

Павло Ямчук

ЯМЧУК Павло Миколайович – доктор філософських наук, професор кафедри філософії та соціальних дисциплін Одеського державного університету внутрішніх справ, професор кафедри соціально-гуманітарних та правових дисциплін Уманського національного університету садівництва. Сфера наукових інтересів – українська філософська думка доби Середньовіччя та Бароко, філософія науки та права, проблеми осмислення філософії вітчизняного садівництва.

УКРАЇНСЬКА ХРИСТИЯНСЬКА АКСІОЛОГІЧНА СИСТЕМА: ЧЕРЕЗ ІСТОРИЧНІ ВИПРОБУВАННЯ ДО СУЧАСНИХ СВІТОГЛЯДНИХ ЗАСАД ДУХОВНО-ІНТЕЛЕКТУАЛЬНОГО ПОСТУПУ

У пропонованій статті вивчаються ціннісні орієнтири української духовно-інтелектуальної реальності доби радикального постпросвітництва, окреслюються форми Опору, що їх чинила українська інтелігенція й духовенство як її провідна верства теорії й практики тоталітарного знеособлення індивідуальності. Проводяться концептуальні паралелі між вітчизняним духовно-філософським універсумом Середньовіччя та Бароко, феноменом Тараса Шевченка й духовно-ідейним дискурсом II Собору УАПЦ 1927 року.

***Ключові слова:** християнство, аксіологічна система, Іван Вишенський, Тарас Шевченко, II Собор УАПЦ.*

Українська християнська ідея та визначена нею понад тисячолітня національна буттєва історія знала як часи свого панування й тріумфального ствердження, так і часи жорстоких випробувань. Але і в часи випробувань, і в часи тріумфу вона завжди дарувала Вітчизні й світові духовних велетів, збагачувала вічно оновлюючу скарбницю світової християнської духовності осяяним Духом Святим Словом. Таке осяяння завжди краще видно в темряві. Особливо, коли ця темрява є темрявою бездуховності. Саме тоді Господь посилає людям «кротких пророків» (Т.Шевченко), у думках і діяннях яких якнайясніше вияскравлюється глибинна сутність розуміння народом християнської віри, а

відтак – власної національної ідентичності, власного шляху розуміння першоджерел, законів і закономірностей буття всього суцього.

Після масштабного відзначення 1025-ліття українського Православ'я слід контекстуально звернутись до всеосяжного осмислення зафіксованих у архівних джерелах свідчень непереможності християнського світла на вітчизняних теренах. Заради об'єктивного вивчення духу, суті й буття українського суспільства й кожної окремої людини не слід оминати ті моменти історії України як християнської країни й християнської держави, коли сила Господньої віри, попри несприятливі соціально-історичні обставини, а точніше всупереч безбожницькій темряві епохи, виявилася якнайповніше. Встановленню, *sine erga et studio*, істини у вітчизняній академічній науці, зі здобуттям Незалежності, цілком закономірно сприяють сучасні наукові установи, метою діяльності яких є об'єктивне прояснення істинних витоків процесів сьогодення, завдяки глибинному осягненню першоджерел минувшини. Як видається, сьогодні, в III тисячолітті від Різдва Христового, окреслена вище мета наукової діяльності є провідною не лише для істориків-архівістів, хоча без їхньої подвижницько-копіткої праці годі й сподіватися на адекватне розв'язання цього комплексу проблем, а й для всіх тих, хто, як пишуть у анотаціях до монографій та статей, «цікавиться розвитком сучасних гуманітарних наук».

А що таке зацікавлення є абсолютно неможливим без опертя на вже згадані архівні першоджерела, то в цьому й сумніватися не доводиться. Саме тому, у пропонованій статті ми прагнутиremo якнайдалі відійти від непідкріплених фактологічною аргументацією розумувань з метою максимального наближення до основи. Прагнутиremo йти, згідно з латинським висловом, *ab ovo*, спираючись лише на факти й філософський об'єктивно-неупереджений аналіз історичних універсалій минувшини. Тому, спираючись на новітні архівно-джерелознавчі розвідки й розшукування нижче подамо аналіз концептуальних й знакових моментів з історії українського християнського буття в безбожницькій епосі.

Чи не найбільшим з християнських пророків був в Україні нових часів Тарас Шевченко, 200-річчя з дня народження якого відзначаємо у цім ювілейнім році. Тож за такої слушної нагоди слід звірити орієнтири сьогодення з його спадщиною, актуалізувати ті рецептивні поля й аксіологічні парадигми, які є трансцендентальними у вітчизняному духовному й буттєвому літописі, привернути увагу до суголосних самому феномену Шевченка явищ національного християнського думання та діяння.

У написаній у зрілому віці монографії «Незримі скрижалі Кобзаря» і виданій на чужині теж в ювілейний рік – рік вшанування столітньої річниці з дня смерті поета, філософ Дмитро Донцов привертає увагу до вагомих концептів розуміння феномену Шевченка як

поета-християнина. Зупинимось на тих диспозиціях, що найточніше відбивають саму трансценденцію українського буття у Христі, явлену в постаті Т.Г.Шевченка. Тим більше, що далі ми аналізуватимемо прояви цих концептів, так би мовити, у обидва боки від феномену Тараса Шевченка як аксіологічної точки відліку у великому семіпросторі національної трансцендентальності. Такими обома боками рецептування національного ціннісно-смислового дискурсу є одухотворене Середньовіччя й Бароко з одного боку та загалом безбожницьке ХХ століття з боку іншого.

Міркуючи над визначенням істинних витоків духовної філософії Шевченка, Д. Донцов акцентує на таких ключових рисах формування його особистості: «виховався він на півзабутих вже українською інтелігенцією прадавніх джерелах старої культури України, – на Патерику Печерським, на Четях Мінеях... і насамперед... «Божественній книзі», якою була для нього Євангелія» [1, с.30]. Відтак, в аксіологічно-творчому дискурсі Тараса Шевченка, мов океан в краплині води, відбився весь універсум українських духовних пріоритетів, серед яких національне переосмислення євангельських істин засновується на першооснові – Святому Письмі, і неодмінно втілюється по тому в семіосфері, створеній непересічною індивідуальністю. Шевченко виокремив світові ці українські світоглядно-буттєві пріоритети завдяки геніальній музиці свого слова, завдяки явленому в його особистості сократівському феномену, а вже після Сократа яскраво потвердженому в західноєвропейському Середньовіччі феноменом «ангельського доктора» Фоми Аквінського. І Сократ, і Фома Аквінський могли б, умовно кажучи, повторити про себе геніальне Шевченкове «у нас нема зерна неправди за собою». Ця філософема є тим універсальним концептом, де слово помислене, слово сказане як наставництво чи художній твір (у дискурсі Тараса Шевченка від часу його земного життя й дотепер художній твір є особливою формою наставництва) й діаріуш людини є нерозривним цілим.

Відтак, той духовно-інтелектуальний базис, що був закладеним в дитинстві поета під впливом родинного оточення чи й просто – походив від іманентного відчуття ним ще у незатямленому буттєвим досвідом дитячому віці істинності Святого Письма став не лише його внутрішньою філософією, а й правилом соціальної етики, моралі та поведінки. Саме обрані поетом «Киево-Печерський Патерик», твори св. Дмитра (Туптала), філософія Сковороди стали тією міцною сполучною ланкою, що наближала вершини сакральних Істин до сприйняття ще маленького українця. Прикметно, що Д.Донцов акцентує не лише на вказаному сполученні, а й робить промовисту ремарку про ці наріжні для Шевченка й кожного духовно мислячого українця книги:

«півзабуті українською інтелігенцією». Така констатація, мовлена в 1961 році, вказує на той трагічний злам, що його переживала та, значна на той час, частина української інтелігенції, що не християнських тисячолітніх традицій предків воліла триматися, а згідно з іронічним образом самого поета прагнула «просвітити сучасними вогнями» «вдову-сиротину». Ці наміри й прагнення звісно «згинули... мов роса на сонці», проте шкоди наробили чималої, дезорієнтувавши і спокусивши багатьох з «малих сих».

Феномен Кобзаря відбиває в науковій рецепції Д.Донцова також обґрунтоване зіставлення ідей та діаріушу ще одного середньовічного попередника геніального автора «Неофітів», «Юродивого», «Марії». Йдеться про паралель між православною філософією Івана Вишенського та духовним універсумом Шевченка. Ця паралель не лише перебуває в аксіологічній площині «європейське Середньовіччя – українська трансцендентальна духовність», а й означає собою присутність в національному універсумі українства рівновеликих до західноєвропейських схоластів постатей.

Д.Донцов твердить: «був автор «Кобзаря» – «голосом вопіючого в пустині»... як ніхто, він виучував історію своєї України, яка з могил, гір, і рік промовляла до нього нечутною іншим мовою... Знав... що відчували незломну силу в лицарстві України всі займанці, всі злі сили... Ще Іван Вишенський картав земляків своїм острим словом: «земля, по якій ходите... на вас перед Господом Богом плаче... просячи Сотворителя, який... пошле серп смертний, який и вас вигубити мав... Де нині віра, де надія, де любов? Де правда і справедливість? Де євангельські заповіді?»... А вмер Вишенський тридцять літ перед Хмельниччиною!... І як не міг не бачити того Шевченко, що пильно студював з книжок і з уст дідів нашу історію?... *І словник, і символіка, і образи Вишенського... подібні до таких же Шевченкових.* Подібне в «Милості Божій»... до картань Вишенського». (курсив наш П.Я.) [1, с.63–64].

Зупинимось на кількох значущих для розуміння трансцендентальності української християнської ідентичності диспозиціях. Першою з них є пряма, не стільки навіть літературознавча, скільки саме світоглядна паралель між Шевченком і Вишенським. Обидва трактуються Д.Донцовим як репрезентанти особливого філософського дискурсу, де головним є захист і збереження національних святинь як рятівних для духу й буття нації констант. Ще однією істотною константою трансцендентальної паралелі «Вишенський-Шевченко» слід вважати таку образну філософему: «як ніхто, він виучував історію своєї України, яка з могил, гір, і рік промовляла до нього нечутною іншим мовою». Як Вишенський, так і Тарас Шевченко визначалися понад усе тим, що саме духовну мову, мову трансцендентального, ніяк матеріалістично не поя-

нюваного, але істинного в глибинній своїй сутності, відчуження ввели в обшир національної духовної культури. Їм обом не потрібні були апелювання до буттєво-минутих величин, оскільки вони знали головне – не плоттю, а духовним покликанням й пророчими візіями формується й гартується повсякденне буття людини й громади загалом.

У цьому ж сенсі, єднає феномени Вишенського і Шевченка ще одне явище української духовної традиції, наявне в усіх значущих етапах національного поступу. Йдеться про аскетизм як спосіб наближення власного внутрішнього світу й власної творчості як форми його оприявлення *urbi et orbi* до Бога. Про аскетизм як форму самоприсвяти всього універсуму власного «я» Христу. Свого часу, осмислюючи феномен Гоголя як духовного мислителя К. Мочульський так сформулював розуміння його феномену: «Аскетизм Гоголя – не для особистого спасіння, а для служіння. Християнин аскетично жертвує собою заради подвижництва громадського. Любов – не абстрактна, до людства загалом, а – жива – до ближніх... Гоголь пише у «Заповіті»: «Співвітчизники, я вас любив... тією любов'ю, що її не висловлюють, яку мені дав Бог, за яку я вдячний Йому, як за найкраще з благодіянь»[2, с. 114].

Оце «промовляння... нечутною іншим мовою» і є ознакою духовного пророцтва, коли зв'язок з глибинними сутностями є нечутним іншим, але передається іншим через пророче Слово митця-візіонера. Слово, яке від нечутності багатьом перевтілюється через ясність пророчої образності в загальну усвідомленість широким загалом. А ще – нагадує відоме гегелівське інобуття Духу, Який, як Абсолют, пізнав і матеріальну грань свого універсуму. Для концептуального розуміння паралелі «Вишенський–Шевченко» є важливою й наступна диспозиція: «знав... що відчували незломну силу в лицарстві України всі займанці, всі злі сили». Універсалія «лицарство України» видається нам дещо масштабнішою, ніж лише константа «запорозьке козацтво». Воно, безсумнівно, таким лицарством є. Але ж, не лише воно. У даному разі, якщо не зраджувати трансцендентальності українського православного універсуму, то слід наголосити на тому, що таку особливу християнську силу відчували в собі усі верстви українського народу. А особливо – вірні Христу духовенство, селянство, всі мислячі люди, чийм особисто усвідомленим призначенням і покликанням був лицарський захист України від «всіх займанців, від всіх злих сил».

А що такий захист в часи Вишенського був нелегким, в часи Шевченка – важким, а в часи духовного подвижництва I і II Собору УАПЦ нестерпним і прямо загрозливим життю кожного його учасника, кожного священика й мирянина, який не побоявся стверджувати постулати української вірності Христу, то в цьому сумніватися жодним чином не випадає. Хоча, і Вишенський, і Шевченко, і Собор 1927 року добре

знали Христові Істини: «Царство Моє не від світу сього» і «Де зберуться троє в Ім'я Моє, там Я посеред вас». Тому, базоване на документальній основі, філософсько-аксіологічне вивчення домінант вітчизняних христонаслідувальної та христоцентричної традицій є важливим в першу чергу через те, що дозволяє якнайширше репрезентувати наукове усвідомлення концептуальних засад українського християнського феномену, який, витримавши усі випробування, залишився незмінним в духовно-буттєвій сутності, в своєму трансцендентному єстві. Події новітньої історії зримо свідчать на користь цієї беззаперечної істини.

Тож зупинимося на вивченні кількох духовно-філософських аспектів зі стенограми II Собору УАПЦ (1927 р). Провідною в її тексті є теза, що засвідчує, устами різних промовців, які часто перебували на суттєво відмінних позиціях, аксіоматичність принципу неподоланності віри в Бога й філософсько-буттєвої безперспективності атеїзму й будь-яких форм безбожництва (сотворення кумирів тощо) для особистого та громадського самовдосконалення й поступу. В цьому сенсі значущою є диспозиція В.М. Чехівського – благовісника Української Церкви. Духовний мислитель зазначає: «Св. Письмо й його богонатхненність мають і матимуть і силу, і значіння творче. Проти-християнська пропаганда й інші заходи не подолає сили Св. Письма, Св. Відкриття» [3, с.189]. Святе Письмо не лише відверто визнавалось благовісником УАПЦ єдиним істинним джерелом духовно-інтелектуального вдосконалення людини й світу, а й таким, що попри диктатуру й прагнення минущої влади заборонити й знищити його та його вплив на людську свідомість, лишиться нездоланим. Міркуючи про богонатхненність Святого Письма В.М.Чехівський не випадково наголошує саме на його творчому значенні та силі для сучасності й майбутнього.

Силі, яка має духовно-перетворюючий характер, Теза В. Чехівського, відтак, всупереч епосі, ставала не лише нагадуванням про життєдайність Святого Письма, а й іманентно відповідала тенденціям іманентно української оборони Святого Письма від спроб підмінити його в соціальній рецепції й реальності цілком антисакральними текстами. Ці тенденції були домінуючими в українській духовно-філософській думці і в попередні епохи і, так само, викликались до життя наступом чужих християнству (хоча й не таких агресивних як у ХХ ст.) соціальних явищ та течій. Дуже схоже, майже тотожно, до тези благовісника УАПЦ, Святе Письмо трактували й обороняли в добу Бароко, щоправда протиставляючи йому не марксизм-ленінізм, а тогочасні «поганські вчення», які так само марно сподівалися витіснити сакральну Істину з української індивідуальної та громадської свідомості.

З цього ж контексті, ще в XVI столітті, Іван Вишенський застерігав рідну християнську громаду, саркастично порівнюючи «мудрих й

освічених» та просвітлених вічним духовним світлом Євангелія: «Так вони звикли творити: коли істиною неправду їхню засічеш, тоді вони скочать, як на пристановище, на цю неправду... кажучи... Де цей учився? По-латині не знає, просте Євангеліє читає, комедій та машкар... не вчив»...А доки ще плотське і зовнішнє мудрування проходить, і у звабі мистецтва язичницького зваблюється, а про себе високо мудрує, то не може й помислити про духовний розум. Хай він...поганськими вчителями... що наслідують їхні зваби хвалиться...ти ж простий... смиренний русине, кріпко тримайся простого й нехитрого Євангелія, в ньому-бо для тебе сховане вічне життя» [4, с.61].

Певне, що головним виміром національного філософування незалежно від мови його оприлюднення була християнська морально-етична парадигма, явлена в двох наріжних максимах: «не бажати іншому того, що не хочеш, щоб сталося з тобою», й навчатися духовного, а не світського розуму. Тому то й наставляє «смиренних русинів-українців» Іван з Вишні: «кріпко тримайся простого й нехитрого Євангелія», ясно аргументуючи неглибоко мислячим: «в ньому-бо для тебе сховане вічне життя». Так само мудро в своїй простоті навчаючи зневажанню плотських зваб і спокус на користь осягнення духовних істин. Так само вагомою в своїй непересічності є й ця в діалозі з опонентами явлена Максима Івана Вишенського: «Де цей учився? По-латині не знає, просте Євангеліє читає, комедій та машкар...не вчив»...А доки ще плотське і зовнішнє мудрування проходить, і у звабі мистецтва язичницького зваблюється, а про себе високо мудрує, то не може й помислити про духовний розум».

Теж саме чують і вірні українського Православ'я в ХХІ ст. Докори щодо незнання латини в часи Середньовіччя з боку католиків українцям адресовані прямо тотожні закидам новочасних адептів нелюбіві до української мови й культури скерованих тим, хто не боїться, згідно зі Святим Євангелієм, славити Господа рідною мовою. Як не були «канонічними» для «латинників» в часи Івана Вишенського загально-визнані в слов'янському світі норми церковнослов'янської мови й втіленого в ній православного богослужіння, так і зараз мова 46-мільйонного народу є «неканонічною» для модифікованих послідовників «латинян», що їх усією щирістю таврував український православний аскет Іван Вишенський. Всі ці адепти забувають про основне: головне суть слідування Господові, головне – Господня Істина, в діях кожного сушого на цій Землі втілена. Головне – та особлива сутність, яка, знову повторимось – полягає не у «високому мудруванні», а в наближенні до морального ества людського, коли б, де б і як би воно в повсякденні не виявлялося. В аксіологічно тотожному українському православному дусі, трактували Святе Письмо й Тарас Шевченко у християнсько-

філософських поемах і Микола Гоголь в листах-роздумах та книгах останнього періоду творчості. Слід у цьому контексті вкотре наголосити на вимозі, адресованій Іваном Вишенським до кожного русина-українця: «смирений русине, кріпко тримайся простого й нехитрого Євангелія». Про те, що ця вимога є вічно актуальною для оборони українського розуміння й усвідомлення Христового вчення свідчить, зокрема, й гіркий досвід безбожництва минулого століття.

Щодо всеохоплюючої трансцендентальності вище окресленого розуміння українцями *всіх* без винятку соціальних верств, духовних основ свого буття, явлених у вимозі-застереженні Івана Вишенського, маємо ясні та яскраві свідчення з книги-сповіді колишнього прозагаєвця та, ймовірно, чекіста Д.Гойченка, який на схилі літ розкавсясь у злочинах проти власного народу й людськості повернувся до віри в Бога. Серед численних мемуарно-документалізованих свідчень з його книги «Красный Апокалипсис: сквозь раскулачивание и Голодомор» особливу вагу мають ті, де йдеться про руйнацію духовних основ буття українського суспільства з боку відверто безбожницької влади. І – як наслідок – знищення людського ества в людині, знищення поваги й любові до найближчих – до батьків. На свідчення цього автор наводить спогади старої жінки, духовно німецької сина, під впливом ідеології доби зреклася матері, прирікши її цим самим на голодне вмирання в холодній хаті, а старого батька, *через те, що їв*, задушили уві сні: «син вирішив скоротити кількість їдців і.. задушив батька уночі» [5, с.246].

Деградування ж почалось так: «Старший синок... зробившись комсомольцем, все вимагав, щоби ми ікони повикидали та щоби молодших дітей Богові не навчали молитись. Але ми зі старим трималися віри християнської і вирішили померти в ній, так само як і наші предки. Це дуже лютило сина, він лаяв нас, збиткувався над нашою вірою. А молодшим було навіть вигідним, щоби Богові не молитись та бешкети різні вчиняти, заборонені як гріховні. В неділю вранці... старий став молитись і поставив двох молодших поруч себе. ... Тоді синок підскочив до батька і наставив на нього зброю: «Застрілю... якщо ти, старий хрін, насмілишся дітям голови дурити!» Тоді батько каже йому: «Ти на свою голову гріх береш за дітей»... Молодший хлопчик, відчувши свободу, перетворився на хулігана... а до того був золотим дитям... а в Святий вечір, коли ми зі старим їли кукурудзяну кашу, зварену навпіл з остюками, яка повинна була нагадати кутю, прийшов актив і вигнав нас на вулицю. І пішли ми в зимову заметіль, плачучи, по вулиці» [5, с.245].

Окрім вагомих і вказаних вище, привертають увагу ще декілька концептуальних аспектів цієї цитації. Першим і найочевиднішим з них є те, що батьки цієї української селянської родини, як середньовіч-

но-бароковий Іван Вишенський, як сини ХІХ ст. Гоголь й Шевченко, трималися християнської віри предків, Святого Євангелія. І, так само як перші руські святі, хотіли скінчити свій земний шлях у Христовій вірі. За свою віру вони були готовими на страждання. Так само – як терпіли страждання мільйони знаних і незнаних українських християн-подвижників. Не заради слави, а заради Христа. Натомість – дуже точною була тактика їхніх супротивників (як не згадати євангельське: «вороги людині – домашні її»). Син-комсомолец: «вимагав, щоби ми ікони повикидали та щоби молодших дітей Богові не навчали молитись». Ненависть до ікони як зримого людському окові й серцю зображення Спасителя й Пречистої Діви тісно сполучена із прямою заборною дитячою молитви. Згадаймо, що Господь просив пустити до Нього дітей, адже саме їхні, незатьмарені гріхами душі, наслідуватимуть Царство Небесне. В даному ж разі, йдеться про системне позбавлення особистості духовного кисню, про цілком усвідомлене знищення щонайменшого зв'язку людини й Бога.

А отже – про «звільнення» людини від базованої на Святому Письмі моралі й етики. «Звільнені» владою від «застарілого релігійного дурману» діти, тисячолітнім переданням вірних Христові українських батьків, цілком закономірно порушили Заповідь: «поважай батька й матір своїх», так само як і Заповідь, що стала «золотим правилом етики». Внаслідок цього, змальованого в романі «Біси» нащадком українського священика Ф.М.Достоевським становища («якщо Бога нема – то все дозволено»): «молодшим було навіть вигідним, щоби Богові не молитись та бешкети різні вчиняти, заборонені як гріховні».

Проте, момент відданості а чи відривання від Істини ясно виявлявся не лише на прикладі трагедії звичайної української селянської родини. Він виявлявся й у діяннях і морально-етичному сенсі цих діянь і дій, що їх мав виявити ІІ Собор УАПЦ, що історично так само був приналежним до доби, де українські старі селяни мріяли зберегти віру Христову й померти в ній, передавши її морально-етичні основи своїм дітям. Трагізм долі батьків, не в останню чергу, у тому й полягав, що діти спокусилися «славою світу цього», віддавши перевагу цим «звабам і спокусам» (І.Вишенський), а не Христовому вченню. На Соборі, зосібна, йшлося про екзистенціальне визначення ставлення УАПЦ до свого засновника – митрополита Василя Липківського. Частина Собору, під тиском ГПУ, вимагала негайного відсторонення й зганьблення митрополита.

Проти цієї ідеологічної стратегії знецінення сакральних явищ в духовно-інтелектуальному бутті України була спрямованою пропозиція В.Чехівського, яка мала базисом духовно-філософські ідеї всієї національної історії від Хрещення України і до ХХ ст. Про це свідчать беззастережні в своїй твердості морально-етичні вимоги благовісника

УАПЦ до Собору: «Ми повинні виявити своє відношення до Митрополита, чи ми віримо, що він є контрреволюціонер, чи ні; ми повинні бути ні теплими, ні холодними» [3, с.83]. Дана вимога має в основі не лише любов до ближнього, а й визначені нею засади морально-етичного поведіння з іншими. Вони, своєю чергою, передбачають повсякчасну відсутність олжі в діях і вчинках. На канонічних засадах братньої любові і прощення гріхів ближнім своїм ґрунтувався і Митрополит, зауваживши в дискусії: «Пропущені принципи приєднання до УАПЦ тих, хто відійшли від УАПЦ. Багато є зреченців, які знов звертаються, щоб прийняли їх. Є різні погляди. Повинні бути принципи приєднання до УАПЦ» [3, с.89].

Виразна аналогія між Святим Євангелієм, ідеями Івана Вишенського та духовним началом II Собору УАПЦ ясно посилює цю морально-етичну вимогу до учасників Собору. Далі В.Чехівський вже прямо «свідчить, що не допускає персонально ніякої антирадянської роботи о. Митрополита і потрібно всім це посвідчити...» [3, с.83]. Як певний жест відчаю сприймається нами тепер наступна репліка благовісника УАПЦ, скерована на захист непоступливого й безкомпромісного до храморулюючої влади митрополита. Не дочекавшись свідчень лояльності до комуністичного уряду від самого В.Липківського В.Чехівський свідчить Соборові (а враховуючи, те що він оповідав С.Єфремову та іншим якраз не власне Соборові, а владі) про те, що він «знає настрій і думки о. Митрополита і може свідчити його лояльність до Уряду» [3, с.83]. Такий крок, якщо взяти до уваги очевидне всім ставлення ГПУ до В.Липківського, не можна не визнати мужнім не меншою мірою від безкомпромісної позиції самого митрополита.

Проте, дискусія далі триває не у бажаному В.Чехівським та іншими провідниками УАПЦ річищі, а за іншим, вочевидь, вигаданим за межами Собору, сценарієм. Лише окремі репліки ієрархів засвідчують розуміння того, що насправді відбувається в цій дискусії. Впливовий уманський єпископ К.Малюшкевич зауважує: «Уряд обвинувачує не персону о. Митрополита, а всю Церкву разом з о. Митрополітом» [3, с.84]. У результаті дискусії відчутним стало суттєве послаблення позицій В.Чехівського та В.Липківського, хоча перший продовжує наполягати на тому, що «ми можемо, обміркувавши справу цю, сказати ясно й недвозначно... перед Державним представництвом про о. Митрополита. На основі фактичного матеріалу... й довір'я до заяви о. Митрополита, що він нічого проти влади не говорив... ми можемо свідчити про політичну певність о. Митрополита... просити Державний Уряд зняти з о. Митрополита підозріння в політичній непевності» [3, с.84].

Ця позиція не була підтриманою іншими ієрархами, які вважали за краще відокремити Церкву від її засновника – В.Липківського. Так,

зокрема архієпископ Ф.Сергієв, зазначивши, що за о. Митрополитом і за Церквою немає «ніякої контрреволюції й петлюрівської роботи» все ж зауважив: «слід перед Урядом реабілітувати себе...коли о. Митрополіт обвинувачується, то це вже вносить якусь непевність в життя Церкви» [3, с.84]. Близької думки дотримувався арх. Н. Шараївський: «уряд не довіряє о.Митрополітові, і це є загрозою, катастрофічним станом Церкви...Дорогий для нас і о. Митрополіт, дорога і ВПЦР, а найдорожча сама Церква» [3, с.85]. Ця позиція засвідчила бажання пожертвувати становищем в УАПЦ В.Липківського заради, для переважної більшості промовців, не ілюзорної, а реальної, як певне їм тоді видавалось, спроби порятунку самої Церкви. Ієрархи забули, що сідати з дияволом грати в шахи означає одразу знати результат гри і, вже точно, не знали про те, що за інших умов, їхню помилку повторять провідні європейські політики, завітавши 1938 року в німецьке місто Мюнхен.

Аргументуємо свої слова об'єктивним й неупередженим спостереженням акад. С.Єфремова, де образ Івана з Вишні виступає духовним орієнтиром, константою, за якою слід звіряти повсякчас істинність або ложність власної позиції в мінливому світі. Невипадково, автор «Щоденника» прямо (через вжиту приховану цитацию-автохарактеристику з Вишенського – «темний простак») проводить асоціативну паралель між всім відомим і тоді й тепер афонським любомудром XVI віку та мало відомою нині сестрою Теклею – щирою парафіянкою рідної їй УАПЦ віку XX: «Заходила до мене «сестра Текля» і з плачем розказувала, що Шараєвський та інші владики хочуть скористуватися з Собора, щоб скинути митрополита. Ніби на це є таємний наказ від ГПУ і йде шалена агітація поміж вірними. Хороша це ілюстрація до «відділення церкви од держави», та непогана і до позиції св. отців...*І не знайдеться між ними жодного Івана з Вишні, щоб поставити сучасних князів Церкви на належне їм місце.* Шкода тільки отаких людей як оця Текля. Вони справді вірують і їм Церква потрібна, і як же знущаються з тих *темних простаків* мудрі Шараєвські!» (курсив усюди наш П.Я.) [5, с.533-534].

Підтверджують все висловлене вище і результати голосування із згаданого питання, тобто фактично за довіру або недовіру митрополітові. За близьку до проурядової резолюцію Комісії голосують 18 «за», «проти» 2 і утримуються 2. Меншість обирає більш прихильний до митрополита другий із внесених варіант резолюції. Попри фіаско в голосуванні благочинник УАПЦ все одно наполягає на тому, щоб Комісія, принаймні, обґрунтувала підстави власної резолюції, але арх. І. Оксіюк категорично заперечує: «Ні в якому разі Комісія не може цього зробити» [3, с.85]. У відповідь В.М.Чехівський лише змушений констатувати: «Обґрунтувати ці тези – більшістю відхиляється» [3, с.85], але не дозволяє собі відступити від стратегії захисту місця та ролі В.

Липківського в УАПЦ, вочевидь, розуміючи до яких фатальних наслідків цей відступ Церкви від свого духовного отця й натхненника її неминуче призведе.

Благовісник УАПЦ таким чином формулює свій новий варіант резолюції: «На підставі фактичного матеріалу... довіряючи... заяві о. Мітрополіта, що він не говорив нічого контрреволюційного характеру... Передсоборна Нарада свідчить про відсутність в сучасний момент в настроях і діяльності о. Мітрополіта яких-будь контрреволюційних ментів, і про його лояльне, співчутливе відношення до державної Радянської Влади й звертається через Президію ВПЦР до Державного представництва зняти з о. Мітрополіта підозріння в політичній непевності» [2, с.85]. По суті, цей варіант є лише лексично та стилістично іншим виміром багато разів раніше повтореної В.Чехівським думки. З метою пошуку компромісу з репрезентантами ворожої В. Липківському лінії, благовісник УАПЦ пропонує формулювання «відсутність в сучасний момент» у нього антирадянських настроїв. Так само, з метою пом'якшити настрої ГПУ й влади загалом з прописної літери подаються слова «радянська влада» й сама евфемістична назва каральної організації «державне представництво». Проте, і ці компромісні заходи жодного результату не дають, крім хіба миттєвої негативної реакції з боку Голови Нарادي: «Я не можу ставити на голосування цієї пропозиції, бо, висловлюючи довір'я, під загрозу ставимо Церкву» [3, с.85]. Позицію Голови Нарادي підтримує і арх. К.Кротевич: «Пропозиція В.М. Чехівського йде всупереч з пактом 3-м акта Комісії, який нами прийнятий» [3, с.85].

Переобраний головуючий на Нараді (ним став єпископ Язвінський) так само: «пропонує зняти з голосування пропозицію В.М.Чехівського. Голосується – пропозиція В.Чехівського знімається з голосування» [3, с.86]. Після нетривалої дискусії, що має загалом протимитрополитову спрямованість слово знову бере В.М.Чехівський для того, щоб вкотре наголосити: «Умова така: Нарада уповноважує... після з'ясування документальних даних звернутися до Державного Уряду з проханням зняти з о. Мітрополіта підозріння в політичній непевності» [3, с.86]. Вслід за цією пропозицією негайно подається негативна щодо неї репліка арх. П.Ромоданіва: «Чи не є така умова насильством над волею соборноправної Церкви?» [3, с.86]. Про те, що радянський тип суспільного поводження ще на той час не всуціль одержав панівне становище свідчить реакція головуючого на подану репліку, який «робить заувагу, що такого запитання ставити не можна» [3, с.86]. Так само свідчить про це і гостра реакція з боку В.М.Чехівського: «Сп. П.Ромоданів не дає ніяких підстав свого твердження. Воно є неправдивим, безпідставним і осудливим зауваженням про думку члена Нарادي» [3, с.87].

На берегах зауважимо, що характерним для усіх без винятку тиранічних режимів кількох останніх віків поспіль є дбайливе піклування про демократію... за кордоном. Радянська пропаганда, ще на нашій пам'яті, дуже опікувалась станом демократії в США, в Великобританії, Франції, Німеччині тощо. При цьому чомусь ця ж сама влада ніяк не могла помітити в пермському концтаборі загибелі Василя Стуса, табірною заслання провідних мислителів та громадських діячів ХХ та ХХІ віків – Євгена Сверстюка, В'ячеслава Чорновола, Івана Світличного, Семена Глузмана, знуцання, над, нібито на волі перебуваючими, Михайлиною Коцюбинською, Борисом Антоненком-Давидовичем, а в місті Горькому не помічали дикунського поводження з одним із найвидатніших гуманістів Росії ХХ віку – Андрієм Сахаровим. «Аберація зору» як нині кажуть надто передові інтелектуали...

Цілком очевидно, що арх. П.Ромоданів свою репліку подав не з власної волі, хоча й власними вустами. Аналізуючи його позицію відомий вчений-археограф й дослідник І і ІІ Соборів УАПЦ, історик-джерелознавець І.М. Преловська констатувала: «Ромоданов співробітничав з карними органами... відверто заявляв, що Липківський їм дуже заважає» [7, с.89].

Це спостереження свідчить на користь нашого припущення щодо явної несамостійності певних суджень П.Ромоданова. Додатковим доказом правильності цієї думки є те, що на засіданні у вужчому колі він цілком схвально відгукується про внесок о. Митрополита у справу становлення УАПЦ. Він «зазначає велику працю о. Митрополита, вважає роботу його викликом всіх церковних сил для праці в організації життя Церкви» [3, с.88].

Головою нової Комісії більшістю обирається арх. К.Кротевич. Цілком зрозуміло, що питання усунення о. Митрополита від його дітища – української православної Церкви ще неодноразово поставатиме в дискусіях, інспірованих владою, але на момент переобрання Комісії воно ще не могло бути вирішеним (внаслідок зіткнення проукраїнської й антиукраїнської сил, у одній з яких був моральний авторитет та суттєва підтримка громади, а у іншій – підступні методи й тиск) у позитивний чи негативний спосіб. Тим більше, що як зазначила І.М.Преловська: «Чекісти були явно невдоволені тим, що, незважаючи на проведену роботу, Оксінок, Малюшкевич і Борецький відмовились усунути Митрополита Василя Липківського від церковного управління, оскільки це може призвести до розкладу церкви. А Малюшкевич взагалі дав слово Липківському не претендувати на місце митрополита до його смерті» [7, с.94-95]. Відтак, громадсько-церковний Опір нищенню Церкви на той час був цілком очевидним чинником суспільного життя.

Саме внаслідок його очевидності для всіх, говорячи сучасною законодавчою й дипломатичною мовою, сторони взяли перерву. Хоча фінал цієї дискусії був цілком передбачуваним й з гіркотою фіксувався об'єктивними, але не байдужими спостерігачами. Зокрема, у щоденниковому записі академіка С.Єфремова від 21 жовтня 1927 року зазначено: «В.Липківського таки не обрано на митрополита. ГПУ заявило Соборові, що коли його оберуть, то зараз же він піде на заслання до Наримського краю; а якщо не оберуть, то зможе спокійно жити в Києві... І Собор послухався... Взагалі було два Собори, не один. Перший засідав у св. Софії внизу, був численний і багато говорив. Другий був на хорах, складався з трьох ГПУ-шників і мовчки слухав. Але ухвалював, власне, цей другий «Собор»... *Більшого знуцання над вірою, здається, ще не було.*» (курсив наш. П.Я.) [7, с.536].

Гострота наведених міркувань вченого має в своїй основі не лише переданий через традиції абсолют «вишенської» моральності, а й гіркоту від усвідомлення нерівномірності сил УАПЦ та її нищителів. Полемічна різкість академіка базується саме на цій аксіологічній диспозиції. А ще – на усвідомленні того історичного факту, згідно з яким, ні в часи татаро-монгольської навали, ні в часи системного покатоличення світоглядні опоненти чи й прямі вороги українського православ'я не були, певне, аж настільки аморальними. Шантаж Собору щодо особи митрополита В.Липківського з боку ГПУ є цій думці промовистим підтвердженням. Нібито досить далекий від церковних справ С.Єфремов не міг просто з гірким сарказмом зауважити, що «було два Собори». Насильство над відроджуваним українським духовним життям вразило його тією ж мірою, якою вразила цинічна бесоромність так би мовити «паралельної роботи» сакральної та антисакральної інституції.

Проте, попри страшний тиск й антидуховну атмосферу, яку створили довкола його роботи, II Собор розглянув та прийняв також багато позитивних рішень, які тією чи іншою мірою позначились на розвитку українського Православ'я і тоді й тепер. Хоча, наголосимо, моментом морально-етичного віднайдення істини є щире вболівання одного з інтелектуальних лідерів національного руху доби УНР та Розстріляного Відродження за долю духовного лідера. Лідера, яким був митрополит Василь Липківський.

Література

1. *Донцов Д.* Незримі скрижалі Кобзаря/ Д. Донцов – К.: «Українська видавнича спілка». – 2009. – 266 с.
2. *Мочульський К.* Духовний путь Гоголя/ К.Мочульський // Вопросы литературы. №11. –1989. – С.110–124.

3. Другий Всеукраїнський Православний Церковний Собор УАПЦ. Документи і матеріали – К.: 2007. – 700 с.
4. Вишенський І. Твори/І. Вишенський – К.: «Дніпро». – 1986. – 247 с.
5. Гойченко Д.Д. Красный Апокалипсис: сквозь раскулачивание и Голодомор/Д.Д. Гойченко. – К., 2013. – 400 с.
6. Єфремов С. Щоденники 1923-1929 /С. Єфремов. – К.: «Рада». – 1997. – 834 с.
7. Преловська І. Усунення митрополита Василя Липківського від церковного служіння: передумови і наслідки/ І. Преловська // Служіння і спадщина митрополита Василя Липківського. – К.: 2008. – С.81–115.

Ямчук П.

УКРАИНСКАЯ ХРИСТИАНСКАЯ АКСИОЛОГИЧЕСКАЯ СИСТЕМА: ЧЕРЕЗ ИСТОРИЧЕСКИЕ ИСПЫТАНИЯ К СОВРЕМЕННЫМ МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКИМ ОСНОВАМ ДУХОВНО-ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОГО ПРОГРЕССА

В предлагаемой статье изучаются ценностные ориентиры украинской духовно-интеллектуальной реальности времен радикального постпросветительства, очерчиваются формы Сопротивления украинской интеллигенции и духовенства как ее ведущего социального слоя теории и практики тоталитарного обезличивания индивидуальности. Проводятся концептуальные паралели между отечественным духовно-философским универсумом Средневековья и Барокко, феноменом Тараса Шевченко и духовно-идейным дискурсом II Собору УАПЦ 1927 года.

Ключевые слова: христианство, аксиологическая система, Иван Вышенский, Тарас Шевченко, II Собор УАПЦ.

Yamchuk P.

UKRAINIAN CHRISTIAN AXIOLOGICAL SYSTEM: FOR HISTORICAL TESTS TO MODERN IDEOLOGICAL BASIS SPIRITUAL AND INTELLECTUAL PROGRESS

In this paper we study value orientations Ukrainian spiritual and intellectual realities of day postprosvitnytstva radical, outlines the forms of resistance that they played the Ukrainian intelligentsia and clergy as its top layer of the theory and practice of totalitarian depersonalization personality. Are conceptual parallels between national spiritual and philosophical universe Medieval and Baroque, the phenomenon of Taras Shevchenko and spiritual and ideological discourse of the Second Council of UAOC 1927.

Keywords: Christianity, axiological system Vishensky John Taras Shevchenko, II Council Autocephalous Orthodox Church.

Надійшла до редакції 26.02.2014 р.