквою самої себе від найдавніших часів.

А тепер погляньмо, хоч коротенько, на чернецтво і на самі основи боротьби за осягнення ідеалу Христа.

Кажуть, що коли посланці Володимира Великого, володаря Старої Русі, прибули до Константинополя і зайшли на Божественну Літургію у великім храмі, в Соборі Св. Софії, — вони думали, що ввійшли у Небо. Справді, православне християнське богопочитання є зображенням Неба. Стара ж Русь вбачала ікону небесних речей не тільки в Божественній Літургії, але й у кожному іншому аспекті духовного життя візантійців. Одним з таких духових виражень православного християнського світу, яке так глибоко відобразилося на умі Русі, було чернецтво і аскетичне життя.

Вбачаючи у Візантії образ небесних речей, переданих Апостольським Переданням і Священим Писанням, — нові православні народи намагалися наслідувати цей образ у кожний спосіб. Сам факт, що чернецтво поширилось по слов'янських землях скоро по прийнятті Християнства — справа неабиякого значення. Крім того, не треба дивуватися, що й у Канаді ми основуємо фундамент Канадського Православ'я якраз на канадському православному чернецтві. Монашество — це намагання наслідувати й ставати дійсно „небесними”, монахи — намагаються

1. Один із старих православних християнських афоризмів.

в кожний спосіб бути первісним Адамом, наслідувати ангельський спосіб життя. Але чернецтво у жодний спосіб не відокремлюється від життя решти людей. Навпаки, монахи в більш зосереджений і зусильний спосіб осягають те, чого вимагається від усіх православних християн. Мирянин у світі, обтяжений турботами світу цього, не може виконати ідеалу Христа в такій мірі, як аскет, що все своє життя посвячує цьому.

■ ЗНАЧЕННЯ ПРАВОСЛАВНОГО ХРИСТИЯНСЬКОГО ЧЕРНЕЦТВА І ЙОГО БІБЛІЙНА ОСНОВА

БОРОТЬБА ченця спрямована ні на що інше, як на духове життя на зразок Адама до його упадку. Наш духовий отець, Св. Іоан Дамаскин, представляє цей стан ось так:

„Бог Отець не хотів обтяжити нас турботами і клопотами про багато речей, чи думками про забезпечення свого власного життя. Ale якраз це сталося долею Адама. До упадку, Адам і Єва були нагі, але не соромилися того. Бог так і хотів, щоб ми були вільними від пристрастей. Так, Він хотів, щоб ми були вільними від турбот і займалися тільки одним ділом: оспіуванням, як це діють Ангели, і похвалами Творця, насолоджуючись роздумуванням про Нього, і покладанням на Нього всіх своїх турбот. Це те, що пророк Давид проголосив нам, коли сказав: „Поклади свої турботи на Господа і Він підтримає тебе”. I знову, як в Євангелії, Христос навчав Своїх Апостолів: „Не займайтесь думками про ваше життя, що вам їсти, ані про своє тіло, в що одягнутися”. I знову: „Шукайте перше Царства Божого, а все інше додасться вам”. А Марті Він сказав: „Марто, Марто, ти така перетяжена турботами про багато речей, тільки одне потрібне; Марія вибрала кращу частку, яка не відбереться від неї”, що означало, просто, сидіти в Його стопах і слухати слова Його”².

Життя монаха, а тим більше життя ісихаста, — це зусильне стриміння до тих цілей, до яких ми покликані і які чітко й глибоко

2. Exposition of the Orthodox Faith, ch. 11. The Nicene and Post Nicene Fathers, Vol. 9, p. 29-30, Eerdmans edition.

наголошенні в Херувимській Пісні на Божественній Літургії: „Ми, що таємно Херувимів собою являємо, і Трісвяту Пісню Життєдавчій Тройці співаємо, — відкладімо всякі життєві турботи, щоб Царя всього прийняти, Якого невидимо провожають чини Ангелів”. Відклести всі життєві турботи і тягарі, і стриміти до духового життя, вільного від пристрастей, уподобатися Ангелу і стати таким вільним від тілесних вимог, щоб життя людини було зайнятим співанням пісень Творцеві, — це мета дійсного монаха. Святі з ченців, які осягали цю мету безпристрасності, — серед слов'ян називаються преподобними, що означає „первісна подібність”, або „первісний образ”, тобто — людина, яка осягнула „первісну подібність” Адама до його упадку.

Чернецтво — це той шлях, якого встановив Бог у Святій Церкві для тих, яких Він вибрав до виконання вищого покликання, що його описує Апостол Павло:

„Говорю ж неодруженим і вдовам: добре їм³, як вони позостануться так, як я” і знову: „А я хочу, щоб вони безплодні були. Неодружений про речі Господні клопочеться, як догодити Господеві; а одружений про речі життєві клопочеться, як догодити своїй жінці, і він поділений. Незаміжна ж жінка та дівчина про речі Господні клопочаться, щоб бути святыми і тілом, і духом. А заміжна про речі життєві клопочеться, як догодити чоловікові” (І Кор. 7:8, 34).

Наш Спаситель висловлює це вчення в притчі:

„Бувають скопці, що ще з утроби матері народилися так; є скопці, що їх люди оскопили, і є скопці, що самі оскопили себе ради Царства Небесного. Хто може вмістити, — нехай вмістить” (Мт. 19:12).

„Від днів же Іоана”, говорить Спаситель, „Царство Небесне здобувається силою, і ті, хто вживає зусилля, осягають його” (Мт. 11:12). Те зусилля — це якраз та боротьба проти пристрастей, які є спільними для всього нашого впавшого людства і які використовує Сатана в його зусиллях проти наших душ; те зусилля — це та „невидима боротьба”, яку описує Св. Никодим

3. The quotation is from the “Amplified N. T.”, and the brackets provide the full meaning of the word used in the Greek.

Святогорець⁴. Спосіб провадження цієї боротьби, сама істота дійсного православного чернецтва — це ісихазм.

Для розуміння православного духового життя взагалі, чернецтва зокрема, існує особливий словник.

■ ІСИХАЗМ

„ЯКЩО ви чули про Нього, і навчалися в Нім, бо правда ж в Ісусі, щоб відкинути, за першим поступованням, старого чоловіка, який зотліває в звабливих пожадливостях та відновлятися духом вашого розуму, і зодягнутися в нового чоловіка, сотвореного за Богом у справедливості й святості правди” (Еф. 4:21-24).

Ці слова Святого Апостола видаються найбільш підхожим описом самої істоти ісихазму; бо ісихазм являється всією стратегією боротьби проти пристрастей впавшої природи, які відокремлюють нас від єднання з нашим Творцем. Це, справді, є та стратегія, яка дійшла до нас від старинних Отців, тому ми називаємо її „патристичним чернецтвом” і сприймаємо її як критерій православного християнського монашества. Суттєво, ісихазм⁵ є процесом внутрішнього очищення, викорінення пристрастей з глибин душі, очищення серця і охорона уму, щоб не допустити повернення гріховних помислів, що окормлюють пристрасні і ведуть до дійсного гріху. Практика безнастанного моління, що його вимагає від нас Священне Писання (І Сол. 5:17), сповняється застосуванням Ісусової молитви, „Господи Ісусе Христе, Сину Божий, помилуй мене грішного”, — але під наглядом якогось старця. Ісусова молитва, виконана в консультації із старцем, стає центральною зброєю в цій внутренній боротьбі.

Зрозуміти це, — треба дивитися на душу, як на землю під паром, на якій нам кажуть виробити город спасіння. Це поле

-
4. His book titled UNSEEN WARFARE is available in several languages.
 5. Дослівно, ісихазм — це спокій, чи тиша. Ісихазм — це дійсно активна тиша, яка може пояснюватися по-різному: „внутрішній труд”, або „внутренний спокій”. Але він вище обидвох означень. Сам цей термін відображує внутренний спокій, що виринає із здобутої контролі над пристрастями.

поросле буряном (пристрастями). А сіяч, каже притча, сіяв життєдавче насіння. Але деяке впало між бурян і коли намагалося прорости, — було заглушене. Все ж, Сіяч розкидає це насіння за все наше життя, і коли ми бачимо, що молоді парості заглушуються буряном, — треба розуміти, що настає потреба виполювати грядки нашої душі, щоб наступний сезон сіяння був урожайним. Це — внутренна праця. Вона починається від охорони уму, щоб помисли не перешкоджали у нашій праці на городі.

■ ОХОРОНА УМА

СТОЯННЯ на сторожі ума — це ще одна практика, яка розвивається найкраще під проводом якогось старця. Гріх, що дозволяє пристрастям підноситися на рівень проявлення назовні, найчастіше входить у серце через ум під впливом зовнішніх навіювань (сугестій). Тому треба постійно бути пильним, щоб ловити спокуси як тільки вони находять на думку, щоб вони не назрівали до готовості бути вчиненими ані мисленням, ані ділом. (Гляди Мт. 5:27-28). Попробуймо вияснити це ясніше: кожен знає — в загальному сенсі, — що є лихе, а що є добре, або людина навчається цьому. Якщо людина буває пильною, — вона скоро пізнає, що, наприклад, на думку насувається завидування іншому в чомусь. Кожен спосібний відчувати як наростає думка до заздрості, чи ненависті. Але щоб нарости, — вона мусить мати дозвіл від нас, вона мусить мати вільний пропуск до нашого серця. Якщо спокусою стає захланне завидування, — тоді серце можна охоронити швидким проказанням тропаря, чи кондаку до когось із святих Безсріблеників, або повторенням в умі молитви: „Святий Мученику Пантелеймоне, молися за мене”. Якщо це робиться з вірою, — Святий поспішає на поміч тому, що спокушується. Якщо ідеться про пристрасті тілесні, — дуже помічною буває пісня „Богородице Діво, радуйся!”, або „Чеснішу від Херувимів”. Виконання цього на самому початку появи грішної думки буває дуже ефективним, бо похвала Всесвятої Діви не може йти впарі з нечистими помислами. Але сам спокушуваний вирішує, котре з цих помислів буде сильнішим:

свята похвала, чи нечисті помисли. Одним словом: Кожний, хто посідає раціональність, може навчитися бути спостережливим щодо підходу на ум деструктивних помислів — хоч, правда, може не завжди непомильно. Що ж стосується того, як саме братися до відсунення цих помислів, — треба шукати вказівок в якогось старця. Тут першим виступає намір. Можна бо займатися найнечистішими думками саме тоді, коли йде проказання молитов. Тому треба мати усердний намір охороняти свій ум від деструктивних думок, пам'ятаючи понад усе, що без Христа не можна чинити нічого.

Ум людини — це ніби двері до Храму Духа Святого⁶.

Сторож цих дверей є відповідальний за розрізнення, чи це, що впускається в храм буде для його окраси, чи для осквернення; тут ум людини нагадує митного службовця, який старанно оглядає те, що впускається в країну, відкидає те, що може бути шкідливим, а пропускає те, що буде їй на користь. Тому-то, що входить в ум людини — мусить бути перевірене. Так само, сторож не може покладатися на свої власні сили, а, радше, він як той вірний пес, що гавкає, щоб розбудити господаря свого, коли хтось входить, так і людина завжди звертається до Господа свого, щоб Він відкидав напасливі спокуси.

Справою такої сторожі свого розуму — в більшій, чи меншій мірі — може займатися кожна людина. Однак треба знати, що приспособлення до цього треба розвивати й зміцнювати постійно. А тоді, чим менше буде підходити до цих „дверей”, тим легше буде їх охороняти; чим більше людина відходить від всього нечистого й дратуючого, а вступає в царину речей просвітних, тим легше буде охороняти розум (хіба що людина допуститься самозадоволення, бо Сатана постійно споторює більш витончені „постачання”). Відвернення від духовно деструктивного, а наближення в царину духовно корисного та спокійного, — це основа ісихазму.

Якщо тіло є храмом Духа Святого, чи все що може входити до нього буває більш просвітним, чим те, для чого воно намірене?

6. „Хіба не знаєте ви, що ваше тіло — то храм Духа Святого, що живе Він у вас, якого від Бога ви маєте, і ви не свої?” (1 Кор. 6:19); „Чи не знаєте ви, що ви — Божий храм, і Дух Божий у вас перебуває?” (1 Кор. 3:16).

Багато більш корисним, тоді, є входити до храму і як служитель і богопочитатель вичистити й замести, постирати порох й очистити храм покаянням, сповіддю, перевіренням душі, уважним стеженням Святого Письма і прийманням Святих Таїн; далі, стриміти якнайпильніше в цьому завданні, щоб у храмі настало сповнення, бо Дух Святий в занечищенні і в бруді гордості, з темрявою і впавшим задухом злих помислів не пробуває. Бо або одне збільшується, а друге маліє, або одне буде поступати вперед, а друге відступати. „Щасливої середини” тут не знаходиться, бо ніхто не обманюється так нерозумно, ніж той, хто вважає, що він набув Духа Святого, не потрудившись при очищенні й освячені храму довго. Крім того, в цій справі жодної затримки не буває: тут людина або підноситься вище, або падає додолу.

Все, що входить в ум людини є або шкідливим, або освячуючим. Тому охорона розуму залежить від наміру й концепту і є багато більшим завданням, ніж розгляданням пакунків, що напливають до дверей. Вона починається від вільної й відкритої сповіді перед духовим старцем відносно кожної спокуси і кожної думки. Разом з тим іде відтинання всіх зовнішніх приваблень і заміна їх духовим окормленням: читанням, як кажемо, Священих Книг, Божественного Писання, постійне моління й участь у божественнім служінні, бо це мотики й граблі для тих, що хочуть виробляти город спасіння душі. Ця праця виконується найкраще в послусі духовому старцю. А молитва — то запас духових сил, і міць, і плуг, бо кожний успіх вважатиметься прямим даром від Бога. Послух — то борона і диски. Послух — то забезпечення врожаю і догляд молодих паростків, як вони починають проростати. Послух — то обезпечуюче вироблення проти повернення буряну.

Часте причастя Святих Таїн — це найкраща зброя, яка випалює бурян, щоб нива душі приймала насіння й родила плід. Без зусильної боротьби — тут не осягається нічого; а що осягається — то дар Божественної Благодаті, як відповідь на наше воління.

■ БОРОТЬБА

„БОРОТЬБА” — це термін, якого вживається для означення всіх обманів, спокус і приваблень, що їх застосовує проти нас Лихий: видимий, чи не видимий, безсоромний, чи спритний. Обман, що його застосовує проти нас Сатана, щоб позбавити нас спасіння припасовується до кожного характеру, бо Сатана — то психолог з тисячолітнім досвідом, а крім того, то він виробив психологічно-емоційні властивості упавшої людини. Тут можуть бути безсоромні зведення, або обман настільки підступний і прихований, що сама його інтриговість і витонченість доводять до упадку. Широкий досвід і відкриття, дані нашим святым Отцям-Богоносцям, отцям аскетам Святої Церкви в цій боротьбі — нам конче потрібні. Бо небезпека духового самообману в духовій боротьбі неминучі. Тому наставлення якогось старця, або духового отця і послух йому в справі духової боротьби має абсолютне значення.

■ ПРЕЛЕСТЬ (АБО ДУХОВНИЙ ОБМАН ЧИ САМООБМАН)

ПРЕЛЕСТЬ — це стан, який настає тоді, коли людина піддається духовому обману від злого, або й духовому самообману. Це стан, в який попадають ті, які в змаганнях духової боротьби поводяться неправильно. Цей стан може полонити окрему людину, або й громаду людей.

Св. Григорій Синайський перестерігає перед духововою прелестю в Добротолюбії (*Philokalia*⁷), а Отець Церкви двадцятого століття Антоній (Храповицький), Митрополит Київський, описує масову духову прелест священикам в його бесіді про Сповідь. Він пише:

„Слаба віра й нерозважність — це вираження нерелігійності в людях. Але навіть побожна людина буває беззахистною перед духовою недугою, якщо не має розумного провідника — або живу людину, або духового письменника. Ця недуга називається прелестю (духовим обманом чи самообманом — перекладач), коли людина уявляє себе близько Бога, в царині божественного й

7. See Writings From the Philokalia, Book 1, p. 80, Faber edition.

духового. Навіть усердні аскети по монастирях нераз стають жертвами цього самообману; але миряни, які є пильними в зовнішній боротьбі, впадають в цю недугу багато частіше. Забиваючи своє ознайомлення в духовій боротьбі молитвою і постом, їм здається, що вони бачуть божественні візї, або й сни під впливом благодаті. В кожний мент їхнього життя вони прозрівають спеціальні виразні вказівки від Бога, або від Ангела охоронителя. А тоді вони вважають себе вибранцями Божими, часто починають пророкувати майбутнє. І Святі Отці перед нічим іншим не озброювали себе так, як перед цією недugoю — прелестю.

„Духова прелест загрожує людській душі, коли вона затаюється в самій собі. Але вона небезпечна і може загрожувати життю цілої місцевої Церкви. Коли громада попадає в її обійми, коли вона проявляється десь, як духовна епідемія, — життя всієї громади зосереджується тільки на ній”⁸.

Далі, слова Антонія Київського ілюструють нашу власну добу ось так:

„...будь-хто може вдавати із себе пророка, якщо він не лінівий, або не соромиться того робити. І не залежить від того, скільки люди не розчаровуються його пророцтвами, — вони не перестають вірити в його спеціальне знання, а недотягнення цих пророцтв пояснюють своїм власним браком зрозуміння. А самі фальшиві пророки Христа далі будуть втішатися повагою, славою і всякими подарунками, як це було досі. Всім відомо, які нищівні наслідки бувають, коли люди стають опановані всяким хлістизмом. А все починається від зусильного моління і посту й закінчується безсоромним розладдям та неймовірним сексуальним розбещенням⁹.

Проте не всі види масової духової прелесті ведуть до розбещення; деякі зберігають високий рівень зовнішньої моральності. Але Сатана використовує їх для того, щоб зводити людей із шляху спасіння, як ось обманий Екуменічний Рух, який

8. ON CONFESSION, translated by C. Birchall. Published by Holy Trinity Monastery, Jordanville, N.Y., 1975.

9. Там же.

назовні показується таким похвальним, а вдійності віру й здорову науку роз'їдає з усіх боків. Ціллю духового обману є нищення людської душі, або й цілої громади людей. А непослух Святій Церкві та її канонів — це безсумнівна ознака масового духового обману (прелесті — перекладач) і фальшивих учителів.

■ АСКЕТИ: ДУХОВНІ АТЛЕТИ

АПОСТОЛ Павло часто уподоблює християнського борця до атлета і то саме таке значення терміну аскет: це той, хто виробляє і дисциплінує себе, — як в атлетичних справах, — змагатися на арені духової боротьби за вінець спасіння.

Атлет, який вправляється в змаганню за осягнення чуттєвих вигод, виробляє свою духову й відчуттєву „фізику”, свою нервову систему й мускулярний тон зовсім інакше, як той, хто приготовляється до змагань за вінець спасіння. В першому випадку, — вихованцем буває Сатана. Виробивши в нас хтивність (тілесність) й відчуттєвість (сенсуальності), він розбуджує в нас певні аморальні жадоби, або пристрасті в наших серцях і душах за посередництвом всяких навіювань — різних побуджень, помислів, прямих зведенів та ментальних хитрощів. Але тілесно наставлена людина звичайно спокушується сама. Той, хто читає порнографічну літературу, наприклад, в дійсності поповняє духове самогубство. Коли тілесно наставлена людина хоче перейти до побожних змагань, — це щось таке, як би бігун хотів стати борцем; йому треба зовсім переробити свій мускулярний тон, зовсім переробити свою реакцію і т.д., бо здібність бігати допоможе тільки тому борцеві, який, через боягузтво, хоче від свого опонента втікати. Те саме стосується боротьби за моральне удосконалення. Пристрасті, попереднє тренування треба викорінити зовсім.

Ця боротьба починається з відкритої сповіді перед старцем і то з усього, що побуджує пристрасті, і від старанного уникання цих речей. Мускули, які не вправляються, стають в'ялими й ослаблюються зовсім. А охорона ума (розуму) — це перша зброя; бо як якесь побудження находить на розум, — це тільки спокусливе навідання і його можна відкинути і так, поступово, перемогти процес колишнього вправлення. Колишнє тілесне

вправлення можна перемогти тільки успішним виполюванням городу душі, бо раз спокуса перестане побуджувати реакцію і не знайде готової співпраці з пристрастями і неморальюю пожадливостю, — вона перестане проявлятися як гріх. Але й тут, — без пильної боротьби не осягнеться нічого. Хто бореться багато й покірно, — наближається до вінця мученика, бо він справді „розп’яв тіло з пожадливостями та з похотями” (Гал. 5:24). Але треба добре відзначити, як перестерігає Апостол: „А як хто йде на змаги, то вінця не одержує, якщо змагається незаконно” (2 Тим. 2:5).

■ ПОДВИГ (АСКЕЗА)

В ІІ вузькому сенсі, аскеза (подвиг), передається, як „змагання”. Але її повне, отже духово правильне значення таке: змагатися законно як духовий атлет, за спасіння душі, за духове зростання і розвиток. Це означає ту форму законного духового змагання, на яке стає християнин, щоб „зо страхом і трептінням виконувати своє спасіння” (Фил. 2:12). Для монахів, найпершим змаганням є ісихазм. Це те, чого навчали ранні Отці, це основа патристичного чернецтва.

Для людини, що живе у світі, змагання за виховання християнської сім’ї, — найголовніше духове змагання. Шляхів до спасіння є два: чернецтво і подружжя. І тільки людина особливого божественного покликання і посвячена цьому, — робить вибір. Дуже важливо знати, що послух являється такою самою вимогою для одруженого, як і для монаха.

■ СТАРЧЕСТВО „ХТО ЗЙДЕ НА ГОРУ ГОСПОДНЮ?” (Пс. 24:3)

ДІЙСНО, шлях до спасіння йде через дуже круту гору і є повний зрадливих ворогів і всякого роду небезпек. Який трудний це шлях, це вияснив Сам Христос. Коли Він показав, який трудний цей шлях до спасіння, — один з його учеників здивовано запитав: „Хто ж тоді може спастися?” „Людям, це неможливе” сказав Спаситель (Мт. 19: 25-26). Так воно і є для людини, — в повному розумінні цього слова. А щоб ніхто не попадав в розпуку, Він додав: „Але все можливе

Богові". Це тому Господь постановив, щоб сам ніхто на цю гору не добирався; на це Він встановив Церкву ще до створення людини.

А в самій Церкві Бог покликав і поставив провідників — святих Отців, які залишили Богом натхнені писання, духових отців і старців, щоб навіть в самій Церкві ніхто не намагався підноситися вгору сам — бо ніхто не може. Людина, яка вибирається на гору сама, коли спотикнеться і впаде, не буде мати кого, щоб підтримав її; вона або впаде до смерті, або до тяжкого ушкодження. Коли група людей намагається піти на невідому гору, вони об'язуються мотузком, щоб у потребі могли допомагати один одному. Але коли вони пускаються на те без досвідченого провідника, — вони всі можуть пропасти, або загубитися, або піти в іншому напрямі, дійти до небезпечного провалля і впасти в нього всією групою. Але, якщо вони підуть в цю дорогу, як Бог встановив, під проводом досвідченого провідника, що знає цю дорогу, — тоді вони, зв'язані мотузком, зможуть підтримати впавшого, а провідник поставить його на правильний шлях. Усі вони разом будуть виведені провідником на гору, допомагаючи і підтримуючи один одного, а понад усе — будуть оберігатися непослуху провідникові, щоб їм не впасти в якесь провалля, або збити когось з дороги, і не порвати мотузка, щоб один і другий не загинули. Бо „як сліпий сліпого стане вести, — обидва впадуть в яму” (Мт. 15:14). Кожний повинен подбати про те, щоб його не вів хтось „сліпий”, а такий, що „бачить”.

Така-то, простенько, природа монастиря і його старця (проводника). Во братерство монастиря пов'язується разом любов'ю Христа Бога, і любов'ю до Бога та близнього. Чим більша ця любов, чим сильніший зв'язок, тим безпечнішим буде шнур життя. Засобами цієї любові, — коли якийсь брат упаде, — інші підтримають його і підіймуть, а старець спасе його і наставить на добрий шлях знову. Упасти в таких обставинах — людина мусіла б порвати свій зв'язок з іншими навмисно, вона мусіла б перетяти лінію життя сама і так відпасти і від свого старця і від братства. В такому випадку, певно, що людина гине. А як братерство підноситься, — старець, провідник, провадить все братерство вгору, а браття, зростаючи в любові й послусі, один одного підносять — сильніший підтримує слабішого, швидший заохочує підупалого: прикладом і любов'ю.

Старчество — це наставлення людей на гору спасіння, рятування загублених, спасання тих, що зазнають упадку та оплакування загинулих. А в цей же час, — намагання піднести самого себе на вершок спасіння. Ale ніхто не робить цього від себе, якщо Христос не покличе його і не подасть йому благодаті для виконання цього.

Старчество — це мабуть найтрудніше змагання християнського життя. Bo ж у дуже прямий спосіб воно включає відповіальність перед Богом за душі людей. Воно також найперше „змагання” (подвиг!), бо Апостоли несли старчество за всю Церкву. I Сам Христос — то Великий Старець і повний зразок для старчества — перше в Раю, на Горі Синай, а найвиразніше в Його Боговтіленні.

Сатана є тренером (виховником) атлета, який змагається за чуттєве і пропаще. Бог дав нам старця, як виховника тих, що хотять змагатися за духовість і спасіння.

Старчество — це дуже великий і глибокий предмет і воно вимагає багато труду. A нам найкраще пробувати зрозуміти його за посередництвом читання житій святих, а найбільше — патерикону. Бог надає духові обдарування для старчества, але для тих осіб, які боролися й подвізалися довгий час в особливому послусі, або й на рідких людей, яких Він заздалегідь знає. Така особа обдаровується достатньою контролею над своїми власними пристрастями, щоб виразно вичувати найглибші помисли їхніх духових дітей, а на більших старців зсилається Благодать розрізнення, чи розпізнавання, або й пряме натхнення Духа Святого.

А духове дитя, з другого боку, мусить бути слухняним до старця, — в межах духового життя і в усіх речах, що є законні і не противні Вірі й моралі Церкви¹⁰. Імена навчають щодо істоти відносин: той, хто є дитям, — мусить бути слухняним і вчитися від того, що посідає духове дозріння. Батько береже, окормлює і навчає дитя, а дитя, яке приймає всі ці користі й використовує їх найкорисніше — посідає правдиве розуміння Священного Писання і, певно, — спасе душу свою.

• • •

10. Послух — це не „сліпий послух”. Людина повинна відійти від старця, чи монастиря, в якому навчають єретичних наук, або в якому душа людини загрожена.

• • •

Нові релігійні течії і культи в сучасній Україні

(за матеріалами соціологічних досліджень)

М. Бабій, О. Карагодіна, А. Колодний, П. Косуха, Л. Філіпович

ВКОНТЕКСТІ сучасних світових релігійних процесів Україна в останні роки стала полем активної уваги з боку різних нетрадиційних і новітніх релігійних течій. За даними Державного Комітету України в справах релігій, станом на 1 січня 1995 року в Україні зареєстровано 147 неохристиянських громад, 52 громади орієнталістського напряму, 23 громади РУНВіри тощо. І хоча у поліконфесійному середовищі України доля таких течій незначна (3%), але їх діяльність не можна не враховувати в державно-церковній політиці при розв'язанні завдань побудови демократичного суспільства.

Нова ситуація, що склалася в релігійній сфері, ускладнюється соціально-економічною і політичною нестабільністю суспільства, девальвацією попередньої системи цінностей, ідеологічним вакуумом, що виник в результаті цього, кризою традиційних церков і, як наслідок, активним і зацікавленим вторгненням на канонічний простір останніх міжнародних релігійних центрів, неорелігійних рухів.

Причини появи і поширення в Україні нетрадиційних вірувань різнопланові. Деякі з них добре відомі — криза традиційної релігійності, наслідки панування тоталітарного режиму, зокрема, декретованого світоглядного монізму, цілеспрямованої атеїзації, суспільства, сучасна соціальна нестабільність та ін. Але є ще й слабо вивчені психологічні моменти внутрішнього життя людини, що визначають напрям її пошуків духовно-ціннісних орієнтирів. Релігійним неорухам притаманні і певні специфічні ознаки. В Україні їх поява співпала з періодом релігійного відродження, а тому може розглядатися як прояв плюралізації релігійного життя.

Варто врахувати й таке: на Заході новітні релігійні течії постали певною альтернативою існуючим традиційним релігіям. На наших же теренах вони виникали і як протест проти комуністичної ідеології, і як форма своєрідного дисидентства. Якщо в зарубіжних країнах приплив вірних до неорелігій відбувався за рахунок віруючих, які йшли по шляху переосмислення офіційних церковних доктрин і релігійної символіки та їх раціоналізації або ж розмивання системи догматичних релігійних норм, то в нас неорелігійні рухи поповнювалися переважно за рахунок невіруючих, а іноді й колишніх атеїстів, тобто тих, хто не мав попереднього релігійного досвіду. Окрім цього деякі новітні рухи в Україні мають чисту прикладну спрямованість, вони сприймаються до певної міри як форма фізичного і психічного оздоровлення (йога, медитація тощо). Майже всі неорелігійні рухи прийшли в Україну через посередників, скажімо так, не безпосередньо від гуру-вчителя, а від його західних учнів.

Відносна легкість проникнення в нашу країну неорелігій пояснюється також географічною специфікою України, яка в силу свого межового стану між Сходом і Заходом була відкрита різним впливам. Це сформувало у нашого народу певний плюралізм світогляду, світоглядну відкритість, терпиме ставлення до інакомислення, в т.ч. і релігійного, що, як правило, співпадає з неорелігійними орієнтаціями.

Аналіз сучасного стану нетрадиційної релігійності дає можливість виявити його характер, специфіку діяльності цих течій в нових історичних умовах, їхні взаємини з суспільним середовищем, зокрема з державними структурами.

В ході вивчення нетрадиційної релігійності переважно в Києві, Львові, Одесі, Донецьку, Миколаєві та Севастополі виявлено цікаву соціально-демографічну характеристику її носіїв. Більше половини складу нових течій (51%) становлять молоді люди віком від 20 до 29 років, значною є середня вікова група (від 30 до 49 років) — 38,2%. Враже високий освітній рівень респондентів — звищою та незакінченою вищою освітою (54,1%). Це не випадково з огляду на те, що представники інтелігенції (педагоги, наукова і художня інтелігенція та ін.) становлять 29,2% всіх опитаних, ще 21,5% респондентів — це переважно студенти. Цікаво, що серед опитаних робітників виявлено всього 9,1%, службовців — 6,7%, працівників сільського господарства — 0,7%. У складі нетрадиційних громад і груп досить високою є питома вага росіян — 33,9% (проти 47% українців). Хоч тут певним чином позначилася та обставина, що більшість респондентів становили мешканці південних міст України, варто зробити припущення: частина молодих росіян, які не проймаються ідеями національного відродження України, скоріше будуть звертатися до неорелігійних утворень з їх акцентами на космополітичних ідеях, ідеях загальної рівності тощо.

Опитування виявило велику релігійну активність прихильників неорелігій. Біля третини з опитаних (30,2%) займаються як культовою, так і позакультовою діяльністю. Та чи не найактивніші тут опитані крішнайти і буддисти (50%). Неопротестанти, безумовно, перевагу віддають євангелізаційній роботі серед населення (40,6% респондентів). Крішнайти (47,5%) та неопротестанти (57,9%) повідомили, що ведуть активну благодійно-милосердницьку роботу. До речі, на запитання, в яких видах громадської діяльності вони беруть участь, майже половина (49,3%) відзначили, що стоять осторонь будь-яких суспільно-політичних заходів.

Вирізняючи свою віру з-поміж інших, в тому числі традиційних релігійних напрямів, багато нових течій (наприклад, Церква Повного Євангелія, Церква Христа) відстоюють концепцію відродження християнства у первісному вигляді. Проте багато з них свідомі того, що віра, яку вони сповідують, ще не відіграє суттєвої ролі в українському суспільстві (31,9%). Лише

12,4% опитаних переконані, що їхня віра — це нове явище в духовному житті нашого народу.

Представники неорелігій враховують непросту релігійну ситуацію в Україні, зокрема наявні непорозуміння у міжконфесійних відносинах, а тому постійно турбуються про створення собі своєрідного позитивного іміджу серед населення. Крішнайти, представники Церкви Єднання, різні неопротестантські течії виявляють зацікавлення справами духовно-національного відродження України. Вони охоче йдуть на співпрацю з громадськими, науковими та іншими організаціями, всіляко демонструють свою лояльність до державних структур. Найчастіше у них конфлікти виникають лише з батьками, але на це вказало тільки 4,4% від усіх опитаних. В цілому ж на безконфліктності з державними органами наголосило 49,7% респондентів, майже стільки ж (49%) — з керівництвом на роботі.

Разом з тим активність неорелігійних утворень (місіонерство, проповідництво, розповсюдження друкованої продукції), цілеспрямована орієнтація на молодь, інтелектуальну частину суспільства, використання деякими з течій в богослужіннях, культовій практиці „техніки” активного психологічного впливу, жорсткий авторитаризм лідерів, строга дисципліна, постійна увага до поведінки своїх членів, неврахування в своїй діяльності традицій країни, зумовили неоднозначність оцінок діяльності неорелігій, прояву крайніх форм несприйняття їх.

У виступах, публікаціях керівників традиційних для України конфесій, зокрема православних і католицьких церков, звучить явна нетерпимість до неорелігійних спільнот, діяльність останніх характеризується як антиукраїнська, така, що наносить шкоду процесу державотворення, як неправомірне вторгнення на канонічну територію православ’я і т. ін. Нечіткість у ставленні державних органів до діяльності зарубіжних релігійних місій, неорелігійних груп православними ієархами розцінюється як факт сприяння ними „купівлі і продажу душ українців”, як байдужість до „духовної агресії з-за кордону”.

Останнім часом все відчутнішим стає тиск на державні органи як з боку традиційних церков, так і окремих політичних партій і організацій, а також громадських об’єднань батьків, діти яких

стали членами неорелігійних груп. Відчувається цілеспрямоване формування негативної громадської думки щодо діяльності неорелігійних спільнот, причому без будь-якої диференціації, хоча саме поняття „неорелігії” характеризує широку палітру і розмаїття культової практики. Не випадково немало опитаних представників неорелігійних груп повідомили, що вони відчувають з боку окремих державних органів влади прояви нетерпимості (14,8%), свавілля (15,4%), упередженість (29,5%), надання переваг традиційним релігіям (36,2%). При цьому характерним є те, що майже 60% респондентів практично не знайомі з основними положеннями Закону про свободу совісті, до 10% не знають про його існування.

В засобах масової інформації почалися прямі заклики до заборони діяльності неорелігійних утворень в Україні, до введення особливого, жорсткого механізму їх легалізації, певних обмежень їхньої діяльності. Всі нові релігійні течії іменуються не інакше як тоталітарні, деструктивні, психологічно шкідливі тощо. При цьому віднесення тієї чи іншої групи до певного типу частіше всього будується на емоціях, суб'єктивних оцінках, а не реальних фактах, пов’язаних з їх діяльністю.

Нетерпиме ставлення окремих історично традиційних церков до неорелігійних утворень породжує негативні тенденції (як зворотню реакцію) в останніх — внутрішню замкненість, настороженість, відстороненість від громадських справ тощо. Проте характерним є те, що 85,6% опитаних прихильників неорелігійних груп позитивно (з повагою) ставляться до послідовників інших віросповідань.

Аналіз нетрадиційної релігійності дозволяє зпрогнозувати можливі явища і процеси в цьому середовищі на найближчу перспективу. Тенденція до розширення кордонів поліконфесійності на релігійній карті України має незворотний характер. Протягом більшіх років релігійний іноваційний процес (релігієтворення) буде продовжуватися з різною мірою інтенсивності, хоч загалом він вже дещо стабілізувався, а по деяких течіях йде на спад.

З боку модернових релігійних утворень можна чекати активного пошуку форм взаємовідносин з державою, громадськістю,

традиційними церквами. Більшість неорелігій, щоб зберегтися і функціонувати в сучасних умовах, змушені будуть вписуватися в конкретну соціально-економічну, політичну та ідеологічну ситуацію, пристосовуватися до вимог часу.

Не просто складатимуться стосунки у них з державою, що пояснюється відсутністю в Україні чіткої державної політики щодо релігії і церкви. Оскільки багато місцевих владних структур не дотримуються існуючого законодавства, то це штовхає окремі неорелігійні громади на порушення законів, спричиняє непорозуміння з органами влади, які зволікають з реєстрацією, дозволом на будівництво культових споруд тощо. Сьогодні нетрадиційні релігії вибирають право на існування, і ця тенденція збережеться й надалі, якщо не закон, а особисте — емоційне (подобається — не подобається) і політико-прагматичне (вигідно — не вигідно) — відношення державного чиновника буде визначати долю тієї чи іншої громади. На наш погляд, роль держави в цих справах має обмежитися контролем за дотриманням законів про свободу совісті, просвітницько-інформативною і соціально-психологічною (створення спеціальних центрів психологічної експертизи і реабілітації) функціями.

З інтенсифікацією релігійного життя в країні нововедення, які привносять неорелігії в нашу ментальність, можуть сприяти поляризації громадської думки. Виникатимуть, з одного боку, організації типу „Порятунок”, що активно борються з „псевдокультами”, „деструктивними сектами”, з іншого — такі об’єднання, як клуб „Відкритий світ”, що залучає до співробітництва і консолідації всі нетрадиційні способи мислення.

В інтересах самих релігійних громад важливим є врахування наслідків діяльності екстремістських угрупувань, коригування припливу до них людей, зокрема відвернення прийняття в громади людей випадкових, психічно хворих, прагматичних, по суті безрелігійних осіб з тим, щоб уникнути в майбутньому проявів релігійного фанатизму, екстремізму, зменшити зовнішню конфліктність і внутрішні протиріччя.

Напевне з часом зполаризується ставлення і традиційних церков до неорелігій. Прихильники ортодоксії — традиціоналісти

і надалі вважатимуть все новітнє в сфері релігії „диявольськими піdstупами”, поганством. Ліберальні модерністи при однозначному визнанні істинності саме свого віровчення можуть погодитися з правом неорелігій на існування як одним з напрямів духовних пошуків людини.

З усього вищезазначеного можна зробити певні висновки та пропозиції:

1. Релігійна плюралізація суспільства, колізії, які її супроводжують, потребують розробки і реалізації чіткої державної політики щодо релігії і церкви, в т.ч. і неорелігійних утворень. В цьому контексті потребує суттєвих доповнень Закон України „Про свободу совісті та релігійні організації”, підготовка відповідних підзаконних актів щодо тлумачення його статей, розробка чіткого механізму функціонування цього закону. Важливою постає проблема доповнення Закону статтями, які б визначили ступінь відповідальності (адміністративної, кримінальної) за його порушення як з боку державних органів, релігійних організацій, так і окремих посадових осіб, керівників релігійних об'єднань, віруючих, невіруючих.

2. Законодавчі акти щодо свободи совісті, свободи релігій мають бути вільні від поділу віросповідних напрямів на традиційні та нетрадиційні, історичні та неорелігійні. Має бути забезпечена рівність усіх без винятку віросповідань перед Законом незалежно від їх чисельності, часу заснування, конфесійної незалежності.

3. Актуальною залишається проблема унеможливлення втручання державних структур усіх рівнів у внутрішньоцерковні справи, їхню канонічну діяльність. Законодавчої заборони потребують будь-які спроби регіонального законодавчого регулювання діяльності релігійних організацій (за винятком розв'язання проблем, визначених Законом). Усі раніше прийняті місцевими органами влади рішення, розпорядження, що суперечать Закону, мають бути відмінені. Забороненими в Україні мають бути будь-які спроби політизації релігійних об'єднань.

4. Закон має більш чітко регулювати діяльність (місіонерську, проповідницьку, благодійницьку та ін.) зарубіжних місій і центрів, функціонування їх представництв на території України. Має бути

законодавчо зафіксовано, за яких умов ця діяльність можлива, а за яких не дозволяється, а також відповіальність за порушення законів України.

5. Потребує удосконалення механізм реєстрації релігійних об'єднань (без особливого акценту на неорелігійні утворення). Набуття статусу юридичної особи тією чи іншою релігійною групою, громадою має передбачати (як законодавчий принцип) експертне вивчення практики їхньої діяльності, статутних положень, їх відповідності положенням законодавчих актів України щодо забезпечення прав особи, її морального і фізичного здоров'я. В окремих випадках за рекомендацією експертів реєстрація може бути затримана для приведення практики діяльності релігійних об'єднань, центрів, груп у відповідність із Законом. При цьому мають бути визначені також чіткі критерії, що дають змогу органам влади або ж суду призупиняти діяльність релігійних організацій (зняття їх з реєстрації).

6. Визначення тоталітарного, деструктивного, суспільно небезпечного характеру діяльності тих чи інших релігійних новоутворень може давати лише суд за поданням відповідних державних органів на основі глибокого експертного вивчення їх діяльності.

7. Важливою постає необхідність вивчення юридичної практики щодо релігійних об'єднань, зокрема неорелігійних спільнот, в інших країнах, приведення нашого законодавства у відповідність з визнаними Україною нормами міжнародного права відповідних декларацій, пактів, договорів, що стосуються проблем свободи совісті, віросповідань, ліквідації всіх форм нетерпимості, дискримінації на підставі релігій і переконань людини.

8. Держава має активно сприяти формуванню в суспільстві атмосфери толерантності, відповідальності, витримки, виваженості, культури взаємовідносин між конфесіями, церквами; релігійними організаціями і державними органами, суспільними, політичними інститутами.

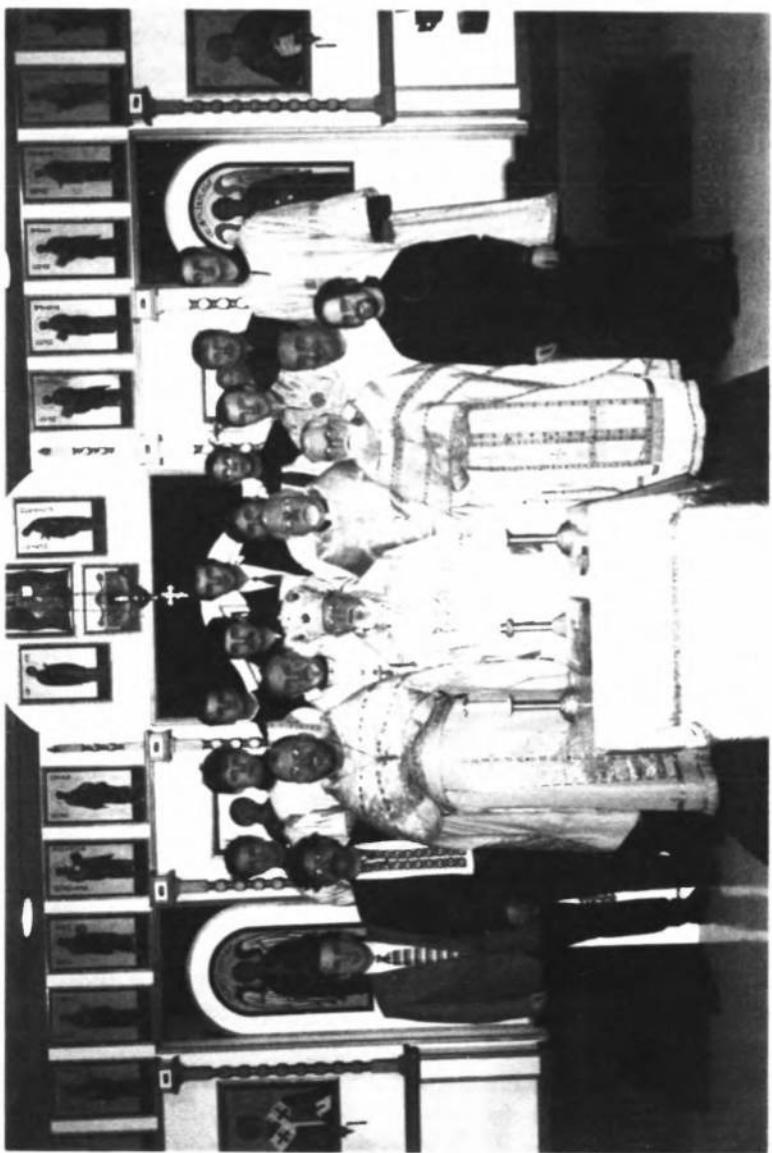
9. Аналіз ситуації на місцях свідчить, що нинішній депутатський корпус місцевих рад і працівники місцевої виконавчої влади недостатньо обізнані як в цілому з релігійною

ситуацією та релігійними проблемами в Україні, так і особливо з діяльністю нових церков, релігійних місій, громад і груп, і тому при розв'язанні релігійних питань часто приймають некомpetентні рішення. Потрібне релігієзнавче навчання народних депутатів і працівників держадміністрації всіх рівнів в областях і районах. Започатковані державними органами семінари з проблем державно-церковних стосунків в Україні заслуговують підтримки, потребують системності.

10. Оскільки процеси нетрадиційної релігійності як на особистісному, так і на інституційному рівнях перебувають у динаміці, вони мають бути об'єктом постійного оперативного вивчення. Проблему можна було б розв'язати утворенням або міжвідомчого центру з вивчення неорелігійних процесів, або відповідного підрозділу (з додатковим фінансуванням) з дослідження неорелігій в контексті суспільно-політичних процесів в структурі Відділення релігієзнавства Інституту філософії НАН України.

(Українське релігієзнавство, бюллетень Української Асоціації Релігієзнавців Інституту Філософії НАН України ч. 1, Київ 1996).

• • •



День Храмового Свята Колегії Св. Андрея й Митрополичної Візитації Колегії в грудні 1996 року.

• • •

Українське православ'я: історіософське осмислення феномену

Олександр Саган

Т

ЕРМІН „Українське православ'я” віддавна відомий дослідникам релігії. Але в значенні особливого напряму православ'я, що має суттєві відмінності від інших його національних форм в обрядово-культовій і навіть богословській сферах, він вживается порівняно недавно. Його ввів у науковий обіг І. Огієнко. Лише розуміння Українського православ'я як специфічного духовно-культурного феномену є необхідною умовою об'єктивного вивчення історії православ'я в Україні, його ролі у збереженні і розвитку вітчизняної культури. Відзначимо, що підтримуючи теорію єдиного поступального розвитку „руssкого” православ'я із Х до XX століття, богослови РПЦ, а разом з ними і світські вчені-релігієзнавці царської та радянської доби неминуче приходили до пересмукивання фактів. Висновки, які характерні для певної території, вони подавали як такі, що мають „общерусское значение”. Як один із прикладів цього можна привести твердження радянських вчених, що після рішень Стоглавого Собору „руssкий живопис більш жорстко підкоряється церковним канонам”

(Угринович Д. Искусство и религия. — М., 1982. — С. 288). Але ж в Україні в цей час проходили протилежні процеси! І таких прикладів — десятки. Зазначимо, що велику негативну роль в об'єктивному вивчені православ'я в Україні відіграла і спекуляція поняттями „Русь”, „руський”, „русский”.

Формування Українського православ'я починає здійснюватись уже в процесі християнізації Русі-України. Поступово, в міру свого розвитку, воно набуває своєрідних рис, серед яких ми виділили б такі:

1. *Прогресуючий демократизм*, поєднаний з виборною основою заміщення всіх церковних посад і, тісно пов'язана з цим, висока моральності Церкви. В УПЦ (а ми вважаємо, що Київська митрополія до приєднання її до РПЦ має всі підстави називатись Церквою у сучасному розумінні цього терміну) кандидати не тільки на священичі, але й на вищі церковні посади обирались: священики — зібранням парафіян, єпископи — елекційними соборами з широкою участю мирян. Виборність свято зберігалась в УПЦ. Цим ця Церква відрізнялась від РПЦ і навіть Константинопольської церкви, де властивим було і залишається до цього часу призначення ієархів та священиків. Вищі церковні посади в останніх Церквах довгий час заміщались навіть за наказами світських правителів, що суперечить християнському вченню про Церкву. Українська ж Церква мала тісний моральний зв'язок зі своїми парафіянами, оскільки постійно поповнювалась новими членами із народу. Тому духовенство в Україні не стало особливим, замкнутим прошарком, завжди брало активну участь у суспільних і політичних справах і, в свою чергу, допускало мирян до участі в церковних справах. З часом це призвело до формування таких принципів ієархічної структури Церкви, які докорінно відрізняли її в цьому від Константинопольської і Московської церков.

2. *Висока у порівнянні з іншими тогочасними Церквами віротерпимість*. Вона формувалась насамперед на основі таких факторів: притаманної ще дохристиянському часу традиції релігійної терпимості, коли на Русі поряд з язичниками вільно справляли свій обряд і християни; характеру нашого суспільного і громадського ладу (а також суспільного і громадського ладу Литви

і Польщі, під владою яких були українські землі); українських демократичних традицій; особливостей психології українського народу; межового географічного розміщення України тощо. УПЦ не прагнула прищеплювати своїй спільноті погляди про якусь винятковість своїх обрядів, віри, як це робили, зокрема, поляки чи росіяни. Так, вороже ставлення до людей іншої віри росіянам надихали насамперед богословські трактати їх церкви. Зокрема книга „О единой истинной православной вере”, написана в 1588 році Василем Суразьким. Остання забороняла будь-які спілкування, тим більше диспути з іновірцями, споживання їжі за одним столом навіть з католиками, не кажучи вже про людей нехристиянської віри. Цю рису росіян відзначив і В. Ключевський, який писав: „Російське церковне суспільство вважало себе єдиним істинно православним у світі, а своє розуміння Божества винятково достовірним, творця всесвіту уявляло власним російським Богом..., а свою помісну Церкву ставило на місце вселенської... воно і свою місцеву обрядовість визнавало недоторканою святынею...” [Ключевський В.О. Курс русской истории. — М.-Пг., 1923. - Ч. 3 - С. 375].

В Україні ж давні гуманістичні традиції ніколи не забувалися. Слова преподобного Феодосія про те, що не важливо, хто перед тобою — католик, еретик, а чи навіть язичник, але коли він голодний чи бідою гонимий, то йому слід допомогти, завжди добре пам'ятало і українське духовенство і миряни.

3. *Європейськість і відкритість до інших релігійних систем.* Знаходячись на шляху між Заходом і Сходом, УПЦ максимально використала всі переваги такого географічного розташування. Уже існуючі зв’язки з Європою не поривались після остаточного визначення України як православної країни і сприяли, починаючи вже з XV ст., появі в УПЦ великої кількості богословів і мислителів, які навчалися в Італії, Німеччині, Польщі, Франції та інших країнах. Приїхавши додому, вони сприяли ознайомленню широкого загалу з творами отців Західної і маловідомими творами отців Східної Церков, а також працями протестантських богословів. В кінцевому підсумку все це привело до появи в Україні церковних книг, написаних на основі синкретичних релігійних і філософських поглядів. Серед богослужбових книг,

що були властиві лише Українському православ'ю, можна відзначити „Анфологіон” або „Трефологій”, який друкувався найчастіше разом з „Общею Мінеєю”, „Акафіст великомучениці Варварі”, „Молитвослов”, „Каноник” (скорочений молитослов), „Правильник” (книга для тих, хто готувався служити Богу) та ін. Ці книги довгий час не були відомі навіть в сусідній Московії і більшість з них була згодом знищена, оскільки, як вважали московські богослови, несли в собі риси Українського православ'я. Поза тим, оригінальності української богослужбової літератури сприяло і те, що книги надходили в Україну з різних країн — це давало можливість розробляти комбіновані варіанти однієї і тієї ж книги. Так, „Мінея місячна” в Україні була доповнена болгарською „Мінеєю” і т.ін.

Європейське осмислення культури і відкритість українських богословів іншим релігійним системам проявляється і в написаних ними збірниках проповідей. Зокрема в багатьох працях вітчизняні богослови (К. Ставровецький, І. Галятовський та ін.) сповідують принцип „український дух — європейська культура”. (Щось схоже було у синтоїзмі — там розроблялась ціла концепція за назвою „вакон йосай” — японський дух — європейські знання”).

4. *Національність.* Виокремлюють Українське православ'я у світовому православ'ї і активні процеси онаціональнення. Ця ознака тісно пов'язана з етноконфесійністю нашої національної культури, а відтак і з проблемою приживання і авторитету православної конфесії на українських теренах. Ця риса є однією з головних у характеристиці Українського православ'я.

Відзначимо, що в останньому свої особливості мала не лише обрядова сфера, а й богослов'я. Це, зокрема, проявилося у розумінні транссубстанції, обґрунтуванні обливального хрещення, непорочного зачаття Богородиці Анною, значній увазі теорії ікономії, в обґрунтуванні українського іконопису (розрив золотого тла образів, несприйняття оберненої перспективи, реалізм у зображені святих) та ін. Але процес онаціональнення все-таки найбільше проявився саме в обрядово-культовій сфері УПЦ. За століття самостійного розвитку тут виробились деякі властиві лише їй обряди, молитви. Своєрідності набуло тут також

виконання загальноприйнятих християнських обрядів. Нам відомо досить багато обрядів та звичаї УПЦ, які не є типовими для Константинопольської, Російської та інших православних церков (обливальне хрещення, виконання таїнства вінчання, освячення їжі на перший день Великодня, читання проповідей — казань українською мовою тощо). Церква мала власний місяцеслов святих. Так, в домонгольський період було лише 6 святих, яких вшановували на території Московії та України. І це при тому, що лише в Києво-Печерському монастирі на той час канонізовано було 49 таких святих. Українське православ'я мало і оригінальні свята на честь 3 віленських мучеників, 7 волинських святих, Івана Головосіка та ін. Не однаково святкувались у різних православних церквах і загальноприйняті свята. Так, якщо Покрова була в Україні загальнонаціональним святом, то в Московії та Константинопольських церквах — одним із рядових свят, а в Грузії не відзначалося взагалі.

Наявність українських православних святих, своїх свят і служб зумовлювало й виникнення оригінальних молитв. Так, була відсутня в грецьких требниках звільнюча молитва преподобного Феодосія, молитва патріарха Філофея увечірню п'ятидесятниці. Вживалась в Україні до кінця XVII ст. молитва Іларіона, митрополита Київського (Требник П. Могили. — К., 1646. — Ч. 3. 133-135; Ч. 3. 189-192), молитва баби-повитухи. Українці вірили, що Богоматір народжувала свого Сина в муках, а тому на 2-й день Великодня відзначали полог Богородиці. І хоча це було засуджено ще 6 Вселенським собором (правило 70), а потім в XVI ст. Антіохійським та Константинопольськими патріархами, означена традиція в Україні продовжувала існувати ще значний час. В церквах висіли ікони із зображеннями Св. Діви, яка народжує Сина в муках, і баби-повитухи, що приймає роди. Ці уявлення були перенесені у молитву баби, що приймає немовлят. [Крыжановский Е. Заботы об исправлении Требника в южно-русской митрополии, до издания Требника П. Могилы // Руководство для сельских пастырей. — К., 1860. — N 17. — С. 450]

Зауважимо, що процеси національності торкнулись всіх сторін обрядово-культурної і навіть богословської сфери. Незважаючи на нищення особливостей Українського православ'я

в часи панування Московського патріархату, вони в певних формах існують і в наш час.

5. *Політична інституційність і незалежність від світської влади.* Українська православна церква, в умовах відсутності незалежної української держави часто брала на себе функції національної інституції. Ця Церква як політичний інститут брала активну участь у формуванні внутрішньої і зовнішньої політики як Литви, так і Польщі, до складу яких довгий час входили українські землі. Церковні ієрархи були депутатами на сеймах і сеймиках, часто виконували дипломатичні функції, входили до складу посольств. В умовах литовсько-польської окупації, через відсутність власної держави, православна Церква була для українців чи не єдиним політичним і релігійним інститутом вираження їх самобутності. Український народ тягнувся до своєї Церкви, живив її кадрами (у своїй більшості вихідцями із простих прошарків населення). Церква віддячувала тією ж любов'ю. Великою мірою цим, (з додатком духовного впливу Європи), можна з'ясувати те, що візантійський цезаропапизм, який добре прижився в РПЦ, в Українському православ'ї не знайшов свого розвитку, так само, як не знайшов тут підтримки і європейський папоцентризм, що теж у своїй суті був чужим Українському православ'ю і є сакральним виявом того ж цезаропапизму.

Духовенство часто займало буферні позиції в удільній боротьбі, прагнуло примирити ворогуючі сторони [Болховитинов Е. Описание киево-софийского собора и иерархии. — К., 1825. — С. 75]. Після 1569 року втратити для УПЦ незалежність від світської влади, переважна більшість представників якої (на чолі з королем), були католиками, означало втратити і віру, що згодом підтверджив подальший розвиток подій у Київській митрополії. Як тільки світська влада почала якоюсь мірою впливати на хід церковних справ, одразу ж православ'я в Україні вступило у смугу глибокого занепаду.

6. *Гуманізм.* Зауважимо насамперед, що погляд на людину як на найвищу цінність почав формуватись в Русі-Україні уже з моменту її хрещення і з кожним століттям проявлявся все яскравіше. Гуманістичні тенденції прослідковуються уже в найбільш відомому творі першого митрополита-русища Іларіона

„Слово про закон і благодать”, де в молитві до Бога Іларіон закликає Всевишнього, щоб „...всіх невільних, уполонених, подорожуючих, плаваючих, ув'язнених, у голоді, спразі й наготі — всіх помилуй, усіх потіш, усіх розрадь, зсилаючи їм радість тілесну й душевну”. [Іларіон. Слово про закон і благодать (Про закон, Мойсеєм даний, і про благодать та істину...) // Православний вісник. — 1992. — N 7-8. — С. 46].

Своєрідний гуманізм прослідковується також у „Руській правді”, з її статтями-осудами образ людської гідності, в „Повчанні Мономаха”, де людське життя розглядається як найвища цінність. Своєрідну „науку душі” засвоювали всі прошарки населення Русі-України — і князі й бояри, і простий народ, а особливо — духівництво. Про це говорять цитовані вище слова преподбного Феодосія до князя Ізяслава: „Якщо бачиш голого чи голодного, чи зимою чи бідою одержимого, навіть коли це буде єрей чи еретик, чи католик чи будь-який язичник — всякого помилуй і від біди врятуй як можеш”. Це уже, власне, є ті основні риси явища, що сформувалося на кілька віків пізніше у Західній Європі під назвою західноєвропейського гуманізму з його утвердженням поваги до розуму і гідності людини.

Староруські традиції поступово формували в Україні ставлення до окремої людини як до „видимого образу невидимого Бога”. Цією ідеєю просякнуте все Українське православ’я. Найкраще вона відбита в українському іконописі. Гуманізм Українського православ’я проявлявся, зокрема, і в існуванні майже при кожній українській церкві шпиталів, де жили старці, сироти, каліки, зупинялися мандрівники-пілігрими тощо. Всі ці люди ще згідно з статутом св. Володимира [Церковный статут св. Володимира // Болховитинов Е. Описание киево-софийского собора и иерархии. — К., 1825. — Документы, — С. 6-7] називались „церковними людьми” і ще тоді Церква зобов’язувалась піклуватись за них. Це ж підтверджує і „Требник” П. Могили, в якому автор у чині „О посещении больных и о земном тщании их” подає, як обов’язок кожного священика, відвідування хворих парафіян і надання їм матеріальної і духовної допомоги. Зокрема, священик повинен піклуватися про тих, кому нізвідки чекати допомогу „...их же аще от своих имений сам, или милостиною

помощи не сможет, инем образом тщание да сотворит поелику может, сиест от общего братского благаища...". [Требник Петра Могили. — К., 1646. — Ч. 1. — С. 510] Тут П. Могила має на увазі братства милосердя, що існували в кожному місті чи селі і які у складчину допомагали нужденним. З поглиненням Київської митрополії РПЦ і введенням у першій порядків останньої, ці шпиталі повинні були б зникнути (в РПЦ їх взагалі не було). Але народна традиція зберегла їх навіть за умов засилля в Київській митрополії звичаїв РПЦ. Вони були ліквідовані за наказом Катерини II лише в 1768 р.

7. Гуманістичні традиції, європейськість і національнення православних обрядів в УПЦ сприяли формуванню і такої характерної риси Українського православ'я як євангелістськість. Остання виявлялася, зокрема, в регулюванні внутрішнього життя Церкви, витлумаченні деяких другорядних церковних канонів, впровадженні обрядів і звичаїв та ін. на основі власного прочитання новозаповітних книг Святого Письма. Так, враховуючи установку Ісуса "...йдіть раніш до овечок загинулих дому Ізраїлевого" [Мт. 10: 5-6], інші подібні Його повчання, основною лінією праці українське духовенство розглядalo служіння своєму народові як служіння Богові, шанування всіх святих, але насамперед тих, що прославились в Україні.

Поява в УПЦ нових чи оригінальне виконання загальноприйнятих церковних служб, обрядів, треб в Україні також значною мірою пов'язане з євангелістськістю Церкви. Зокрема, так виникла служба, яку відправляли в усі п'ятниці Великого посту. Під час цих служб, як і під час утрені Великої п'ятниці, читались Євангелія. Називались вони „Пасії” (Страсті Господні). На цих службах виступали провідні богослови і проповідники. Безперечно, що Пасії не могли виникнути без відповідного богословського обґрунтування. Євангелізм УПЦ, як зазначалося вище, впливнув на появу нових і оригінальне виконання загальноприйнятих обрядів. Так, під час святкування Воздвиження Чесного Животворящого Хреста священики в українських церквах тричі „воздвигали” хрест. В РПЦ цей хрест просто клався на аналой [Митрополит Іларіон. Обряди і звичаї православної Церкви // Віра і культура. — 1957. — N 4. — С. 19-20]. Інакше, ніж в інших Східних церквах, виконувались в УПЦ також і обряди, що стосувалися будівництва і

освячення новозбудованих церков [Жуковський А. Аналіз Требника П. Могили // Требник П. Могили. — Канаберра-Мюнхен-Париж, 1988. — вид. 2-ге. — С. 27] і т. ін. Подібних прикладів можна навести дуже багато. У проекції євангелістськості вироблялась також і самостійна традиція виконання християнських тайнств. Зокрема, свої особливості мало виконання тайнства священства в УПЦ. Okрім сіми чинів — причетника, свіченосця, читця, піддякона, диякона, пресвітера та єпископів, в українській богослужбовій практиці XVII ст. зустрічаються також такі чини, як „вратар” і „заклинатель”, який читав книгу із заклинаннями. На початку XVIII ст. ці чини зникли. Хіротонісання в УПЦ тривало кілька днів і на ньому обов’язково були присутні миряни”. Можливо від власного прочитання Святого Письма виробився в УПЦ і чин усунення зі священства. У присутності мирян, остригалось волосся (звідси — розстриги) і здійснювався специфічний обряд знімання священицького одягу. Нічого подібного в інших православних церквах не було [Орловський П. Чин извержения из священства, совершившийся в Киевской митрополии в XVII веке // Киевская старина. — 1990. — N 10-12. — С. 446]. В українських церквах прийнято було ставити за однією літургією не одного священика чи диякона, а всіх наявних достойників. Це пояснювалось тим, що як хрестити можна водночас багатьох, так і здійснювати хіротоню — „то де есть от тех же семи таинств церковных” [Белокуров С. Арсений Суханов. — М., 1893. — Т. 1. — С. 201].

Євангелістськість Українського православ’я вплинула навіть на зовнішній вигляд духовенства. Так, на відміну від РПЦ, де неодмінним атрибутом священика завжди вважалось „влас, чрево і глас”, в Україні носити довге волосся не було обов’язковим. Це заборонялось навіть 21 і 42 правилами VI Вселенського собору, хоча у Ветхому Заповіті і є заклик „не стригти голови своєї і не псувати краї бороди” [Лев. 19: 27]. В Україні ж все таки більше зважали на слова апостола Павла, який у Посланні до коритян повчав, що „коли чоловік запускає волосся, то це безчестя для нього” [1 Кор. 11: 14].

Узагальнюючи вищесказане, ми можемо зробити такий висновок: Українське православ’я — це переломлена через призму особливостей національної духовності, передуючих релігійних

традицій українського етносу, його історичного буття і національної культури і ввібрана у ролі ідентифікатора його духовності українська самобутність християнського віровчення і культу, організації церковного життя. Українськість православ'я виявляється насамперед в специфічній організації обрядово-культової сфери, мистецькому оформленні церковно-релігійного життя, а також оригінальному прочитанні деяких канонічних основ християнського вчення. Своє узагальнене теоретичне вираження це православ'я знайшло в працях українських богословів XVII століття (Петра Могили, Лаврентія Зизанія, Дмитра Туптала та інших).

Вихідні засади Українського православ'я слугували основою позитивних культуротворчих функцій Української православної церкви доби фактично автономного її існування в структурі Константинопольського патріархату, а саме: ролі в підвищенні рівня писемності й освіти в Україні; в підтриманні і стимулюванні розвитку мистецтв (в тому числі і не традиційних для класичного православ'я); в сприянні прилученню української культури до європейської; в етнозахисті від спроб деукраїнізації культури за допомогою інших релігійних систем тощо.

Підводячи підсумок у характеристиці Українського православ'я зазначимо, що воно зробило вагомий внесок у розвиток Вселенського православ'я. Вплив Українського православ'я на Східні церкви здійснювався переважно через богослужбову літературу. Зокрема, „Православне ісповідання віри”, написане Ісаєю Трохимовичем-Козловським у співавторстві з Петром Могилою, було прийняте і схвалене всіма Східними патріархами. І. Трохимович за цю працю був пошанований вченим ступенем доктора богослов'я. Книга кілька віків слугувала підручником православного віросповідання в багатьох православних Церквах. В 1924 р. вона була перевидана навіть у Римі.

На більш локальному просторі — слов'янських країн — величезної популярності набула Острозька Біблія 1580-1581 років, що вийшла друком завдяки старанням князя Костянтина Острозького. Ця Біблія мала певний вплив на розвиток православної богослужбової літератури. Майже в усіх православних церквах не було впорядковано до початку XVII ст.

зміст Служебників, Требників та іншої подібної літератури. Київські богослови взялись за цю справу і, починаючи вже з 30-х років XVII ст., в Києво-Печерській Лаврі друкували обґрунтовані на богословському рівні і відповідно виправлені богослужбові книги. Так, було видруковано „Ізвестіє Учительное” („Наука про святу Літургію”) ректора Братської школи у Києві Тарасія Земки. Ця богословська праця миттєво поширилась у сусідніх православних Церквах і, з меншим успіхом користувався і Требник П. Могили, який також був перекладений на декілька слов’янських мов.

Велике значення для Вселенського православ’я мали також твори українських богословів, спрямовані на захист православного вчення в часи грубого тиску католицизму на права Української православної Церкви. Ці твори на порівняно високому богословському рівні давали іншим православним митрополіям зброю в їх протистоянні католицькому чи протестантському тиску.

У всьому православному світі відомі також „Четъї-Міней” Св. Дмитрія Ростовського (Туптала), який до свого переїзду в Москву був палким прихильником Українського православ’я. Цю працю Туптало задумав і почав писати у Києві. Тут вийшов друком і перший том його Четій, спалений, до речі, опісля власне із-за його українськості за наказом з Москви.

В скарбниці світового православ’я залишило свій помітний слід і українське чернецтво. Твори Паїсія Величковського про чернече життя вплинули на ідеологічне підґрунтя чернецтва всього православного світу. Як одну із заслуг Українського православ’я можна розглядати і ту велику освітню та місіонерську діяльність, яка проводилася ним у Молдові, Сербії, а особливо активно і здійснено — на московських землях. Зміцнення і розширення РПЦ зусиллями митрополита ростовського Дмитра (Туптала), митрополита тобольського і сибрійського Петра (Конюшевича), архієпископа псковського Симона (Тодорського), єпископа тверського Федора (Лопатинського) і багатьох інших — відомих і не відомих історії — зміцнювало і розширювало світову православну Церкву. Інша справа, що насильне забрання таких високоосвічених кадрів ослаблювало саму Українську православну

церкву, залишало її без еліти. І хто зна, які б ще твори світового значення мало б Українське православ'я, коли б такі вчені, як Туптало, Тодорський та ін. не витрачали свою енергію і талант на місіонерську роботу на чужині, а працювали на рідній землі.

Сьогодні як ніколи нам потрібне знання і осмислення української минувщини. Але розглядаючи Українське православ'я через призму сьогодення, мусимо пам'ятати, що нині питання про відродження обрядово-культової сфери Православної Церкви в тій мірі, у якій ці особливості існували в XVII столітті не стойть. Адже церковне життя пішло далеко вперед і багато чого із Українського православ'я, безсумнівно, з часом зникло б саме, а дещо, якби не його нищення ворогами українськості, залишилося б існувати у частково видозміненому вигляді й донині. Тому говорити сьогодні про відродження Українського православ'я ми можемо лише на рівні відродження основних тенденцій його розвитку, таких його рис, як демократизм, соборноправність, толерантність, гуманізм, органічне включення елементів української культури у церковний культ, мистецтво тощо. Лише за цих умов Церква зможе зберігати та конденсувати духовні сили українського народу, бути його органічним еством. Лише таким шляхом і лише в такий спосіб православ'я в Україні зможе позбутися московської „опіки”, перейняти у РПЦ естафету реального лідерства у православному світі. Потенціал для цього в Українського православ'я надто великий і свого часу історією підтверджений.

(Українське релігієзнавство, бюллетень Української Асоціації Релігієзнатців Інституту Філософії НАН України ч. 1, Київ 1996).

• • •

•••

До розуміння істоти духових вправ, т. зв. „ретрітів”, або особистого, чи групового відлюддя

Степан Ярмусь

ДУХОВІ вправи, які в популярному вжитку означуються англомовним терміном „ретріт” (retreat), — це ніби новий феномен в історичному розвитку християнського життя, але такий погляд хибний; основні ідеї духових вправ бачимо в практиці Самого Господа Ісуса Христа (Його часті виходи від народу, а навіть від Св. Апостолів в безлюдні місця для особистого духового зосередження та молитви (Мт. 14:23, Мр. 6:46, Лк. 6:12) і ін. Першим таким виходом від людей був сорокденний побут Христа в пустині (Мт. 4:2 і ін.), практика ранніх Отців-пустельників, пізнішого монашества, широко поширене прочанство до Святих місць, локальних святинь, монастирів та монаших поселень, а за нашого часу — практика духових вправ, відлюдних реколекцій, або т. зв. „ретріти”. З того бачимо, що ідея духових вправ не нова, а така стара, як і саме Християнство. Отже тепер дивним може виглядати не сам феномен духових вправ, а його відсутність. Хоч, правда, ходження на *відпусти та прощі* — широко відоме явище серед нашого народу.

В основі ідеї духових вправ лежить бажання і потреба людини час від часу відійти від вимог та глуму щоденного життя, і хоч трошки уваги присвятити самій собі, своєму відношенню до Бога, і своєму відношенню до близького свого. Такий „сабаш” людині необхідний, і Сам Бог освятив його однією із Своїх Заповідей. До того ж, якщо день „суботи”, чи свята признається й наказується людині Законом, то такий феномен як духові вправи диктуються їй її особистими потребами.

Так, отже, істота духових вправ полягає в зосередженні уваги людини на її внутрішньому світі, в перевіренні свого духового стану та свого відношення до Бога і до інших людей. Це основна істота духових вправ; щождо їхньої ширшої природи, то вона полягає у відході людини від обставин її щоденного життя і перехід у такі обставини, які сприяли б заспокоєнню її спеціфічних бажань як найкраще. Нове, затишне, спеціально призначене для таких потреб місце сприяє духовим вправам найкраще. Новий, а часто навіть винятковий досвід, набутий під час добре переведених і пережитих вправ, дає людині свіжі погляди і нові сили справлятися зо своїми життєвими потребами й проблемами багато спокійніше і краще. Тому духові вправи людям імпонують і поширяються щораз більше. І, скажемо, така католицька релігійна організація як Т-во Єзуїтів сьогодні всю свою увагу засереджує на виховання спеціальних фахівців — провідників духових вправ, бо вона вважає, що це є найкращий спосіб служіння духовим потребам сучасної людини. Ідея такого служіння і спеціальні центри для нього сьогодні розвиваються по всіх християнських віроісповіданнях, з православним включно.

■ ЦІЛІ ДУХОВИХ ВПРАВ

ЦІЛІ духових вправ тільки одні: практичні, духові, особисті і вони легко виводяться з найголовнішої Заповіді про любов до Бога, до близького і до себе самого. Але любов без відповідного знання чи пізнання Бога, близького, чи й себе самого — не можлива. Чи ж має людина якесь знання про Бога? Чи дійсно людина хоче знати Бога, близького свого і саму себе? Якщо — так, то до всіх них: до

Бога, до близького свого і до себе самої людина мусить зблизитись, увійти в безпосередній контакт. На чиєсь слово цього зробити не можна; людина мусить мати про ці об'єкти знання й переконання з особистого досвіду, стрінутися з ними лице-в-лице.

Ось на це якраз найкраще надається така ситуація, як духові вправи, бо там все діється при помочі і в спільному зусиллі подібних собі людей, чи певних авторитетів. Там можливе спеціальне пробудження і прозріння присутності Бога, там в особливий спосіб відчувається щира присутність інших людей, там відчувається й пізнається своє особисте місце і свою вартість так перед Богом, як і перед іншими людьми.

В ситуації духових вправ, у свідомий спосіб людина відчуває свою особисту повність, повність у відношенні до близького свого, і повність у своєму відношенні до Бога. Таке раціональне самоусвідомлення можливе саме в ситуації духових вправ, де бувають доступні і можливі такі речі, як самовглиблення, плянування, обговорювання, — самозближення в Ісусі Христі і з Христом водно. Це все відповідає обітниці Христа: „Де двоє чи троє зібрані в ім’я Моє, — там і Я серед них” (Мт. 18:20).

Духові вправи проводиться десь поза межами повсякденного життя; але це не тому, щоб від того життя втікати, а тому, щоб мати якнайменше перешкод в ділі осягнення головної цілі вправ — зближення з Богом, з людиною та зо своїм внутрішнім світом. Очевидно, затишне місце для таких цілей може сприяти осягненню їх найкраще. Тут все сприятливе цим цілям: сама структура програми і часу, цілеспрямоване й дисципліноване мислення, спрощений спосіб життя, зосередження уваги на предметах християнської віри, богопочитання, молитви, — все це допомагає людині спрямовувати духову увагу в інший світ, а від усього буденного відводити її.

Набутий досвід з такого способу життя не раз залишає на людині всежиттєві наслідки. Повторення такого досвіду й посилення його підносить віруючу людину до все вищого рівня віри, єднання з Богом та зо своїми близкими. Щойно тут людина починає розуміти, що саме означає Божественна Заповідь любові до Бога, до близького і до себе самого, або що саме втасманичує в собі Христова обітниця: „Де двоє чи троє зберуться в Моє ім’я — там і Я серед них”.

Потреба такого „виходу на Гору Оливну”, на своєрідний „Фавор”, диктується цілою низкою потреб, наприклад: бажанням хоч на хвилину відійти від пораблення вимогами модерної культури й цивілізації, звільнитися від цих вимог, ухилитися від навички до різних вигод, що тільки притуплюють нашу духову увагу, затемнюють почування та чистоту серця. В житті, звичайно, зроджуються й розвиваються всякі апетити очей і серця, на які Сам Христос радив реагувати в рішучий спосіб („Коли око твоє спокушає тебе, — вирви його геть!” Мт. 5:29). Тепер апелі до наших апетитів такі сильні, що тільки люди героїчної самодисципліни можуть противитися їм успішно. А ось духові вправи навчають людину, як саме вправлятися у виробленні цієї самодисципліни. Згадані апелі до наших апетитів бувають такі нав’язливі і сильні, що ми до них привикаємо і просто по-рабському вважаємо їх необхідними. Звідси в людини розвивається егоїстичне зосередження на самій собі, розчарування, злобне відношення до людей, до своєї долі та до всього світу.

Духові вправи виробляють у людини іншу орієнтацію; вони допомагають їй дивитися на себе, на свої спроможності й потреби більш реальними очима, а різним нав’язливим апетитам ставити спротив. З другого боку, в обставинах добре вплянованих духових вправ людина піддається щирій критиці близького свого, яка допомагає пізнавати себе в такому світлі, в якому нас бачуть інші люди. Інакше, за подібну службу платиться добрі гроші лікарям та психіатрам.

Треба знати, що в житті кожного з нас є багато такого, чого ми є несвідомі і що тільки сердечна обсервація з боку близького може звернути нам на це увагу. Щойно тоді ми можемо небажаним рисам своєї особистості протидіяти, а розвиткові кращих сприяти. Правда, таку критичну самоперевірку можна виконати й самому, але на це треба чимало сили волі, ну й, очевидно, треба особистого бажання придивлятися собі критично.

Духовні вправи сприяють цьому найкраще. Стиль модерного життя роззброює людину психологічно і вона просто не має сили застосовлятися над собою і переводити над собою дисципліновану перевірку. Через те сьогодні поширюється такий великий соціальний і особистий розклад, одинокий лік для якого можна

знайти тільки в сильній волі, в плянованім самозосередженні, в самодисципліні.

На це бувають спеціальні духові справи. Але не тільки на те, а й на пізнання своїх сил й духових обдарувань, якими кожна людина обдарована потенційно. Це підводить нас до пізнання більш позитивного боку духових вправ. Але вихід, чи й утеча від галасу світу має деяке негативне забарвлення.

■ ДУХОВІ ВПРАВИ Й ЕЛЕМЕНТ ТВОРЧОСТІ

ВІЩЕ вже було зроблено натяк на те, що духові вправи дуже близько пов'язуються з ідеєю „сабашу”, відомою під біблійним поняттям „суботи”. Цій ідеї треба приглянутися дещо ближче.

Потреба „сабашу” — це природна необхідність людини, бо від неї залежать її творчі можливості. Це ж безперечна річ, що без відповідної зупинки й відпочинку людина ніякої творчості не проявить. Виспана чи невиспана людина є найкращим прикладом того, і найбільш продуктивна буває та людина, яка вміє відсвіжувати свої сили відповідним „сабашом”.

Німецький мислитель Карл Ясперс, приглядаючись до темпу сучасного життя, сказав, що наш світ зовсім затратив сенс творчого відпочинку. Сучасна людина так переймається всякими преокупаціями, що вона просто позбавляє себе можливості думати творчо, не то що творчо діяти. З уваги на те, час „сабашу” тепер уже пропонується такими секторами людського життя і праці, як політика, торгівля, наука і всі інші.

Коли це — так, коли занедбанням потреби „сабашу” тепер починають турбуватися соціологи та промисловці, — то тим більше на цей елемент повинні звертати увагу ті, які вчачають в ньому чисто релігійне значення. З другого боку, в людини немає більшої творчості, як та, яка пов'язує її з Богом, з іншими людьми та доводить до ладу її особистий внутрішній світ. Ця творчість — це творчість найвищого рівня й найкращої якості.

Треба знати, що навіть така активність, як моління й молитва, — це творчість, і це тому псалмоспівець ставив вимогу співати Господеві пісню нову (Пс. 33:3, 96:1). Треба знати, що молитва — то

творчість, і це тому в церковній мові говориться, що ми молитви не проказуємо і не прочитуємо, а що ми молитву творимо.

Творити молитву — це й входити в безпосередній зв'язок з Богом, що й стає самим центральним завданням кожних духових вправ. Духові вправи — це виключно духові вправи, духовна творчість і зводити їх до читання академічних лекцій чи до інтелектуальних вправ — це значить не розуміти самої їхньої істоти та цілей.

Отже, духові вправи — це духовна творчість найвищої якості, — де-то людина свідомо й творчо приглядається до себе самої, пізнає свої сили (дуже часто при помочі щиро сердечних співучасників і це дуже важливе!) і навіть випробовує їх, тобто — вправляється в розвитку цих сил. Тут вже можна вказати на деякі конкретні цілі духових вправ:

1. Духові вправи — це нагода навчатися певної дисципліни християнського життя. Тут мусить бути певна дисципліна, самодисципліна, а також приноровлення принципів цієї дисципліни до практичного життя, — таки в самій структурі даних духових вправ. Тут учасники навчаються самоопанування, контролі своїх навичок, пасій, пристрастей; вони навчаються зосереджуватися на собі, пізнавати свої почування, а крім того й „розумно” молитися.

Звідси видно, що такі вправи вимагають відповідного місця, відповідних обставин, і відповідного часу. Одного дня на це зовсім замало, а треба принаймі два-три дні, щоб дати учасникам нагоду вводити і пересвідчуватися в християнських принципах життя на практиці. Так духові вправи виробляють в людей певну духову зрілість, або бодай допомагають їм робити перші кроки в цьому напрямі. Тут час застанови над тим, як дана людина думає, як вона почувається, як реагує на своє оточення і т. ін. А найголовніше, тут людина міряє себе вимогами заповіді про любов до Бога, до більшого свого, і до себе самої. Це — дуже важливе!

2. Духові вправи можуть мати для їх учасників вирішальне значення. Раз людина пізнає в собі певні сили, пересвідчиться в них певним досвідом-переживанням, — в неї може зредитися зовсім нова мотивація й життєва орієнтація. Вона буде мати всежиттєве значення, якщо буває збуджена певним досвідом. Хто

знає, чи не те мав на увазі Ісус Христос, коли говорив Никодимові, що той, хто хоче побачити Царство Боже, — мусить духовно переродитися (Ів. 3:3).

Очевидно, не кожні духові вправи і не кожна людина до такого пересвідчення приходить; крім того, ледве чи до такого пересвідчення можна зусильно змагати, чи вимагати його від когось. Це щось того роду, що „додається людині” (Мт. 6:33), якщо в ній буває щире шукання, щира мотивація. Проте в межах даних духових вправ можна пересвідчуватися в багатьох речах. Це також у великій мірі залежить так від учасників даних вправ, як і від іхнього керівника.

3. Духові вправи відбуваються тільки для духових вправ, а не для якихсь інших цілей. Вони можуть мати вплив на дальнє життя учасників, але не це мається на увазі, коли дані вправи влаштовується. Духові вправи влаштовується на те, щоб дати змогу людині прозріти інший світ, показати їй практичну силу і вартість християнських принципів життя, — просто для її пересвідчення. Це вже інша річ, чи хто захоче практикувати ці принципи в дальшому курсі життя. Тут людина пізнає їх вартість. Духові вправи не займаються тим, що хто буде робити після них. Це вже відповіальність даного учасника. Але, якщо в межах даних вправ людина ввійде в прозріння значення свого любовного пов’язання з Богом, з близкими, — можна припускати, що вона поробить з того і дальші практичні висновки.

З тим прозрінням людина може поступити як ті євангельські мужі, що були обдаровані певними талантами (Мт. 25:14, 30); але за це вже кожний відповідає особисто; щождо духових вправ, — вони повинні дати нагоду до згаданого прозріння дійти. Знову ж треба пригадати, що таке духове прозріння — це їй творчість великої вартості. Звідси може розвинутися „вірність у малому” (Мт. 25:21), яка доводить до дальших, великих наслідків.

Тут треба зробити такий висновок: Духові вправи — це їй „сабаш”, але „сабаш” духово творчий, який нічого зайвого, нічого нещирого, підступного чи лицемірного не допускає. Це „день суботній”, який присвячується виключно Господу Богові, своєму другові, і собі самому. Його атмосфераю є атмосфера любові, його рушійною силою — чистосердечні християнські прагнення, його

цілями — чисті прозріння: прозріння свого відношення до Бога, до ближнього свого, і до себе самого.

В духових вправах людина пізнає себе, хто вона по суті є, як вона відноситься до Бога і до людей. На базі цього прозріння вона може зробити певну реорієнтацію, що може мати далекосяжні наслідки.

Втім то полягає вся тайна й істота духових вправ.

(Вищеподана стаття — це доповідь, виголошена прот. С. Ярмусем у програмі „ретриту”, що відбувся в Гонорі біля Вінниці, 4 грудня 1977 року).

• • •

• • •

Почаївський монастир в контексті історії та духовності українського народу

29

-30 квітня 1995 р. в приміщенні Тернопільського медичного інституту ім. академіка І.Я. Горбачевського відбулася міжнародна наукова конференція з такою назвою. В її роботі взяли участь: А. Колодний, — заступник директора Інституту філософії НАН України, Президент Української асоціації релігієзнавців; працівники Інституту філософії НАН України — В. Малахов, В. Климов, Л. Филипович, О. Саган, В. Дем'ян, Т. Чайка; Львівського музею історії релігії — Г. Скоп-Друзюк, Л. Скоп, І. Петрів; тернопільських вузів і установ Ю. Свідерський, О. Гудима, Л. Бойцун, та ін. В роботі конференції брав участь наш славний земляк професор Степан Ярмусь (Вінніпег, Канада).

Організаторами конференції виступили обласна організація релігієзнавців (голова — А. Гудима), асоціативний член УАР — Державний архів Тернопільської області (директор — Б. Хаварівський). На конференції заслухано біля 30 доповідей і повідомлень. Прийняті звернення її учасників “Повернути в духовне життя українського народу нашу святиню”, яке ззвучить так:

Ми, учасники міжнародної наукової конференції, люди різних світоглядних і віросповідань орієнтацій, проаналізувавши історію Почаївського монастиря у зв'язку з впровадженням християнства в Русі-Україні та виникненням загальнохристиянських святынь на етнічному ґрунті українства, у зв'язку з формуванням української нації та збереженням національної самосвідомості в найважчі роки насилия шляхетської Польщі та російського царизму, переконливо стверджуємо на підставі достовірних фактів, що Почаївська святиня з часу її заснування (кінець IX ст.) була святею українського народу.

На перетині Сходу і Заходу вона формувала новий християнський світ — неперевершений зразок Київського християнства, що є нашою етнічною гордістю і національною гідностю. На противагу візантійській теократії та цезаропапизму, а також ідеї папської універсальної теократії Київське християнство вже на межі Х - першої половини XI ст. проголошувало рівність усіх людей і народів перед Богом, вчило будувати все життя на євангельських засадах, що поєднували моральну відповідальність перед Всевишнім з почуттям моральної відповідальності перед суспільством, поряд із законом захищало б особливість людини силою християнських чеснот. На основі праукраїнської культури Київське християнство формувало народ за ознакою національної духовності. Збереження мови народу як найбільш могутнього засобу донесення слова Божого забезпечувало його етнічне самозбереження, давало змогу найнижчим верствам населення щоразу осмислити себе в історії, захищати і примножувати свою національну самобутність.

Що стосується Московського православ'я, то ця церква ідеологічно споріднена не з Київським християнством, а з Візантійською церквою, за рахунок чого остоювана нею велико-державна, шовіністична ідеологія впродовж віків була духовним наставником і політичним виправданням мілітарно-агресивних дій можновладців Москви під гаслом “Москва - третій Рим”.

Про це переконливо свідчить історія боротьби українського народу проти польської та московської експансії, за свободу і незалежність, історія, що впродовж віків зазнала злісної фальсифікації з боку як західного, так і північно-східного сусідів.

Твердження “об исконно православной святыне в южно-русском крае”, что міститься “у западной границы русской земли”, не відповідає історичній правді. Почаївський монастир виник за два століття до Володимиро-Сузdalського князівства, що сформувалося на асимільованому ґрунті північно-східних племен та народів і започаткувало нове етнічне утворення.

З часу виникнення (кінець IX ст.) до 1831 р. святиня нашого народу жодного разу не підлягала ієрархії Московської церкви. Навпаки, од віків вона духовно злита з витоками Київського християнства — основа основ Українського православ'я. Про це переконливо свідчить культ Богоматері на рівні етнопсихологічного сприйняття нашим народом, через що свято Покрови Пресвятої Богородиці стало глибоко національним святом українців. З'явлення Божої Матері на Почаївській горі (1261 р.) чудотворна Почаївська ікона Пречистої (1697 р.), нетлінні моці ігумена монастиря Іова Залізо, якого зараховано до числа святих Української православної церкви (1659 р.), з'явлення Богородиці разом з Іовом над Почаївським монастирем (1675 р.) — все це безпосередньо злito з історичного долею нашого народу, має глибоко національний параметр. Його не могли стерти з пам'яті століть ні полонізація, ні цілеспрямоване трьохстолітнє зросійшення.

Віддаючи належне історичній правді, приєднуємося до оцінки видатних істориків церкви та культури нашого народу (І. Огієнка, М. Грушевського, І. Франка, М. Возняка та ін.) про найвище піднесення монастиря в період отців-vasilian (1821-1831 рр.). Авторитет національної святині та сила громадської думки щодо священих реліквій монастиря, оповитих народними легендами і переказами, дали змогу в умовах засилля польської шляхти та єзуїтів, політики національного геноциду, що зачепила релігійно-церковне життя як православних, так і уніатів, українським патріотам чину св. Василія захистити і примножити духовні надбання українства. У золотий фонд національної культури ввійшов “Богогласник” (1790 р.), видання Почаївської святині богослужбового, проповідницького, катехизного змісту, що мали чисто національний характер. Культурного впливу монастиря на етнічних засадах нашого народу (стилізована церковна

атрибутика, пісенна творчість, мальарство та ін.) зазнала не лише Західна, а й уся Правобережна Україна.

Разом з тим з усією відповіальністю стверджуємо, що за роки російського царизму, незважаючи на значні зрушения в культурно-освітній діяльності, Лавра жодного разу не стала на захист історичної долі українства. Її російсько-монархічна орієнтація на межі великородзинного шовінізму залишилася незмінною в роки окупації західноукраїнських земель Польщею (1920-1930 рр.), більшовицькою та фашистською тоталітарними системами.

На жаль, такою в системі Української православної церкви Московського патріархату залишилася Лавра й нині. Інакше не можна зрозуміти заклик ієрархів Московського православ'я про єдину церкву та єдиний культурний простір, те, що на четвертому році суверенної України в стінах української святині славославлять катів українського народу в особі російських царів — “захистників отечества и народа”, культуруються чужі духовні цінності, дезорієнтується свідомість так, що вона аж ніяк не сприяє державному та національному відродженню нашого народу. Це не що інше, як зворотний бік медалі тих, хто марить просторами Російської імперії.

Історія демократії вчить, що церква на території суверенної держави, незважаючи на її конфесійну належність, повинна стояти на патріотичних позиціях того народу, якому вона покликана служити. Це відповідає миролюбним принципам віровчення, ідеям гуманізму, національної та міжнаціональної совісті.

Ми звертаємося насамперед до національної совісті, честі та гідності віруючих із закликом усвідомити те, що національне пробудження, а разом з ним і духовна свобода, можуть бути лише на засадах Київського християнства — основи основ духовності нашого недавно пошматованого народу. Ми звертаємося до національної совісті, честі та гідності ієрархів Української православної церкви Московського патріархату: Чи можна з християнською любов'ю до ближнього йти протореним руслом страждань нашого народу? Адже нема більшого злочину на землі, ніж позбавити народ його історично-культурної пам'яті, що однозначно духовно-національному геноциду.

Ми звертаємося до Президента України, Верховної Ради, Кабінету міністрів України — держава з почуттям відповідальності за історичну долю народу зобов'язана захистити його від проповідників національного приниження та духовної кабали.

Ми звертаємося до Патріарха Константинопольського Варфомомея: просимо врахувати історичну правду при визначенні свого ставлення до процесів, що відбуваються нині в православному світі України; просимо допомогти нашій Православній церкві здобути ту саму визначеність, яку вона втратила у 1685 р. Цим Ви сприятимите поверненню в духовне життя українського народу тих його православних святынь, які нині не служать нашому національному відродженню.

Виходимо з ідеєю утворення загальнонаціонального Комітету українізації Києво-Печерської та Почаївської Лавр.

Ми глибоко усвідомлюємо значення толерантних міжконфесійних відносин, які здатні, при невтручанні зовнішніх сил, утвердити в нашему соборному будинку найвищий принцип вчення Христа — любов та злагоду народів України.

*Матеріали підготували А. Гудима і Б. Хаварівський
(Українське релігієзнавство ч. 1, Київ 1996 р.)*

• • •



Париж, Франція, з листопада 1996. Професор Аркадій Жуковський в день надання йому докторату "гоноріс кавза" Колегію Св. Андрея в Вінніпезі.

• • •

Українська Асоціація Релігієзнавців

Матеріал підготував М. БАБІЙ

У

КРАЇНСЬКА асоціація релігієзнавців (УАР) — позапартійна, світська громадська організація, яка об'єднує на добровільних засадах вчених-релігієзнавців, богословів, викладачів релігієзнавства навчальних закладів України. Створена в березні 1993 і зареєстрована Міністом України в липні того ж року. УАР має свої організації в 18 областях України, а також містах Київ і Севастополь. Членство в Асоціації є індивідуальним і колективним.

Головною метою і завданням УАР є:

- об'єднання і координація зусиль релігієзнавців України на дослідження феномену релігії, розробку актуальних проблем, пов'язаних з історією, сучасним станом релігій в Україні;
- поширення релігієзнавчих знань, розвиток релігієзнавчої утвердження атмосфери толерантності, взаємоповаги до поглядів, думок, духовно-моральних цінностей, традицій людей різної світоглядної і конфесійної орієнтації.

Асоціація має сприяти проведенню наукових досліджень з актуальних релігієзнавчих проблем, оприлюдненню їх наслідків.

УАР пропагує принципи свободи совісті, вивчає громадську думку з проблем релігії, співпрацює з державними, громадськими організаціями, пресою, надає їм консультативну допомогу з релігієзнавства. Асоціалія співпрацює в питаннях духовного відродження в Україні, подолання конфліктних ситуацій в міжконфесійних і внутрішньоцерковних відносинах з релігійними організаціями. Діяльність Асоціації базується на принципах наукової об'єктивності, історизму, світоглядного плюралізму, позаконфесійності.

Асоціація об'єднує обласні та міські (Київ, Севастополь) організації релігієзнавців. Вся робота Асоціації, її осередків базується на громадських засадах. Керівними органами Асоціації є Правління, яке обирається строком на 3 роки, а також Рада Правління. Очолює ці органи Президент Асоціації. Президентом УАР в 1993 р. обрано проф. Анатолія Колодного, віцепрезидентами — проф. М. Заковиця, проф. П. Яроцького, В. Гаюка. Вченим секретарем УАР є ст.н.сп. М. Бабій.

Українська Асоціація релігієзнавців започаткувала зв'язки з міжнародними релігієзнавчими організаціями, зокрема, з релігієзнавчими товариствами і асоціаціями США, Англії, Польщі, Канади.

В 1995 році члени УАР брали участь в написанні поданого до друку “Релігієзнавчого словника” (за ред. Б. Лобовика і А. Колодного), збірника “Огієнківські читання” (за ред. А. Колодного і З. Тіменіка), підготовлених до друку томів “Релігії дохристиянської доби” (за ред. Б. Лобовика) і “Українське Православ’я” (за ред. П. Яроцького) з десятитомника “Історія релігії в Україні”.

Під егідою УАР в 1995 році проведено міжнародні наукові конференції “Почайівська Лавра в контексті історії і культури українського народу” (квітень, Тернопіль), “Релігія в контексті суспільних і духовних реалій сьогоднення” (травень, Київ), “Історія релігії в Україні” (травень, Львів), “Шляхи самопізнання людини в філософії, релігії, науці” (вересень, Севастополь), “Свобода релігії: проблеми практичної реалізації” (грудень, Київ). Видано збірники матеріалів конференцій: “Релігія в контексті реалій сьогоднення (К., 1995); “Історія релігії в Україні (К-Л., 1995);

“Міжкультурні коммукації і проблема духовності в кінці ХХ ст.”
(Київ-Севастополь, 1995).

Асоціація увійшла з конкретними пропозиціями в Міністерство освіти з приводу організації релігієзнавчої освіти в Україні, у ВАК України з приводу атестації наукових кадрів з релігієзнавства.

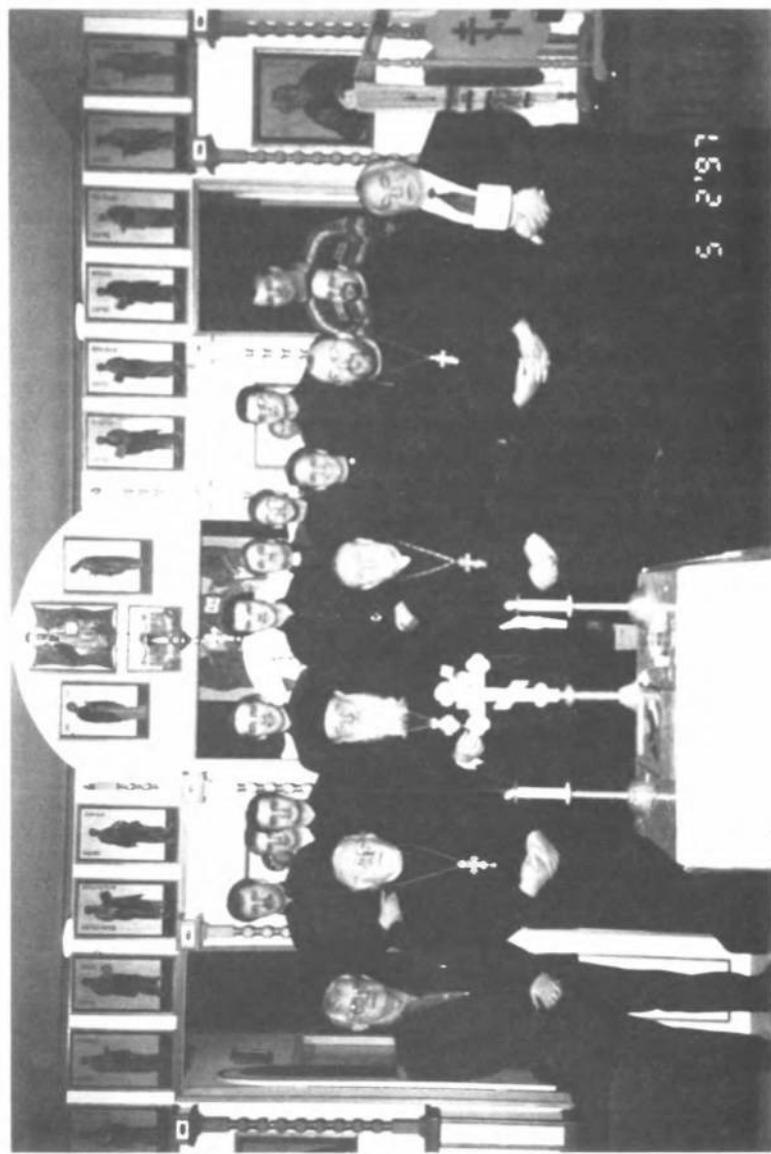
В 1995 році Асоціація увійшла на правах асоційованого члена до Міжнародної організації дослідників релігії (США).

Зaproшуємо всіх, кому не байдужа доля релігієзнавчої науки, до Асоціації. Будемо вдячні Вам за всілякі форми підтримки.

Керівні органи Асоціації знаходяться за адресою: 252001, Київ, вул. Трьохсвятительська, 4, кімн. 324, 523. Телефон: 229-4812; 229-0418; 229-04-25 Факс: 229-4812; 228-6366.

УАР має свій рахунок в Українському банку “Відродження” в управлінні Національного банку України по м. Києву. р/р 700161140/701908. МФО 300421.

• • •



Каплиця Св. Андрея Первозванного - Колегії Св. Андрея в Вінниці, 5 лютого 1997 - відвідини Колегії Єпископом УПЦ в США Преосвященним Всеvolодом. На світlinі він в товаристві членів Богословського Факультету, Адміністрації Колегії та студентів Богословського Факультету.

• • •

Почесні наукові співробітники *Відділення релігієзнавства Інституту філософії Національної Академії Наук України*

ПІШЕННЯМ Вченої Ради Відділення релігієзнавства Інституту філософії НАН України від 1 березня 1996 року (протокол № 4) Почесними науковими співробітниками Відділення обрано А. Глушака і С. Ярмуся.

АНАТОЛІЙ ГЛУШАК (1951) — доктор філософських наук, професор Севастопольського технічного університету. Випускник філософського ф-ту (1975) Київського університету ім. Тараса Шевченка. Від викладача до професора — такий трудовий шлях А. Глушака на кафедрі філософії в Севастопольському вузі. Докторська дисертація “Світоглядні особливості переходу від язичництва до християнства” (1994). А Глушак — автор або співавтор книг “Введення християнства на Русі”, “Історія християнства в Криму й Україні”, “Людина і етнос”, “Християнський Крим” та ін. Організатор щорічних вересневих наукових конференцій в Севастополі з проблем історії релігій і особливостей релігійної духовності. Брав активну участь в роботі

багатьох наукових конференцій, організованих Відділенням релігієзнавства ІФ НАНУ, а також написанні розділів з планованих тем його відділів, розділів до колективних монографій, зокрема до першого і другого томів десятитомника “Історія релігій в Україні”.

СТЕПАН ЯРМУСЬ (1925) — отець-професор, доктор богослов'я. Випускник Манітобського університету (Канада), Богословського ф-ту Колегії св. Андрея, Міжнародного пасторального інституту у Вінніпегу, семінарії Сан Франціско. Почесний доктор Київської духовної академії (УПЦ КП), почесний професор Волинського університету ім. Лесі Українки. Нині о. Степан Ярмусь є деканом Богословського ф-ту Колегії св. Андрея. Наукові зацікавлення — теологія, філософія, історія релігій, а переважно — пастирська антропологія. Автор книги “Духовість українського народу”, “Релігії світу, культура і християнське православ'я”, “До питання старості, хворіння і смерті” та ін. Видав підчурники з гомілетики, душпастирства і церковного права. Редагував ряд праць Івана Огієнка (митрополита Іларіона), збірник творів Памфіла Юркевича. Колишній редактор газети УПЦ в Канаді “Вісник”, календаря “Рідна нива”, а тепер наукового журналу “Віра і культура”. Брав участь в багатьох наукових конференціях, які останнім часом проводить Відділення релігієзнавства ІФ НАНУ, Українська Асоціація Релігієзнавців, друкується в колективних працях останніх. С. Ярмусь готує розділ до одного з томів десятитомника “Історія релігій в Україні”.

• • •



Сарсель, Франція, 6 листопада 1996. В канцелярії НТШ зліва направо: Олександер Кучерук з Києва, проф. Роман Єринюк, проф. Аркадій Жуковський і о.д-р С. Ярмусь.

• • •

The Kyivan Ukrainian Orthodox Metropolitanate in the XVIII century

Roman Yereniuk

(The following article is encyclopedic in nature and was prepared for the Millennium celebrations as a general overview of the period. R. Y.)

• • •

The Ukrainian Orthodox Church for the past three hundred years has struggled for its survival under various pressures, influences and policies (overt as well as covert) of Tsarist Russia as well as the Soviet Union. This struggle has been fought courageously by the Ukrainian Orthodox for both their survival as Ukrainians as well as for their survival as members of a separate Orthodox Church among the fraternity of world wide Orthodox Churches. In the difficult struggle of the XVIII century there was exhibited a strenuous defence of the Ukrainians in the Hetmanate for their own indigenous Orthodox Church before the autocratic policies of the Russian Orthodox Church and Tsardom. This clearly indicates that the integration of the Ukrainian Orthodox Church into the Russian Church, and the Ukrainian Hetmanate into the Russian

Empire¹ was no easy matter and took close to a century to accomplish.

For the sake of this presentation, my paper will be limited to five areas:

1. Background to the XVII and XVIII c. Ukrainian Church,
2. Kyivan metropolitans,
3. The concept of the Kyivan metropolitinate,
4. Educational institutions, and
5. Printing and Publishing.

■ 1. BACKGROUND

THE UKRAINIAN Orthodox Church had made a great recovery in the second quarter of the XVII c. after its decline in the XVI c., and the difficult immediate post Union of Brest (1595-6) period. With the emphasis on an institutional and spiritual renaissance and under the capable leadership of metropolitans such as Iov Borets'kyi (1620-1631), Petro Mohyla (1632-1647) and Syl'vester Kosiv (1647-57), the Ukrainian Orthodox Church began again to flourish within the Polish state and later under the rule of the Cossacks. Education and schooling at the Kyivan Brotherhood School and later the Kyivan Mohyla College; publishing and literary activities, especially by Petro Mohyla [Trebnyk (Book of Sacraments and other services), Pravoslavne Ispovidannia Viry (Orthodox Profession of Faith), and Katekhyzys (Catechism)], monastic renewal at the Kyiv Monastery of the Caves and other monasteries; consolidation of the metropolitanate, especially the convocation of the Kyivan Church Council of 1640; the renewal of ruined ancient churches and shrines; and finally the returned series of privileges and properties including the legitimacy of the Kyivan metropolitan and his hierarchy under Poland, all gave the Ukrainian church a new lease on life.

With the 1648 Cossack revolution against Poland and the creation of the Hetman state under Bohdan Khmel'nyts'kyi the social, religious and

1. On this topic see Z. E. Kohut, The Abolition of Ukrainian Autonomy (1763-86): A Case Study of the Integration of a non-Russian Area into the Empire. Ph. D. Dissertation, University of Pennsylvania, 1975.

national issues converged in which the Orthodox Church was an important component. However, Khmyl'nyts'kyi's alliance with Muscovy in 1654 at Pereiaslav, brought the Hetmanate under the protection of the Muscovite tsar, yet it was to maintain its own autonomy and a separate body politic, preserving its own indigenous socio-political and ecclesiastical order. During the course of the Polish-Muscovite war over Ukraine, and the period of "ruin" for the Ukrainian Hetmanate, as a result of the Treaty of Andrusivo (1667) and followed by the Eternal Peace of 1686, Left bank Ukraine, including the city of Kyiv, (the Hetmanate) came under Muscovy while Right bank Ukraine remained under Poland. This political situation which was settled without the participation of Ukrainians would have great repercussions for the religious life of Ukrainians who for over a century would be polarized into Ukrainian Catholics in the Right bank (although there still remained here four Orthodox dioceses for a short period) and Ukrainian Orthodox in the Left Bank Hetmanate as well as in the territory of Zaporzhian Sich to the south of the Hetmanate and Slobids'ka Ukraine to the east of the Hetmanate. Thus the Hetmanate, the primary territory of the Ukrainian Orthodox Church, emerges from a most turbulent period giving rise to a new society and system of government, differentiated from both Poland-Lithuania and Muscovy.

The central symbol of unity in the Ukrainian Orthodox Church in the XVII century was the "metropolitan of Kyiv, Halych and all Rus", who as in the earlier centuries was under the nominal ecclesiastical jurisdiction of the Patriarch of Constantinople. During the period of the ruin², and the subsequent partitioning of Ukraine, the position of the metropolitans deteriorated and their own maintenance of unity became greatly imperiled and difficult. Between 1657 and 1686 there were several separate metropolitans for the Right bank [Dionysii Balaban (1657-63)] and on one occasion two metropolitans simultaneously [Joseph Neliubovych-Tukal'skyi (1663-75) and Antonii Vynnyts'kyi (1663-79)] while in the Left bank, Muscovy placed "administrators" ("locum tenets", in Ukrainian "mistsebliustytel") of the Kyivan metropolitinate

2. For a detailed analysis of the Ukrainian Church in this period see I. Ohienko (Metropolitan Ilarion) Ukrains'ka Tserkva za chasiv ruiny (1637-1687). Winnipeg: Ukrains'ke Naukove Pravoslavne Bohoslovs'ke Tovarystvo, 1956.

in the persons of Archbishop Lazar Baranovych of Chernihiv, Bishop Methodius of Mohilev and Mstyslav, archpriest Maksym Fylymonovych, archpriest Simeon Adamovych and a Greek bishop living in Kyiv, Paisius Ligarides. Even the bishop of Lviv, Joseph Shumlians'kyi, attempted to get support for the Kyivan metropolitan's dignity. This anarchy in the leadership of the Ukrainian Orthodox Church, due primarily to the political situation, further intensified Muscovy's attempts to subordinate the Kyivan metropolitinate to the Moscow patriarchate from the Patriarchate of Constantinople. Most of the Ukrainian higher clergy in the Left bank strongly defended and resisted too close relations with Muscovy for fear that the autonomous status of the Ukrainian Orthodox Church would be jeopardized³. This group even promoted the learned hieromonk Innokentii Gisel', archimandrite of the Kyivan Pechers'ka Lavra (1656-1684) but could not get the Patriarch of Constantinople's permission to have him elevated. Thus for close to thirty years the leadership of the Ukrainian Orthodox Church was in a state of disarray.

Beginning in 1685, the Muscovite authorities along with the support of Hetman Ivan Samoilovich orchestrated the subjugation of the Kyivan metropolitinate⁴. On June 29, an electoral sobor was called in Kyiv and the elderly retired bishop of Luts'k, Hedeon Sviatopolk Chetvertyns'kyi, was elected metropolitan. For his enthronization he readily accepted travel to Moscow and had in this the support of the hetman. Both were only concerned that the Moscow patriarch and regents (Ivan, Peter and Sophia) grant charters with the guarantee of full rights, freedoms and privileges for the Ukrainian Orthodox Church as previously practiced. The higher clergy led by Varlaam Yasyns'kyi, archimandrite of the Pechers'ka Lavra, protested vehemently in five arguments, the entro-

-
3. Muscovy also believed that certain Kyivan metropolitans were politically unreliable. For example Metropolitan Kosiv opposed the Treaty of Pereiaslav. In addition, Muscovy considered that Kyivan learning, thinking and liturgical practices were influenced by the West and were somewhat semi-heretical. One must remember that Muscovy had just encountered the struggle with and was in the midst of battling the Old Believers. Thus they considered that the Ukrainian "departures" were just as bad as that of the Old Believer's "schism".
 4. See the documentation of the subjugation in Archiv Iugo Zapadnoi Rossii, ser. I, vol. V with a commentary by S. Ternovskii, "Issledovanie o podchinenii Kievskoi mitropolii Moskovskomu patriarkhatu".

nization of Chetvertyns'kyi in Moscow. However this was to no avail. On November 8, 1685 in the Holy Dormition Sobor in Moscow, Chetvertyns'kyi was enthronized by Patriarch Joachim as the Kyivan metropolitan. Later in December 1685 two charters were presented to Chetvertynskyi, one by the patriarch and the other by the regents⁵. The latter conceded much more than the former showing a greater restraint on the part of the patriarch in conceding rights and privileges to the newly elevated metropolitan. Among the important rights and privileges conceded by both were: 1. the right to have under his jurisdiction all former eparchies, monasteries, parishes and brotherhoods (the regents charter in addition specified the extent of the metropolitinate); 2. the right to print books and have printing presses; 3. the right to conduct education and maintain a higher school of learning; 4. various specific traditions that went with the office of Kyivan metropolitans, and 5. the right of bearing the title of "metropolit Kievs'kii, Galits'kii i malaia Rossii" (refusing to allow however the use of "vseia Rusi"). The regents charter also added 1. the right to free elections of metropolitans in the future, 2. the right to have church courts with no appeals to Moscow, and 3. the right to call church sobors. Lastly the charters warned the Kyivan Church about two matters: the patriarch's charter — to celebrate liturgical services and sacraments according to Muscovite models (with regard to the form of the rite and the language) while the regents charter warned not to have any religious or secular contacts outside the Hetmanate unless communicated to the Moscow authorities. The final act of subjugation was left to Moscow, that is to have the Patriarch of Constantinople approve the so called "transfer." Moscow's legates travelled to Adrianople in 1686 and found that their requests for the transfer were not acceptable to both the newly elected Patriarch of Constantinople, Dionysius IV as well as the Patriarch of Jerusalem Dositheus, (resident there at that time). Both harshly accused Moscow of usurping the Kyivan metropolitanate. However, the legates soon visited the Turkish Grand Vizier and later through his influence, the Patriarch of Constantinople and his Synod in June 1686 conceded the transfer and issued charters to that effect. After this, the Patriarch received various

5. See their text in Bolkhovitinov, E. (mitr.) Opisanie Kievo-Sofiiskogo Sobora i Kievs'koi ierarxii, doc. 19 & 20, p. 87-103.

valuable gifts from the Muscovite legates. The legality of the transfer has been questioned by numerous Ukrainian historians⁶, while Russian scholars have referred to it as the “union” or “reunion” of the Kyivan see with Moscow. Nonetheless the subjugation of the Kyivan metropolitanate, although arrived at in a circumvented manner, became a formal and accomplished fact for the next two centuries. Nonetheless, during the next one hundred years the autonomous status of the Kyivan metropolitanate will be defended often and strenuously by the Ukrainian Orthodox Church.

■ 2. KYIVAN METROPOLITANS

THE UKRAINIAN Orthodox Church was headed by ten different metropolitans from 1686 to 1800, all of Ukrainian origin. The first two after Chetvertyns'kyi, Varlaam Yasyns'kyi (1690-1707) and Ioasaf Krokovs'kyi (1708-1718) were men who were promoted through two of the highest offices of the Ukrainian Church — rector of the Kyivan Academy and archimandrite of the Kyiv Pechers'ka Lavra. Also they were elected at electoral sobors in Kyiv for their office before going to Moscow for their consecration and enthronement. Both of them were leading figures of Ukrainian learning and were strong defenders of Ukrainian church autonomy. Nonetheless they met strong opposition from the Moscow Patriarchs Joakim and Adrian but later had the strong support of their countryman Stefan Yavors'kyi (1702-1721) who although a Ukrainian was the metropolitan of Riazan and the “locum tenets” of the Moscow patriarchate. Tsar Peter I did not allow for new elections of patriarchs from 1700 to 1721, when he enacted the Spiritual Regulation⁷ creating the Russian Holy Synod as the highest authority in the Russian Orthodox Church. Yavor'skyi was one example of the many Ukrainians in the Russian Church who served from 1650 to the period of the reign of

6. For example see O. Lotots'kyi, Avtokefallia, II p. 376-379, N. D. Polons'ka-Vasylenko, Istorychni Pidvalyny UAPTS, p. 75-77, and I. Vlasovs'kyi, Narys Istorii Ukrains'koi Pravoslavnoi Tserkvy, II, p. 338-342.

7. For its text see A. Muller (ed.), The Spiritual Regulation of Peter the Great. Seattle: University of Washington Press, 1972.

Catherine II as bishops, archimandrites and ihumens of monasteries; rectors and prefects of educational colleges and academies; as well as in other high offices⁸. Later the Ukrainian born bishop Feofan Prokopovych, for example, was the primary author of Peter I's church reform⁹, The Spiritual Regulation. He along with Feodosii Yanovs'kyi and Stefan Yavors'kyi were given prominent posts in the first Holy Synod which became the highest canonical authority in the Russian Church, replacing the Moscow Patriarchate.

Metropolitan Varlaam Vonatovych (1722-1730) became the fourth ruling hierarch of Kyiv in 1722 after a four year vacancy in the Kyiv see. This vacancy may be blamed on the transitional period from the patriarchate to the establishment of the Holy Synod in Russia. Vonatovych, unlike his predecessors however, was not elected by an electoral council in Kyiv and secondly was not a career churchman in the Hetmanate but had made a career for himself in Russia proper. At this time, he also was acknowledged only as an "archbishop" and thus not metropolitan, and his title was reduced to "arkhiepiskop Kievs'kii i Galits'kii" (without the suffix "i vseia malaia Rossii"). This was a major setback for the Ukrainian Orthodox Church for its metropolitan was reduced in dignity and honor, as one of the first major deeds of the Holy Synod. Vonatovych and his successor Rafail Zaborovs'kyi (1731-1747) fought diligently and courageously for the return of the metropolitan title and dignity, which was only restored some 20 years later, in 1743.

With the two last hierarchs, the Ukrainian Orthodox Church also witnessed two great humiliations. In 1718 Metropolitan Ioasaf Krokovs'kyi unfoundedly was implicated and accused in the Tsarevich Alexius affair and demanded to appear in St. Petersburg for questioning. Due to his advanced age and poor health, he did not survive the long trip and died along the way in Tver. This had been the first time a Ukrainian hierarch had been called to face an accusation in Russia proper, abrogating the metropolitan's charter which stated that all church court mat-

-
8. For a detailed picture of the Ukrainian presence and influence in the Russian Church see K. V. Kharlampovich, Malorossiiskoe vlijanie na velikorusskuiu zhizn. Kazan 1914.
 9. For the church reform of Peter I see J. Cracraft, The Church Reform of Peter the Great.

ters in the Ukrainian Church were to be judged in the Hetmanate with no appeal to Russia. Secondly, in 1730 “archbishop” Varlaam Vonatovych was falsely accused of refusing to celebrate a “Molebin” for the accession of Empress Anna and as such was brought and tried in Moscow, defrocked and imprisoned in St. Cyril’s monastery in Beloozerek for 10 years. After Tsarina Anna’s death in 1740, Vonatovych was pardoned and released, ending the last decade of his life at the Tikhvins’kyi Monastery in Novgorod where he died in 1751.

Still another great benefactor toward the metropolitanate itself, including the Kyivan Academy and the renewal and erection of churches, monasteries and other institutions as well as a defender of the Ukrainian Orthodox Church at this time, who also met great humiliation and the full censure of the Russia state was Hetman Ivan Mazepa. Mazepa’s political and military alliance with Sweden’s Charles XII against Russia and their subsequent defeat at the Battle of Poltava in 1709 was a great blow for the Hetman state and the Ukrainian Orthodox Church. As a result, on orders of Peter I, Mazepa was tried in absentia, condemned and hung in effigy, and later at two locations — Hlukhiv and Moscow was anathematized¹⁰ in November 1708, prior yet to the Battle of Poltava¹¹. Subsequently at the defeat of the Swedes and Mazepa, the sermon at the victory Molebin was delivered by Feofan Prokopovych, prefect of the Kyivan Academy, with Tsar Peter I in attendance. From this day Prokopovych’s star began to rise and soon he was in Russia aiding Peter in implementing his church reform. The anathemas against Mazepa were solely for the political reason of treason against the Russian state and there was absolutely no religious motive for anathematizing him, such as blasphemy or transgression against the Orthodox faith. Peter I made sure that the anathema against Mazepa would

-
10. On the anathema see V. Bidnov. “Tserkovna anatema na Het’mana Ivana Mazepu” in R. Smal’-Stockyi (ed.) *Mazepa Zbirnyk*, vol. II, p. 38-56, O. Lotoc’kyi, “Sprava Pravosyl’nosty Anatemuwanja Het’mana Ivana Mazepy” in *ibid.*, p. 57-68, O. Kupranet’s *Vyklyati het’man Mazepa* (Toronto: 1958) and Ju Gerych, “Kanonichnyi Rozkhiad anately Mazepy” in *Lohos*, X (1959), no. 3, p. 173-188.
 11. At Hlukhiv three Ukrainian bishops were present — Krokov’skyi (Kyiv), MakSYMovych (Chernihiv) and KornYlovych (Pereiaslav). The sermon on the occasion was delivered by archpriest Afanasii Zaruts’kyi of Novhorodok. In Moscow, metropolitan Stefan Yavors’kyi, the “locum tenets” of the Patriarchate, himself delivered the sermon.

be an annual liturgical reminder of his condemnation. So twice a year, first on the Sunday of Orthodoxy (the first Sunday of Great Lent) and second, on June 27, at a special service to commemorate Russia's victory over Charles XII and Mazepa, his name was anathematized along with other heretics. For over a century and a half, the anathema against Mazepa was celebrated throughout the churches of both Ukraine and Russia. Thus three prominent Ukrainians, in a period of twenty years — two hierarchs and a hetman were completely humiliated by Muscovy. All of this clearly shows to what extent all religious matters in the Russian Empire were subservient to state interests — the Church was really dominated by the state.

The next three Kyivan metropolitans Rafail Zaborovs'kyi (1731-1747), Timofii Scherbats'kyi (1748-57) and Arsenii Mohylans'kyi (1757-1770) were all appointed by Moscow and after 1743 had the dignity of the metropolitan title restored with the title of "metropolit Kiev'skii, Galits'kii, i Malaia Rossii". Zaborovs'kyi and Mohylans'kyi were career clerics and later bishops in the Russian Church who were transferred, or better to say promoted, to the Kyivan see. Scherbats'kyi on the other hand, had spent his entire career in the Hetmanate and was promoted to the Kyiv metropolitinate from the office of archimandrite of the Kyiv Pechers'ka Lavra. However he had also the dubious distinction of being the first Kyivan metropolitan later to be transferred to another see in the Russian Empire, that of Moscow (1757-1767). During Mohylans'kyi's metropolitinate the dignity of the metropolitan's title was further demoted. In 1767, under Catherine II, the Holy Synod received a complaint about the title used by the metropolitan and investigated the metropolitan. As a consequence Mohylans'kyi was ordered to title himself only "metropolit Kiev'skii i Galits'kii" without the suffix "i malaia Rossii". The rationale for this was that the Kyivan see was only a regular eparchy of the Russian Holy Synod, although given the honorary distinction of being the "primary see" of the Russian Church. Thus Catherine II and the Holy Synod further placed limitations on the next Kyivan metropolitans as heads of the entire Ukrainian church.

The last three Kyivan metropolitans in the XVIII c., Havryil Kremianys'kyi (1770-83), Samuil Myslav'skyi (1783-96) and Ierofei Malyts'kyi (1796-99), although Ukrainian by origin were all career hierarchs transferred from long service in the Russian Church. The reigns of Metropolitans Kremianets'kyi and Myslav'skyi witnessed the incorpora-

tion of the Hetmanate into the Russian Empire with the abolition of the Hetmanate and the later closing of the second Malorosiis'ka Kolehia (1764-1786) and the final suppression of the Ukrainian Church. Metropolitan Myslav's'kyi himself supervised the imperial secularization of church properties and wealth (out of 54 propertied monasteries in the three Ukrainian eparchies only 13 male and 6 female were to remain) and was instrumental in obliterating all remaining peculiarities which still differentiated the Ukrainian Church from the Russian, including Russianization linguistically. Myslav's'kyi, more than anyone else was responsible for the introduction of imperial Russian norms into the Ukrainian Church and served well Russia's policy of the full integration of the Ukrainian Church into Russian Orthodoxy.

Many of the rights and privileges granted to the Ukrainian Orthodox Church in the immediate post 1686 period, in the legal charters given to Metropolitans Chetvertyns'kyi (in 1686), Yasyns'kyi (in 1690¹²) and Krokovs'kyi (in 1709¹³) began to gradually and slowly erode and decline after the establishment of the Holy Synod in 1721. However the Kyivan metropolitans such as Zaborovs'kyi, Scherbats'kyi and Mohilians'kyi continued to petition for and request such charters in the post 1721 period, but the Holy Synod and the Russian tsars always replied negatively. Nonetheless, the indigenous privileges and rights embodied in the charters were often raised and defended throughout the XVIII century. The most important of these occurred in the late 1760's, when Catherine II called into existence a Legislative Commission to recodify Russia's laws and to consider reforms of administrative character. Both the Hetman state (Malorosiis'ka Kollechia) and the Ukrainian Orthodox Church (through its three dioceses, and the two leading stauropegia monasteries) raised in five separate lengthy petitions¹⁴ the aspirations and hopes for the traditional prerogatives of a separate autonomous Ukrainian Church subordinate to the Holy Synod but under the direct authority of the Kyivan metropolitan. The Ukrainian petitions presented a detailed legal

12. See the charters of Patriarch Adrian and Tsar Peter I in Opisanie KSS, doc. 26-27, p. 134-147.

13. It was issued late due to the Mazepa affair. See text in Opisanie KSS, doc. 35, p. 175-180.

14. See their text in SIRIQ, XLIII.

and historic program for the return of the Kyivan metropolitanate as an autonomous church structure. Thus some eighty years after the subjugation of the Kyivan metropolitinate to Moscow, the indigenous concept of the Ukrainian Church was still fresh in the minds of the higher Ukrainian clergy, even though the petitions were totally rejected.

■ 3. KYIVAN METROPOLITANATE

THE KYIVAN metropolitanate as an autonomous Ukrainian Orthodox Church within the confines of the Moscow Patriarchate and later the Russian Holy Synod was strongly defended by the Kyivan metropolitans. However there were difficulties both political as well as human. According to the ninth article of the Eternal Peace of 1686 and the regent's charter granted to Chetvertyns'kyi, the Kyivan metropolitan was left jurisdiction over four dioceses in the Right bank under Poland (Peremyshel', L'viv, Luts'k and Mohilev). However within fifteen years the first three would turn to union with Rome (Peremyshel, 1692, L'viv-1700 and Luts'k-1702). Metropolitans Chetvertyns'kyi and Yasyns'kyi did much in attempting to protect the Kyivan metropolitan's jurisdiction over and the right to consecrate Right bank bishops. Nonetheless the political situation did not permit the proper jurisdiction over these areas since the Polish king refused the metropolitans jurisdiction, while the three bishops here themselves were against Left bank interference. However, a number of Orthodox monasteries and brotherhoods especially in the Luts'k and Mohilev eparchies accepted the direct obedience under the Kyivan metropolitans and were administrated by the "Instytut zahranychnykh monasterei" of the Kyivan Consistory. During the metropolitinate of Yasyns'kyi, the Luts'k eparchy in 1695 elected Demetrii Zhabokryts'kyi, a leading married layman as bishop. Subsequently his wife entered a nunnery, and Zhabokryts'kyi received the charter from the Polish king and was given permission to come to Kyiv for his consecration. Even though the Kyivan metropolitan argued on his behalf, Muscovy would not allow him to be elevated to episcopal dignity due to his former married status. In the Ukrainian Church there were previously instances of such elevations, and the practice was not frowned upon. After eight years of battling for his consecration, Zhabokryts'kyi

finally ended the matter by joining the union in 1702. Yasyns'kyi's jurisdiction in the Mohilev aparchy however was more successful. In 1692 he sent two delegations to investigate internal problems between monasteries and brotherhoods, while the elected candidates for the episcopacy, Serafym Polkhovs'kyi (1698-1704) and later Sylvester Sviatopolk Chetvertyns'ky (1707-1728) travelled to Kyiv for their consecration.

Krokovs'kyi also continued to foster his jurisdiction in the Right bank. In 1711 the elected candidate for Luts'k with the Polish king's charter, Kyrylo Shumlians'kyi travelled to Kyiv and was consecrated. However, upon his return, the political and religious climate in the Right bank was not positive since the Luts'k eparchy was now firmly in the hands of the unia. Shumlians'kyi soon returned to Kyiv and later became the suffragan bishop of Pereiaslav (1715-1726).

Archbishop Vonatovych in 1729 promoted, and consecrated a Kyivan, Arsenii Berlo (1729-33) for the see of Mohilev. However after arriving in Mohilev, Berlo petitioned but could not get the charter for his see from the Polish crown. He later returned to Kyiv and also became a suffragan bishop of Pereiaslav. Berlo's successor, Iosyf Volchans'kyi (1735-1742), was elected in Mohilev, and very soon received his charter from the Polish king. But instead of travelling to Kyiv, in 1737 he went to St. Petersburg to be consecrated. This was a great loss for the Kyivan metropolitan, for the Holy Synod and its centralist policies were behind the decision of the consecration of Volchans'kyi. Later in 1742 the same Iosyf Volchans'kyi was promoted to the Moscow diocese and was succeeded in Mohilev by his brother Ieronym (1742-54) who also ventured north to be consecrated. The next Mohilev bishop, Heorhii Konys'kyi (1755-95) (previously rector of the Kyivan Academy) was appointed directly by the Holy Synod but consecrated in Kyiv by three Ukrainian hierarchs (Scherbats'kyi of Kyiv, Komarovs'kyi of Chernihiv and Kozlovych of Pereiaslav).

From the above, it is evident that the Kyivan metropolitans cared for and did much to enhance their jurisdictional authority in the Right bank even if it was under another state Poland. The losses to the Unia made his jurisdiction however quite minimal here.

The situation in the Hetmanate proper was similar. The Kyivan metropolitan was given in the 1686 regent's charters, jurisdiction over the eparchy of Chernihiv and three major monasteries including the Kyiv Pechers'ka Lavra (formerly a stauropegia of the Patriarch of Constantinople).

The Kyivan metropolitan soon had difficulty exerting authority over Chernihiv since its archbishop, Lazar Baranovych (1657-93), at one time the administrator of the Kyivan metropolia, was overlooked as a metropolitan candidate in 1685, and so refused to offer ecclesiastical allegiance to Chetvertyns'kyi. In 1688 he petitioned the patriarch of Moscow and the Moscow regents to be placed under the direct authority of Moscow and requested that all further bishops be enthronized in Moscow, which was subsequently accepted¹⁵. Likewise the Kyiv Pechers'ka Lavra in 1688 also petitioned Moscow to be made a stauropegia of the patriarch of Moscow (a transfer from one patriarch — Constantinople to another — Moscow) which Moscow granted with a charter¹⁶. Also the Kyiv Mezhyhirs'kyi Monastery in 1687 petitioned and was accepted as a stauropegia of the Moscow patriarchs. This loss of the eparchy of Chernihiv and two major monasteries greatly undermined the authority of the Kyivan metropolitans. Nonetheless the Kyivan metropolitans continued to have at least an honorary and historic dignity "first among equals" among the Ukrainian hierarchs in the Hetmanate. In the future, Metropolitans Yasynts'kyi and Krokovs'kyi participated in the electoral sobors for Chernihiv's bishops but all the candidates ventured to Moscow for their consecration and enthronization [Theodosii Uhlyts'kyi (1693-1696) Ioan Maksymovych (1697-1712) and Antonyi Stakhors'kyi (1713-21)]. The last two were later transferred to the eparchy of Tobol'sk. In addition, the Kyivan metropolitans encountered difficulty with Chernihiv bishops over three bordering deaneries — Hlukhiv, Konotop and Borzen. This problem dragged out for several decades, well into the 1720's, but at each stage was resolved by Moscow in favor of the Kyivan hierarch. On occasion the Kyivan metropolitan was asked by the Holy Synod to arbitrate problems within the Chernihiv eparchy (for example, in 1730, bishop Irodion Zhurakhovs'kyi (1722-1734) had a problem with a priest, Mykhail Ivanov which Vonatovych arbitrated). After Irodion Zhurakhovs'kyi, all of Chernihiv's bishops till 1800 were Ukrainians, except for one Moldavian. However all were transferred to this see from others or were directly appointed by the Holy Synod and subsequently elevated in the north. Only on one occa-

15. See the charters in Arkhiv IZR, ser. J, vol. V, doc. 70 and 71, p. 250-258

16. See the charter in Opisanie KPL, doc. 21 and 24, p. 214-224 & 228-237.

sion, was the Kyivan metropolitan, at the request of the Holy Synod, allowed to enthronize in 1740 Chernihiv's new bishop, Antonii Chernovs'kyi.

The metropolitans of Kyiv, although quite limited in their jurisdiction of the Ukrainian ecclesiastical province, as seen by the above developments, nevertheless had an extremely large eparchy proper. In the 1700's there were over 1000 parishes in the eparchy and it was one of the most numerous in the Russian Empire. Metropolitan Yasynts'kyi had difficulty in administering such a large eparchy and yet on occasion itinerant Orthodox bishops (travelling through the eparchy) interfered in the affairs of the see especially by ordaining clergy. Also Moscow at times expressed displeasure to the metropolitans over the ordination of several candidates of each rank at a liturgy (this was against canon law). Thus in 1695 Yasynts'kyi proposed to Moscow that at least one suffragan bishop be elected to aid him. In addition, he considered that this would enhance the image of the metropolitanate by having under his authority another hierarch. However there was also the fear that this could split the eparchy and lead to separation and along with it placement directly under the patriarch of Moscow. In 1698, Moscow's response was most positive and requested that two candidates to be elected and sent to Moscow for the eventual approval of one of them. As such two leading higher clerics, Stefan Yavor'skyi and Zacharii Korniyovych, were elected and dispatched to Moscow. The first, Yavor'skyi, made such a positive impression that he was elevated to the see of Riazan and soon became the "locum tenets" of the Patriarchal office. The second, Korniyovych was approved and sent back to Kyiv where in 1700 he was consecrated and installed by Yasynts'kyi for the suffragan see of Pereiaslav, one of the oldest ecclesiastical centres and associated with the glory and honour of the Kyivan Rus' period. In 1702 a charter was issued to Korniyovych by Peter I which acknowledged him under the jurisdiction of the Kyivan metropolitan, however it also ambiguously granted him the same rights and privileges as the bishop of Chernihiv. This charter complicated matters and created tensions for thirty years between the metropolitans of Kyiv and their own suffragan bishops of Pereiaslav. On several occasions under Krokovs'kyi (in 1708, 1709 and 1716), the suffragan bishops Zakharii Korniyovych and Kyrylo Shumlians'kyi (transferred from Luts'k) petitioned the Kyivan metropolitan and Moscow to be given officially full eparchical status. However all

was to no avail. Under metropolitans Vonatovych and Zaborovs'kyi, more scions attempts were put forward. The Holy Synod in 1727 appointed and promoted Ioakim Strukov to the Pereiaslav see without allowing an election or the consultation of the Kyivan metropolitan. As well, he was not a native Ukrainian but a Russian. Subsequently he was consecrated and installed in St. Petersburg by Teofan Prokopovich and sent to Pereiaslav as a regular bishop with all the necessary documentation. Vonatovych immediately began to press Moscow for the return of the suffragan see under his authority. However it was to no avail and the relations between Vonatovych and Strukov became very strained. Varlaam Lenyts'kyi (1730-31), who succeeded Strukov also was given the same dignity by the Holy Synod. Again Vonatovych's complaints to the Holy Synod fell on deaf ears. Under metropolitan Zaborovs'kyi, the Holy Synod again appointed their own candidate — Arsenii Berlo (1733-1744) and granted him and his successors full rank as hierarchs directly responsible to the Holy Synod. Thus the formality of separating Pereiaslav from Kyiv was accomplished. The subsequent bishop here Nikodym Srebnyts'kyi (1745-51), also was granted full jurisdiction by the Holy Synod. During Kyrylo Rozumovs'kyi's Hetmanate, and Scherbats'kyi's metropolitanate a new attempt was made to fill again the vacant Pereiaslav eparchy with a suffragan bishop and through the electoral process. In 1752, three suitable candidates were chosen at an electoral sobor in Kyiv and this was communicated to Tsarina Elizabeth and the Holy Synod. However this attempt also failed for Elizabeth and the Holy Synod promoted their own candidate Ioann Kozlovych (1753-77), the rector of the Moscow Academy, and had him consecrated and enthronized in Moscow. Although this project failed, it shows clearly that it had considerable support in the Hetmanate. The last three bishops in Pereiaslav were appointed and promoted through the Holy Synod up to the demise of the eparchy in 1785 during the reorganization of eparchies to parallel the state civil provinces.

In the 1740's the area of southern Ukraine¹⁷ began to be populated and in the 1750's the Russian Empire encouraged the settlement of Serbs

17. For this settlement see N. Polons'ka Vasylenko, The Settlement of Southern Ukraine (1750-1775) in Annals of the Ukrainian Academy of Arts and Sciences in USA. Vol. IV & V, New York, 1955.

and other Balkan peoples. In matters of religious jurisdiction, this area in 1743 was placed by the Holy Synod nominally under the authority of the Kyivan metropolitan and his Myrhorod deanery. At this time there was some contestation from the Bilhorod eparchy in Slobids'ka Ukraine, but Kyiv was the victor. Later, in 1752 the territory of Novo Serbia, south west of the Hetmanate, was also formally placed under the metropolitinate of Kyiv. However, in 1756 the Holy Synod changed its placement and assigned this territory to the bishop of Pereiaslav. The rationale of the Holy Synod was that the Kyivan see was already very large and that the Pereiaslav eparchy was closer to the new territory.

The territory of Slaviano Serbia, further to the east of Novo Serbia and across the Dnieper, and also south of the Hetmanate was originally placed under the bishop of Voronezh in 1754 but in 1756 was transferred to the bishop of Bilhorod (Slobids'ka Ukraine), again due to closer proximity. Although both of these areas witnessed the development of southern Ukraine, they only minimally enhanced the Kyivan metropolitinate. Nevertheless they were placed ecclesiastically under Ukrainian eparchies.

Thus the Kyivan metropolitanate was reduced to large eparchy proper by the 1730's with only a nominal jurisdiction over a number of Right bank monasteries and brotherhoods under Poland. In the latter 1750's and early 1760's, metropolitan Mohylans'kyi attempted to have a suffragan see again created for his large eparchy, knowing full well what had happened with Pereiaslav. His first appeal in this matter was sent in 1758 to the Holy Synod with the proposed candidate a Greek prelate Gerasimos, residing at the Pechers'ka Lavra. The Holy Synod accepted this proposal, however very soon thereafter Gerasimos died. Three years later, again Mohylans'kyi raised the matter of a suffragan bishop and proposed the Dalmatian bishop, Simeon Koncerevich. However this bishop soon returned to his homeland. The Holy Synod thus in 1762, on its own, proposed Hedeon Slonyns'kyi, a Ukrainian by birth and education but whose career was in the Russian Church (lastly as the rector of the Moscow Academy). In addition he was to assume responsibilities as the archimandrite of the Kyiv St. Nicholas monastery. Mohylans'kyi turned down this candidate for fear of his potential interference in Kyivan eparchial matters, but did accept him as an archimandrite in 1764.

The Kyivan metropolitinate during the tenure of the last three met-

ropolitans of the XVIII century did not attempt to exercise any new jurisdiction; in fact it lost a number of important areas. In 1773, the Holy Synod created a new eparchy in the south, Slavians'ka i Khersons'ka eparchy, later in 1786 renamed Ekaterynoslavs'ka i Khersons'ka. The Kyiv, Pereiaslav and Bilhorod eparchies lost a number of deaneries to it. Also because of Pereiaslav's loss, a significant area of the Kyivan eparchy (2 deaneries and 126 churches) were transferred to Pereiaslav. In 1772, as a result of the first partition of Poland, Metropolitan Kremianets'kyi lost a number of his Right bank monasteries to the Mohilev eparchy. In 1785, the eparchies in the Hetmanate were reorganized according to the gubernias (provinces) and Kyiv as such absorbed Pereiaslav. In 1786 the Kyiv Pechers'ka Lavra and Kyiv Mezhyhir's'kyi monastery were once again placed under the Kyivan metropolitan. Also in the 1780's two suffragan sees of Kyiv were created — Pereiaslav and Boryspol' in 1785, and Chyhyryn in 1800. Lastly in 1796, the Kyiv eparchy, due to a drastic change of boundaries by the Holy Synod was moved exclusively to the Right bank of the Dnieper from the Left bank. These were lands taken from Poland in the partitions.

Thus the Kyivan metropolitanate, as the autonomous Ukrainian Orthodox Church, became reduced over the period of century to a regular Russian eparchy and at the end transferred from its traditional territory. Throughout the XIX century, only indigenous Russians would occupy the metropolitan's office. This slow and gradual decline of the Kyivan metropolitanate was provoked on the one side by the Russian czars, patriarchs and the Holy Synod, and on the other side by Ukrainians themselves, who due to political and other reasons lost the sense of their own autonomy.

Although the Kyiv Pechers'ka Lavra was separated from the Kyivan metropolitans jurisdiction and was a stauropegia of the Moscow patriarchate and later the Holy Synod, their relationship was most interesting but at times strained. The Kyivan metropolitan Yasyns'kyi for example, in 1691, after the due elections at the Lavra installed the new archimandrite Michael Voiakhovych (1691-97) and also defended before Patriarch Adrian his elevation from the status of a layman to the important office. However the subsequent next archimandrites, although elected by the Lavra's monks with the presence of the Kyivan metropolitan and officials of the Hetmanate, all except one, ventured north for

their installation. Only archimandrite Ilarion was installed in Kyiv by metropolitan Krokov'skyi in 1709 due to Peter I's acceptance and subsequent presence in Kyiv after the Battle of Poltava.

After the creation of the Holy Synod in 1721, this body began to request that three or four candidates be elected and proposed for the dignity of archimandrite with the presence of the Kyivan metropolitan and Hetman officials, however with the final choice falling to this centralized institution. As such, Roman Kopa was chosen from a list of six candidates and subsequently enthronized in Moscow. Likewise Ilarion Nahrybyts'kyi and Timofii Scherbats'kyi were chosen by the Holy Synod from among four elected candidates and installed in St. Petersburg. Iosyf Orans'kyi (1748-1751) on the other hand was chosen from a short list of potential candidates compiled by the Holy Synod after it had rejected all five of the proposed Lavra candidates (this was the first such infringement of the Holy Synod in not accepting any of the elected Lavra candidates). In 1752, again four candidates were elected and one of them, Luka Bilousovych (1752-1761), was chosen by the Holy Synod and later travelled north for his elevation. The same procedure was followed for archimandrite Zosyma Bal'kevych. After this, with the new reforms under Catherine II, all subsequent archimandrites were in fact the Kyivan metropolitans.

At the Kyiv Mezhyhirs'kyi stauropegia monastery a similar difficult situation existed for the Kyivan metropolitans. At first, in 1708 the Kyivan metropolitan Krokov'skyi participated in the election of archimandrite Irodion Zhurakhovs'kyi and also had him installed. However, after 1721, the Holy Synod began to choose the archimandrites and have them installed in Russia. In such manner Arsenii Berlo and Kallist Zalens'kyi were elevated. In 1735 an attempt was made to have an elected Kyivan candidate elevated to the dignity of archimandrite, but the Holy Synod refused to accept him. Later archimandrites Petrin, Zavydovs'kyi, Maievskyi, Dumnyts'kyi and Liashchevs'kyi, all were appointed by the Holy Synod and elevated to their dignity in the north. Apparently in 1740, the monastery again requested the right to elect a successor but was ignored by the Holy Synod. Still later, in 1750, the monks of the monastery formally petitioned against the Holy Synod for tampering with its traditional electoral privilege but this was to no avail.

In 1752, the monastery presented to the Holy Synod, the candidacy of Varlaam Liaschevs'kyi, who in fact was accepted, but while in Moscow to be installed was promoted instead to the office of rector of the Moscow Academy and thus never took office. Later, the Holy Synod continued its policy of nominating candidates without allowing for the electoral privilege in the monastery until the demise of the monastery due both to the reduction in the numbers of the monasteries by Russia as well as a fire in 1787.

Other Ukrainian Orthodox monasteries as well as deaneries and parishes were in the immediate jurisdiction of their respective eparchial hierarchs, with little interference from Moscow. At this time the electoral process was very much in vogue in the Ukrainian church and the elevation were enacted by the local Ukrainian bishops. However beginning in 1721, the Holy Synod began to interfere in the electoral process for archimandrites and ihumens of the most prominent monasteries in the Ukrainian eparchies. This was strongly defended by both the monastic communities as well as the Ukrainian bishops.

Also, throughout the eighteenth century, right up to Catherine II, the Ukrainian monasteries and educational institutions were constantly petitioned by the Holy Synod to send "learned monks" for service in the Russian Church. Often these requests were obeyed but variously throughout this period Ukrainian churchmen defended the loss of some of the best young cadres of monastics to the Russian Church. Numerous examples of this exist in the published documents of the Holy Synod.

■ 4. HIGHER EDUCATIONAL INSTITUTIONS

THE DEFENCE of Ukrainian Orthodox Church autonomy before the autocratic policies of Tsarist Russia was most prominent in the area of higher education, printing and publishing. Higher education in the Ukrainian Orthodox Church was developed exceptionally well in the metropolitan Petro Mohyla established Kyivan College and later named Academy¹⁸ in the seventeenth century. The western scholastic Latin

18. For the Academy see A. Sydorenko, The Kievan Academy in the XVII century. Ottawa, University of Ottawa Press, 1977.

approach to higher education, though founded on Orthodox theology, had been well received in Ukraine and had flourished with great success. By the end of the century, this same approach to education, although suspect by Muscovy, would soon also penetrate into Tsarist Russia and compete for pre-eminence with the “slavenno-rossiiskii” schools, and eventually dominate schooling in Russia for over half a century.

The subjugation of the Kyivan metropolitanate had mixed effects on the Kyivan College. On the one hand, the College could aspire now to stabilize its legal status as an Academy¹⁹ and hopefully alleviate its chronic financial and fiscal inadequacies after the turbulent period of the “ruina”. On the other hand, there existed the definite fear that Moscow now would tamper with the traditional academic liberties of the institution and its unique approach to learning. The charters granted to metropolitans Chetvertyns’kyi, Yasyns’kyi and Krokovs’kyi guaranteed “the freedom to conduct education and maintain a higher institution of learning”. However even with the legal documents, there existed the distinct possibility that Muscovy could close the College due to Patriarch Joachim’s antipathy to Kyivan learning and the fear that the school harboured pro-Polish sympathies. Nonetheless these widely felt concerns did not materialize although a number of limitations and restrictions were placed on the Kyivan College. For example, in 1690, Moscow established guidelines for the acceptance of students from the Right-bank even though the Kyivan metropolitans of this time still had jurisdiction over this territory. Close scrutiny was to be kept over these students and in special cases they were to be held in seclusion until cleared by Muscovy. This created great humiliation for students from the Right-bank. Nonetheless the Kyivan College was always open to students from the Right bank and other Orthodox territories. The school also accepted students from all social classes. This reflected the social order of the Hetmanate, for all people were free people, whose children could pursue higher education. This on occasion caused problems for the College due to the lack of appropriate housing quarters as well as due

19. In 1694 and 1701, Peter I issued separate charters for the establishment of the Kyivan College as an Academy. In 1689 the full theology program was reintroduced at the school following the period of “ruina” and as such now qualified it to be designated as an Academy.

to the of poverty among the poorer students, which sometimes spilled over onto the streets of Kyiv.

By the early 1700's, the Kyivan Academy had an enrolment of around a thousand students and this same figure can also be found in the statistics for the 1740's and 1750's with various minor declines in the interim. Initially the students of the lay strata of society far outnumbered the sons of clergy in a proportion of five and four to one but by the 1750's this was reduced to less than two to one. Also, initially there was a disproportionate large number of students from cossack backgrounds but with the opening of universities in the Russian Empire in the second half of the XVIII century many ventured north to pursue the "new educational system". Thus at least for the first half of the XVIII century the Kyivan Academy was regarded as the foundation for those interested in careers in the Church as well as in the society.

Up to the creation of the Holy Synod, the Kyivan Academy grew rapidly and was under the exceptional and outstanding leadership of excellent rectors and prefects. Also during this period, Hetman Ivan Mazepa greatly endowed the Academy by constructing the Church of the Epiphany and in 1703-04 a new academic building with classrooms. In addition, he improved the financial base of the school by confirming old property claims and making new ones, awarded an annual donation of two hundred rubles, and in 1703 granted 1000 gold pieces to support the needy students. The Kyivan metropolitan Krokovs'kyi also greatly aided the Academy by funding a student residence that was only opened in 1719, a year after his death. Thus up to the reforms of 1721, the Kyivan Academy had normalized its status by officially receiving charters from Peter I and had won the confidence of the Muscovite authorities for its approach to higher education. Meanwhile, it was tampered and interfered with minimally by Muscovy.

Beginning in 1721, the "Spiritual Regulation" and the Holy Synod spelled out a new relationship for all higher schools, having them placed under a special newly created office of the "Typographies and Schools Kontora" headed by Havril Buzhens'kyi. Five years later, a separate "Schools and Academies Kontora" was put in place. Thus all schools were removed from the jurisdiction of the local bishops and placed under the central special office.

In the Hetmanate at this time, in addition to the Kyivan Academy

there also existed the Chernihiv Collegium (founded in 1674 in Novhorod-Sivers'kyi and in 1689 transferred to Chernihiv), modeled on the Kyivan College, and the Pereiaslav Seminary founded only in 1738. In Slobids'ka Ukraine (to the east of the Hetmanate), a seminary was founded in Bilhorod in 1721 (as decreed by the "Spiritual Regulation"), which in 1726 was transferred to Kharkiv, also modeled on the Kyivan Academy.

The Kyivan Academy soon after the 1721 reform, encountered several major problems. In 1721, the Holy Synod forbade the Kyivan Academy from publishing the students theological "Konkliuzii" (thesis) because of the fear that they may contain such matter which are not in total conformity with the Orthodox faith. Vonatovych strenuously defended the "Konkliuzii" of the students before the Holy Synod and won, but at the same time was given the task of censoring them before publication. In another matter, Vonatovych strongly argued against the depletion of the numbers of Academy graduates as well as higher clergy who were called to serve in the Russian Church. He especially attacked the pronouncements of the Holy Synod that named individuals personally to serve in the north. In other words he wanted to have the right to choose those that were to be sent to Russia so as to keep the best talents in the Hetmanate. In still another matter, Vonatovych was not too pleased with the decrees that attempted to lower the number of monks in each monastery and to limit their age of entry to thirty. In addition, it was recommended that retired military officials be prime candidates for monastic vocations. These points caused special problems for the Kyivan Academy which was a co-institution with the Epiphany Brotherhood Monastery that provided all of the teachers for the school. For example, young graduates of the Academy, usually under thirty, would have to wait some time before they could become tonsured and in the meantime would pursue other career interests and thus be lost to the Church. Vonatovych had considerable success in having the age requirement lowered for learned monastic candidates and in having monastic numbers remain as before in each monastery.

Metropolitan Zaborovs'kyi also aided the Kyivan Academy in its endeavors. He assisted in the expansion of the Academy's academic hall (an additional floor was added), built the Church of the Annunciation, reconstructed the student bursa and aided generously in the upkeep of the insti-

tution as well as stipends for the teachers. In the 1730's and early 1740's he attempted to recruit more sons of the clergy to the Academy so as to have better educated clergy. This was a long and arduous task that was continued by his successors. Thus Zaborovs'kyi was well remembered in the Hetmanate and as such the Kyivan Academy was often referred to as the Kyivo Mohyla-Mazepa-Zaborovs'ka Academiia in honor of its most important benefactors and protectors.

In the second half of the XVIII century, the Kyivan Academy began to decline and became more and more a seminary for clergy formation as were also the Colleges in the other Ukrainian eparchies. In the 1750's, Hetman Rozumovs'kyi considered transferring the Academy into a university; however the plan failed. In assessing the Academy, A. Sydorenko states that "the Kyivan Academy left a profound imprint on the intellectual fabric of both Ukraine and Russia. Its ascendancy lasted until the middle of the XVIII century when the increasing wave of empirical thought and secularism relegated it to relative obscurity"²⁰. As such from the 1760's until the early XIX century, the Kyivan Academy, although still popular among Ukrainians, declined and never regained its prominence. Of the hierarchs, Metropolitan Myslavskyi, with his pro-imperial orientation, was most responsible in turning the Academy into a local seminary for the clergy class and launched a campaign to Russianize its curriculum. Thus by 1817, on the threat of abolition, the once great Academy became a regular ecclesiastical seminary of the Russian Orthodox Church.

■ 5. PRINTING AND PUBLISHING

STILL ANOTHER area for the defence of Ukrainian Church autonomy in XVIII century was that of printing and publishing²¹ located at two important centers in the Hetmanate — Kyiv Pechers'ka Lavra and at the Chernihiv St. Elijah's monastery. Although the charters granted to the first three Kyivan metropolitans after 1686, guaranteed the freedom of print-

20. Sidorenko, *op.cit*, p. 161.

21. See the article by the author "Ukrainian Religion Printing in the Kyivan Metropolitinate and Hetmanate (1686-1763) in Millenium of Christianity in Ukraine. Winnipeg: UVAN, 1989, p. 163-176.

ing and publishing in the Hetmanate, these very soon came under the sharp attacks of the Moscow patriarchs and later the Holy Synod. Moscow especially encountered problems with: 1. divergent liturgical practices of the Ukrainian Church as found in Kyivan publishing (especially in the sacraments of baptism and the eucharist); 2. the use of the Ukrainian redaction of Church Slavonic ("po Kyievs'komy zvodu") which differed from the Russian redaction in pronunciation, lexicon and syntax; 3. the seemingly pro western Latin theological influence; and 4. suspicion of the contents of non-religious books printed at these presses.

Very early after the subjugation, both Patriarchs Joachim and Adrian issued harsh decrees that all books which were to be published in the Hetmanate be cleared by Moscow censors. In 1688, the Lavra Printing Press in Kyiv encountered problems with two books — "Vinets' Khrystov" and Demetrii Tuptalo's first volume of "Knyha Zhytia Sviatykh" (Lives of the Saints). These two volumes provoked great indignation in Moscow for "errors" found in their content. Nonetheless they were published and sold without correction not only in the Hetmanate but also in Russia proper. Subsequently, volumes two to four of Tuptalo's "Zhytia" appeared in 1695, 1700 and 1705, and a decade later another edition appeared (1711-1718). In 1689, metropolitan Yasyns'kyi had a "Psaltyr" republished according to the Ukrainian redaction of Church Slavonic. In his letter to the Moscow patriarch communicating the above, he stated that it was published according to the Ukrainian redaction "because the Russian redaction of Church-Slavonic was foreign to the Hetmanate's population". Still another problem arose over the publication by the Lavra of a "Liturhiia" in 1692. Patriarch Adrian reiterated that the volume must be censored first by Moscow, however the Lavra made it available without any changes. Generally speaking up to the creation of the Holy Synod, printing and publishing in the Hetmanate, although suspect and disapproved by Muscovy, flourished relatively freely and continued to nurture the Ukrainian Orthodox Church. The only major setback at this time was the fact that the two typographies were forced to publish and distribute Peter I's decrees against Mazepa in 1708 and the panegyric of Teofan Prokopovich dedicated to Peter as a result of his victory at Poltava (1709).

The church reform of 1721 brought new hostility against Ukrainian publishing: 1. The two Ukrainian printing presses were placed directly under the Holy Synod; 2. two volumes of every book were to be submit-

ted to the Holy Synod for censorship by a special office (“Typographies and Schools Kontora”) headed by Havryil Buzhyns’kyi, whose official title was “shkol i tipografii protector”; 3. only previously published church books could be printed with no new books to be introduced; 4. all books prepared for printing were to be corrected according to Moscovite models; and, 5. the title page of each book was to acknowledge the Holy Synod and to be stylized accordingly. In addition the printing presses were threatened with substantial fines if they did not follow this new decree.

In the defense of the Ukrainian printing presses soon rose the Kyivan “archbishop” Vonatovych, the Chernihiv bishop Zhurakovs’kyi and Kyiv Pechers’ka Lavra archimandrite Seniutovych. In 1724 both Ukrainian printing presses were assessed fines for not clearing their books with the “Kontora” censors. The Kyivan publication of the “Tsvitnaia Triod” was not cleared by the “Kontora” and had problems apparently with regard to orthography. Thus in 1724, the Kyivan Pechers’ka Lavra received the first assessed fine of 1000 rubles from the Holy Synod, and all the existing volumes of the book were to be impounded and sent north. Archimandrite Seniutovych fought against this decision, promising to make in the future the necessary corrections and requested a reduction in the fine, arguing that the Lavra had just recently recovered from the major fire of 1718. The “Kontora” lessened the fine to all the funds that the press had in its coffers if the text would be corrected. The “Triod” thus was corrected and appeared in print dated 1724 with the censor’s permission dated 4 March 1725. However, no documentation could be found whether or not the fine was paid.

Chernihiv’s printing press also was fined 1000 rubles in 1724 because it had not sent any books for censoring in the past three years. In addition, the monastery was to forward to St. Petersburg all its existing inventory of books, its printing press and publishing equipment. That same year a certain Andrii Surmin from St. Petersburg was sent to Chernihiv to fulfill the requests of the “Kontora”, however bishop Zhurakovs’kyi refused to accept the decision and rejected Surmin’s demands contending that the press was not in operation during the period due to the lack of supplies and materials. The Holy Synod then reduced the fine to 100 rubles because the Chernihiv bishop and archimandrite had not communicated their problem to the “Kontora”. Zhurakovs’kyi was not pleased with this, but later paid the fine.

Throughout the second half of the 1720’s and entire 1730’s the

Kyivan and Chernihiv presses sent copies of its books to the Holy Synod, for correction. In 1726, the “Kontora” corrector, Mikhailo Volkov, found numerous differences in four volumes between Russian and Ukrainian texts in orthography as well as content. Later another four books were to be republished and were sent to the Holy Synod for inspection. Curiously the Lavra stated that they could not correct the volumes because there were no Muscovite originals of the titles. The books were then given by the “Kontora” to prominent hierarchs of the Russian Church for correction and subsequently were returned to Kyiv for publication. Of interest is that three “akafysty” were deleted from the “Akafystnyk.”

In 1728, the Lavra requested permission to publish a series of new books that did not exist in the north, both religious as well as secular (grammars and dictionaries). The Holy Synod replied, reiterating that the books were not to contain any differences from the Eastern Orthodox tradition and that two theologians were to review them. This concession however deleted the previous monopoly of allowing only the reprinting of books. Chernihiv’s bishop Zhurakovs’kyi also requested the Holy Synod in 1730 to publish non church books arguing that they were needed for the youth and in addition utilized the precedence granted to the Kyivan Lavra. This time however, the Holy Synod turned down the request. Zhurakovs’kyi did not appeal this, because a fire in 1730 completely gutted the St. Elijah’s monastery and destroyed the entire printing endeavour (it was not re-established until 1740 and began printing again only in 1743).

Under Metropolitan Zaborovs’kyi, the Kyivan printing press continued to function according to the norms established by the Holy Synod. Yet, various numerous problems did develop reflecting some of the specific and indigenous characteristics of the Ukrainian Church. In 1735, the Holy Synod was appalled to learn and threatened with a fine the Lavra for publishing in 1734 and having published for a number of years a non-church book, “Kalendar ili misiatsoslov” (Almanac). The Holy Synod was in addition infuriated by the use of the Ukrainian vernacular in the Almanacs and the inclusion of matters considered to be “superstitious”. Archimnadrite Roman Kopa strongly defended the publication of the “Kalandars” which he stated were very popular in the Hetmanate and had the support of the Kyivan governor and Ukrainian hetman. In addition he

sent to St. Petersburg a copy of the latest volume. Soon thereafter the Holy Synod appointed the archimandrite of the Alexander Nevskii Monastery, Peter Smilich, to analyze the content of the “Kalendar.” The exact fate of this matter is not known, but it was raised again by the Holy Synod in 1738. This time the influence that the Holy Synod exerted was most strong because no further “Kalandars” were published until 1755.

Another interesting development occurred with the Lavra’s request to republish the “Pechers’kyi Pateryk” and the four volume “Knyha Zhytia Sviatykh” in 1739 and 1740 respectively. The Holy Synod granted formal permission for these on the condition that they be reviewed by the archimandrite and other learned Kyivan monks for accuracy and agreement with Moscovite versions. All this was soon accomplished and the volumes were ready for typesetting. However, in the meantime, the Holy Synod discovered a minor problem over the text of the life of St. Antonii, and decided to review itself the content of all the volumes. As such the matter was dragged out for another fifteen years. Only in 1756 was the work of the correctors completed, but instead of returning the text of the “Zhytia” to Kyiv, it was first published in Moscow (1756-59) and only later in Kyiv (1764). The “Pateryk” was delayed also, and only published by the Lavra in 1760. These two projects were drawn out for close to two decades and clearly show the controls that the Holy Synod exerted over publishing.

The re-publication of Stefan Yavors’kyi’s “Kamen viry” witnessed a new twist for Kyivan publishing. The Lavra had received permission in 1728 to re-publish the book and by 1730 had completed the project. However, a year later the Holy Synod ordered that due to various discrepancies, all volumes of the book were to be withdrawn from sale and sealed in an area of the Lavra’s library. The key to this area was then to be deposited with the Holy Synod. The volumes thus remained under lock and key for ten years until archimandrite Scherbats’kyi appealed the matter and was granted the right by Tsarina Elizabeth in 1741 to again release the book for public sale.

In 1744, the Holy Synod censured the Lavra for not complying with its request to send two copies of every prepared book for publication for corrections. Likewise it demanded a written explanation and requested that all volumes published from 1727 to 1744 (some 88 titles) be forwarded to St. Petersburg. The eventual fate of this investigation is not known, but the Lavra did refuse to forward its inventory of books. The

Chernihiv printing press also experienced a similar demand about its printing activities from 1725 to 1743. However at this time, no books were printed here due to the major fire.

The Holy Synod, with decrees of 1727 and 1738, had centralized the printing of all “stavlenaia hramotas” granted by bishops to priests, deacons and monastics at the Moscow Synodal typography. In 1738, Metropolitan Zaborovs’kyi strongly defended his traditional right to publish such “hramotas” for the entire Kyivan metropolitanate. After a short period of time, the Holy Synod acquiesed to Zaborovs’kyi’s demands on two conditions. First that the Moscow example would be fully duplicated, and second, that the hramotas would be only disseminated in the Kyivan eparchy proper and not in the other two eparchies — Chernihiv and Pereiaslav. Beginning in 1745, the printing of such hramotas was initiated again at the Lavra.

The stamping of “antimensions” for the Kyivan metropolitanate, also was fostered by the Kyivan Lavra, notwithstanding the numerous decrees that these be centralized through the Moscow Synodal Typography. In 1740-41 the Lavra’s printing press printed some 400 “antimensions” for bishop Chernovs’kyi of Chernihiv. Upon learning of this, the Holy Synod reprimanded Chernovs’kyi. In rebuttal the bishop stated that he was only following the practice of his predecessors in Chernihiv and what the Kyivan metropolitan was permitted to do.

The period of metropolitan Scherbats’kyi (1748-57) witnessed an extensive printing activity at the two Ukrainian printing presses. Scherbats’kyi in 1751 also made a very strong case to the Holy Synod to have a third printing press added to Kyiv. It should be pointed out, that the Lavra and its press were officially outside the jurisdiction of the Kyivan metropolitans and that this new demand was to have one placed under the metropolitan as part of his traditional rights as guaranteed in the charters of 1685, 1691 and 1707. Scherbats’kyi pursued this matter for over two years and eventually was granted permission to establish a second printing press in Kyiv with six attached conditions. However Tsarina Elizabeth quickly withdrew the decree before it ever reached the metropolitan.

In the 1750’s, the Lavra press was engaged in two interesting projects. First, it had received a request to re-publish in Greek, for the Patriarch of Jerusalem, a guide book for pilgrims to Jerusalem (previ-

ously such a volume had been published in Venice). At the same time the Lavra staff recommended to the Holy Synod that the book also be published in Church Slavonic. Since all foreign books had to be cleared through the Holy Synod, this volume was forwarded to Moscow where the censors found various discrepancies between Greek and Russian chronology. However after the corrections, the volume was published in Kyiv both in Greek as well as Church Slavonic. The second major development was a request for the publication of a new "Katekhyzys" (Catechism) in 1756, prepared by the bishop of Mohilev, Heorhii Konys'kyi, in the Ukrainian redaction of Church Slavonic as an answer to a pressing need in the Right-bank for a fundamental book explaining the Orthodox faith. This time the Holy Synod refused permission for the publication on the ground that there already existed several versions of such a text which Konys'kyi could utilize in his eparchy. Also in turn, the Holy Synod forwarded to Konys'kyi 100 copies of the 1743 Moscow edition which was however in the Russian redaction of Church Slavonic.

A great blow for Ukrainian printing, was the appointment in 1752 to the Lavra Press of two native Russians, Ivan Stepanov and Yakov Kolginin, as correctors and overseers of publishing activity because according to the Holy Synod, there were too many errors in the Kyivan books. This was a major infringement of the free rights of the Lavra's printing press.

The period of metropolitan Mohylans'kyi (1757-70) witnessed the beginning of the end of the indigenous Ukrainian printing tradition in the Hetmanate. More and more the books were in the Russian redaction of Church Slavonic and also various volumes were infiltrating the Hetmanate from Moscow and St. Petersburg. Nonetheless Mohylans'kyi defended this matter in his petitions to the Legislative Commission of Catherine II. In petition forty-five, he defended the right and freedom to publish freely throughout the Kyivan metropolitanate. However this was to no avail for the petitions were not acted upon.

The period of the last three Kyivan metropolitans in the XVIII century witnessed the further publication of a significant number of books, but these were often copies or reprints of Russian originals and were in the Russian redaction of Church Slavonic. Thus by the end of the century, the two Ukrainian printing presses had become two of the four prominent presses of the Russian Holy Synod.

During its height, from 1701 to 1764, the two Ukrainian presses had published some 404 volumes (308 at the Lavra and 96 at Chernihiv). Most of the titles were religious and liturgical but there were also a number of secular works such as “bukvars”, “dictionaries”, “kalendars”, decrees and others. Thus the dynamic indigenous printing activity came to a close when the last vestiges of Ukrainian printing came fully under the scrutiny of the Russian Holy Synod.

■ 6. CONCLUSION

THE UKRAINIAN Hetmanate and the Kyivan Metropolitanate both politically and religiously were able to maintain throughout the XVIII century, a considerable degree of a separate existence which however slowly began to be integrated into the Russian Empire and the Russian Orthodox Church. The process and its intensity depended on various factors and individuals, including the major figures of the Russian Empire and Church — Tsars and Tsarinas, patriarchs and ober-procurators of the Holy Synod, who depending on their sympathies, as well as likes and dislikes, approached the demise in various different ways. Likewise the Ukrainian Hetmans and their “starshyny”, metropolitans, bishops and higher clergy, also contributed to this evolution with their often strong defence, at times indifference as well as on occasion pro-Russian positions. As a result of this century long process, the once strong and unified Kyivan metropolitanate (Ukrainian Orthodox Church) became: 1. disintegrated into separate eparchies, directly subordinate to the Russian Holy Synod (at the end these eparchies were alligned according to new provincial boundaries disregarding their traditional territorial divisions), 2. divested of its wealth and properties due to the secularization process of 1785, 3. divested of its indigenous religious peculiarities, including traditions, liturgical practices and church language, 4. transformed in its clerical composition from a Ukrainian clergy emanating from an open estate to one that was a closed Russified caste, 5. deprived of its institutions such as schools and printing presses which now were regular subservient institutions of the Holy Synod, and 6. depleted in the number of its monastic institutions as well as the number of monks and nuns. Thus the entire Ukrainian Orthodox Church

became fully interwoven with the Russian Imperial Church and its centralized administration and thus forged a unitary well integrated Russian Empire and Russian Church as espoused by Catherine II.

Subsequently in the next century the Church in the Ukrainian lands witnessed a deep polarization with the urban centres with their bishops and higher clergy, being Russified or expousing Russophile ideals, while the countryside, with its peasants and lower clergy remaining Ukrainian. It is this last segment that retained the language, customs, religious traditions and piety indigenous of the Ukrainians and who became the bulwark of the forces of national and religious revival, the so-called “revolution of national consciousness”, at the end of the XIXth and beginning of the XXth centuries.

The subsequent Ukrainian national movement and religious revival drew much of its legacy from the Ukrainian Hetmanate and the Kyivan metropolitanate. The revival of the Ukrainian Orthodox Church in the XX c., with its chief characteristics of autocephaly, Ukrainianization, sobornopravnist' (conciliarism) and native indigenous traditions was founded primarily on the practices of XVII and XVIII century Ukrainian Orthodoxy of the Kyivan Metropolitanate. Although the autonomy of the Ukrainian Orthodox Church was lost at the end of the XVIII century, but it was not beyond recall. The XXth century provided an important opportunity for its memory to link up with a new religious renaissance and to resurrect again the Ukrainian Orthodox Church.

■ BIBLIOGRAPHY

A.L. “Iz otnoshenii Pecherskoi Lavri k Kievskoi mitropolii v XVIII v.” in KS, 1894 no. 7, 100-101.

Aleksii, Arx. (Dorodnitsyn). Istoricheskaja spravka o podchinenii Ukrainskoi Tserkvi Moskovskomu patriarchu. Kiev: 1918.

Amvrosii, (ieromonax). Istoriia Rossiiskoi Ierarxii. 7 vol. Moscow: 1807-1815.

Andrievskii, A. "Po povodu vozstanovleniia Kievo-Mezhigorskago monastyria: Nieskolko sviedienii k ego istorii" in KS, 1895, no. 9, 178-183.

Andrusiak, M. "Het'man Mazepa iak kul'turnyi diiach" in Mazepa Zbirnyk, vol. II, 69-87.

Antonovich, V. Ocherk Sostoianie pravoslavnoi Tserkvi v Iugo-Zapadnoi Rossii s polovini XVIII stolietiia do kontsa XVIII stolietiia" in Monografii po istorii Zapadnoi i Iugo-Zapadnoi Rossii. Kiev: 1885.

Antonovich, V. "Narys stanovyscha pravoslavnoi tserkvy na Ukraini vid polovyny XVII do kintsia XVIII st." in Rus'ka Istorychna Biblioteka, vol. VIII, L'viv: 1900, 81-154.

Balyk, B.I. Inokentii Ivan Vynnyts'kyi. Rome: 1978.

Bantysh-Kamenskii, D.N. "Istochniki malorossiiskoi Istorii" in Chtenija 1858, no. 1; 1859, no. 1.

Barsov, T.V. Konstantinopolskii patriarch i ego vlast nad russkoiu tserkvoiu. Sanketerburg: 1878.

Barvisn'kyi, B. "Slidamy het'mana Mazepy" in Zapysky Naukovoho Tov. Shevchenka, CXXIX (1920), 107-140.

Bednov, V.A. Pravoslavnaia tserkov v Polschi i Litvi. Ekaterinoslav: 1908.

Bidnov, V. "Tserkovna anatema na Het'mana Ivana Mazepu" in Mazepa Zbirnyk, vol. II, 38-56.

Bolkhovitinov, E. (mitr.) Opisanie Kievo-Sofiiskago sobora i Kievskoi ierarkhii. Kiev: 1825.

Chelobitnaia mitropolita Kievskago Varlaama Iasinskago o bezpokoistvie prichiniaemom Sofiiskomu monastyriu blizhostiu dvorov, nasellenykh vsennymi liudmi" in KS, 1894, no. VII, 122-123.

Chistovich, I.A. Teofan Prokopovich i ego vremia. Sankpeterburg: 1868.

Cracraft, J. The Church Reform of Peter the Great. London: 1971.

Chubaty, M. "Pro pravne stanovysche Cerkvy v Kozac'kyi derzhavi" in Bohosloviiia, 1925, III, no. 1-2, 19-53 and no. 3, 181-203.

Ejngorn, B.O. "Ostavka A.L. Ordina-Naščokina i ego otnosheniiie k Malorossiiskomu voprosu" in Zhurnal Ministerstva Narodnogo Prosveschenija, CCCXIV, XI, 92-176.

Gerych, I.U. "Kanonichnyi rozhliad anatemy Mazepy" in Logos, X (1959), no. 3, 173-188.

Golubev, S. "Gedeon Odorskii" in TKDA, 1900, no. X, 147-190, no. XII, 567-628.

_____ "Kievskaiia Akademiiia v kontsi XVII i nachali XVIII st." in TKDA, 1901, XI, 306-406.

Graham, H.F. "Theofan Prokopovich and the Ecclesiastical Ordinances" in Church History, XXV, 127-135.

Ikonnikov, V.S. "Prebyvanii Petra Vel. v Kievi" in Chtenie Nestora, 1911, vol. XXI, pt. I-II, 21-24.

Kapterev, N.F. Snosheniiia ierusalimskago patriarkha Dosifeia s Russkim pravitel'stvom (1699-1707). Moscow: 1891.

Karpov, G.F. "Kievskaiia Metropoliiia i Moskovskoe pravitelstvo" in Pravoslavnoe Obozrienie, 1871, no. 8, 171-195, no. 9, 308-327.

Klyuchevsky, V. Peter the Great. London: 1958.

Korchmaryk, B. Dukhovi vplyvy Kyieva na Moskovschynu v dobu Het'manskoi Ukrayiny. New York: 1964.

Kryzhanovskii, E. "Feofan Prokopovich i Varlaam Vanatovich" in TKDA: 1861, no. 3, 267-315.

Kupranets, O. Vyklyatyi het'man Mazepa. Toronto: 1958.

Kurganovich, S.V. Dionisii Zhabokrits'kii, episkop Luckii i Ostrozhskii. Kiev: 1914.

Levitskii, O. "Iuzhnorusskie arkhierei v XVI-XVII v." in KS (1880), no. 1, 49-100.

Lilienfeld, F. von. Hierarchen und Starzen der Russischen Kirche. Berlin: 1966.

Lotots'kyi, O. Avtokefalia. 2 vol. Warsaw: 1935-1938.

_____. "Sprava pravosyl'nosty anatemuvannia het'mana Ivana Mazepy" in Mazepa Zbirnyk, vol. II, 57-68.

_____. "Suspil'ne stanovysche biloho (svits'koho) dukhovenstva na Ukraini i Rosii v XVIII v." in Zapysky Naukovoho Tovarystva im. Shevchenka (1898), vol. XXI, 1-46.

Makarii (Bulgakov) Istoriia Russkoi Tserkvi. vol. XII, St. Petersburg: 1886.

Malyshevskii, I.I. "Kievskie Tserkovnie Sobori" in TKDA (1884), no. 12, 487-538.

Markevich, G. "Vybornoe nachalo: v dukhovenstvi v drevne-russkoi preimuschestvenno Iugo-zapadnoi tserkvi do reformi Petra I" in TKDA (1871), no. 8, 225-273; no. 9, 484-550.

Miron, "Iosaf Shumlianskii, poslednii pravoslavnyi episkop Lvovskii i ego Metrika" in KS, 1891, vol. XXXIII, 337-362, and vol. XXXIV, 1-21.

“Mitropolita Kievskago Varlaama Iasinskago pisma k Petru I o Pereiaslavskom episkopstvi” in KS, 1904, no. 5, 53-55.

Morozov, P. Feofan Prokopovich kak Pisatel. Sankpeterburg: 1886.

Muller, A.V. (ed.) The Spiritual Regulation of Peter the Great. Seattle: 1972.

Naumenko, V. “Stefan Iavorskii v dvoinoi roli khvalitelia i oblichitelia Mazepy” in KS, 1885, no. IX, 172-175.

Nikolaevskii, P. Patriarshaia oblast i Russkiiia eparxii v XVII viekie. St. Petersburg: 1888.

Nikolskii, K. Anafematstvovanie (otluchenie ot Tserkvi) sovershaemoe v pervuiu nedielu velikago posta. Sanktpeterburg: 1879.

Ohienko, I. Pryiednannia Tserkvy Ukrainskoi do Moskov's'koi v 1686 r. Tarniv: 1922.

Ohloblyn, O. “Het'man Ivan Mazepa ta ioho doba” in Zapysky Naukovoho Tov. im. Shevchenka, vol. CLXX, 125-162.

O.L. “Pismo getmana Skoropadskago k mitropolitu Iosifu Krokovskому v 1712 g” in KS, 1904, no. IX, 51-52.

_____ “Pismo i stikhi Varlaama Iasinskago” in KS, 1890, no. 3, 537-539.

Opisanie Kievopecherskoi Lavry. Kiev: 1826.

Orlovskii, P. “K istorii iuzhno-russkago dukhovenstva” in KS, 1895, no. II, 50-53.

Perets, V. “Gramota Kievskago Mitropolita Iosafa Krakovskago na utverzhdenie skita bliz m. Morovska osnovannago igumenom Lubenskago monastyrja Serapionom” in KS, 1905, VII-IX, 42-43.

Petrov, N.I. Akty i dokumenty otnoschiesia k istorii Kievskoi Akademii. 5 volumes, Kiev: 1904-1908.

_____ “Kievskaia akademiiia vo vtoroi poloviny XVII vyka” in TKDA, 1895, no. 8, 586-622; no. 9, 35-56, no. 10. 201-256; and no. 12, 574-632.

_____ “Pervoie rektorstva Ioasafa Krokovskogo” in TKDA, 1896, no. 11, 152-154.

_____ “Vtoroie rektorstvo Ioasafa Krokovskogo” in TKDA, 1896, no. 11, 154-160.

“Pismo mitropolita Kievskago Varlaama Iasinskago k Petru I o Pereiaslavskom episkopstvie” in KS, 1904, no. V, 53-55.

Pogodin, M.P. “Tsarevic Aleksei Petrovich po svidetel’stvam vnov otkrytym” in Chteniiia, 1861, no. 3, I-XXIV and 25-374.

Pokrovskii, T. Russkiiia eparkhii v XVI-XIX vv. 2 vol., Kazan: 1897-1913.

_____ “Russkiiia eparxii v XVIII viekie: Otkrytie, sostav i predily” in Pravoslavnii Sobesiednik, 1907, no. 1, 104-119; 274-304, 531-560, 828-858; 1908, no. I, 499-512, 588-595; 1909, no. II, 310-323, 441-466, 574-594; 1911, no. I, 641-673, 756-776; no. II, 249-264, 367-387, 395-413, 532-592, 808, 826; 1912, no. I, 383-389; no. II, 746-772, 902-929; 1913, no. I, 126-168, 313-336, 957-979; no. II, 17-97.

Polons’ka-Vasylenko, N. Istorychni pidvalyny UAPTs. Rome: 1964.

Runkevich, S.G. Arkhierei petrovskoi epokhi v ix perepiskie s Petrom Velikim. Sankpeterburg: 1906.

_____ “Chernigovskie arkhierei v ikh perepiskie s Petrom Velikim” in Strannik, 1906, no. 1, 41-58.

_____ Uchrezhdenie i pervonachalnoe ustroistvo sviatiishago pravitel'stvuiuschago sinoda (1721-1725). Sanktpeterburg: 1900.

Rybolovskii, A.P. "Varlaam Vanatovich, Arkhiepiskop Kievskii, Galitskii i Malyia Rossii" in TKDA, 1908, no. V, 93-128; no. VII, 436-456, no. VIII, 551-578, no. IX, 69-87, no. X, 207-272; no. XI, 313-343.

Samarin, Iu. F. Sochinenia, tom piatyii: Stefan Iavorskii i Feofan Prokopovich. Moscow: 1880.

Serech, J. "On Teofan Prokopovich as Writer and Preacher in his Kievan Period" in Harvard Slavic Studies, II, 211-223.

_____ "Stephan Yavorsky and the Conflict of Ideologies in the Age of Peter I" in Slavic and East European Review, XXX, no. 74, 40-62.

Shliapkin, I.A. "K istorii polemiki mezdu moskovskimi i malorusskimi uchenymi v kontse XVII wieka" in Zhurnal Ministerstva narodnago prosviescheniya, 1885, X, 210-252.

"Slovo pred proklatiem Mazepy proiznesennoe mitr. Stefanom Iavorskim v Moskovskom Uspenskom Sobory, 12 noiabria, 1708 g" in TKDA, 1865, no. 12, 499-512.

Smirnov, F. Vilenskii Sv-Dukhov Monastyr. Vilna: 1888.

Smal' Stots'kyi, P. (ed.) Mazepa Zbirnyk. 2 vol. Warsaw: 1938-1939.

Sobolevskii, A. "Neizdanneoe proizvedenie Varlaama Iasinskago" in Chtenie Nestora, XIV, no. 1, 26-28.

Storozhenko, N. "Zapiska Ioasafa Krokovskago mitropolita Kievskago (1712)" in KS, 1892, no. II, 347-348.

Stroev, P. Spiski Ierarkhov i Nastoiatelei Monastyrei Rossiiskiia Tserkvi. Sankpeterburg: 1877.

Sumtsov, N.F. Lazar Baranovich. Kharkov: 1885.

Sydorenko, A. The Kievan Academy in the Seventeenth Century. Ottawa: 1977.

Ternovskii, F. "Mitropolit Stefan Iavorskii" in TKDA, 1864, no. 1, 36-70; no. 3, 237-270, no. 6, 137-186.

_____ "Moskovskie eretiki v Tsarstvovannie Petra I" in Pravoslavnoe Obozhrienie, 1863, no. 4, 305-347; no. 7, 323-338.

_____ "Ocherki iz istorii Kievskoi eparxii v XVIII stolietii na osnovanii dokumentov synodalnago arkhiva" in Chteniiia Nestora, 1879, I, 181-229.

_____ "Pisma mitr. Stefana Iavorskago" in TKDA, 1866, no. 4, 539-555.

Ternovskii, S.A. "Izslydovanie o podchineniaia Kievskoi mitropolii moskovskomu patriarkatu" in Arkhiv Iugo Zapadnoi Rossii, I, V, 1-172.

Titov, F.I. "Borby mezhdu Kievskim i Bylorusskim arkhipastyriami iz-za vlasti nad zagranichnymi monastyriami Kievskii eparxii v XVII-XVIII vv." in Chteniiia Nestora, XV, no. 3, 43-45.

_____ Kratkoe istoricheskoe opisanie Kievo-Pecherskoi Lavry i drugikh sviyatyn i dostoprimechatelnostei goroda Kieva. Kiev: 1911.

_____ Pamiatniki pravoslaviia i Russkoi narodnosti v zapadnoi Rossii v XVII-XVIII vv. vol. I: Akty po istorii zagranichnyx monastyrei Kievskoi eparkhii XVII-XVIII vv. Kiev: 1905.

_____ Russkaia Pravoslavnaja Tserkov v Polsko-Litovskom Gosudarstvi v XVII-XVIII v.v. Kiev: 1905.

_____ Tipografiia Kievo-Pecherskoi Lavry, 2 vol. Kiev: 1916, 1918.

Zapadnaia Rus v borby za vieru i narodnost v XVII-XVIII
v.v. Kiev: 1905.

Tsymbalistyi, P. "Ukrains'ki relihiino-kul'turni vplyvy na Moskovschynu (XVII-XVIII st.) in Zapysky Naukovoho tov. im. Shevchenka CLXXXI, 157-178.

Verkhovskoi, P. Uchrezhdenie dukhovnoi kollegii i dukhovii reglament. 2 vol. Rostov na Donu: 1916.

Vishnevskii, D. "Ekateriny tsaritsy pisma k Kievskomu mitropolitu Ioasafu Krokovskому" in KS, 1902, no. 5, 86.

Vlasovs'kyi, I. Narys istorii Ukrains'koi pravoslavnoi cerkvy. vol. II and III, New York: 1955-1966.

Vostokov, A. "Akt izbraniia Varlaama Iasinskago arkhimandritom Kievo-Pecherskago monastyrja" in KS, 1887, no. 7, 573-576.

Kharlampovich, K.V. Malorossiskoe vliianie na Velikorusskuiu tserkovnuiu zhizn. Kazan: 1914.

Zaikin, V. Uchastie svietskago elementa v tserkovnom upravlenii. Warsawa: 1930.

"Zapovedi sobora 1691 g." in Chteniia, 1865, 65-80.

Zernov, N. "Peter the Great and the Establishment of the Russian Church" in Church Quarterly Review, CXXV, 141-160.

UKRAINIAN ORTHODOX METROPOLITANS OF KYIV

(1686 to 1800)

1. Hedeon Sviatopolk Chetvertyns'kyi(1685-1690)
2. Varlaam Yasyns'kyi.....(1690-1707)
3. Ioasaf Krokovs'kyi(1708-1718)
Vacant.....(1718-1722)
4. Varlaam Vonatovych.....(1722-1730)
5. Rafail Zaborovs'kyi(1731-1747)
6. Tymofii Scherbats'kyi(1748-1757)
7. Arsenii Mohylians'kyi.....(1757-1770)
8. Havryil Kremianyts'kyi(1770-1783)
9. Samuil Myslav's'kyi(1783-1796)
10. Ierofei Malyts'kyi(1796-1799)
11. Havryil Banulesco-Bodoni (of Moldavian origin)(1799-1803)

Statistics of the Ukrainian Orthodox Kyivan Metropolitanate

EPARCHY	MONASTERIES*			SECULAR LIFE*		INSTITUTIONS OF HIGHER LEARNING	
	TOTAL	MENS	WOMENS	DEANERIES	PARISHES		
HETMANATE	KYIV	46	34	12	25	1141	Kyiv Academy (between 868-1101) 1745 and 1755 1055** in 1754-5 382 - of clerical sons 673 - of laity sons
	and Right Bank (under Poland)	36	29	7	6	123	
	CHERNIHIV	20	16	4	12	514	Chernihiv Collegium (between 250 and 300) 268 (1745-6)
	PEREIASLAV	4	3	1	5	181	Pereiaslav Seminary (between 100 and 150) 123 (1745-46)
	KYIV- PECHERS'KA LAVRA	9	9	—	—	75	—
	KYIV MEZHYHIRS'KYI MONASTERY	1	1	—	—	2	—
SLOBODSKA UKRAINE	BILHOROD (EPARCHY WAS HALF UKRAINIAN)	10	8	2	20	1009	Kharkiv Collegium (between 225-275) 265 (1745-6)

* For 1755-7

** includes 49 Theology students and
100 Philosophy students

• • •

Some Reflections on Pastoral Theology

B.P. Zmiyiwsky

PASTORAL theology is a very deep and highly philosophical subject. The approach to this subject should not be taken lightly because it forces an individual to reflect on himself, and to possibly reconsider or even re-establish one's own philosophy of life.

To champion higher causes and to give meaning to one's life have always been a source of deep concern in each individual. What impact does my life have on those with whom I associate or interact? What personal legacy, in human terms, will I leave behind? What have I done to help people? I feel these type of questions can only be answered truthfully after much self-evaluation, self-analysis, prayer, and religious study. The study of pastoral theology can be the key that opens the door to one's true feelings and inner soul.

I believe that many deeply religious and even a lot of peripherally religious people have experienced some type of pastoral calling. This is substantiated by the study of a number of writings on the subject of pastoral theology. Rev. Jarmus' study, *The Problem of Pastoral Calling*, outlines the various problems of hearing and accepting the call to the priesthood.

As is evident in the curriculum of St. Andrew's College, Faculty of Theology, the study of pastoral theology is a major requirement in the first semester. This subject orientation is most important because it sets the spiritual tone or basis on which to continue in building a firm foundation for the understanding of the Orthodox faith and good pastorsehip.

Having spent a lifetime of direct involvement in the Ukrainian Orthodox faith, and being continuously involved in almost all Church activities and functions, I have developed a deep emotional attachment to the needs of our contemporary existence and a sensitivity to the controversies that are prevalent. My father, Very Rev. Pavlo Zmiyivsky, began his theological studies in 1954, and was ordained in 1958. My own happy recollections of early childhood are always ones of attending and participating in Church functions and activities. Graduating from altar boy to choir member, to choir director, to member of church executive, to member of the Consistory, and now to the start of some academic theological studies, all have been steps along a very personally gratifying path in my life.

Because of having this background and some personal experience, one grows into an appreciation and general understanding of the physical needs (the work) required for the existence and support of our Church. More important (for me) is that the verification of many personal beliefs and convictions, that were personally internalized, became visible in ancient writings and teachings. A startling revelation is always experienced when one thinks that he has an original thought or idea, but sees that it was recorded in the 1st or 2nd century.

Contemporary Christians are always confronted with the need to become more modern in that they perceive a need for change. To have greater mass appeal and to create more interest or awareness in "religion", haunts the hearts and minds of many hierarchs and pastors. Many reasons for the decline in Church attendance, in financial support of religious institutions, in the education of adequate numbers of candidates for priesthood, in use of ethnic language and culture, (amongst many others) have been suggested. These leading "causes" of a chronic downturn and general apathy and disenchantment in religious participation are recently shown to be convenient excuses to a much deeper problem.

The challenge faced by Churches today is loss of faith, followed by a lack of commitment. These are most daunting obstacles. The hierarchy, the clergy, their families, leading members of the laity and their families, all share in the guilt of causing the crisis in our Church existence, as we struggle with it today. Archbishop John (Shahovskoy), The Orthodox Pastor, cautions the reader to be on guard, in his writings on evil pastorship, and states that there is no human sin that can compare with the sin of false pastorship. False pastors follow their own agendas, their own passions, their own lusts, and are the scourge of the Church. The struggle against them is difficult because, in tearing them out of the Body of the Church, one wounds the Body. The process of forcefully removing a priest from a parish usually severely disrupts or sometimes even destroys a parish. The laity argues and is split into factions; thus weakening the whole organization.

A particular, heavy responsibility rest on Bishops who “lay hands suddenly” (1 Tim. 5:22). Anyone who is to be ordained, must be spiritually tested by the Bishops, who in turn have to answer to God for laying on hands. Candidates for ordination must be tried, tested, and true, so that they will provide a pure living example that can convert modern skeptics. These are modern times in which spiritual leaders must lead by example. If a priest cannot influence his family (wife and children) to be fully committed and dedicated attendants of at least Sunday Liturgies, how can he call upon others to do so? If he and his family are not “front line warriors” and volunteers for most Church functions, and show nothing but lukewarm indifference, does this motivate the parish? If a spiritual leader is not very spiritual, and performs his duties much like a professional actor, this charade soon fails and its effect on people’s faith is not repairable.

According to Archbishop John, “The Orthodox people as a whole are responsible for the decline of the Orthodox faith, but most of the responsibility falls upon those who know more than the masses of the people — on bishops, priests and deacons.”

St. John Chrysostom, On the Priesthood, refers to false priesthood as being devoid of grace. “I think many priests have no part in salvation.” It is professionalism — a profanity of the Holy. It is a terrible reality that the clergy has at times lowered the standards of pastorship, and indeed sunk beneath the level of ordinary human morality. Many “ordinary”

people have gone astray through coming into contact with these false shepherds and seeing their lives.

In Rev. Jarmus' study, out of the 17 respondents to the questionnaire, only 3 said that they enlisted for theological studies owing to the influences of their priest. These influences can be interpreted as promotion or motivation. If a priest is not exactly satisfied with his "lot in life", how can he positively influence and nurture someone who feels a calling and has a true spirit of self-sacrifice?

Typical characteristics of evil pastorship are presented by Archbishop John (Shahovskoy). These six characteristics are very important for a spiritual leader to safeguard against. According to the spirit of serving God and self-sacrifice, a priest's hypocrisy is evident when any of the following are perceived in him.

The following has a terrible negative impact on a priest's spiritual credibility:

1) Love of Money: practical materialism; offering prayers or sacraments on the payment of a fee.

Priest personally should not demand or request "raises" or increases in salary or benefits, as sometimes is evident at Church annual meetings... nor any other luxurious amenity that may be considered frivolous and has no relation to the ability to serve. A priest must make modest use of earthly goods necessary for life. Any negotiation of fee, before offering sacraments or prayers, leaves people a sense that God's mercy and Divine gifts are commensurate with earthly values.

2) Pomp, show, theatricality...

Actor-type priests are soon detected. Their insincerity and lack of spirituality, which leads to deceit, causes loss of belief.

3) Fawning on the rich and powerful: A contemptuous attitude to the poor and humble people. "Respect of persons."

Everyone wants to be popular and accepted into the association of the visible elite. Clique formation in Church organizations is always a danger. The priest should make everyone feel that he is accessible, and is not beyond approach. A pompous, self-righteous attitude is unacceptable of a spiritual leader.

4) Preaching in Church earthly values and attainments; absorption in some side issue or work to the distraction of his pastoral tasks which should be first and foremost in a priest's life.

It is difficult to relate to a priest on spiritual matters (which should be his highest priority), if he is practicing “weekend priest.” Having any employment or a business involvement shows a lack of respect for the priesthood by the priest himself. No person can be taken seriously to serve God and His flock when it requires a constant high-level spiritual living example, which then can be mostly interchanged with a non-spiritual (common worldly) pursuit. One cannot serve two Gods. There should be no tolerance to such status as part-time priests.

5) Seeking honour and glory for oneself — vanity.

Archbishop John advises that a priest must not be worldly. Over-indulgence in food, drink and sleep, idle talkativeness, playing cards or other games, visiting places of amusement, absorption in politics, belonging to a party or some worldly organization — is all inadmissible for a priest.

6) Lack of care for the human soul...

In all interactions with people, a priest’s main concern should be for the salvation of man’s immortal soul. A priest’s aim is to be a true “spiritual father,” to lead all men to God, and he must do his utmost to make himself equally close to all, and all equally close to him. A true pastor has been likened to a pure mirror which reflects the radiance of heaven.

A seminary diploma or theological degree does not in itself testify to a pastoral vocation. A sincere understanding of pastorship as sacrificial service and dedicating of one’s whole life to God, speaks more than an academic achievement. Theological education is extremely important only if it allows genuine faith to shine through, because this, in turn, is demonstrated in the spiritual life of the pastor and his family. It is not the height of logic or academic intelligence, but rather, the depth of conviction that creates a following.

Thoughtless words, hysterical or inordinate laughter, vulgar jokes, indulgence in alcohol, addiction to smoking or drugs, taking part in politics or other secular organizations, behaving irreverently in Church or out of it, all seriously diminishes a priest’s effect in being a credible spiritual father. A priest’s correct behavior in the world would only elevate those in contact with him.

Proper preparation for Church services and a prayerful demeanor is important during the Church services themselves. “If a priest rattles through Liturgy like sounding brass or a tinkling cymbal, he commits a

real crime against his own soul and the souls of the faithful who come for his prayer." Only the prayerfulness of the clergy, and the pious reverence of the worshippers will attract others to the Church and make them faithful to it. Servers and singers must also convey the spiritual character of the hymns, so as not to distract people, but to help them concentrate on prayer.

A direct continuation of ministry in the Church is the visitation of one's parishioners. To have an effective relationship, the priest must know their lives and their minds and establish a spiritual contact with them. A priest's ambition and love of power can be constantly nourished by the respect paid to him in the virtue of his office. The chief of the specifically pastoral sins are love of power, ambition, and envy.

Relations within a parish is always a delicate matter. Correct relations cannot be dictated by statues or laws, but rather must be replaced by "family spirit," by a reverent, spiritual intimacy of mutual respect between the priest and members of his executive or parish council. The priest and the members of the parish council should be like a closely-knit family, completely trusting one another, and united by the same purpose — to bring Holiness into men's lives.

The importance of pastoral theology is recognized, not only in its application to spiritual leaders, but also in giving guidance for the activities and behavior of the laity.

The spiritual leaders should ask themselves: Would I follow a spiritual leader, the caliber of which I am? Would I want a priest like myself to serve in this parish, if I was a member of the laity?

Conversely, the laity should ask the same questions of themselves: If I was a priest, would I want to work with the type of parishioner that I exemplify? Am I discharging all my duties, as a member of the Church, in accordance with Christian principles?

Let us not look to external sources for blame or justification for the demoralized state of our Church. Rather, let us all reassess our actions and motives, so that good fruit can be borne for the glory of God, and for the salvation of our souls.

• • •

I

Конференція Єпископів Української Православної Церкви поза межами України

В ОСЕРЕДКУ св. ап. Андрія Первозванного (шт. Нью Джерзі, Савт Баунд Брук, США) 25-26 червня 1996 р. відбулася Конференція Українських Православних Ієархів поза Україною, на яку були запрошені і прибули Митрополити, Архиєпископи і Єпископи Української Православної Церкви Вселенської (Константинопольської) Патріярхії — представники Єпархій Канади, США, Південної Америки, Великобританії, Австралії й Новозеландії та громад Західної Європи.

Українську Православну Церкву в Канаді представляли Митрополит Василій, в супроводі Голови Президії Консисторії, митр. прот. д-ра О. Кравченка, і Владика Іван, Архиєпископ Едмонтону і Західної Єпархії та Владика Юрій, Єпископ Торонто і Східної Єпархії. Інші Ієархи: Константин — Митрополит УПЦ в США, Австралії й Новозеландії, Всеvolod — Єпископ УПЦ Америки, Паїсій — Єпископ УПЦ в США, Іоанн — Єпископ УПЦ в Діяспорі і Єремія — Єпископ УПЦ в Південній Америці.

Метою зустрічі було обговорення місії Церкви в діяспорі та

завдання, які постали перед Церквою у зв'язку із сучасною ситуацією в цілому світі.

На основі цього основними темами для обговорення та дискусій були: “Пастирський Єпископат і Духовенство”, “Місія Української Православної Церкви поза Україною і її майбутнє у світлі розпаду советської імперії”, та “Євангелізація/Виховання” і “Релігійне життя”.

■ ОБГОВОРЕННЯ ПИТАНЬ

ЦІ ТЕМИ включали обговорення питань сьогодення, таких як: роля Церкви, як захисника святості й гідності життя, починаючи від його зачаття і кінчаючи природною смертою; питання легалізації допомоги самогубству та відповідь Церкви на нього: сучасна церковна ситуація в Україні, справа перепоховання Патріарха Володимира; потреба постійної Конференції Українських Єпископів поза Україною; ставлення Церкви до абортів, СНІД (ейдс, AIDS); питання наступу з боку нехристиянських і сектантських угруповань та навертання на свою віру; питання духовного служіння підліткам, молодожонам, перестарілим та немічним, роля жінок в житті і місії нашої Церкви, потреба жіночих та чоловічих монастирів; співпраця семінарій.

■ СТВЕРДЖЕНО КОНФЕРЕНЦІЕЮ

Згідно комунікату, прийнятого Конференцією, ця зустріч, основою якої було завдання освячення і спасіння кожного члена Христового тіла, була плідна і корисна.

Вона поновно ствердила, що поза межами України існує одна Українська Православна Церква, яка складається із трьох Митрополій: Канади, Сполучених Штатів Америки і Діяспори, кожна з яких є адміністративно незалежною.

На цій Конференції було рішено, що вона буде збиратись раз у рік або при потребі, буде мати один спільний голос — за приписами давньої практики і канонічного права, буде постачати

здорові духовні, моральні, православно-християнські поради згідно з призначенням Церкви у справах віри, моралі і загальної церковної дисципліни.

Конференцією було прийнято ряд важливих рішень та вияснено становище УПЦеркви:

■ ЩОДО СТАНУ УПЦ В УКРАЇНІ

БАЖАЮЧИ допомогти єдності УПЦ в незалежній Україні, радимо головному пасторю Московської церкви взяти до уваги нову політичну реальність в Україні, визнати реальність існування незалежної України, яка має правно визначені і визнані граници, та припинити перешкоджання правому процесу, який у рамках Православного Канонічного Права забезпечує Україні право мати свою власну самоуправлячу, незалежну Церкву, як це було до підпорядкування Київської Митрополії Московською церквою у XVII-му столітті.

■ ЩО СТОСУЄТЬСЯ РЕЛІГІЙНОГО ЖИТТЯ

РІШЕНО оголосити рік Божий 1997 — “Роком покликання православних українців до духовного служіння”.

Переконати голів родин і голів парафіяльних родин у важливості Богом даного, обов'язку плекати покликання до духовного служіння в родині і парафії. У зв'язку з встановленням “Року Покликання” присвятити один місяць у кожному році покликанню до релігійного життя на державному і міждержавному рівнях;

Співпрацювати на міждержавному рівні для удосконалення існуючих духовних семінарій, щоб усі вони могли, справді, виконувати своє первісне завдання — приготовляти кандидатів на дияконів та священиків для сучасної і майбутньої Церкви;

Розвивати у вірних Діяспори зрозуміння справжнього значення і важливості чернечого життя й служіння та за прикладом нашої святої й історичної Української Православної

Церкви закладати в єпархіях і провінціях, окремі чоловічі й жіночі чернечі громади.

Розвивати знання про важливість первісного служіння у Христовому Дияконаті та відновити цю дуже важливу галузь служіння, що мало, в першу чергу, пастирський характер та відбувалось під наглядом єпископа і пресвітера. Передумовою до такого відновлення є встановлення Постійної Програми Дияконату, такої, як мають інші православні юрисдикції, де вона себе добре виправдала.

■ ЩО ТОРКАЄТЬСЯ МОЛОДІ

ОДНИМ з найважливіших елементів у житті Церкви на всіх континентах є молодь. Це ж її кличе молодий Христос, що своїм знанням здивував старших у храмі, ставати носіями Його світла тепер, а ще більше в найбутньому, яке ця ж сама молодь буде творити.

Щоб краще піклуватись цим скарбом — нашою молоддю, ми зробили потрібні кроки до удосконалення всіх аспектів обслуги молоді. Оцим ми проголошуємо рік Божий 1998 — “Роком Української Православної Молоді”.

■ ЩО ТОРКАЄТЬСЯ ПАРАФІЇ

ПАРАФІЯ сама по собі не є спорудою чи територією, а є радше Божою родиною, брати і сестри якої горять об'єднуючим Духом. Парафія є місцем для молитви, для євхаристичного єднання. Сама її назва походить з грецького і означає “щось, що знаходиться навколо будинку єпископа” (para-ochia).

Щоб бути справді євхаристичною родиною, українська православна парафія мусить діяти щоденно, як місце молитви і духовного розвитку. Церква повинна бути відкритою щоденно для літургійної молитви, щоб присутність Христа, яку Він провіщав, здійснювалася у зібранні “двох чи трьох в Його ім’я”.

Парафіяльна громада мусить віднайти свою провідну роль в

житті вірних, що творять її членство. Вона мусить бути захистом від бур і лихоліть земного життя для тих, чию спрагу і голод світ заспокоїти не спроможний.

Парафіяльна громада мусить бути багата на світську обслугу — брат повинен простягати руку братові, сестрі чи сусідові з наміром зміцнити його чи її віру й збагатити життя.

Щоб звернути увагу всіх православних християн-українців на важливість життя парафіяльної громади, ми оцим проголошуємо рік Божий 1999 — “Роком Української Православної Парафіяльної Родині”.

■ ЩО ТОРКАЄТЬСЯ ДАРУ ЖИТТЯ

ЛЮДСЬКЕ життя є дар Божий, який треба зберігати, обороняти і охороняти. Українська Православна Церква, вірна навчанню Святих Отців, підтверджує святість людського життя починаючи від його зачаття, через усі стадії розвитку, що ведуть до народження, і кінчаючи природною смертю. Собівгодництвом мотивоване прискорення життя під час якої б то не було фази розвитку в утробі, і яким би то не було способом, вважається вбивством невинного і безпомічного. Вірні нашої Церкви мають моральне зобов’язання протистояти становищу політичних діячів, платформа яких схвалює аборти. Моральним обов’язком кожного християнина є — легальними і ненасильними способами ознайомлювати загал із ставленням Церкви до цієї справи.

Засуджуємо всезростаючий в нашему суспільстві тривожний рух — поблажливо дивитись на самогубство за медичною допомогою і на евтаназію та на заклики до їх легалізації.

Обов’язком зрілого, цивілізованого суспільства є належно дбати про своїх старших віком громадян, ментально недорозвинених і фізично недосконалих, а особливо про дітей-жертв знущання. Церква мусить бути першою, і вона має моральний обов’язок співпрацювати з світськими установами у ділянці допомоги старшим віком і немічним.

У перший рік третього тисячоліття, рік Божий двотисячний (2000) маємо намір влаштувати “Свято Життя” під гаслом: “Я

прийшов, щоб ви мали життя, й подостатком мали” (Єванг. від св. Івана 10:10).

■ ВИСНОВОК

ПОІНФОРМУВАВШИ про вищенаведене, що є, властиво, лише конспектом для архипастирських листів із вказівками на кожну з порушених тем, поручаємо Вас опіці Господа і закликаємо керуватися зрілістю в щоденних проявах віри.

- † **Василій** — Митрополит Української Православної Церкви в Канаді
- † **Константин** — Митрополит Української Православної Церкви в США і Діяспорі
- † **Анатолій** — Митрополит Української Православної Церкви в Діяспорі
- † **Іван** — Архиєпископ Української Православної Церкви в Канаді
- † **Антоній** — Архиєпископ Української Православної Церкви в США, Австралії й Новозеландії
- † **Всеволод** — Єпископ Української Православної Церкви Америки
- † **Паїсій** — Єпископ Української Православної Церкви в США
- † **Юрій** — Єпископ Української Православної Церкви в Канаді
- † **Іоанн** — Єпископ Української Православної Церкви в Діяспорі
- † **Єремія** — Єпископ Української Православної Церкви в Південній Америці

• • •

• • •

II

Діяння

Освяченого Архієрейського Собору Української Православної Церкви Київського Патріархату

*“Про Канонізацію Святителя
Петра Могили (1596-1647),
Митрополита Київського”*

Во ім'я Отця і Сина і Святого Духа!

Освятений архієрейський собор Української Православної Церкви Київського Патріархату, після старанного дослідження життя і святительського служіння Київського Митрополита Петра Могили, ревності по Богу і благодаті Святого духу сповненого, знаходить нині, в рік його 400-ліття від дня народження, вчасним канонізувати і приєднати до лику святих великого Київського Митрополита.

Святитель Петро Могила є окрасою Церкви Христової, ревнителем православія, подвижником благочестя і взірцем архіпастирського служіння. Своєю освічесністю і трудами на благо освіти в Україні Святитель Петро Могила перевершував усіх сучасних йому єпархів не тільки в Українській і Руській Церквах, але й в усій Східній Церкві. Він заснував Києво-Могилянську Академію, що стала розсадником і взірцем для духовних шкіл у Росії та інших православних країнах. Господь запалив цей світильник у той час, коли після Брестської унії 1596 року

Православ'є в Україні знаходилось у занепаді. Протягом усього архіпастирського служіння Святитель Петро мужньо захищав святе Православ'є, зміцнював церковну дисципліну, оновлював духовно-моральне життя своєї пастви, легалізував Українську Православну Церкву і тим самим дав їй можливість здійснювати своє спасительне служіння.

Для всієї Східної Православної Церкви він склав “Православне Сповідання віри”, прийняте і затверджене всіма Православними Патріархами, яке і до цього часу залишається її символічною книгою. Заслugoю Святителя Петра є видання “Требника” і “Служебника”, що покладені в основу однаковості і благовидності православного богослужіння, і які стали взірцем для наступних видань цих важливих богослужбових книг Православної Церкви.

Святитель Петро Могила багато доклав праці в справу оновлення і будівництва храмів Божих: він реставрував святу Софію Київську після її запустіння, оновив церкву Спаса на Берестові, збудував храм на місці Десятинної церкви, спорудженої святым рівноапостольним князем Володимиром та інше. Трудами Київського Митрополита були канонізовані угодники Божі, які подвизалися в Києво-Печерській лаврі.

А своє майно, що дісталося від батьків, Святитель Петро використовував на справу Божу: освіту, будівництво храмів і монастирів, видання книжок, допомогу нужденним. Святитель Петро докладав чимало зусиль до з'єднання Східної і Західної Церкви на ґрунті віровчення єдиної Святої, Соборної і Апостольської Церкви.

Сучасники Святителя Петра Могили порівнювали його з трудами і подвигами св. Василія Великого, архієпископа Кесарії Кападокійської (IV ст.).

Переконаний у подвіжницькому житті і невтомній діяльності на благо святого Православ'я і Української Православної Церкви, зокрема, Митрополита Київського Петра Могили Освячений Собор визначає:

1. Приєднати Митрополита Київського Петра (Могилу) до ліку святих для церковного шанування і занести його ім'я в православний церковний календар.

2. Чесні останки Святителя Петра, які загинути під час

висадження у повітря Успенського собору Києво-Печерської лаври, віддати на волю Божу.

3. Пам'ять його святкувати 1 січня за новим стилем, у день його смерті.

4. Писати новопрославленому святителю чесну ікону для поклоніння відповідно до визначення Сьомого Вселенського Собору.

5. Надрукувати житіє Святителя Петра, Митрополита Київського і скласти йому богослужіння, а до цього відправляти службу за Загальною мінеєю.

6. Благословити будівництво храму на честь святителя Петра Могили, Митрополита Київського у місті Києві.

7. Від імені Архієрейського Собору оголосити українській Православній пастві про канонізацію Святителя Петра Могили і сповістити про це Предстоятелів Помісних Православних Церков.

Предстательством і молитвами Святителя Петра хай об'єднає Господь православних людей в Україні в єдину Помісну Православну Церкву.

Собор Св. Володимира, Київ 12 грудня 1996 р.

• • •



Паріж, Франція, 6 листопада 1996. В Православному Інституту Св. Сергія. На світлині зліва направо: протопресвітер С. Ярмусь - Декан Богословського Факультету Колегії Св. Андрея, прот. Борис Бобринський - Ректор Інституту Св. Сергія, проф. Роман Єринюк - ректор Колегії Св. Андрея, ієромонахон Ігор Геча - студент Інституту з Канади.

• • •

III

Митрополит Філарет: *Бог прощає і нам велів...*

ВНИЗУ передкуковуємо розмову (інтерв'ю), яку перевів з Митрополитом Філаретом кореспондент київського часопису “Культура і життя” Олександр Заєць, і яка була надрукована в цьому часописі за 31 жовтня 1992 року. Митрополит Філарет — тепер Святіший Патріярх Української Православної Церкви Київського Патріярхату. — Редакція “Віри й культури”.

• • •

— ДЯКУЮ «Культурі і життя» за те, що свого часу порушила тему про скасування анафеми, накладеної на вірного сина України Івана Мазепу московськими царями та цервкою. Нарешті справедливість восторжествувала. Сподіваюсь, незалежна Українська Православна Церква зможе згідно поціновувати кращих синів і дочок України.

...Після такого вступу язик не повернувся задавати «колючі» запитання. Несподівано пригадався випадок, свідком якого став у школі, де навчається син. Метушливі першокласники завзято про щось

сперечались. Коли вже всі аргументи вичерпали, двоє хлопчиків напосіли на свого товариша: «Перехрестися, що кажеш правду! Бач, не хоче хреститися, отож каже неправду!» Я ж у своєму дитинстві у таких випадках відбувався трафаретним — «Чесне піонерське!» I казали ми цю фразу де завгодно, хоч у директора в кабінеті, без ніякої боязni. Мої спостереження зацікавили Владику:

— Хочемо ми того чи ні, а роль церкви в суспільстві невпинно зростатиме. Люди прозріли й побачили, до чого призвело за сімдесят років бездуховне життя. Нам ще довго доведеться пожинати плоди войовничого атеїзму. Не хочу сказати, що він до тла спустошив людські душі. Були і в роки комуністичної епохи чесні письменники, науковці, котрі в силу обставин не могли прославляти Бога, але ніколи його й не заперечували. Чи чули ви коли-небудь, щоб академік Микола Амосов, чи письменник Олесь Гончар нешанобливо відгукувались про церкву. Ось такі чесні високоморальні люди і знищили машину атеїзму!

— *На жаль, день учорашинні дає про себе знати чи не на кожному кроці. Мені не раз доводилося бачити, як під час служби біля будинку Верховної Ради міліція стоїть до владик, священиків, спиною.*

— Гадаю, що генерал Недригайлло не дозволить собі подібного. Все залежить від культури людини. Прозріють згодом і міліціонери, як оті першокласники, про яких ви розловіли. Зверніть увагу, — сьогодні вже ніхто не хоче сказати, що він невіруючий. Навпаки, все більше людей, особливо інтелігенції, прагнуть прилучитися до Слова Божого.

— Як відомо, Рух чимало зробив для духовного відродження народу, зокрема й для відновлення незалежної церкви. Кажуть, Ви були противником цієї організації!

— Народний рух висунув програму побудови незалежної Української держави. А незалежна Україна неможлива без незалежної церкви. Я ніколи відкрито проти Руху не виступав, хоча не кривитиму душою, не все мені подобалося в окремих

лідерів. Насторожували виступи деяких діячів, котрі закликали до невідповідного протистояння, конфронтації, від якої один крок до людських жертв. Церква — не політична організація. Та вона не може стояти осторонь суспільних процесів. Тому перед референдумом 1 грудня я закликав свою паству голосувати за незалежність України.

— *Шановний Владико, коли стежили за хронікою міжконфесійних відносин, погодьтесь, важко визначити, чого більше там — релігійної нетерпимості чи політики...*

— На жаль, знайшлися темні сили, які дуже вміло грають на почуттях віруючих, втягують церковні громади в жорстке протистояння. Візьміно хоче б відносини київського духовенства з московським. Попервах ми дуже обережно пояснювали ієархам колишнього імперського центру ситуацію, що склалася в Україні. У людей прокинувся волелюбний дух, національні почуття, приспані впродовж століть російськими царями. Я не проти російського народу. Прості люди нічого поганого мені не заподіяли. Але український народ проголосував за незалежну державу. Було б протиприродно, якби керована мною УПЦ відстоювала інтереси сусідньої держави. Не може церква йти проти власного народу! Про це я багато говорив з архіереями Московського патріархату. Хочу звернути увагу, що Звернення Собору Української Православної Церкви до святішого Патріарха Московського і всія Русі Алексія II було витримано в дуже спокійних тонах, з дотриманням усіх церковних правил. Ми просили дарувати повну канонічну самостійність, тобто автокефалію, і сприяти визнанню УПЦ з боку Московського патріархату, всіх помісних церков. Цей документ, а також Звернення до українського народу підписали від імені Собору всі архіереї УПЦ. Я наголошу: всі митрополити, архієпископи і єпископи!

— *Можливо, треба було діяти рішуче, як радив Вам архієпископ автокефальної церкви Володимир!*

— Я шаную цього Мудрого владику, який дуже постраждав за православну віру, за любов до України, відсидівши 19 років у таборах. Зараз ми плідно співпрацюємо. Але тоді я не міг допустити, щоб події почали розвиватися всупереч всякому здоровому глузду. Московський патріархат став претендувати на духовну владу над українським народом. Деякі політики втручаються не тільки у внутрішні справи нашої церкви, а й у справи незалежної України. Хіба, «харківський собор», який я як представитель не скликав і не був на ньому присутній, не є яскравим прикладом такого втручання? Це грубе порушення статуту УПЦ і, що прикро, навіть деякі чиновники з Кабінету міністрів клюнули на вудочку московських інтриганів. У пресі розгорнулась шалена атака проти мене і тих, хто підтримує ідею автокефалії. За всім цим вбачаю лише одне — позбавити народ права на вільне віросповідання. Для цього спочатку треба знищити її представителя, митрополита Філарета...

— Шановний Владико, але ж газети стверджують, що Ви пішли неканонічним шляхом!

— Це не газети стверджують, а так хочеться московським архіереям. Вони називають мене розкольником, порушником Апостольських Правил. Але я краще за газетярів знаю, в яких кабінетах писалися канони. Скажіть, будь ласка, за якими канонами була знищена 1686 року Київська митрополія? Чому Москва мовчить про те, що російська церква 141 рік сама була не канонічною і її не визнавав Вселенський патріарх? З 1448 по 1589 роки константинопольські владики обминали Московську патріархію третьою дорогою, і не вступали з нею ні в які відносини. А тепер нам кажуть — ви не канонічні, вас не визнає світ. Так, не визнають, бо у нас 35 мільйонів українських православних християн! Сподіваюсь, для цього потрібно буде не 141 рік. УПЦ Київського Патріархату з обраного шляху не зайде. Ми служитимемо своєму народові, а не Москві чи Риму.

— Пробачте, що мушу процитувати неприємні для Вас слова з газети «Независимості», яка називає об'єднання Філарета з УАПЦ і

спільну службу із «самосвятами» «іудиним цілунком» колишнього представника УПЦ.

— По-перше, щодо слова «колишній». Ніхто не має права позбавити благодаті священства пожиттєво обраного архієрея. По-друге, ця газета і не таке про мене пише. Неозброєним оком видно, кому вона служить і проти чого спрямована вся та добре організована атака. Але про це трохи пізніше.

Так, у наших двох православних українських церков були розбіжності на шляху до автокефалії. Переконаний, рано чи пізно ми все одно злилися б в одне ціле, бо в нас спільні історичні витоки. На щастя, це злиття прискорило безпредecedентне втручання Московської патріархії у внутрішні справи УПЦ. Вона перекреслила рішення Собору нашої церкви про самостійність. Ви скажете, що більшість єпископів у Харкові відтримали московську лінію і обрали собі нового представника? Гадаю, цей факт говорить про моральне обличчя владик. Учора вони поставили під одними документами, проголосували за автокефалію (до речі, зробили це без будь-якого тиску). Але потім поїхали до Москви, злякалися нападок з усіх боків і змінили свою позицію на 180 градусів. Я ні на кого не ображаюсь і всім прощаю. Бог прощав і нам велів.

Віра закликає нас любити близьнього, з розумінням ставитися до його вад.

Не хочу сказати, що в мене немає недоліків. Були і є. І я за них покаявся на Соборі, що об'єднав дві українські православні церкви. Що ж стосується моєї особи, то всі мої біди почалися з того дня, відколи заговорив про автокефалію УПЦ. До цього мене вважали кращим служителем в РПЦ. Не випадково Священний Синод таємним голосуванням обрав мене місцевлюстителем. Як же так, невже архієреї не знали про моє життя, про недоліки моого характеру? Знали і не бачили у моїх вчинках гріхів. Але варто було заговорити про те, що незалежна Україна хоче мати незалежну церкву... Це ж не я так захотів. Так забажав народ. А я служу Богові і своєму народу.

Цього року відбулося два архієрейські Собори в Москві — у квітні і червні. Перший висловив мені велику подяку за

багаторічну працю, благословив на подальше служіння. А другий перетворився на справжнє судилище, де я зазнав такого приниження, якого не знав протягом свого довгого життя. І робили все це одні й ті ж архіереї! Хто ж ви такі? Як можете судити свого брата і не хочете подивитись на себе, на свої вчинки?

— *Ваше Блаженство, маєте за плечима довгий шлях служіння Господу Богу. Які з прижитих років найбільше запам'яталися!*

— Я став на цю тернисту дорогу зовсім молодою людиною, — виповнилося лише вісімнадцять. Ніхто тоді не міг передбачити, що церква колись існуватиме вільно, що суспільство схаменеться і повернеться обличчям до віри. Ті, хто йшов служити Господу Богу, знали на що себе приречують. Скажу без красивих слів: ми були готові і до сибірських заслань, і навіть до найгіршого. А нині дехто говорить: владики сякі-такі, поступались принципами, йшли на компроміси і таке інше. Але ж інших владик немає. Є тільки ті, хто не побоявся взяти на себе цю ношу.

Шлях душпастиря не завжди був устелений квітами. Архієреєм я став ще 1962 року. Пам'ятаю, служив три роки у Відні, де було дві православні громади. Працювалось там неважко. Але потім мене призначили екзархом у Київ. То були роки післяхрущовської «відлиги», повсюди закривалися церкви. Місцева влада вже прийняла рішення про закриття Володимирського собору і перенесення кафедри на Солом'янку, подалі від центру. Навколо Флорівського монастиря створили такі умови, що там нібито ніхто не хотів жити. По суті, він уже припинив існування. Доводилося працювати вдень і вночі, щоб врятувати святині православ'я. І, повірте, це було непросто. Ви, напевно, читали чудовий роман Олеся Гончара «Собор», де з документальною точністю зафіковано той жахливий період. Приходить, бувало, чоловік до райвиконкому виписати шифер чи дошки, а йому кажуть: підпишися, що ти проти церкви... Жахливе беззаконня розгулювало тоді по Україні. Мені треба було зберегти єпархії, бо атеїстичні вожді намагалися об'єднувати й звужувати сферу їх впливу. Не вистачало владик, а тих кандидатів, яких пропонував екзархат, місцева влада забороняла хіротонізувати. А ще існувало таке правило: якщо в селі півроку не

було священика, церкву автоматично закривали. Закривали й духовні семінарії, та академії. І все ж я прийняв справи екзархату, коли в Київській єпархії налічувалося якихось дві сотні парафій, а згодом їх стало втроє більше.

— В Україні тиск партапарату, атеїстичної машини був значно сильніший, ніж у Москві. Там лише окремі собори закрили. У віруючих Києва держава забрала майже все — Софійський собор, Києво-Печерську лавру, іде раніше фанати з червоними стягами знищили такі шедеври національної культури, як Михайлівський Золотоверхий собор, інші...

— Не буду розвивати закладену у вашому запитанні думку. Ця істина широко відома. Скажу тільки, що і в недалекому минулому було дуже важко добитися, щоб віруючим повернули ту ж лавру. До речі, ми відремонтували її власним коштом. Московський патріархат не виділив на цю справу ні копійки. Хоча, коли відновлювалась Троїце-Сергіївська лавра, Київський екзархат перерахував мільйони карбованців. Те ж саме можна сказати й про Свято-Данилів монастир. Тільки Івано-Франківська єпархія передала на його спорудження близько двох мільйонів карбованців і готель при монастирі збудований мало не повністю на кошти українських віруючих.

— Чи не тут криється причина того, що Москва не захотіла відпустити УПЦ! Причина в коштах. Побутує думка, що в Росії відреставровано десятки церков, особливо в Нечорнозем'ї. Фінансував ці роботи Київський митрополит?

— Гроші ми перераховували великі. Десятки мільйонів прибутку давав лише Софронівський свічковий завод. Звичайно, Україні з коштів Московського патріархату майже нічого не перепадало. Але головна причина того, що нам не дарували автокефалію, вважаю, — політична. Москва, звикла бачити Україну своєю колонією. І церковна проблема лише одна частина того гіганського гордівого вузла, в якому зав'язана і економіка, і флот, і сільське господарство. Ми хотіли, щоб українська і російська церкви жили поряд як дві рівноправні сестри. Московські архієреї не змогли піdnятися вище шовіністичних амбіцій. Але їм не

вдастся зупинити наш поступ. Не тільки окремі церковні громади, а й цілі єпархії стають під священні хоругви Київських рівноапостольних князів Володимира і Ольги. І я певен, не далекий той час, коли нас визнають і Константинополь, і всі помісні церкви.

— Великої крові коштує Вам, Владико, ця свята справа.

— Христос страждав і нам велів. Сподіваюсь, Бог допоможе мені пройти ці випробування.

— Скажіть, будь ласка, чи дуже ображають Вас газетні публікації на зразок «Торжество «КУМмунізма»!

— Я вже відповів частково на це запитання — не маю права на образу і мушу прощати, як учити Святе Письмо. Тим паче, згаданим газетам. Але хотілося б від журналістів більшої солідності. Хіба це рівень, коли «Независимость» з номера в номер пише, що Філарет сякий-такий і не наводить жодного серйозного аргумента. Скажімо, обсмоктують такий «супер-факт» — екзархат придбав кавовий, десертний та столовий сервіз на сто персон. Невже під час різдвяних чи пасхальних прийомів митрополит повинен пригощати пастирів і архіпастирів з алюмінійових мисок? Чи, може, головний редактор газети під час зустрічей з іноземними гостями подає каву в гранчаках?

Дорікають мені і дорогим автомобілем, який, мовляв, купив на пожертвування мирян. Але я не пригадую, щоб оті завзяті газетярі, яким образ затаєвованого владики не дає спати, цікавилися, з якого посуду їдять московські архієреї, в яких ліжках вони сплять і на яких автомобілях їздять. Запевняю, все там набагато пишніше, і золота в скринях Московського патріархату не менше... Проте нікому і на думку не спаде називати за це їх такими словами, якими називають мене, інших владик Київського патріархату. Справа зовсім в іншому.

З історії ми знаємо, що у Геббельса були свої прийоми пропаганди. Коли він хотів дискредитувати якусь партію чи державу, — пропагандистський апарат розпускав всілякі компромітуючі чутки та анекдоти про їх лідерів. Підриваючи

довір'я до керівника держави, легко було розправитись з обраною жертвою. Гадаю, причину газетного галасу на сторінках деяких періодичних видань треба шукати не в особі митрополита Філарета. Просто певні політичні сили не хочуть змиритися з тим, що в незалежній державі утверджується незалежна церква.

— «Киевские ведомости» і «Независимость» запевняють: *ми не виступаємо проти Київського патріархату, ми боремося проти нечесних прийомів, проти аморальних вчинків владик. Мовляв, митрополит привласнив півтора чи три мільярди грошей Київського екзархату, на які претендує УПЦ Московського патріархату.*

— Кошти, звичайно, у нас є. Правда, не такі астрономічні суми, які гуляють у поблікаціях. Але треба сказати, що це гроші віруючих, і люди пожертвували їх на церкву. УПЦ Київського патріархату є правонаступницею екзархату та автокефальної Православної Церкви. Що ж стосується претензій духовенства, яке орієнтується на Москву, то скажу так: хай їх підтримує той, хто посадив митрополита Володимира у Київ. Мабуть, не дуже підтримують миряни прибічників московської лінії, якщо в них немає коштів навіть на утримання духовної семінарії.

Мені неприємні всі ці розмови про гроші та посуд. Але читачі повинні знати всю правду. Рано чи пізно вся роздута проти мене кампанія лусне, як мильна бульбашка, і люди в усьому розберуться.

— Ваше Блаженство, не хотілося б, щоб наша розмова закінчувалася на цій невтішній ноті.

— Даруйте, ви мене трохи розбурхали (посміхається). Я бажаю вам і вашій родині, всім читачам авторитетної газети, яку читає українська інтелігенція, Благословіння Господнього. А особливо — дітям. Вони виростуть в атмосфері любові до Бога, рідної церкви, нашої незалежної України.

Розмову вів Олександер Заєць

• • •



Хор студентів Богословського Факультету Колегії Св. Андрея з їхнім учителем церковного співу, Юліяном Китаєм, виконуєть концертну точку з нагоди Могильницьких читань у Саскатуні 19 жовтня 1996 року.

3 НОВИХ ВИДАНЬ NEW PUBLICATIONS:

• • •

Катехизис Петра Могили

оригінал 1645 року, український переклад Валерія Шевчука, видання упорядкував Аркадій Жуковський, Наукове Товариство ім. Шевченка в Європі, Видавництво „Воскресіння”, Київ-Париж 1996.

■ З ПЕРЕДМОВИ АРКАДІЯ ЖУКОВСЬКОГО:

ХРИСТИЯНСЬКІ катехизиси ґрунтуються на Святому Письмі, на рішеннях Вселенських Соборів, на вченнях святих Отців. Тому більшість з них мають подібну побудову і навіть зміст, відрізняються між собою відповідно до віровизнання (конфесії), щодо авторства, а також щодо призначення: для університетів, шкіл, для дорослих, дітей тощо. Деколи катехизис може мати полемічний характер, відмежовуючи одне віровизнання від іншого, чи навіть поборюючи інші катехизиси. Крім основних частин, деякі катехизиси включають у себе цілу догматику, частини історії Церкви, наприклад про Хрещення Русі, чи пояснення літургії. Один з найбільш відомих католицьких катехизисів Петра Канізіюса (1520-1597) охоплював п'ять розділів: 1. виклад Символу віри; 2. виклад Отченашу; 3. виклад заповідей Божих; 4. виклад св. Тайн; 5. про кари за гріхи і нагороди за добре діла. З цього перші три розділи це чесноти віри, надії, любови. Ще інший католицький катехизис, поширений польською мовою в Польщі, це твір “Summarjusz nauki chrzescijanskiej” Роберта Беллярміні (Краків, 1608). Порівнюючи Катехизис П. Могили з цими

двома класичними творами, можна завважити, наскільки український твір брав надхнення з них. Але це надхнення чи запозичення стосувалося загально-християнських принципів, а не конфесійних; як і в інших творах Могили (насамперед у „Требнику“) він, „захищаючи православіє перед католицизмом, не соромився, однак, запозичати від західної церкви те, що не було супротивне духу православія і було згідне з практикою первісної церкви“¹. А ще більше виправдовує поступовання Могили Микола Петров: „У дії Могили відкривається велика і шляхетна поступливість церкви східної, яка не нехтує нічим, що знаходить гарним у самих своїх противників, і тим як не можна більше перед лицем усього світу заявляє, що вона не даремно молить Господа про з'єднання всіх, готова завжди простягнути руку злагоди своїм недругам“².

У передмові до українського видання Катехизису пояснено, чому насамперед його видано польською мовою: „щоб вуста безсоромних обмовників були затамовані. Ті, що є головними неприятелями Східної Церкви, сміли й важилися різними єресями Церкву православнокатолицьку польським діалектом очорнювати і для світу зогиджувати, то аби тим-таки діалектом (коли правдиве визнання Церкви читати будуть) навічно залишалися уражені й поганьблені“³. А українською мовою („діалектом руским“) публікувалося як для ієреїв, так і для світських православних, а насамперед, щоб у школах учителі навчали учнів обов'язків християнських.

За класичним взірцем Катехизис поділено на три частини: про віру, істини, в які ми повинні вірити; про надію, значення молитви в житті віруючих; і про любов, обов'язки, які ми повинні виконувати, про заповіді Божі.

У першій частині розглянено Символ віри, поділений на 12 артикулів. У дев'ятому артикулі про святу Соборну Апостольську Церкву

-
1. Н. Костомаров. Киевский митрополит Петр Могила. *Русская история в жизнеописаниях ее главнейших деятелей*. Т. II. С.-Петербург, 1874, стор. 82.
 2. Н. Петров. О влиянии западноевропейской литературы на древнерусскую. *Труды Киевской Духовной Академии*, 1872, № 6, стор. 514.
 3. С. Голубев. *Киевский Митрополит Петр Могила и его сподвижники*. Т. II. Приложение. Кіевъ, 1898, стор. 358-359.

багато питань стосується дев'яти церковних повинностей (приказаний). У шостому є обов'язок просити Господа за всю владу: „за короля, за Сенат і за Річ Посполиту”, а далі просити „про визволення з неволі поганської всіх християн”. Слід завважити, що в польському варіанті уточнено “*z niewoli pogańskiey Tureckiey*”. Мабуть, автор українського варіанту не хотів викликати ворожість турецького чинника щодо України і навіть до православного центру в Константинополі.

У десятому артикулі про хрещення включено розділ про всі таїнства (сакраменти): хрещення, миропомазання, Євхаристія, священство, покаяння, подружжя, маслосвяття. У таїнстві святого Хрещення сказано, що воно завершується „потрійним зануренням, або поливанням” (питання 106). У третьому таїнстві, Тайній Вечері Господній (Євхаристії) на питання, як посвячується цей сакрамент, сказано: „силою тих слів, що Христос Господь сказав: „це Тіло моє” і „це Кров моя”...”, хліб і вино переістотнюються в Тіло і Кров Христову. У цілому перша частина охоплює 144 питання і відповіді, присвячені Символові віри і таїнствам.

У другій частині, про надію, розглядаються Молитва Господня, Отченаш та благословенства або блаженства. Пояснюючи Молитву Господню, в ній вирізняємо три частини: в якій вихваляємо Господа; в якій просимо Його, наводячи сім прохань; і в якій дякуємо Йому за подані добродійства. У додатку до Молитви пояснено дев'ять благословенств; у п'ятому подано сім милосердних учинків, що відносяться до тіла, і сім, що належать до душі. Друга частина охоплює 60 питань.

Третя частина Катехизису, про любов до Бога й ближнього, ґрунтуються на заповідях Божих (декалозі), які знаходяться на двох таблицях, на одній чотири заповіді навчають як ставитися до Бога, на другій шість заповідей вчать як ставитися до близніх. Одні заповіді вказують, що є добре робити, інші забороняють, що є зло. Додержування перших веде до чеснот Божих (віра, надія, любов) і до моральних чеснот (мудрість, справедливість, мужність [хоробрість], стриманість). Від переступлення закону-заповіді і волі Божої родяться гріхи; головніші з них: пиха, ласість, нечистота, заздрість, обжерство, гнів і лінівство. Третя частина налічує 49 питань.

• • •

• • •

Історія української ікони Х-ХХ століть

Дмитро Степовик, Київ, Либідь, 1996

В кінці 1996 року, на книжковому ринку Києва, з'явилася монументальна праця професора Дмитра Степовика; він є професором історії мистецтва Київської Духовної Академії, професор історії культури Українського Вільного Університету в Мюнхені та член Національної Академії Наук України.

Історія української ікони Х-ХХ століть, — книга великого розміру, 436 стор. з вступною науковою статтею Д. Степовика та понад 270 ілюстрацій українських ікон у кольорах. Досі, в нас були альбоми ікон візантійських, російських, навіть чехословацьких, — тепер маємо люксусово виданий альбом ікон українських.

У супровідній науковій статті, проф. Д. Степовик наспівлює генезу іконописання в Україні, а також культурне і національне значення ікони. В своїй передмові до цієї праці, він, говорячи про викривлення історії української ікони, — між іншим, стверджує:

„...до викривлення й неадекватного висвітлення історії української ікони призвела фальшива теорія, нібито Київська Русь — це не середньовічна Україна, а якась напівчужа нам держава чи



Дмитро Степовик
ІСТОРІЯ УКРАЇНСЬКОЇ
ІКОНИ



Х-ХХ СТОЛІТЬ

горезвісна „колиска трьох братніх народів”. Заколисані цим пропагандистським штампом, окрім вчені дуже допомагали науковцям за межами України відсікати величезний у часі й просторі масив нашої культури доби великих київських князів від України. Цим не забарілися скористатися сусіди й присвоїли цей масив собі. Може, перевидання багатотомної „Історії України-Русі” Михайла Грушевського, яке триває тепер, а також перспектива виходу цієї фундаментальної праці англійською мовою у видавництві Канадського Інституту Українських Студій (де історія Київської Русі розглядається тільки як українська історія й нічия інша), поверне до пам'яті носіїв вікових запаморочень різними „колисками”, розвитком ренесансу після барокко та іншими нісенітницями. У пропонованій праці висвітлюється історичний шлях української ікони, а не одного лише ікономалювання.”

Загально, в оповістці про появу цієї монументальної праці сказано:

„У книзі розкриваються особливості розвитку української ікони від хрещення Київської Русі до нашого часу. Дається періодизація історії ікономалювання, висвітлюються перебіг стилів і характерні риси української ікони, які відрізняють її від інших ікономаллярських національних шкіл, аналізуються осередки та школи ікономалювання. Значна увага приділяється продовженню національних ікономаллярських традицій у діаспорі”.

• • •

Релігієзнавчий

СЛОВНИК

за редакцією професорів А. Колодного і Б. Лобовика, Українська асоціація релігієзнатців, Відділення релігієзнавства Інституту Філософії НАН України, Київ „Четверта хвиля” 1996

■ ПЕРЕДМОВА ДО ВИДАННЯ

РЕЛІГІЄЗНАВЧИЙ словник в Україні виходить вперше. Це, з одного боку, зумовило велику відповіальність авторів за зміст статей-довідок, з другого — певні труднощі у підборі термінів, розкритті їхнього змісту. В написанні Словника брали участь науковці-релігієзнатці як з України, так і з української діаспори. Серед авторів — не лише академічні релігієзнатці, а й богослови. При написанні статей-довідок всі автори керувалися принципами об'єктивності, історизму, світоглядного плюралізму, позаконфесійності, а також прагнули зняти ту заідеологізованість у витлумаченні релігійних явищ і процесів, яка була притаманна т. зв. атеїстичним довідниковим виданням. У Словнику враховане дисциплінарне багатоманіття релігієзнавства. В ньому вміщені статті з філософії і феноменології релігії, її історіософії та історії, психології і соціології, етнології та політології. Велика увага приділяється історії релігієзнатчої і богословської думки. Особливістю Словника є те, що в ньому значне місце відведено відтворенню релігійних процесів в Україні, аналізу різних

релігійних течій і неорелігійних утворень, з'ясуванню проблем державно-церковних відносин тощо. Основна мета Словника — коротко розкрити зміст понять, часто вживаних не лише в науковій, навчальній, просвітницькій чи журналістській роботі, а й з'ясувати сутність тих релігійних явищ, дій, процесів, з якими люди в тій чи іншій формі зустрічаються в своєму повсякденному житті, особливо тепер — у період національного і духовного відродження. Тому Словник розрахований на широке коло читачів.

Статті-довідки розміщені за алфавітом. Якщо назва статті складається з іменника і прикметника, то здебільшого на перше місце ставиться прикметник (напр., „Релігієзнавча освіта”, „Нетрадиційна релігійність”). Інверсію слів застосовано лише тоді, коли зберігається значна кількість понять з однаковим початковим словом. Слова, що становлять назгу статті і повторюються в її тексті, потім позначаються лише початковими літерами (напр., „Релігія” — Р.). До термінів, запозичених з іноземних мов, даються етимологічні довідки.

Використовуються звичайні для довідників видань скорочення. Всього в Словнику вміщено близько 2000 статей-довідок. Автори прагнули до повноти відтворення основ релігієзнавства, але водночас не захоплювалися поданням тих термінів, які є суто богословськими і з більшою повнотою висвітлені в різних довідників релігійних виданнях. У кінці тексту кожної статті буквоскороченням позначений її автор.

Редакційна колегія видання свідома того, що читачі матимуть зауваження і щодо змісту окремих статей, і щодо повноти Словника, і щодо оціночних установок в описанні певних релігійних явищ і процесів. То ж просимо свої зауваження і пропозиції надсилати або передавати нам у Правління Української Асоціації Релігієзнавців за адресою: 252001 Київ, вул. Трьохсвятительська, 4, к. 323, 324. Вони будуть враховані при написанні Релігієзнавчої Енциклопедії.

• • •

• • •

Вірування давніх українців та їхніх пращурів

Борис Любовник

Український центр духовної культури, Київ - 1996

■ ІЗ ВСТУПУ ДО КНИЖЕЧКИ:

СЕРЕД ЧИСЛЕННИХ питань релігіезнавства одне з чільних місць належить проблемі надприродного. Ця проблема, в свою чергу, має кілька аспектів, серед яких чи не найважливішими є гносеологічний та історичний. Перший з них стосується відношення змісту уявлень про надприродне до зовнішнього світу, другий полягає у з'ясуванні історичних типів надприродного й тим самим може слугувати їх теоретичному аналізу. Візьмемо до уваги, що зазначені аспекти тісно взаємопов'язані, а розуміння їх має велике значення для з'ясування інших питань релігіезнавства. Тому перш ніж розглядати поставлену тему, хоча б побіжно торкнемося деяких запитальних сторін надприродного та його історичних типів...

Релігійне надприродне, як і міфологічне, філософське, має щодо зовнішнього світу, природного й суспільного, гносеологічне відношення, але це не означає, що воно є „чистим” здобутком голови. Адже релігія, будучи феноменом глибоко інтимним,

гносеологічно виростає з відображенальної та конструюючої функцій мозку, зумовлених, у кінцевому підсумку, практично-перетворювальною діяльністю людини. Отже, надприродне не позбавлене й онтологічного відношення як свого першоджерела.

* * *

У брошури розглядаються політеїстичні уявлення давніх українців та демоністичні вірування „літописних племен”. Охарактеризовано історичні типи надприродного і форми вірувань княжої доби та більш ранніх часів. Розрахована на широке коло читачів.

• • •

Образ

ЗБІРКА ПОЕЗІЙ

*Іван Швець,
митропорний протоієрей, Духовна Академія
Київ, 1995*

■ ВІД АВТОРА

...Я НЕ ПОЕТ, про що признаюся одразу. Я просто один з українських православних священиків, який служить службу Богові і Україні, та, інколи, свої власні думки зодягає у поетичну форму. Власне цим і прагну заздалегідь застерегти моїх безжалісних майбутніх літературних критиків та оцінювачів. Але, якщо у поетичну форму свої думки може зодягати математик і філософ, біолог і хімік, воїн і бізнесмен, бригадир і ланкова, то чому б не з'явиться у нашому бурхливому сьогоденні таким священичним думкам.

Образно кажучи, я прагнув, щоб перед нинішнім читачем постав ОБРАЗ — образ віруючого сучасника: дитини, юнака, людини середнього чи похилого віку. А найперше та найголовніше, я жадав би виявити правдивий образ сучасного православного душпастиря, покликаного Господом на це, так величне служіння наприкінці 20го століття. Його десятиліттями покривали ганьбою атеїсти, безвірки і різноманітні вороги православ'я, а він кожного дня брав і бере свій хрест і у міру своїх

дарувань і можливостей несе його на свою Голгофу, щоб сповнити призначення і отримати так ждане, обіцяне Христом Господом Ісусом, спасіння.

Я у цих священичих віршах далеко не претендую піднятися на вершину поетичної досконалості. З цих рядків я не прагну популярності. Її, власне, мені Господь Сам дав у дні великих церковних православних свят протягом трьох довгих і важких років життя в Українській столиці, з 92 по 95 рік, через коментарі на Українському телебаченні.

Найбільше, чого я прагну, це те, щоб у цих віршах віруючі люди сьогодення пізнали себе, а їх віру щоб побачив увесь світ. Одночасно я прагну, щоб ці мої поезії захопили молоду генерацію українського православного духівництва до писання, до творення. А тих, котрі писали до тепер, нагородити надією, що їх поезії мають можливість побачити свого вдячного читача і відкрити перед суперечливим нашим сьогоденням просту і щиру, старанну та глибоку священичу душу українського православного душпастиря.

Всім бажаю щастя, добра та спасительної віри у Господа Бога.

Священник Іван Швець.

• • •

The Ethnic Orthodox Congregation and the Parish Council

The Very Reverend Stefan Zencuch

Light and Life Publishing, Minneapolis, Minnesota, 1996

■ FOREWORD TO THE BOOK

I HAVE WORKED very closely with Fr. Stephan while he worked preparing this excellent book on ETHNIC ORTHODOX CONGREGATION AND PARISH COUNCIL.

It is a book that will serve as a helpful manual to awaken the “sleeping giant” in our churches, i.e., the laity, who although ordained into the priesthood of all believers through the Sacrament of Chrismation, have not fully assumed the active role that is theirs in the ministry of the Church.

The Orthodox concepts of synergy (priest and laity working together) and syndiakonia (priest and laity ministering together) will be fully implemented by the excellent paradigms offered in this book.

We pray that the Holy Spirit may use this book for our Lord’s greater glory.

Anthony M. Coniaris, Presbyter

“Father Stefan Zencuch, quite courageously, ventures into avenues unexplored, untouched anywhere in Eastern Orthodoxy. I welcome his ready-

ness not only to explore possibilities for the improvement of parish life and functions within Eastern Orthodoxy but also to propose determined ways and means for making the improvement effective.

“The Eastern Orthodox congregations in the countries of our origin might think they can thrive without Father Stefan’s proposals. However, the Orthodox who live and struggle for their existence in countries of North America better accept his conclusions even if they may seem to be somewhat novel.”

— *Stephan Jarmus, Dean and Professor of Pastoral Theology,
St. Andrew’s College in Winnipeg*

“Fr. Zencuch’s analysis of the ethnic Orthodox congregation and his model for Christian leadership structure in the parish are insightful and provide concrete Christ-centered approaches to parish council management. This book should be read and used by all parishes and parish councils dealing with ethnic issues in their Church communities.”

— *Dr. Gayle Woloschak, Bio-Scientist at Argonne National Laboratory,
Argonne, Illinois and Lay Leader on Parish National Church Level*

“There can be no doubt that you are a pioneer in this area of study for the Orthodox Church. I am fairly confident that little, if anything similar, has been studied among the Orthodox in the U.S.A... Your study and conclusions are quite innovative and therefore dynamic... all Orthodox bishops, priests and the faithful should be grateful that you have presented (some key issues) for wider debate.”

“There is no doubt that the subject matter you have presented is extremely interesting.”

— *Archimandrite Andriy (Patrykevich, Ph. D., History professor at St. Sophia Ukrainian Orthodox Seminary and Rector of St. Andrew’s Parish in Boston, MA*

“You have provided a superb study paper.”
— *Fr. Anthony Coniaris, Author, Educator and Publisher
Light & Life Publishing, Minneapolis, MN*

З хроніки Колегії Св. Андрея

1 вересня 1995 — 30 серпня 1996

1. *Інавгурація 1995-96 академічного року* відбулася 17 вересня 1995 р. Інавгураційну доповідь виголосив о. д-р Олег Кравченко. Студентам Богословського Факультету і Центру Українських Канадських Студій були видані стипендії на загальну суму \$46,000.00.
2. *Рокові Збори Колегії Св. Андрея* відбулися 24 листопада 1995 р. На зборах був поданий 24-сторінковий звіт про працю Колегії в рр. 1994-95.
3. *Семінар Студентів Богослов'я на тему Іконографії.* Цей семінар — заходами й силами студентів Богослов'я, в двох частинах — відбувся в Йорктоні, Саск., 23 березня 1996. Провідники семінару — диякон Назар Полатайко й іподиякон Ігор Геча.
4. *Місійна поїздка студентів.* Ця поїздка, з нагоди Місяця Колегії Св. Андрея і Місяця Покликань, відбулася 23-24 березня 1996. Реєстратор Колегії свящ. Роман Божик і Голова Дирекції Ярослав Каптій, разом із студентами Богословського Факультету, відвідали Йорктон у Саскачевані і Росборн у Манітобі.
5. 6 Конференція для учителів Недільних Шкіл відбулася 23-24 серпня 1996 р. в Колегії Св. Андрея в Вінніпезі. Вона була організована Відділом Християнської Освіти при Консисторії УПЦК. Тема конференції: "Making Christ and the Theotokos Come Alive in Religious Education". Доповідачами з Колегії були: д-р Роман Єринюк, свящ. Роман Божик, о. д-р Степан Ярмусь, о. д-р Олег Кравченко і о. д-р Ігор Куташ. Усіх учасників в конференції було 18.

*Хроніку приготував д-р Р. Єринюк,
Ректор Колегії Св. Андрея*

АВТОРИ „ВІРИ Й КУЛЬТУРИ” Ч. 10

Філарет, Денисенко, Святійший Предстоятель Української Православної Церкви Київського Патріярхату, Київ.

Лазар, Пугало, Архиєпископ Канадської Дієцензії УПЦ Київського Патріярхату й Архимандрит православного монастиря Всіх Святих у Дудні, Б.К.

Тимофій, Міненко, митрофорний протоієрей УПЦ в Канаді, професор Богословського Факультету Колегії Св. Андрея в Вінніпезі.

Швець, Іван, митрофорний протоієрей УПЦ Київського Патріярхату і викладач Духовної Семінарії і Духовної Академії в Києві.

Ярмусь, Степан, митрофорний протоієрей УПЦ в Канаді, д-р Душпастирства і д-р Богословських Наук (православне богоочитання), Декан Богословського Факультету Колегії Св. Андрея в Вінніпезі.

Жуковський, Аркадій, д-р філософії і д-р історії, професор Українського Вільного Університету, голова НТШ і редактор Енциклопедії Українознавства, Париж, Франція.

Плохій, Сергій, доктор філософії, директор українських церковних студій при Інституті Українських Студій Албертського університету, Едмонтон, Канада.

М. Бабій, О. Карагодіна, А. Колодний, П. Косуха, Л. Филипович і Саган Олександр — члени Української Асоціації Релігіезнавців і Відділення релігіезнавства Інституту філософії НАН України.

Гудима, А., член/співробітник Української Асоціації Релігіезнавців і Відділення релігіезнавства ІФ НАН України, Тернопіль, Україна.

Хаварівський, Б., директор Державного архіву Тернопільської області, Тернопіль, Україна.

Зміївський, Василь, доктор-дентист, студент/кореспондент Богословського Факультету Колегії Св. Андрея, Тандер Бей, Онтаріо, Канада.

Еринюк, Роман, доктор філософії, професор Колегії Св. Андрея і її Богословського Факультету, Ректор Колегії Св. Андрея в Вінніпезі.

