

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ
ПРИВАТНИЙ ЗАКЛАД ВИЩОЇ ОСВІТИ
«ІВАНО-ФРАНКІВСЬКА АКАДЕМІЯ ІВАНА ЗОЛОТОУСТОГО»

Факультет богословських і гуманітарних наук

Кафедра богослов'я

УДК 271.4(477)-722.53(092)Кунцевич Йосафат

ОЛЕКСИН Іван Іванович

**АСКЕТИЧНЕ ЖИТТЯ ТА ПАСТИРСЬКА ПРАЦЯ
СВЯЩЕННОМУЧЕНИКА ЙОСАФАТА КУНЦЕВИЧА**

Магістерська робота на здобуття
освітньо-кваліфікаційного рівня «магістр»
за спеціальністю 041 «Богослов'я»

Науковий керівник:
кандидат наук з богослов'я,
викладач кафедри богослов'я
Козак Петро Ярославович

м. Івано-Франківськ
2024

ЗМІСТ

ВСТУП	4
СПИСОК УМОВНИХ СКОРОЧЕНЬ	10
 РОЗДІЛ 1. Духовність священномученика Йосафата Кунцевича.....	11
1.1. Аскетичне Життя священномученика Йосафата	11
1.1.1. Церква і догмат – основа аскези священномученика Йосафата.....	11
1.1.2. Покаяння в аскетичному житті священномученика Йосафата.....	14
1.1.3. Аскетичне життя як засіб духовного зростання священномученика Йосафата.....	18
1.2. Монашество у сприйнятті священномученика Йосафата.....	22
1.2.1. Монаший ідеал на основі двох невиданих творів священномученика Йосафата.....	22
1.2.2. Вклад священномученика Йосафата у Віленську реформу монашества 1604–1617 рр.	27
1.3. Мучеництво святителя Йосафата	31
1.3.1. Розуміння мучеництва святителем Йосафатом.....	31
1.3.2. Мученицька кончина святителя Йосафата	34
1.3.3. Мощі священномученика Йосафата та їх почитання	38
 РОЗДІЛ 2. Пастирювання священномученика Йосафата Кунцевича.....	41
2.1. Богословська освіта священномученика Йосафата	41
2.1.1. Обґрунтування католицькості Церкви Христової – основна мета богословської самоосвіти священномученика Йосафата.....	41
2.1.2. Особи, які вплинули на богословську освіту священномученика Йосафата.....	46
2.2. Катехитичне вчення священномученика Йосафата.....	51
2.2.1. Розуміння першості Римського єпископа священномучеником Йосафатом	51

2.2.2. Богословське вирішення священномучеником Йосафатом питання «Filioque»	58
2.3. Літургійне богослов'я священномученика Йосафата	62
2.3.1. Богослов'я Святих Тайн у творах священномученика Йосафата	62
2.3.2. Божественна Літургія у розумінні священномученика Йосафата	67
 РОЗДІЛ 3. Вплив особи та реформи Йосафата Кунцевича та їх подальша концепція в житті Церкви	72
3.1. Стан літургійного життя після мученицької смерті Йосафата	72
3.2. Вплив особи Йосафата на формування духовної і літургійної традиції Василянського чернецтва	78
3.3. Святий Йосафат Кунцевич – Божий знак сьогоденного часу	80
 ВИСНОВКИ	87
СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ	91

ВСТУП

Актуальність проблеми. Характер самобутньої київської християнської традиції та особливості її богослов'я формувались протягом багатьох століть і продовжують розвиватись у лоні різних Церков – частин колись єдиної Київської Митрополії, до яких належить також Українська Греко-Католицька Церква, або ж, іншими словами, Київська Церква, яка перебуває у сопричасті з Римською Церквою. Берестейська Унія 1596 року була канонічно-офіційним підсумком розвитку київського богослов'я, який зробила ієрархія Київської Митрополії. Суть його полягала не тільки у визнанні першості єпископа Риму, але також у богословленні, вільному від будь-яких державних впливів (чого аж ніяк не можна сказати про пізнє середньовічне грецьке та московське богослов'я).

Підсумок київського богослов'я попередніх століть, який розпочали підводити ієрархи, що стояли біля витоків Берестейської Унії, остаточно завершив священномученик Йосафат Кунцевич – один з найяскравіших пізніх представників святоотцівської спадщини Київської Митрополії. Якраз богослов'ю цього непересічного святителя Київської Церкви присвячена ця робота.

Метою цього магістерського дослідження є аналіз богословської спадщини священномученика Йосафата Кунцевича. Очікуваним результатом цієї роботи буде формулювання основних тез богослов'я свщмч. Йосафата Кунцевича, а також визначення його вкладу у київське богослов'я.

Завданням дослідження є детально з'ясувати поставлену нами мету, сформульовану у двох розділах:

1. Крізь призму життєвого шляху та особистих духовних переживань священномученика Йосафата проаналізувати його бачення феномену

християнського аскетичного подвигу шляхом постійного покаяння (метанойї) та його вершинного вияву у євангельських блаженствах, яскраво представлених у чернечому житті, та їхню реалізацію ним самим; визначити роль мучеництва та його тлумачення святим у світлі біблійної «найбільшої любові, коли життя своє кладеш за своїх друзів» (пор. Йо. 15, 13);

2. Детально аналізуючи богословський доробок Йосафата Кунцевича, у цьому дослідженні також намагаємося продемонструвати широку парадигму його вчення, сформованого в процесі його освіти та пастирської діяльності, яке стосується таких теологічних галузей, як христологія-сотеріологія, катехитика, пневматологія, сакраментологія, а також розуміння Примату Римського Архиєрея для Руської Київської церковної традиції.

Тема магістерської роботи «Аскетичне життя та пастирська праця священномученика Йосафата Кунцевича».

Об'єктом дослідження є класична всебічна агіографічна розвідка навколо постаті першого канонізованого на престолі Вселенської Церкви українця-русина святого Йосафата Кунцевича.

Предметом досліджень є скрупульозний розгляд його біографії та богословських ідей, наявних у збережених особистих працях святого, а також в компільованих історико-теологічних дослідженнях науковців минулого.

Метод дослідження: ґрунтовність та складність цього дослідження зумовили використання аналітично-синтетичного методу як ключого для кращого розвитку теми. Особливість методу полягає в тому, що вказана тема досліджуватиметься з використанням канонів, церковних документів, думок визначних церковних істориків та богословів у порівнянні із сучасною поліконфесійною та етнічною картою України у світлі теперішніх соціально-економічних та геополітичних зрушень у світі загалом і в нашій державі зокрема.

Матеріал дослідження: джерелами для нашої праці послужили окремі документи беатифікаційного процесу: свідчення свідків (опитування проводились беатифікаційною комісією у 1628 та 1637 рр. у Вітебську та Полоцьку), перший життєпис священномученика (написаний у січні-лютому 1624 р.), автором якого вважають митрополита Велямина Рутського, а також «Катехизм» та «Правила для пресвітерів» – твори свщмч. Йосафата, які були додані до документів беатифікаційного процесу. Ці документи ми обрали за джерела нашої праці з огляду на досвід попередніх дослідників творчості свщмч. Йосафата, які найчастіше використовували їх у своїх працях. З іншого боку, ця добірка документів є квінтесенцією праці беатифікаційної комісії (1628–1637 рр.): вони лягли в основу проголошення свщмч. Йосафата блаженным.

Документи беатифікаційного процесу разом із документами канонізаційного процесу (частина рукописного матеріалу на поч. 20 ст. зберігалась у Львівському Національному Музеї) зібрав, опрацював та видав у трьох томах отець Атанасій Великий у 1952, 1955 та 1967 рр. Ми користуємося лише першими двома томами з огляду на те, що вони містять документи, які ми обрали за джерела для цієї праці.

Окремим джерелом виступає «Наука». Вона служить за передмову до Віленського Службника 1617 року, автором якого є Полоцький Архiepіскоп. При розгляді поглядів свщмч. Йосафата стосовно першості Римського єпископа та «Filioque» ми використовуємо покликання на твір «Оборона церковної єдності», автором якого офіційно є Лев Кревза. Однак, більшість дослідників однозначна у тому, що свщмч. Йосафат є співавтором цього твору та основним його натхненником. Зокрема, йому приписують ті частини, в яких використано багато староруських джерел. На ці частини ми посилаємось як на думки свщмч. Йосафата.

Ще одним додатковим джерелом, яким ми частково послуговуємось, є праця історика Платона Жуковича «О неизданныхъ сочиненияхъ Іосафата Кунцевича», У ній він вибірково описує та цитує невидані твори

священномученика Йосафата, рукописні оригінали яких зібрав російський єпископ Павло Доброхотов.

Для того щоб бути об'єктивними у висвітленні вказаних питань, спираємося на дослідження таких українських істориків та богословів, як Патріарх Йосип Сліпий, єпископ Йосип Боцян, єпископ Лаврентій Гуцуляк, отець Атанасій Великий, отець Климентій Шептицький, отець Михайло Соловій (ЧСВВ), Софія Сеник, отець Іван Гаваньо, отець Мирон Бендик, отець Петро Галадза, отець Ісидор Патрило (ЧСВВ), отець Юрій Герич та отець Михайло Димид. До того ж беремо до уваги напрацювання таких російських істориків, як Платон Жукович, Микола Коялович та Константин Говорський.

У праці використовуємо архаїчний термін «нез'єдинені» стосовно ієрархії та вірних Київської Митрополії, які не ввійшли у сопричастя із Римською Церквою у 1596 р. Саме така назва фігурує у документах беатифікаційного процесу. Ту частину ієрархії та вірних, яка увійшла у сопричастя із Римською Церквою, називаємо «з'єдиненими». Якщо ж мова йде про Церкву загалом, вживаємо термін «Київська Церква, яка перебуває у сопричасті із Римом». Цю назву ми обрали з огляду на те, що термін «Українська Греко-Католицька Церква», який зараз є офіційною назвою Церкви, котра у 1596 р. під час Берестейської Унії увійшла в сопричастя із Римською Церквою, почали вживати лише у 18 ст. Оскільки у нашій праці розглядається період 17 ст., ми вирішили скористатись більш універсальним терміном – «Київська Церква, яка перебуває у сопричасті із Римом», який часто використовується у сучасних богословських та історичних дослідженнях.

Наукова новизна Основною новизною цього дослідження є цілісний погляд на богослов'я священномученика Йосафата Кунцевича при використанні наукового методу патристики.

Структура роботи: магістерська робота складається із трьох розділів. Послідовність розділів структурно відповідає основним моментам, за допомогою яких можна простежити розвиток теми.

У першому розділі – «Духовність священномученика Йосафата Кунцевича» – проаналізуємо характер двох «вінків» святості: преподобності та мучеництва, які, згідно з думкою багатьох богословів, між собою тісно пов'язані. Монаше життя свщмч. Йосафата часто зображають популяристично, ставлячи на перший план деякі його героїчні подвиги. Ми ж подивимось на його аскетичний шлях крізь призму давніх монаших традицій єгипетського, палестинського, студитського та київського чернецтв та проаналізуємо щаблі досконалості, яких сягнув свщмч. Йосафат Кунцевич. Торкнемось також питання ролі, яку відігравали в його монашому подвигу дві основні засади християнської аскези: Церква та догматична свідомість.

Здобутий у подвигах досвід священномученик використав під час Віленської реформи (1604–1617 рр.) київського монашества. Очевидно, саме на цей період припадає написання двох творів, в яких свщмч. Йосафат описав красу дівицтва та монашого подвигу. Аналізом богословських поглядів свщмч. Йосафата на київське монашество завершимо розгляд особи свщмч. Йосафата як преподобного.

Далі зосереджено увагу на темі мучеництва Полоцького архієпископа. Оскільки у 19–20 ст. стосовно цього питання палали гарячі дискусії між французькими, німецькими, українськими істориками і богословами, з одного боку, та російськими істориками – з іншого боку, то передусім проаналізуємо, як сам свщмч. Йосафат ставився до мучеництва, чи можна вважати його християнським мучеником, чи він впав жертвою своїх фанатичних поглядів, як твердять деякі російські історики. Розглянемо також саму кончину Мученика та долю його нетлінних мощей, адже саме за цими двома моментами Святі Отці визначали характер християнського мучеництва.

У другому розділі під назвою «Пастирювання священномученика Йосафата Кунцевича» зосередили свою увагу на богослов'ї святительського періоду життя свщмч. Йосафата. Зокрема, на початку торкнулися характеру богословських пошуків і того, що становило їх сутність, – його пошуків

католицькості у латинському та київському богослов'ях. Також аналізуємо, хто і як саме вплинув на формування богословської думки свщмч. Йосафата.

Далі звертаємо свою увагу на деякі пункти із «Катехизму» свщмч. Йосафата: розуміння першості Римського єпископа та додатка до Символу Віри «і Сина». Спробуємо оцінити його богословський внесок та новизну у розумінні цих догматичних положень, які протягом століть були і є «каменями спотикання» між християнським Сходом та Заходом. Наприкінці другого розділу розглядаємо літургійне богослов'я свщмч. Йосафата. Зокрема міркуємо, яку роль та значення священномученик відводив Святим Тайнам у житті християнина. Також ми аналізуємо його богословське тлумачення окремих частин Божественної Літургії.

Третій розділ має три підрозділи. Після смерті Святого і досі існують суперечки щодо ідентичності обряду Унійної Церкви. Скликають синоди, на яких досліджують твори і постанови архієпископа Йосафата. Однією з важливих реформ у часи св. Йосафата є реформа Василянського чину, яку він здійснив в 1617 році. Метою реформи було об'єднання монастирів під проводом протоархимандрита, життя згідно з правилами чину і літургійне життя згідно зі східним обрядом. Останнім підпунктом праці є проповідь блаженнішого Святослава з нагоди п'ятдесятиріччя перенесення мощей святого священномученика Йосафата до Собору Святого апостола Петра в Римі. Глава УГКЦ наголосив, що Церква завжди має розпізнавати знаки часу, виклики людства. Також Церква має здійснювати кроки екуменізму, щоб виконати заповіт Апостола з'єднання, «щоби всі були одно»

Загальний обсяг магістерського дослідження – 98 сторінок.

СПИСОК УМОВНИХ СКОРОЧЕНЬ

ЧСВВ	Чин Святого Василя Великого
Analecta OSBM	Analecta Ordinis Sancti Basilii Magni
B.mae	Beatissimae
bo.me	bonissime
DRBC	Documenta Romana Beatificationis et Canonizationis
fasc	fascicle
nos	numeri
SS.mae	Sanctissimae
vol	volume
www	World-Wide Web
СВЩМЧ.	священномученик

РОЗДІЛ 1

ДУХОВНІСТЬ СВЯЩЕННОМУЧЕНИКА ЙОСАФАТА КУНЦЕВИЧА

1.1. Аскетичне Життя священномученика Йосафата

1.1.1. Церква і догмат – основа аскези священномученика Йосафата

Якщо поглянемо на двотисячолітню історію християнського монашества, то зауважимо, що його ідентичність завжди окреслювали три речі: «приналежність до Церкви, догматична свідомість та аскеза»¹. Якщо порушувалась хоча б якась одна з перших двох ланок, тоді «аскет переставав бути християнським подвижником. У житті свщмч. Йосафата вибір Церкви й догматична свідомість відіграли неабияку роль, сильно вплинувши на характер його аскези»².

Епоха, в яку Йосафатові судилося наректись Христовим іноком, була досить складною. «Берестейська Унія припала фактично на його юнацькі роки. Якраз у 1596 році батьки віддають 16-літнього Івана на поміч Віленському купцеві Якинту Поповичу»³. Таким чином, зовсім юний Іван Кунцевич опиняється у Вильні – в самому центрі Київської Митрополії, яка на той час «потопала в океані численних конфліктів, що постійно виникали через недавню Берестейську Унію. Литва у ці часи користувалась автономією, а це своєю чергою гальмувало прямий вплив польського короля на ці землі»⁴. Саме з

¹ Сахаров С. Подвиг богопознания. Москва, 2001. С. 266-278.

² Шептицький К. Про значіння свщмч. Йосафата в нашій церковній історії, теперішности і будучині. *Нива*. Львів, 1924. С. 294-295.

³ Соловій М., Великий А. Священномученик Йосафат Кунцевич. Торонто, 1967. С. 78.

⁴ Там само. С. 84.

Віленських друкарень виходили друком православні полемічні послання. Отож противники Берестя почувались тут якнайкраще.

Характер розколу у Віленській громаді описує перший життєпис свщмч. Йосафата:

«Хоча православні у той час, коли приймалась Унія, відтягнули від цієї церкви (монастирський храм Пресвятої Трійці, який належав прихильникам Унії) майже усіх, у святковий день у ній все-таки ще налічувалось близько двадцяти осіб обох статей; з клиру лише один був монахом, який мав титул архимандрита; у своїх же руках монахи нічого не мали. Звідси й великим було запустіння у монастирі, а в церкві – бідність, і тих, хто до неї приходили, було небагато. У схизматиків, навпаки, була велика кількість людей, яких церква [храм монастиря Святого Духа, який був оплотом православ'я] не могла вмістити, чудові храмові прикраси та багато іншого такого, яке, як правило, природно приваблює людей»⁵.

Членом цієї малої святотроїцької спільноти став також Іван Кунцевич. Його вибору Церкви, як розповідає сподвижник і сповідник свщмч. Йосафата отець Геннадій Хмельницький, передувала глибока молитва: «Йосафат звівся мені, що у Вільні він найперше звернувся до Господа Бога, благаючи, щоб вказав шлях, яким йому слід іти»⁶. Отож, «бувши навченим безпосередньо самим Богом»⁷, Іван обрав той шлях, яким пішла ієрархія Київської Митрополії на чолі зі своїм митрополитом у 1596 році. Вибір був зроблений виважено. Те, що його супроводжувала молитва, вказує на внутрішні вагання та серйозний підхід Кунцевича до цієї справи.

Про ще один випадок звернення священномученика до Бога стосовно вибору Церкви розповідає його близький друг митрополит Йосиф Рутський. Це трапилось у грудні 1608 року, коли «Віленські городяни вчинили змову, внаслідок якої вони мали б заволодіти монастирем Пресвятої Трійці. У цій справі

⁵ Documenta Romana Beatificationis et Canonizationis. Vol. I. Romae, 1952. P. 11.

⁶ Там само. С. 223.

⁷ DRBC. Vol. I. Romae, 1952. P. 11.

вони бажали запевнитись підтримкою Йосафата, який на той час був уже монахом цього монастиря. Одного дня вони схопили його і спершу благали, а згодом, почувши відмову, почали вимагати пристати на їхній бік. Йосафат сказав їм, що не може дати швидкої відповіді, бо йому потрібен час для роздумів. Також вони відпустили його»⁸.

Наступного дня він дав їм письмову відповідь такого змісту: «Я радився з Господом, так, як і обіцяв вам, а Він сказав мені, що ви задумали таке діло, на яке мені не можна йти (пор. Пс. 20:12), мені ж самому Господь дав пересторогу: «Нехай олива грішників не намастить голови твоєї»⁹ (Пор. Пс. 140:15).

Вибір Церкви: тієї, що увійшла у сопричастя з Римом, чи тієї, яка від цього відмовилась, – у випадку Йосафата Кунцевича був нероздільно пов'язаний із догматичною свідомістю – другим елементом, який вказує на істинність чи неправдивість аскези. Йшлося про розуміння першості Петра та сходження Святого Духа. Про цей зв'язок, хоча й іронічно, але правдиво говорить український історик П. Куліш: «Йосафат Кунцевич, будучи помічником в одного із Віленських купців, прив'язався до дому Божого в ім'я чомусь возлюбленого ним римського папи»¹⁰.

Цим Йосафат продовжив нову лінію преподобномучеництва: «проповідуючи Божественні тайни сьогодні»¹¹, він поклав за них своє життя. Цей шлях захисту догмату про першість Петра ще задовго до Йосафата встиг обагрити своєю кров'ю Видубицький ігумен Антон Грекович. Про його «мученицьку кончину писав Леву Сапізі сам свщмч. Йосафат»¹². Характер чернецтва Руської Церкви, що перебувала у сопричасті з Римом, набирав неповторних рис. Відтепер розуміння еклезіології тісно перепліталось з аскезою монаха.

⁸ Соловій М., Великий А. Священномученик Йосафат Кунцевич. Торонто, 1967. С. 112.

⁹ DRBC. Vol. I. Romae, 1952. P. 283-284.

¹⁰ Куліш П. Історія возсоединенія Руси. Москва, 1877. Т. 3. С. 9.

¹¹ Вослідованія праздником пресвятой тайни Евхаристіи, состраданія пресв. Богородици и блаж. священномуч. Йосафата от св. Собора Замойскаго преподанням. Унів, 1745.

¹² Соловій М., Великий А. Священномученик Йосафат Кунцевич. Торонто, 1967. С. 279.

1.1.2. Покаяння в аскетичному житті священномученика Йосафата

Християнський аскетизм у своїй основі має «єдине людське бажання спасіння, яке за своєю суттю є нічим іншим, як відновленням боголюдського союзу, що був втрачений у раю»¹³. Саме ж поняття «спасіння» у перекладі як з латинської (*sanus*), так і з грецької мови (σωτηρία) означає «“оздоровлення”, тобто визволення від якоїсь хвороби. У Новому Завіті смислове забарвлення терміна “спасіння” розширюється, колорит його стає більш насиченим: з одного боку, воно означає визволення від гріха, вічної загибелі і духовної смерті, а з іншого боку, це повернення людини у її природний стан шляхом оздоровлення»¹⁴. Саме тому початок духовного життя християнського аскета пов’язаний із «великими тілесними подвигами. Прабатьки монашого життя називали цей етап *πράκτικος*, іншими словами – багатим на працю»¹⁵. Метою цього діяльного етапу духовного життя людини є «визволення від пристрастей (*απάθεια*)»¹⁶.

Як бачимо зі свідчення полоцького радника Доротея Абрамовича, свщмч. Йосафат «три повних роки (1604–1607 роки) від свого вступу у монашу спільноту не виходив із монастиря Пресвятої Трійці у місто»¹⁷. Очевидно, саме на ці три перші роки припадає найбільша інтенсивність подвигів священномученика, про які згодом розповіли свідки беатифікаційного процесу. Зовнішнє відокремлення від світу стає для молодого монаха плацдармом, на якому він розгортає свою духовну боротьбу: «він так розпочав, що протягом кількох років ніякого іншого напою, окрім природної води, не вживав і, напевно, не відступив би від цієї справи протягом усього свого життя, якби його, покірного, не зупинили важке виснаження шлунку, спричинене таким життям, та його настоятелі, яким стали відомі усі ці випробування. Вони постійно стримували його і не дораджували до більших, численних умертвінь тіла, таких

¹³ Staniloae D. *Orthodox Spirituality*. St. Tikhon's Seminary Press, 2002. P. 21.

¹⁴ Зарин С. Аскетизм по православно-християнському учению. Москва, 1996. С. 4-5.

¹⁵ Staniloae D. *Orthodox Spirituality*. St. Tikhon's Seminary Press, 2002. P. 69.

¹⁶ Там само. С. 69.

¹⁷ DRBC. Vol. I. Romae, 1952. P. 138.

як волосяниці, бичування, пости та чужання, якими він користувався протягом усього подальшого часу свого життя»¹⁸.

У пориві свого молодечого запалу Йосафат, як бачимо зі слів життєписця, інколи «перебирав міру. Проблема полягала у тому, що він не мав на початку духівника, який би скеровував його у цих подвигах»¹⁹, котрі Йосафат «запозичував із житій різних святих»²⁰. Згодом Йосафат виклопотав в архимандрита Самійла Сінчила, що у Віленському монастирі був сповідником для братії. Ним став отець Симеон – «старенький священник із Супрасльського монастиря»²¹. Очевидно, у цей час завдяки «порадам духівника та наочним розладам здоров'я (розлади шлунку через виняткове вживання води, обмороження ніг на снігу до такої міри, що одного дня від п'ят почала відпадати великими шматками шкіра) зовнішня аскеза Йосафата набирає рис поміркованості (συμμετρία)»²².

Попри це, така поміркована аскеза Йосафата для його співбрата, а згодом «митрополита Антіна Селяви була межею людських можливостей, і останній вважав важкою справою бути співкелійником такого монаха»²³. Свщмч. Йосафат, бачачи, що «усі заснули, вставав і одну-дві години проводив у молитві-роздумах»²⁴. Часто можна було побачити, як у «лютий мороз він в одній лише волосяниці на цвинтарі Пресвятої Трійці у Вильні він босоніж на камені перебував у молитві»²⁵. Спав Йосафат дуже мало, приблизно 2-4 години, і то на голій землі. Через це його стали називати «бдінником»²⁶. Взимку він «вставав о 3-й годині ночі, а влітку – о 2-й і до пізнього вечора виконував різні монастирські обов'язки»²⁷. Усі ці незвичайні подвиги, які вели до виснаження тіла, «провадилися зазвичай для осягнення чистоти»²⁸. Аскет намагався навчити

¹⁸ DRBC. Vol. I. Romae, 1952. P. 138.

¹⁹ Соловій М., Великий А. Священномученик Йосафат Кунцевич. Торонто, 1967. С. 98.

²⁰ Susza J. Cursus vitae et certamen martyrii B. Josaphat Kuncevicii. Parisiis, 1865. P. 7.

²¹ Соловій М., Великий А. Священномученик Йосафат Кунцевич. Торонто, 1967. С. 98.

²² Назарко І. Сповідники Священномученика Йосафата. *Analecta OSBM*, vol. IV, fasc. 1-4. Romae, 1967. С. 67.

²³ DRBC. Vol. I. Romae, 1952. P. 161.

²⁴ Там само. С. 161.

²⁵ DRBC. Vol. I. Romae, 1952. P. 167-168.

²⁶ Фіголь В. Священномученик Йосафат у світлі зізнань засприсяжених свідків. *Нива*. Львів, 1939. Ч. 1. С. 405.

²⁷ DRBC. Vol. I. Romae, 1952. P. 17.

²⁸ Болотов В. Собрание церковно-исторических трудов. Москва, 2002. Т. 4. С. 387.

розум слідкувати за станом своїх психофізичних сил і потреб, щоб могли стримати їх у належних межах. Як свідчить Рафаїл Корсак: «після багатьох невтомних подвигів Йосафата Бог благословив його цим даром чистоти: обличчя його випромінювало дівичу сором'язливість»²⁹.

У парі із зовнішніми подвигами Йосафат вів також і внутрішню боротьбу із пристрастями, яка полягає у «розрізненні духів»: вмінні не тільки плисти рікою думок крізь прибережний очерет і не заплутуватись у ньому, а й відрізняти «добрі» помисли від «злих»³⁰. Майже кожного дня після іспиту совісті «Йосафат відкривав свої думки духовному отцеві у тайні Покаяння»³¹, оскільки сповідь помислів, яку у давнину практикували єгипетські, палестинські, а згодом і візантійські монахи, протягом останнього часу не практикувалась вже окремо, а стала органічною частиною тайни Покаяння. У своєму «Катехизмі» Йосафат радить своїм вірним «кожного дня, ідучи спати, робити іспит своєї совісті, щоб тим трудніше було чоловікові грішити»³². «"Перевіркою гріхів", а опісля їх виявленням у Сповіді пройнята уся духовність Йосафата»³³. Російський історик М. Коялович назвав цю особливість «чистою копією тогочасного єзуїтства»³⁴. Однак він не зазначив, яким чином дійшов до такого висновку.

Сам Йосафат часто сповідався, «інколи по кілька разів одного й того самого дня»³⁵, і практикував це до останніх днів свого життя. На думку преп. Ісака Сирійця, таке «безперервне покаяння і його присутність на усіх етапах подвижництва зумовлені тим, що поточна дійсність ніколи не може збігтися з ідеалом»³⁶.

Однією з рис покаянного подвигу є «самозречення, яке на практиці здійснюється через послух»³⁷. За своєю суттю воно є відкиданням самолюбства.

²⁹ DRBC. Vol. I. Romae, 1952. P. 167.

³⁰ Клеман О. Истоки. Париж, 1993. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Olive_Kleman/istoki-bogoslovie-ottsov-tserkvi/ (дата звернення: 17.01.2023).

³¹ DRBC. Vol. I. Romae, 1952. P. 161.

³² Катехизм Свщмч. Йосафата. *Ковчег*. Стемфорд, 1951. Ч. 10. С. 23.

³³ Назарко І. Сповідники Священномученика Йосафата. *Analecta OSBM*, vol. IV, fasc. 1-4. Romae, 1967. С. 66.

³⁴ Коялович Н. Литовская церковная Унія. Санкт-Петербург, 1861. Т. 2. С. 124.

³⁵ DRBC. Vol. I. Romae, 1952. P. 183.

³⁶ Зарин С. Аскетизм по православно-христианскому учению. Москва, 1996. С. 563.

³⁷ Зарин С. Аскетизм по православно-христианскому учению. Москва, 1996. С. 559.

Завдяки йому людина у покаянні отримує дар смирення і дар справжньої любові, яка приходить на місце викореного егоїзму. Послух Йосафата найкраще зображений у тій частині документів беатифікаційного процесу, яка стосується його призначення на Полоцьку катедру. Митрополит Йосиф Рутський розповідає, що коли «свщмч. Йосафат довідався про своє призначення, то на колінах благав його не накладати на нього тягар, якого він був недостойний. Йосафат вважав, що зможе добре послужити Полоцькій архиєпархії в ієромонашому стані»³⁸. Однак Митрополит наполягав на своєму. Тоді Йосафат спитав духівника: чи міг би він утекти, не порушивши монашого послуху? Однак духовний отець відповів, що у прийнятті ним єпископства «є виразна Божа воля»³⁹.

Під час свого урочистого входу до Полоцька у січні 1618 року Йосафат сказав своєму другові отець Геннадію Хмельницькому: «Якщо б тепер прийшов лист від митрополита з наказом повертатися та зректися архиєпископства, то, навіть не побачивши Полоцька, я б відразу повернувся до Вільна»⁴⁰. Через повне підкорення власної волі своїм настоятелям Йосафат цілковито віддав своє життя у руки Божої волі. При будь-яких втратах він полюбляв повторювати слова Йова: «Бог дав – Бог взяв»⁴¹ (Пор. Йов, 1:21).

Поступово покайні риси аскези Йосафата (піст, чування, стриманість, чистота, вбогість, послух) почали ставати менш помітними через щораз яскравші прояви позитивних форм»⁴², такі як постійна молитва, любов до ближніх, споглядання.

³⁸ DRBC. Vol. I. Romae, 1952. P. 288.

³⁹ Там само. С. 167.

⁴⁰ DRBC. Vol. I. Romae, 1952. P. 181.

⁴¹ Там само. С.167.

⁴² Сахаров С. Подвиг богопознания. Москва, 2001. С. 266-278.

1.1.3. Аскетичне життя як засіб духовного зростання священномученика Йосафата

«Синонімами до слова спасіння у Євангелії виступають два словосполучення: «вічне життя» (ζωή αἰώνος) і «царство Боже» (βασιλεία του θεου)»⁴³, які вказують, задля чого слід спасатись від гріха і які можливості це «відкриває перед людиною. Завдяки такому цілісному підходу християнське подвижництво не стає самоціллю, а служить містком до участі людини в Бозі та Його вічності»⁴⁴, яка є «початком і кінцем нашого існування»⁴⁵.

Аскети схильні вважати, що «людина двічі переживає яскраву присутність Божої благодаті. Перший досвід Божих відвідин людина отримує як дар, і цей досвід цілковито заволодіває її нутром»⁴⁶, залишаючи незабутню пам'ять про цей момент. Про такий момент у своєму житті Йосафат розповів Рафаїлу Корсаку. У ранньому віці він звернув увагу на ікону розп'яття, що знаходилась у церкві, і з цікавістю запитав, хто зображений на ній. Поясненням було, що це є Божий Син, який взяв на себе наші провини й перетерпів страждання від їхнього тягаря.. «І в ту мить, – зазначає свщмч. Йосафат, – я відчув, як у мене зійшла іскра Божої любові, так що завжди мені найприємніше було йти до церкви»⁴⁷.

Власне, такі надзвичайні зустрічі з Божественним викликають у людини незрівнянне прагнення і бажання, щоб цей стан затримувався назавжди. І Йосафат отримав знову цей дар благодаті. Вдруге він дається «лише у відповідь на зусилля аскета після багатьох років духовних подвигів та боротьби із пристрастями і залишається з ним до кінця життя»⁴⁸. Тоді аскет «відкриває у собі світло пізнання шляхів Духа, яке приходить таємничо. І це зветься догматичною свідомістю»⁴⁹.

⁴³ Зарин С. Аскетизм по православно-християнському учению. Москва, 1996. С. 6.

⁴⁴ Там само. С. 13.

⁴⁵ Шмеман А. Евхаристия – Таинство Царства. Париж, 1983. С. 207-233.

⁴⁶ Сахаров С. Преп. Силуан Афонский. Ессекс, 1990. С. 64-71.

⁴⁷ DRBC. Vol. I. Romae, 1952. P. 169.

⁴⁸ Сахаров С. Преп. Силуан Афонский. Ессекс, 1990. С. 64-71.

⁴⁹ Там само. С. 64-71.

Під час цього духовного відродження перед шукачем істини стоїть складне завдання: очистити свій розум від гріховних думок. Саме вдосконалення свого спостереження за власними думками не є вичерпним. Отже, відданий аскет використовує альтернативний метод - сприяння створенню позитивних думок про божественні речі. Йому допомагає духовне читання, включаючи «читання Святого Письма, творів Отців та житій святих. Такі читання у перші роки свого монашого подвигу Йосафат провадив на самоті у каплиці св. Луки. Навіть ставши архиєпископом, він слухав духовні читання за обідом та вечерею»⁵⁰. До ряду духовних читань священномученика входили також «твори таких київських митрополитів, як Іларіон та Григорій Цамблак. Усі ці духовні читання оберегли Йосафата від помилок у духовному житті і спричинились до формування його догматичної свідомості»⁵¹.

У своєму духовному розвитку Йосафат виділяв особливе значення молитві – «як літургійній, так і келійній. Ще працюючи у Віленського купця Поповича, він не пропускав жодного богослужіння, яке відбувалось у монастирі Пресвятої Трійці»⁵². Монахи, згадуючи часи його архімандритства (1614–1617 рр.), вказували: «Він сам дзвінком будив братію, сам першим йшов до церкви, сам дзвонив на утрєню, сам розпочинав утрєню, сам читав Псалтир і співав – і все це виконував мило і радісно»⁵³. Зрештою, як вважає Софія Сеник, «усі подвиги Йосафата впливали із богослужін та церковного правила. Центральне місце у його духовному житті займала св. Літургія, яка, на думку Святителя, є корисною з двох причин: з одного боку, вона занурює людину у спасенну дійсність життя, страждань і смерті Христа, з іншого ж боку, у ній через Євхаристію людина єднається з Богом і отримує сили для подальшого подвигу»⁵⁴. Відтак молитва, як засіб безпосереднього спілкування з Богом, є центральним елементом, навколо якого кристалізується та залежить духовне життя аскета.

⁵⁰ Сеник С. Духовний профіль свщмч. Йосафата Кунцевича. Львів. Свічадо, 1994. С. 7.

⁵¹ Staniloae D. *Orthodox Spirituality*. St. Tikhon's Seminary Press, 2002. С. 224.

⁵² DRBC. Vol. I. Romae, 1952. P. 16.

⁵³ Сеник С. Духовний профіль свщмч. Йосафата Кунцевича. Львів. Свічадо, 1994. С. 6.

⁵⁴ Катехизм Свщмч. Йосафата. *Ковчег*. Стемфорд, 1951. Ч. 10. С. 24.

Цей духовний жар, отриманий у Євхаристії, Йосафат підтримував келійною молитвою, частину якої складала Ісусова молитва. Як свідчить Яків Суша, «Йосафат вдень і вночі постійно повторював цю молитву»⁵⁵. Симеон Яцкевич свідчив, що, ввійшовши до келії Йосафата, він помітив, як «той уві сні молився цю молитву. У келії Йосафат молився перед іконами Христа, Богородиці та Розп'яття. Якщо він вирушав кудись у подорож, то завжди брав їх з собою»⁵⁶.

Любов людини до Бога сприяє «постійному перебуванню у молитві»⁵⁷. Тоді, коли цією любов'ю «проникається уся людина, приходять Син з Отцем і поселяються у ній» (Ін. 14,23). На цьому етапі молитва аскета досягає надзвичайної чистоти, відокремлюючись від понятійних образів. Його споглядання стає очевидним для інших: «інколи його тіло оповите божественним сяйвом; тварини, які зазвичай проявляють агресію, упокорюються перед ним»⁵⁸, а після смерті його преображене тіло не тліє. Свідченням досягнення Йосафатом цього високого етапу духовного життя є розповідь його слуг, які спостерігали за його заняттями в архієпископській палаті. Однієї ночі вони таємно слідували за своїм архієпископом, коли той направлявся до катедри на молитву. У церкві вони бачили, як Йосафат був «осяяний променями світла, що виходили з ікони, а його тіло піднеслось угору»⁵⁹. Наочним свідченням гармонії священномученика із творінням є історії, що розповідають про те, як коли на Йосафата направляли собак, вони «підходили та лестились до його ніг і навіть не гавкали на нього»⁶⁰. Створений всесвіт відчуває присутність об'явлених синів Божих, яких тужить, бо вони приносять «звістку про визволення від тління» (Рим. 8:19-22). Про своє «визволення від нетлінності свщмч. Йосафат сповістив після своєї смерті: його тіло протягом століть не руйнується, зберігаючи свою цілісність»⁶¹.

⁵⁵ Susza J. *Cursus vitae et certamen martyrii B. Josaphat Kuncevicii*. Parisiis, 1865. С. 7.

⁵⁶ DRBC. Vol. I. Romae, 1952. P. 180.

⁵⁷ Staniloae D. *Orthodox Spirituality*. St. Tikhon's Seminary Press, 2002. С. 319.

⁵⁸ Там само. С. 1-3.

⁵⁹ Боцян О. Перед ювілеєм св. Священномученика Йосафата. Нива, ч. 11-12. Львів, 1922. С. 7.

⁶⁰ DRBC. Vol. I. Romae, 1952. P. 154.

⁶¹ Боцян О. Перед ювілеєм св. Священномученика Йосафата. Нива, ч. 11-12. Львів, 1922. С. 387.

При розвитку своєї любові до Бога, людина також посилює свою прив'язаність до ближніх, що є «основною ознакою Христового учня» (Пор. Ін. 13:35). Повсякденно проявляючи свою любов до навколишніх, священномученик Йосафат був гумористично охарактеризований таким чином: «Якщо хочемо більш дружно з Йосафатом поговорити та втішатись його розмовою, то зробімо щось таке, щоб він вважав нас своїми ворогами»⁶². Він прощав тим, що «ображали його, служив важкохворим, які були покинуті навіть родиною. У його архієпископській палаті завжди було багато бідних та бездомних»⁶³.

«Хто любить Бога, той входить у життя Божества; хто любить брата, той впускає у своє іпостасне буття життя брата»⁶⁴. Цих вершин подвижництва сягнув свщмч. Йосафат. Це виявилось у його «високому богословленні про тайни Божого буття та у глибокому знанні та відчутті людської душі»⁶⁵.

Аскетичний шлях священномученика Йосафата Кунцевича відображав його особисті аскетичні зусилля. Ці пошуки характеризувалися двома ключовими моментами: «прагненням до загальної християнської аскетичної традиції (вивчення життєписів святих, творів Святих Отців) та особливою прихильністю до аскетичної спадщини Київської Митрополії (читання Києво-Печерського патерика, Іларіонового «Слова о законі і благодаті», відвідування Києво-Печерської лаври, дослідження окремих місць у руських літописах)»⁶⁶. Отже, він не лише продовжив слідувати універсальним порадам ряду отців-подвижників, але також став яскравим представником київського чернецтва. Про ще одну особливість аскетизму Йосафата говорить Софія Сенік, в порівнянні з Теодосієм Печерським: «Обидва відчували потяг до усамітненого життя, але й обидва виявили себе визначними настоятелями великих спільнот»⁶⁷. Він

⁶² Соловій М., Великий А. Священномученик Йосафат Кунцевич. Торонто, 1967. С. 152.

⁶³ DRBC. Vol. I. Romae, 1952. P. 149.

⁶⁴ Сахаров С. Преп. Силуан Афонский. Ессекс, 1990. С. 55-63.

⁶⁵ Соловій М., Великий А. Священномученик Йосафат Кунцевич. Торонто, 1967. С. 142.

⁶⁶ Сенік С. Духовний профіль вщмч. Йосафата Кунцевича. Львівю. Свічадо, 1994. С. 10-11.

⁶⁷ Сенік С. Духовний профіль вщмч. Йосафата Кунцевича. Львівю. Свічадо, 1994. С. 16.

фактично віродив традиції пустельницького та спільнотного монашого життя на Русі-Україні.

1.2. Монашество у сприйнятті священномученика Йосафата

1.2.1. Монаший ідеал на основі двох невиданих творів священномученика Йосафата

У 1861 році російський історик М. Коялович у другому томі «Литовської церковної унії» надрукував лист до «ректора Могильовської духовної семінарії єпископа Павла Доброхотова стосовно творів уніатського архієпископа Йосафата Кунцевича»⁶⁸. Доброхотов повідомив, що йому відомі два рукописні збірники із творами свщмч. Йосафата. Однак Коялович висловив сумнів, що ці твори можуть належати цьому уніатському архієпископу. На його погляд, дивним є те, що уніатські біографи Йосафата Кунцевича (Суша, Кульчицький, Стебельський) нічого не згадують про ці твори. Тому Коялович попросив Доброхотова «прояснити справу»⁶⁹. Письмової відповіді від Доброхотова він не отримав. Однак, як вважає П. Жукович, виглядає на те, що «останній збирався це прояснити і зробив певні чорнові нотатки з цього приводу»⁷⁰. Остаточного проливу світла на цю справу вищезгаданий Жукович, який «після смерті Доброхотова натрапив на ці два рукописні збірники в Імператорській Академії Наук у Санкт-Петербурзі і описав їх зміст»⁷¹. Якраз у другому збірнику містяться два твори, які стосуються монашества: «О законникахъ» та «О чистости райской»⁷².

⁶⁸ Коялович Н. Литовская церковная Унія. Санкт-Петербург, 1861. Т. 2. С. 327-330.

⁶⁹ Там само. С. 230.

⁷⁰ Жукович П. О неизданныхъ сочиненияхъ Іосафата Кунцевича. Извѣстія Отделения Русскаго Языка и Словесности Императорской Академии Наук. Санкт-Петербург, 1909. Т. 6. С. 201.

⁷¹ Герич Ю. Бібліографічний огляд писань свщмч. Йосафата. Roma, 1967. С. 127.

⁷² Жукович П. О неизданныхъ сочиненияхъ Іосафата Кунцевича. Извѣстія Отделения Русскаго Языка и Словесности Императорской Академии Наук. Санкт-Петербург, 1909. Т. 6. С. 213-215.

На жаль, Платон Жукович поскупився в описі зазначених творів. Напевно, основною причиною було те, що вони не були написані в контексті унійно-православної полеміки. Ця обставина обмежує нас в аналізі цих богословських праць свщмч. Йосафата. Судячи зі слів Жуковича, найбільш «об'ємним з цих двох є твір «О законникахъ». Очевидно, він, як й інші твори, був написаний свщмч. Йосафатом у сані ієромонаха (1609–1617)»⁷³.

У цьому творі свщмч. Йосафат дає богословське обґрунтування чернецтва, посилаючись на Старий і Новий Завіти та тексти Отців Церкви. Розпочинається твір із констатування початків монашества ще у Старому Завіті. Свщмч. Йосафат, посилаючись на Святих Отців і Філона Олександрійського, вважає, що першими прообразами монашества були групи аскетів, які гуртувались навколо пророка Іллі, а опісля – навколо його учня пророка Єлисея. Святе Писання називає їх «пророчими синами» (2 Цар. 2:3-5; 4:38; 5:22; 6:1) або «слугами-пророками»⁷⁴ (2 Цар. 21:10; 42:2). «Сини пророчі» жили і навчались в особливих школах або спільнотах для пророків. Їхнім покликанням було «вивчати і зберігати спадкоємство Мойсеевого закону і слова Божого»⁷⁵.

На погляд свщмч. Йосафата, це був «старозавітний прообраз спільнотного монашого життя. Покликання пророка полягало у тому, що його життя та слова повинні були мати силу пробудити в людині почуття покаяння та бажання служити Богові»⁷⁶.

Монаше служіння самого Йосафата мало яскраві риси пророчого. Його особливістю було те, що Йосафат велику увагу приділяв людському покаянню і на цьому ґрунті робив різні дивні вчинки. Він міг «зібрати на міський площі людей закликами до покаяння і привести їх у монастир на Сповідь. Розповідають, що якось він біг за пастухом, щоб висповідати його, а той не хотів, тому й втікав»⁷⁷. Подібних випадків було чимало.

⁷³ Там само, С. 204.

⁷⁴ Там само, С. 214.

⁷⁵ Вальвурд Дж., Цук Р. Толкование ветхозаветных книг. Вашингтон, 1992. С. 117.

⁷⁶ Мейендорф И. Брак в Православии. URL: www.krotov.info/library/m/meyendrf/brak.html (дата звернення: 19.01.2023).

⁷⁷ Герич Ю. Бібліографічний огляд писань свщмч. Йосафата. Romaе, 1967. С. 136.

Надалі, обґрунтовуючи генезу монашества, свщмч. Йосафат «посилається на феномен назореїв у Старому Завіті» ⁷⁸. Якщо пророк є точкою доторку між Богом і народом, то «покликанням назорея є явити життя в Дусі тут, на землі» ⁷⁹. Назорей відокремлювався від інших людей, щоб повністю належати Богові. Три речі характеризували це відокремлення для Бога: назорей не повинен був пити вина, стригти волосся і торкатись мертвого тіла (пор. Чис. 6:1-3) (євр. «назар» означає «стриманість»). Для монаха це мало б означати три речі: стриманість у їжі та питті, зовнішнє вирізнення з-поміж інших людей через поставу тіла та одягу, а також відмежування від «тлінного світу» ⁸⁰.

Про те, що метою монаха є поєднати пророче служіння – бути точкою співдоторку між Богом і народом – і назорейське – ходити в Дусі перед Богом, – виразно сказано на початку василіанського уставу, авторство якого приписують Велямину Рутському:

«Метою монашого життя є наступне: через милість Божу стати досконалою людиною, або ж уподібнитись Богові в милості Його, до якої не тільки себе через богомислення та подвиги спонукати потрібно, але й ближнього словом, ділом та прикладом благочестивого життя; аж поки не досягнемо дану мету» ⁸¹.

Далі, спираючись на Святих Отців, свщмч. Йосафат говорить про монашество у Новому Завіті. На його думку, характерною рисою новозавітного монашества є «три «шлюби», або обіти: вбогості, чистоти та послуху» ⁸². Подібно ж говорить й устав Рутського: «монах має вдосконалитись «найбільше в цих трьох» ⁸³, інакше «недостойний називатись монахом». Питанню чистоти свщмч. Йосафат присвячує свій твір «О чистости ерейской же лепей быти безженными».

⁷⁸ Жукович П. О неизданныхъ сочиненияхъ Йосафата Кунцевича. Извѣстія Отделения Русскаго Языка и Словесности Императорской Академии Наук. Санкт-Петербург, 1909. Т. 6. С. 214.

⁷⁹ Дарби Дж. Комментарий на Святое Писание. URL: www.agape-biblia.org/Comment01.htm (дата звернення: 13.01.2023).

⁸⁰ Кинах Г. Велямина Рутського правила для монахів Ч. Св. Василя В. *Analecta OSBM*, vol. I, fasc. 1-4. Romae, 1924. С. 57.

⁸¹ Там само. С. 57.

⁸² Жукович П. О неизданныхъ сочиненияхъ Йосафата Кунцевича. Извѣстія Отделения Русскаго Языка и Словесности Императорской Академии Наук. Санкт-Петербург, 1909. Т. 6. С. 214.

⁸³ Кинах Г. Велямина Рутського правила для монахів Ч. Св. Василя В. *Analecta OSBM*, vol. I, fasc. 1-4. Romae, 1924. С. 57.

Платон Жукович, описуючи цей твір, зазначає, що питання про неодруженість духовенства в період унії не було предметом спору з римо-католиками. Тому, на його думку, Йосафат виявив завчасне старання на цьому ґрунті. Однак, як виглядає з опису змісту твору, він «присвячений доказам про перевагу неодруженого стану над одруженим життям взагалі, а особливо для духовних осіб»⁸⁴. Тобто за своєю суттю цей твір свщмч. Йосафата є звичайною похвалою дівицтву на кшталт подібних творів Івана Золотоустого, Григорія Богослова, Григорія Ніського, Єроніма Стридонського та ін. До того ж Платон Жукович зауважує, що священномученик черпає аргументи із Святого Письма, вказуючи на приклад Христа та апостолів, і цитує при цьому Єроніма Стридонського та Івана Золотоустого із «Маргарита».

Далі Платон Жукович ставить “три крапки”, засвідчуючи тим самим, що на «цьому ряд доказів свщмч. Йосафата із святоотцівських писань не завершується»⁸⁵. Тут не може бути й мови про традиційну римо-католицьку позицію стосовно цілібатства, оскільки вона виключала одружене священство. У самій же назві твору Йосафата стоять слова «лепей быти безженными», тобто «краще», але «не обов’язково». Іван Золотоустий у своєму творі «Про дівицтво», заохочуючи до неодруженого стану, зазначає: «Між порадою і заборонаю велика різниця, така, як між вибором і необхідністю»⁸⁶. Судячи з того, що в часи свщмч. Йосафата цілібат був «чужим і невідомим для Київської Церкви»⁸⁷, можна зробити висновок, що у цьому творі священномученик заохочує юнаків, які бажають обрати священниче служіння, поєднати його із монашим. Очевидно, на цьому «поприщі Йосафат мав чималий успіх, оскільки багато юнаків відгукнулося на його заклик, а їхні батьки називали його через це «душехватором» (тобто ловцем душ)»⁸⁸.

⁸⁴ Жуковичъ П. О неизданныхъ сочиненияхъ Юсафата Кунцевича. Извѣстія Отделения Русскаго Языка и Словесности Императорской Академии Наук. Санкт-Петербург, 1909. Т. 6. С. 213.

⁸⁵ Там само. С. 213.

⁸⁶ Иоанн Златоуст. О дѣвствѣ. Полное собрание творений Св. Иоанна Златоуста. Москва, 1994. Т. 1. С. 302.

⁸⁷ Герич Ю. Бібліографічний огляд писань свщмч. Йосафата. Romae, 1967. С. 136.

⁸⁸ DRBC. Vol. I. Romae, 1952. P. 138.

Надалі свщмч. Йосафат розважає про речі, які повинні вирізняти монаха з поміж інших людей. Найперше монах повинен відрізнитись від інших своїм одягом. За приклад він наводить ап. Якова, який, згідно з Євсевієм, «завжди ходив у свиті»⁸⁹. Він також цитує лист Василія Великого до Григорія Богослова стосовно монаших одерж: «Добре є дотримуватись свого власного чернечого габіту, адже кожен стан, згідно з професією своєю або становищем, має властивий одяг»⁹⁰. З одного боку, одерж вирізняє монаха з-поміж інших людей, а з іншого – нагадує монаху про його покликання. Це має на увазі свщмч. Йосафат, коли говорить про головний монаший убір: «Згідно зі Старим та Новим Завітами, клобуки є для нас знаком невинності та пильності»⁹¹. Клобук пригадує монахові про те, що він постійно повинен стояти на сторожі своїх думок, слів та діл, щоб зберегти свою невинність, оскільки «монаший чин являє бездоганний ангельський чин»⁹². З іншого боку, монах з – посеред інших людей повинен вирізнитись нехтуванням усього світського та досконалістю у чеснотах. Для цього, на думку свщмч. Йосафата, він має сприятливе середовище: «Способность мѣстца и приклади добрые»⁹³.

Очевидно, лише тоді, коли ми матимемо під руками увесь текст цих творів свщмч. Йосафата, зможемо скласти цілісну картину його богословських поглядів стосовно монашества. На жаль, Платон Жукович зробив лише «окремі витяги з них, супроводжуючи їх інколи невластивими коментарями»⁹⁴.

⁸⁹ Жукович П. О неизданныхъ сочиненияхъ Іосафата Кунцевича. Извѣстія Отделения Русскаго Языка и Словесности Императорской Академии Наук. Санкт-Петербург, 1909. Т. 6. С. 214.

⁹⁰ Там само. С. 214.

⁹¹ Там само. С. 214-215.

⁹² Кинах Г. Велямина Рутського правила для монахів Ч. Св. Василія В. *Analecta OSBM*, vol. I, fasc. 1-4. Romae, 1924. С. 59.

⁹³ Жукович П. О неизданныхъ сочиненияхъ Іосафата Кунцевича. Извѣстія Отделения Русскаго Языка и Словесности Императорской Академии Наук. Санкт-Петербург, 1909. Т. 6. С. 214.

⁹⁴ Герич Ю. Бібліографічний огляд писань свщмч. Йосафата. Romae, 1967. С. 136.

1.2.2. Вклад священномученика Йосафата у Віленську реформу монашества 1604–1617 рр.

Монашество Київської Митрополії, яка увійшла у сопричастя із Римською Церквою, успадкувало чернечу кризу кількох попередніх століть. Багато монастирів стали «помешканнями для шляхти, яка бачила у них користь та наживу. Залежність монастирів від своїх ктиторів»⁹⁵ звела їх до «статусу економічних підприємств»⁹⁶. Але найбільшим лихом монастирів, як писав митрополит Йосиф Рутський у своєму творі «Виклад одного русина про виправлення устрою у грецькому обряді» (1605 р.), був «брак святості життя»⁹⁷. Тому реформа монашества, яка відбулася у Київській Митрополії на початку XVII ст., була відповіддю на тогочасні проблеми, які глибоко заторкнули київське монашество.

Віленська реформа (таку назву вона отримала від Віленського монастиря, в якому були закладені її початки), як це виглядає з історичних джерел, «мала двох своїх «корифеїв»: Йосафата Кунцевича та Йосифа Велямина Рутського»⁹⁸. Звідси й походить найбільша складність в її оцінці: окреслити, чим прислужився кожен з них для цієї реформи монашества.

Як припускають деякі дослідники: «Кунцевич та Рутський могли ділитись своїми планами стосовно обнови монашества ще до вступу свщмч. Йосафата у монастир»⁹⁹. Тоді Рутський вважав, що «реформу руських монахів можуть провести тільки члени якогось західного чину, бо на Русі, а навіть у Греції, немає до того здатних людей»¹⁰⁰. З 1605 по 1607 рр. Рутський перебуває спершу у Москві, а потім у Римі. Йосафат у той час вступає у Віленський Святотроїцький монастир, в якому тоді був лише один монах – архимандрит, і стає, таким чином,

⁹⁵ Wojnar M. The first Basilian general chapter and St. Josaphat. *Analecta OSBM*, vol. I, fasc. 1-4. Romae, 1924. P. 86.

⁹⁶ Соловій М., Великий А. Священномученик Йосафат Кунцевич. Торонто, 1967. С. 177.

⁹⁷ Сеник С. Берестейська унія і світське духовенство: наслідки унії у перших десятиліттях. *Берестейська унія та внутрішнє життя Церкви в XVII столітті*. Львів, 1997. С. 82-83.

⁹⁸ Wojnar M. The first Basilian general chapter and St. Josaphat. *Analecta OSBM*, vol. I, fasc. 1-4. Romae, 1924. P. 85.

⁹⁹ Соловій М., Великий А. Священномученик Йосафат Кунцевич. Торонто, 1967. С. 103;

¹⁰⁰ Сеник С. Берестейська унія і світське духовенство: наслідки унії у перших десятиліттях. *Берестейська унія та внутрішнє життя Церкви в XVII столітті*. Львів, 1997. С. 82-83.

біля витоків Віленської реформи. Отець Геннадій Хмельницький, свідок постригу Йосафата у монахи (1604 р.), розповідає про цю подію так:

«За внутрішнім покликом Божим просив він митрополита Іпатія про прийняття у монашество, чи, навіть скажу більше, згідно з правдою, про дозвіл закласти основи під обнову об'єднаного монашества, і вкінці прийняв з рук цього Пастиря монашу рясу, взявши собі ім'я Йосафат»¹⁰¹.

З цього особистого рішення свщмч. Йосафата розпочалась Віленська реформа, яка згодом набрала широких розмахів. Перші плоди «монашого прикладу свщмч. Йосафата стають очевидними у 1607 р., коли монаший постриг приймають п'ятеро кандидатів і серед них сам Йосиф Рутський»¹⁰², який незабаром стає священником і долучається до ідей свщмч. Йосафата у вихованні нового монашого покоління. Ця перша фаза Віленської реформи тривала з 1604 по 1617 роки. Більшість дослідників початком реформи схильні вважати 1607 р., тобто час вступу Рутського до монастиря, однак не наводять на користь цього факту жодних вагомих доказів. На цьому першому етапі реформи «переважало Йосафатове бачення монашества. У монастирі заведено щоденне служіння св. Літургії та відновлено служіння повного монашого добового кола (Повечір'я та Полуночниці). Монахи щоденно читали Святе Письмо, твори Святих Отців та житія святих»¹⁰³. У справі читань Йосафат давав добрий духовний провід, «оскільки сам залюбки читав та аналізував Святе Письмо, святоотцівські твори і житія святих»¹⁰⁴.

Свщмч. Йосафат також займався «переписуванням творів Святих Отців та редагуванням житій святих»¹⁰⁵. Згідно із свідченням отця Гервасія Гостиловського, «свщмч. Йосафат забороняв молодим монахам читати Святе Письмо, а давав натомість духовні книжки, які приготувляли до читання Біблії»

¹⁰¹ DRBC. Vol. I. Romae, 1952. P. 176.

¹⁰² Підручний П. Початки василіанського чину і Берестейська унія. Берестейська унія та внутрішнє життя Церкви в XVII столітті. Львів, 1997. С. 84.

¹⁰³ Соловій М., Великий А. Священномученик Йосафат Кунцевич. Торонто, 1967. С. 107.

¹⁰⁴ Сеник С. Українська Церква в столітті. *Ковчег*. Львів, 1993. Ч. 1. С. 36.

¹⁰⁵ Жукович П. О неизданных сочинениях Йосафата Кунцевича. Извѣстія Отделения Русскаго Языка и Словесности Императорской Академии Наук. Санкт-Петербург, 1909. Т. 6. С. 224.

¹⁰⁶. Це свідчить про те, що духовному читанню приділяли серйозну увагу. Вагому роль читанню у монашому житті відводить студитський устав: «Потрібно знати, що у ті дні, в які ми вільні від тілесних діл, бібліотекар вдаряє у било і брати збираються у бібліотечній кімнаті, кожен бере книгу і читає її до вечора» (26-те правило) ¹⁰⁷. Тогочасні монастирські бібліотеки мали великий вибір святоотцівської літератури. Для прикладу, у каталозі бібліотеки Супрасльського монастиря, який датується 1557 р., перелічуються наступні книжки: збірники слів Івана Золотоустого (Ізмарагд, Маргарит), Шестоднев Золотоустого, поучення Григорія Богослова, Василя Великого, писання Діонісія Ареопагіта, Кирила Єрусалимського, Ліствиця (п'ять примірників), Єфрема Сирійця, Ісаака Сирійця, авви Доротія, Івана Дамаскина, Теодора Студита, Григорія Синаїта, Івана Антіохійського, «Отечник» єгипетський, «Києво-Печерський Патерик» ¹⁰⁸ тощо.

Як бачимо, вибір книг для духовного читання був багатим. Микола Коялович вважає, що «василіанські монахи вільний час проводили у читанні книг; новопостриженим їхній провідник визначав, яку аскетичну літературу читати» ¹⁰⁹. Свою любов до книг свщмч. Йосафат прищепив своїм духовним учням, навчивши також серйозного ставлення до цієї справи.

Одна з найважливіших речей, яку привніс свщмч. Йосафат у Віленську реформу, – це відновлення серед братії духовного авторитету ігумена, який існував на початках студитського монашества, а згодом вдало був реалізований у Києво-Печерському монастирі. Відносини монаха та настоятеля у Віленському монастирі за часів ігуменства свщмч. Йосафата (1614–1617 рр.) будувались на наступній zasadі: для монаха слово настоятеля було волею Божою, а ігумен, як батько, був зразком аскези і благочестя у монастирі, а в управлінні монастиря покладался на Божу волю.

¹⁰⁶ DRBC. Vol. I. Romae, 1952. P. 185.

¹⁰⁷ Сапунов Б. Некоторые соображения о древнерусской книжности XI–XIII веков. Труды отдела древнерусской литературы. Москва–Ленинград, 1955. Т. С. 324.

¹⁰⁸ Грушевський М. Історія України-Руси, Київ, 1995. Т 6. С. 339–340.

¹⁰⁹ Коялович М. Історія Базиліанського Ордена. Христiанские чтения. Санкт-Петербург, 1864. С. 34.

Економ Битенського монастиря (у 1613 р. свщмч. Йосафат заснував цей монастир і протягом року був його ігуменом) отець Захарія Бельський розповів, що одного дня у монастирі не залишилось ані гроша для прожитку, і він, «повіривши на слово настоятеля», пішов збирати гроші по селі і зібрав більше, ніж можна було сподіватися ¹¹⁰.

Ігуменство свщмч. Йосафата, як згадують очевидці, було радше служінням для братії: «він першим вставав, дзвонами будив братів, світив світло по келіях, очолював церковний спів» ¹¹¹ тощо. Молодих монахів «він навчав аскези під власним наглядом, був їхнім сповідником, брав також їх із собою до міста, коли відвідував лікарні та дома недужих» ¹¹². З часом про нагляд настоятеля за духовним життям монаха ствердив устав Йосифа Рутського:

«Однак цього (піст, чування та інші подвиги) сам собі (монах) визначати не може, лише за благословенням старшого, та й то згідно з мірою та силою своєю, щоб через це він не ослабив тіло своє та не зробив його нездатним для служіння Богові й ближньому» ¹¹³.

Стараннями свщмч. Йосафата було відновлено п'ять монастирів: «Битенський, Жировицький (за часів його ігуменства), Полоцький, Черейський та Могилівський (за часів його архиєрейства). Він також відновив жіноче монашество, духовним провідником якого він став на перших порах. Свщмч. Йосафат написав також устав для жіночих монастирів» ¹¹⁴. Таким чином, свщмч. Йосафат виконав свою обіцянку, яку дав при постригу, про «закладення основи під обнову об'єднаного монашества». Ці основи були досить міцними, адже багато з його учнів прославилися різними духовними дарами: «зціленням хворих, вигнанням злих духів, одночасним перебуванням у двох місцях, нетлінними тілами» ¹¹⁵.

¹¹⁰ DRBC. Vol. I. Romae, 1952. P. 154.

¹¹¹ Соловій М., Великий А. Священномученик Йосафат Кунцевич. Торонто, 1967. С. 169.

¹¹² DRBC. Vol. I. Romae, 1952. P. 152.

¹¹³ Кинах Г. Велямина Рутського правила для монахів Ч. Св. Василя В. *Analecta OSBM*, vol. I, fasc. 1-4. Romae, 1924. С. 64.

¹¹⁴ DRBC. Vol. I. Romae, 1952. P. 162.

¹¹⁵ Соловій М., Великий А. Священномученик Йосафат Кунцевич. Торонто, 1967. С. 171.

Погляди митрополита Йосифа Рутського на обнову монашества різнились із поглядами свщмч. Йосафата. Якщо останній був переконаний, що «реформу можна провести власними силами (і на початках він переконав у цьому Рутського), то перший вважав, що до кінця добре провести реформу руського монашества можна лише за допомогою західних монахів, а саме кармелітів босих»¹¹⁶. У 1617 р. відбулась перша капітула, на якій митрополит Й. Рутський проголосив про створення «Віленської конгрегації Пресвятої Трійці» та централізацію монастирів на зразок західних чинів¹¹⁷. На цій капітулі був також присутній свщмч. Йосафат, який «пожинав плоди своєї багаторічної праці. Поступово його учні ставали ігуменами монастирів новоствореної конгрегації»¹¹⁸. Нагадуючи зовні за організацією західний чин, оновлене монашество Київської Митрополії за своїм внутрішнім характером продовжило давні традиції руського монашества – як літургійні, так і аскетичні. Великою мірою цим воно було зобов'язане свщмч. Йосафату Кунцевичу.

1.3. Мучеництво святителя Йосафата

1.3.1. Розуміння мучеництва святителем Йосафатом

Коли святі Отці, говорили про мучеництво, то «передусім окреслювали саме поняття цього явища»¹¹⁹. Вони вважали мученика носієм істинного досвіду єднання з Христом, який запечатувався у «найвищий спосіб – смертю мученика»¹²⁰. На думку Оригена, поєднання з Христом, почавшись у Хрещенні, яке є «символом смерті і воскресіння, повинно ставати реальним упродовж усього

¹¹⁶ Підручний П. Початки василіанського чину і Берестейська унія. Берестейська унія та внутрішнє життя Церкви в XVII столітті. Львів, 1997. С. 86.

¹¹⁷ Там само. С. 87.

¹¹⁸ Соловій М., Великий А. Священномученик Йосафат Кунцевич. Торонто, 1967. С. 182.

¹¹⁹ Димид М. Мучеництво: традиція і канони. Львів, 1994. Т. 63. С. 29.

¹²⁰ Хоружий С. Православная аскеза – ключ к новому видению человека. URL: www.lib.eparhia-saratov.ru/books/21h/horuzhy/ascetic/contents.html (дата звернення: 19.01.2023).

життя, тобто завершуватись смертю за Христа. З іншого боку, мученик засвідчує своєю кров'ю істинну віру, віддає за неї своє життя» ¹²¹.

Бажання свщмч. Йосафата померти мученицькою смертю поєднало у собі ці два моменти: бажання з'єднатися з Христом та свідчення істинної віри. Стосовно першого Еммануїл Кантакузен розповідає, що коли свщмч. Йосафат запропонував йому поїхати у Київ проповідувати істинну віру, то він відповів, що не бажає ще вмирати. На що Йосафат відповів йому: «Найдорожчий брате, скоріше будемо в небі» ¹²². Тобто він розглядав мучеництво як можливість швидшого з'єднання з Богом (Пор. Фил. 1:23).

Це свідчення Кантакузена не є поодиноким. Зокрема, Доротей Лецикович, архидиякон священномученика, вважає, що «Йосафат усюди, де міг (у проповідях, листах, розмовах), заявляв про своє бажання вмерти заради Бога» ¹²³. Про загрозу своєму життю Йосафат знав давно. «Нез'єднані часто насміхалися з нього, лихословили його клир на вулицях та на ратушних зібраннях. На Йосафата робили засідки при переправах, на ратушах і мостах. Чинились невдалі спроби, щоб втопити або застрелити його» ¹²⁴. У 1622 р. під «час церковної процесії у Полоцьку в нього було кинуто цеглу» ¹²⁵. Таку ненависть нез'єдинених до свщмч. Йосафата спричинила його діяльність: «він мав великий успіх у наверненні нез'єдинених Київської Митрополії» ¹²⁶, яка перебувала у сопричасті із Римською Церквою.

Як бачимо, Йосафатове бажання стати мучеником визрівало в контексті загроз його життю. Ставало очевидним, що одного дня черговий замах на нього може стати успішним. Серед таких обставин у Йосафата був вибір: «або зменшити ревність у діяльності, як радив йому Й. Рутський» ¹²⁷, та піти на віроповідницький компроміс задля миру держави, як пропонував Л. Сапіга, або

¹²¹ Шпідлік Т. Антиномія смерті і життя в мучеництві. *Богословія*. Львів, 1994. Т. 63. С. 21.

¹²² DRBC. Vol. II. Romae, 1952. P. 269.

¹²³ Там само. С. 156.

¹²⁴ Говорский К. Йосафат Кунцевичъ, Полоцкій – уніятский архієпископъ. Вильна, 1865. С. 9.

¹²⁵ Соловій М., Великий А. Священномученик Йосафат Кунцевич. Торонто, 1967. С. 262.

¹²⁶ Говорский К. Йосафат Кунцевичъ, Полоцкій – уніятский архієпископъ. Вильна, 1865. С. 6.

¹²⁷ Кояловичъ Н. Литовская церковная Унія. Санкт-Петербург, 1861. Т. 2. С. 128.

«бути готовим у будь-який момент зазнати мученицької смерті від невдоволених людей»¹²⁸. Йосафат обрав останнє, оскільки перше, як він вважав, не дозволили йому зробити совість та єпископська присяга:

«Правильно обороняти мої права і незалежність Церкви зобов'язує мене моя звичайна єпископська присяга. А роблю це сумирно і розважно, не відступаючи від прикладу св. Амвросія й Золотоуста, які обороняли Божу правду... А ті святі, якщо бачили б таку велику кривду, якої я зазнаю в Полоцьку, то поступали і сильніше від мене»¹²⁹.

Тому аж ніяк не можна погодитись із російським істориком М. Кояловичем у тому, що Йосафат «бажав за всяку ціну добитись мучеництва і приготівляв своїх ворогів до цього, діяв на їхні пристрасті, дратував їх»¹³⁰. Коялович твердить, що Йосафат був «відчайдушним фанатиком»¹³¹, оскільки після того, як його мало не вбили у Полоцьку, він не побоявся поїхати в Могилів, Оршу та Мстислав. Так, він бажав стати мучеником і розумів, що його діяльність дратує багатьох нез'єдинених та державну владу. Однак, вважаючи, що «інакше не можна діяти, він у всіх своїх вчинках керувався пастирським обов'язком, адже нез'єдинені по багатьох селах, не маючи своїх священників, не хрестили дітей, вмирили без сповіді та не причащались. До того ж робив Йосафат це «сумирно і розважно». На його думку, бунт породила схизма, але не він»¹³². Йосафата не можна назвати провокатором конфлікту, оскільки скоріше він був постійно провокованим. А його мучеництво було наслідком його небажання відповідати на будь-які провокації.

Другим невід'ємним моментом мученицької смерті свщмч. Йосафата було свідчення істинної віри. Щоб зрозуміти, у чому воно полягало, звернемось до слів самого Кунцевича. За тиждень до своєї смерті на свято св. Дмитрія

¹²⁸ Патрило І. Йосафат Кунцевич – помічник та архієпископ Полоцький. *Analecta OSBM*, vol. I, fasc. 1-4. Romae, 1924. С. 48-49.

¹²⁹ Коялович Н. Литовская церковная Унія. Санкт-Петербург, 1861. Т. 2. С. 335.

¹³⁰ Там само. С. 130.

¹³¹ Коялович М. Отвѣтъ газетѣ LE MONDE, усиливающейся доказать, что наше русское мнѣніе объ Іосафате Кунцевичѣ не справедливо. Санкт-Петербург, 1865. С. 9.

¹³² Там само. С. 10.

Солунського, виголошуючи проповідь, Йосафат звернувся до витебщан: «Ось я сам до вас приїхав, і знайте, що я ваш пастир, і дай Бог, щоб я душу свою поклав за вас, за святе З'єднання, за першість св. Петра і його наступників, римських пап»¹³³. Іншими словами, свщмч. Йосафат вмирав за волю Христа стосовно першості ап. Петра. М. Тишкевич, чиновник полоцького воєводства і добрий знайомий свщмч. Йосафата, засвідчив, що часто розмовляв із витебськими нез'єдиненими, і вони «нічого в Йосафаті не осуджували, лише те, що він слухав папу»¹³⁴. Це було основною причиною їхньої непокори йому і ненависті до нього, а згодом і вбивства. Таким чином, як слушно резюмує П. Жукович: «вбивство свщмч. Йосафата Кунцевича сталось на тлі віросповідної ворожнечі»¹³⁵.

Св. Вікентій Леринський, риторично запитуючи, чи насмілиться хтось зняти печаті з книг пастирських учительств (тобто порушити догматичне вчення Церкви), додає: «Ті, хто не насмілився їх торкнутись стали ісповідниками та мучениками»¹³⁶. До таких належав свщмч. Йосафат Кунцевич. Своєю кров'ю він підтвердив стару істину, що у сфері догматів компромісів не може бути. Адже саме до такої компромісної позиції підштовхував свщмч. Йосафата Лев Сапіга.

1.3.2. Мученицька кончина святителя Йосафата

Говорячи про мучеництво, «Святі Отці значну увагу приділяли смерті мученика»¹³⁷. Цей момент у мучеництві є найважчим і найславнішим. Мученик перемагає услід за Христом найбільшу трагедію людського буття – смерть. У світлі страждань мученика вона стає даром, а не прокляттям, адже «якби не було кончини, то не було б і мучеництва»¹³⁸. Колись смерть була найсильнішою, «а

¹³³ Жукович П. Убійство Йосафата Кунцевича. Христіанское Чтеніє. Санкт-Петербург, 1907. С. 280.

¹³⁴ DRBC. Vol. II. Roma, 1952. P. 249.

¹³⁵ Жукович П. Убійство Йосафата Кунцевича. *Христіанское Чтеніє*. Санкт-Петербург, 1907. С. 284.

¹³⁶ Леринский В. Рассуждение о вере / ред. Чельцов И.В. Собрание символов и вероизложений Православной Церкви от времен апостольских до наших дней. *Христіанское Чтеніє*. Санкт-Петербург, 1869. № 5. С. 152-160.

¹³⁷ Димид М. Мучеництво: традиція і канони. Львів, 1994. Т. 63. С. 29.

¹³⁸ Іоанн Златоуст. Похвала єгипетським мученикамъ. *Полное собрание творений Св. Иоанна Златоуста*. Москва, 1994. Т. 2. С. 754.

тепер є найслабшою»¹³⁹. Щоб остаточно досягнути перемогу над смертю, мученик повинен до неї приготуватись, аби у вирішальний момент він не був переможений тваринним страхом самозбереження.

Для Йосафата справжнім приготуванням до мучеництва була аскеза: «У певні моменти гостроти боротьби із пристрастями подвижник настільки обмежує свої природні потреби, що впритул наближається до смерті. Попри це, смерть у таких випадках не настає, навпаки, Бог ще більше охороняє аскета»¹⁴⁰. Безперечно, свщмч. Йосафат не раз пережив такий страх смерті й, судячи з плодів його духовного життя, переміг його.

Другим педагогом до мучеництва для свщмч. Йосафата була пам'ять про смерть. Архидиякон Доротей Лецикович розповідає наступне:

«Завжди пам'ятав він про смерть так, що навіть при столі не мав він приємнішої розмови, як про смерть. Це своє бажання вмерти виявляв він завжди і в проповідях, і в розмовах, і в листах, і де тільки міг, говорив, що він нічого більше і не бажає, як вмерти за Бога. І коли ось майже напередодні своєї смерті він довше говорив при столі про смерть, я докинув: «Ваше Преосвященство завжди говорить про смерть, нехай дозволить нам спокійно пообідати», то Слуга Божий сказав: «Що тобі до того, якщо я хочу вмерти?»¹⁴¹.

Постійна пам'ять про смерть «дарувала Йосафатові сміливість перед обличчям загибелі»¹⁴². З іншого боку, присутність цієї риси у духовному житті Йосафата засвідчила, що він постійно дозрівав до своєї мученицької кончини, аж поки не зміг сказати витебщанам: «Знайте, що я вже готовий умерти за істину»¹⁴³. Готовність мученика померти свідчить, що «настала година» його (пор. Ів. 13:1).

Мученицьку смерть свщмч. Йосафат прийняв у неділю 12 листопада 1623 року. Напередодні, як свідчить Кантакузен, «архидиякон Доротей розповів

¹³⁹ Іоанн Златоуст. Похвала єгипетським мученикамъ. *Полное собрание творений Св. Иоанна Златоуста*. Москва, 1994. Т. 2. С. 675.

¹⁴⁰ Сахаров С. Преп. Силуан Афонский. Ессекс, 1990. С. 55-63.

¹⁴¹ DRBC. Vol. I. Romae, 1952. P. 156.

¹⁴² Пришляк М. Психологічний стан мученика. *Богословія*. Львів, 1994. Т. 63. С. 147.

¹⁴³ DRBC. Vol. I. Romae, 1952. P. 213.

Йосафатові про священника-схизматика, який часто переправлявся через Двину перед архієпископською палатою, висловлюючи цим свою зневагу. Він порадив Йосафатові схопити його»¹⁴⁴.

Кантакузену, як і всім іншим з оточення Йосафата, було відомо про змову витебщан вбити Йосафата, яку вони склали на ратушному зібранні. У суботу ввечері дяки Йосафата розповіли йому, що деякі з витебських міщан, накинувшись на них з погрозами, сказали: «Вже небагато часу залишилось бути вам із своїм Владикою Архієпископом у Витебську»¹⁴⁵. Кантакузен керувався думкою, що «потрібно уникати конфлікту у такій небезпечній ситуації. Тому він радить Йосафатові не чіпати священника-схизматика, однак той, як свідчить Кантакузен, його не послухав»¹⁴⁶. Однак це ще не означає, що Йосафат провокував конфлікт. Свящ. Ілля довгий час перебував у його послуху, і лише через те, що «народ збунтувався супроти нього, він змушений був перейти на його бік»¹⁴⁷. Отож для Архієпископа Ілля залишався членом його клиру, тому, наказуючи схопити священника, Йосафат міг керуватися пастирськими мотивами.

П. Жукович міркує, що цей арешт для витебщан був несподіванкою, і цілком нормально, що народ, позбавлений священника, а отже й недільної Літургії, збунтувався проти Архієпископа. Як тільки це сталося, то вдарено на сполох і за лічені хвилини збіглося кілька тисяч народу. Багато з них були озброєні і кричали: «Вбий! Вбий!»¹⁴⁸. Йосафат змушений був покинути Утреню, не дочекавшись 1-го Часу. «Повернувшись з церкви, – розповідає Кантакузен, – Йосафат відразу закликав мене і наказав відпустити цього нез'єдиненого (священника)». Він також наказав своїм слугам, щоб вони «нікого з людей не поранили, тому вони оборонялись лише закриттям дверей перед роздратованим натовпом»¹⁴⁹.

¹⁴⁴ DRBC. Vol. I. Romae, 1952. P. . 261.

¹⁴⁵ Там само. P. 260-261.

¹⁴⁶ Там само. P. 261.

¹⁴⁷ Жукович П. Убийство Иосафата Кунцевича. Христианское Чтение. Санкт-Петербург, 1907. С. 304-305.

¹⁴⁸ Соловій М., Великий А. Священномученик Йосафат Кунцевич. Торонто, 1967. С. 296.

¹⁴⁹ DRBC. Vol. II. Romae, 1952. P. 261.

Паламар Тихон, який був єдиним свідком останніх хвилин життя священномученика, свідчить, що після цього Йосафат пішов до кімнати, де нікого не було, і «провів там чверть години на молитві, а, вийшовши, пішов просто до ворогів»¹⁵⁰. Це був час «гетсиманської боротьби», з якою зустрічається мученик безпосередньо перед лицем смерті, незважаючи на свою попередню готовність і згоду на смерть. Це є останній крик людської «тварності та обмеженості»¹⁵¹, і він є «найстрашнішим і важчим за саму смерть»¹⁵². Силою Христа, який вийшов переможцем у цьому двобої Йосафат переміг смерть.

Той факт, що свящ. Іллю звільнено, дещо втихомирив юрбу. Але достатньо було комусь кинути кілька підбадьорюючих слів, як люди знову почали рубати огорожу архієпископського двору, виламувати двері до приміщень і завдавати пострілів по слугах Йосафата. Врешті-решт вони увірвались у палату і почали бити слуг. Почувши крик своїх слуг, Йосафат вийшов із своєї кімнати, зробив на собі знак св. Хреста і промовив: «Діти, чому б'єте моїх слуг? Якщо маєте щось супроти мене, ось я!»¹⁵³. І ніхто з присутніх не підняв на нього руки, аж поки якісь двоє не увірвались з протилежної кімнати: один вдарив Йосафата палицею по голові, а інший – сокирою. «Як тільки він впав на землю, усі, що були там, почали бити і проколювати його. Згодом вбивці витягнули його на подвір'я, прострелили з пістолета і почали копати, опльовувати, рвати одягу та волосся. Серед перших ударів Йосафат встиг промовити лише: «О, мій Боже!...» – і помер»¹⁵⁴.

Це була пастирська загибель, бо дітей своїх він «зберіг, і ніхто з них не загинув» (Пор. Ів. 17:12): його слуги зазнали смертельних побоїв, але, на власний подив, усі видужали. Багато з них дожили до похилого віку, склавши свідчення на «беатифікаційному процесі через 14 років після загибелі Мученика. З іншого

¹⁵⁰ DRBC. Vol. I. Romae, 1952. P. 217.

¹⁵¹ Шленов Д. Гетсиманское моление в свете христологии преподобного Максима Исповедника. URL: www.geocities.com/fryevhen/Maxim.zip (дата звернення: 19.01.2023).

¹⁵² Пришляк М. Психологічний стан мученика. *Богословія*. Львів, 1994. Т. 63. С. 147.

¹⁵³ DRBC. Vol. I. Romae, 1952. P. 214.

¹⁵⁴ Там само. С. 214.

боку, Йосафат не дозволив, щоб хтось, обороняючи його, завдав кривди убивцям»¹⁵⁵ (пор. Ів. 18:10-11), адже вони теж належали до його пастви.

Його смерть була перемогою не над людьми, а над дияволом, який, бачачи його кров, «згадував про іншу кров – Владичну»¹⁵⁶. Вона змінила серця багатьох і «врятувала долю об'єднаної Київської Церкви, в існуванні якої вже не був у захваті ані Рим, ані Польська держава»¹⁵⁷. Бо «мученик, мовчачи, має більшу силу, ніж той, хто проповідує»¹⁵⁸.

1.3.3. Мощі священномученика Йосафата та їх почитання

На думку Івана Золотоустого, «під час мучеництва не тільки душа мученика, а й тіло стає причасником великої благодаті»¹⁵⁹. Тому мощі, які залишаються по смерті мученика, «є великим скарбом для вірних. Вони в силі охороняти міста від нападу ворогів, а життя людей – від хитрощів диявола. До гробниць мучеників вірні приходять, обтяжені житейськими справами, і знаходять біля них тишу і безпеку»¹⁶⁰.

Почитання мощей свщмч. Йосафата вірними бачимо відразу після його смерті. Коли його тіло «витягали із річки Двини, люди тиснулись, щоб торкнутись його. Якщо їм не вдавалось цього зробити, вони намагались торкнутись його крові, одежі або каміння, яке було прив'язане до його шії під час утоплення»¹⁶¹. Конгрегація у справі обрядів у 1642 р. офіційно ствердила 5 чудес, які стались при мощах свщмч. Йосафата. Насправді їхня кількість вже на той час сягала за сотню. Вірні отримували оздоровлення від різних недуг: «кровотеч, сліпоти, паралічів, серцевих захворювань, мігрені, артрити тощо.

¹⁵⁵ DRBC. Vol. II. Romae, 1952. P. 261.

¹⁵⁶ Іоанн Златоуст. Похвала всьмъ святымъ, во всемъ міръ пострадавшимъ. *Полное собрание творений Св. Иоанна Златоуста*. Москва, 1994. Т. 2. С. 756.

¹⁵⁷ Соловій М., Великий А. Священномученик Йосафат Кунцевич. Торонто, 1967. С. 281.

¹⁵⁸ Іоанн Златоуст. Бесѣда о мученикахъ, а также о сокрушеніи и милостынѣ. *Полное собрание творений Св. Иоанна Златоуста*. Москва, 1994. Т. 2. С. 692.

¹⁵⁹ Там само С. 743.

¹⁶⁰ Там само. С. 694.

¹⁶¹ Соловій М., Великий А. Священномученик Йосафат Кунцевич. Торонто, 1967. С. 335.

Мощі свщмч. Йосафата, як свідчить Д. Абрамович, почали виставляти на престолах та носити при собі. Їхньою силою рятується Полоцьк у 1633 році від нападу московських військ»¹⁶².

Почитання свщмч. Йосафата було настільки сильним і поширеним, що викликало великі труднощі для беатифікаційної комісії. З цього приводу відбувся «окремий процес (1638–1639), щоб ствердити, що на гробі Йосафата не відбувається жодного недозволеного почитання. Комісія переконалась, що з гробу усунуто лампаду та ікони свщмч. Йосафата з ореолом святості»¹⁶³. У 1918 році у Відні, де на той час «перебували мощі священномученика, папська комісія під головуванням митр. Андрея Шептицького ствердила, що мощі свщмч. Йосафата є нетлінними»¹⁶⁴. Нетлінність мощей свщмч. Йосафата, найімовірніше, була плодом подвижництва священномученика (а не мученицької кончини), внаслідок якого вже «за життя його частково преображене тіло залишилось таким і по смерті»¹⁶⁵. Та ж комісія змушена була зробити «розділення мощей, які впродовж століть через різні перевезення та перепади температур зазнали великої шкоди»¹⁶⁶. М'язи було «відділено від кісток і покладено окремо»¹⁶⁷. У 1949 р. американським військовим літаком «мощі було перевезено з Відня до Рима, де вони й перебувають по сьогодні у базиліці св. Петра»¹⁶⁸.

У 1667 році Кипріян Жоховський, виголошуючи проповідь з нагоди повернення до Полоцька мощей свщмч. Йосафата, сказав, що «із свщмч. Йосафатом до Полоцька повертає Дух Святий»¹⁶⁹. Як мощі св. Івана Золотоустого, Григорія Богослова, Василя Великого покинули Грецію через те, що вона «відійшла від істинного богослов'я Духа Святого та визнання першості

¹⁶² Соловій М., Великий А. Священномученик Йосафат Кунцевич. Торонто, 1967. С. 371.

¹⁶³ Там само. С. 354.

¹⁶⁴ Боцян О. Перед ювілеєм св. Священномученика Йосафата. Нива, ч. 11-12. Львів, 1922. С. 387.

¹⁶⁵ Там само. С. 7.

¹⁶⁶ Там само. С. 388.

¹⁶⁷ Там само. С. 388.

¹⁶⁸ Соловій М., Великий А. Священномученик Йосафат Кунцевич. Торонто, 1967. С. 395-396.

¹⁶⁹ Боцян О. Перед ювілеєм св. Священномученика Йосафата. Нива, ч. 11-12. Львів, 1922. С. 230.

Петра, так присутність мощей свщмч. Йосафата на рідній землі свідчить про те, що об'єднана Київська Церква дотримується істинних догматів»¹⁷⁰.

¹⁷⁰ Боцян О. Перед ювілеєм св. Священномученика Йосафата. Нива, ч. 11-12. Львів, 1922. С. 231.

РОЗДІЛ 2

ПАСТИРЮВАННЯ СВЯЩЕННОМУЧЕНИКА ЙОСАФАТА КУНЦЕВИЧА

2.1. Богословська освіта священномученика Йосафата

2.1.1. Обґрунтування католицькості Церкви Христової – основна мета богословської самоосвіти священномученика Йосафата

Розглянувши характер подвижництва свщмч. Йосафата, яке стало органічним підґрунтям для його богословлення, приступимо тепер до розкриття не менш важливого питання: якою була богословська освіта свщмч. Йосафата Кунцевича?

Церковні історики приділили відносно мало уваги вивченню цієї «сторони життя свщмч. Йосафата»¹⁷¹. Причиною цього було те, що його практично не розглядали як богослова. Якщо були такі поодинокі спроби, то вони мали поверховий характер. Без сумніву, велику заслугу у цій ділянці слід приписати Патріарху Йосифу Сліпому, який, як святитель та богослов, зумів «належно проаналізувати та оцінити богословську освіту свщмч. Йосафата у доповіді, яку виголосив на засіданні Богословського Наукового Товариства»¹⁷². На його думку, попри те, що священномученик не здобув академічної освіти, він «не був неуком. Інакше б з ним ніхто не рахувався. До того ж бачимо, що свщмч. Йосафат користувався повагою багатьох вельмож: Тризни, Солтана, Мелешка, Корсака, Воловича»¹⁷³. На основі життєписів та творів свщмч. Йосафата можна сміливо ствердити, що «його освіта далеко перевищала тодішнього

¹⁷¹ Сліпий Й. Богословське формування і письменницька творчість свщмч. Йосафата Кунцевича. *Твори киянина Йосифа Верховного Архiepіскопа і кардинала*. Рим, 1962. Т. 2. С. 177.

¹⁷² Там само. С. 178.

¹⁷³ Там само. С. 178.

образованого громадянина, і обстоювати твердження, що він вніс у полемічну літературу щось нового і творчого»¹⁷⁴.

Одним із важливих завдань у з'ясуванні питання про освіту свщмч. Йосафата є заперечення або підтвердження тези більшості російських істориків, яку озвучив М. Коялович, що, «незважаючи на зрілий вік (Йосафата), освіта його була дуже несамостійною і дуже далекою від істинного духа християнства»¹⁷⁵. Патріарх Йосиф заперечив це твердження, адже, на відміну від Кояловича, бачив у богослов'ї свщмч. Йосафата щось «нове і творче». Цим «новим і творчим» богослов'я свщмч. Йосафата завдячувало одній особливій рисі його богословської освіти – «вмінню брати із західного богослов'я те, що входило у суть ідеї католицизму, і відмежовуватись від того, що таким не було»¹⁷⁶. Латинський вплив був стриманий тим, що свщмч. Йосафат «не знав латинської мови, яка була основною умовою єзуїтської освіти»¹⁷⁷. Ніхто з дослідників життя та творчості свщмч. Йосафата не поставив собі запитання, чому священномученик не знав латинської мови, хоча багато хто підкреслював цей факт як доказ «чистоти його богослов'я та духовності від латинських впливів»¹⁷⁸. Зокрема, П. Жукович вважає, що факт незнання латинської мови закрив Йосафатові прямий шлях до «західнокатолицької богословської книги»¹⁷⁹.

До певної міри це питання з'ясовує один із перших життєписів свщмч. Йосафата. У ньому сказано, що священномученик «не палав любов'ю (*caluisset*) ні до латинської, ні до ніякої іншої мови, окрім своєї власної»¹⁸⁰. Напевно, якби свщмч. Йосафат бажав вивчити латинську мову, то міг би це зробити. Принаймні для цього він не раз мав нагоду. Варто згадати хоча б той момент, коли розпочався другий етап Віленської реформи монашества. Тоді «Рутський, окрім

¹⁷⁴ Сліпий Й. Богословське формування і письменницька творчість свщмч. Йосафата Кунцевича. *Твори кпр Йосифа Верховного Архiepіскопа і кардинала*. Рим, 1962. Т. 2. С. 178.

¹⁷⁵ Коялович Н. Литовская церковная Унія. Санкт-Петербург, 1861. Т. 2. С. 327.

¹⁷⁶ Шептицький К. Про значіння свщмч. Йосафата в нашій церковній історії, теперішності і будуччині. *Нива*. Львів, 1924. С. 297.

¹⁷⁷ Коялович Н. Литовская церковная Унія. Санкт-Петербург, 1861. Т. 2. С. 327.

¹⁷⁸ Галадза П. Що таке східне католицьке богослов'я? Деякі церковні та програмні виміри. Львів, 2001. Т. 65. С. 198-206.

¹⁷⁹ Жукович П. О неизданных сочинениях Иосафата Кунцевича. Извѣстія Отделения Русскаго Языка и Словесности Императорской Академии Наук. Санкт-Петербург, 1909. Т. 6. С. 222.

¹⁸⁰ DRBC. Vol. I. Romae, 1952. P. 16.

різних богословських дисциплін, навчав монахів латинської мови, а свщмч. Йосафат – богослужбових практик та Святого Письма»¹⁸¹. Отож у цей період він мав безпосередню можливість вивчити латинську мову, однак, як стверджує Рутський у вищезгаданому життєписі (адже саме його вважають автором цього життєпису), у свщмч. Йосафата не лежало до цього серце. Очевидно, він не бажав настільки тісно зближуватись із західним богослов'ям, щоб вивчати латинську мову.

Свщмч. Йосафат часто вів «богословські бесіди із Віленськими єзуїтськими професорами. Вони дуже дивувались, що він вміє так глибоко висловлюватись про божественні тайни, до того ж робить це народною мовою»¹⁸². До його влучних суджень про догмати вони нічого не могли додати. За таку вправність у богословленні його почали називати «божественним Богословом»¹⁸³. Такий подив, який свщмч. Йосафат викликав своїм богословленням, був спричинений тим, що він вживав «відповідну богословську термінологію народною мовою»¹⁸⁴. Під категорію «народної мови» (*lingua vulgatae*) потрапила, мабуть, і «старослов'янська богословська термінологія, якою тоді були перекладені твори Святих Отців та літургійні книги. До того ж єпископ Суша згадує, що єзуїт Валентин Фабрицій викладав богослов'я Кунцевичу слов'янською мовою (*slavonico idiomate*)»¹⁸⁵. Все ж таки, вміле використання слов'янської богословської термінології свщмч. Йосафатом слід приписати його «духовному досвіду та богословській інтуїції. Цю інтуїцію, як свідчить Рафаїл Корсак, свщмч. Йосафат здобував через щоденне читання та аналіз священних книг, з яких черпав ідею католицькості Церкви та викривав псевдобогословські твердження»¹⁸⁶.

¹⁸¹ Соловій М., Великий А. Священномученик Йосафат Кунцевич. Торонто, 1967. С. 107.

¹⁸² DRBC. Vol. I. Romae, 1952. P. 147.

¹⁸³ Там само. С. 147.

¹⁸⁴ Соловій М., Великий А. Священномученик Йосафат Кунцевич. Торонто, 1967. С. 147.

¹⁸⁵ Сліпий Й. Богословське формування і письменницька творчість свщмч. Йосафата Кунцевича. *Твори киянина Йосифа Верховного Архiepіскопа і кардинала*. Рим, 1962. Т. 2. С. 183.

¹⁸⁶ DRBC. Vol. II. Romae, 1952. P. 168.

Підсумовуючи характер самоосвіти священномученика, Патріарх Йосиф твердить, що той із західного богослов'я брав лише «католицьку ідею»¹⁸⁷, тобто ідею вселенськості; або, як висловлювався про це сам Йосафат, він брав «вогонь у сусіда»¹⁸⁸. Це взагалі «притаманна риса київського богослов'я»¹⁸⁹. Однак це було нелегкою справою, оскільки, як стверджує Йосиф Сліпий, «тодішній вік хворобливо захоплювався чужим і легковажив свої питомі національні цінності»¹⁹⁰.

Найбільш фатальною помилкою, якої у такому випадку може припуститись богослов, є еkleктичність: коли одне богослов'я безкритично поєднується з іншим. Як перше, так і останнє втрачають при цьому риси власної автентичності. Фільтром, через який свщмч. Йосафат пересівав латинське богослов'я і витягував з нього католицьку ідею, послужили твори Святих Отців, руські літургійні книги, твори руських святителів та руські історичні книги (літописи, устами князів). У цих речах, як зазначає П. Жукович, свщмч. Йосафат був обізнаний краще за інших захисників унії, які загалом були більш освічені, ніж він. Російський історик вважає, що така блискуча обізнаність Йосафата у слов'янській писемності була плодом його самостійної праці. Водночас, як вважає він, церковне минуле було закрите для свщмч. Йосафата густим мороком римо-католицької ідеї. Цим мороком П. Жукович називає історичну ретроспективу священномученика, яку той «використовував при аналізі історії Київської Церкви. Це якраз й був аналіз крізь призму вселенської ідеї, а саме: пошуки розуміння першості Римського єпископа Київською Церквою від самих її початків»¹⁹¹. Якщо дотепер Петрове служіння обґрунтовувалося лише на канві Святого Письма та творах Святих Отців, то свщмч. Йосафат зробив це на «основі богословського аналізу руських історичних хронік, слов'янських богослужбових

¹⁸⁷ Сліпий Й. Богословське формування і письменницька творчість свщмч. Йосафата Кунцевича. *Твори кия Іосифа Верховного Архидіакона і кардинала*. Рим, 1962. Т. 2. С. 191.

¹⁸⁸ Шептицький К. Про значіння свщмч. Йосафата в нашої церковній історії, теперішності і будучині. *Нива*. Львів, 1924. С. 297.

¹⁸⁹ Гавань І. Слово редактора. *Богословія*. Львів, 2001. Т. 65. С. 10.

¹⁹⁰ Сліпий Й. Богословське формування і письменницька творчість свщмч. Йосафата Кунцевича. *Твори кия Іосифа Верховного Архидіакона і кардинала*. Рим, 1962. Т. 2. С. 191.

¹⁹¹ Жукович П. О неизданных сочинениях Иосифа Кунцевича. Извѣстія Отделения Русскаго Языка и Словесности Императорской Академии Наук. Санкт-Петербург, 1909. Т. 6. С. 222.

книг та на основі порівняння слов'янських перекладів Святих Отців та житій святих із грецькими відповідниками»¹⁹².

З-поміж російських істориків лише один Жукович визнав, що твори свщмч. Йосафата Кунцевича, «не зважаючи на загальний їх компілятивний характер, привнесли щось нове і самостійне в літературну полеміку, яка тривала між православними та уніатами чимало років»¹⁹³. Під цим новим і самостійним він має на увазі «своєрідний спосіб аргументації при захисті унії»: черпання доказів із слов'янських книг. Вперше він був застосований у творі «О фальшованю писмь словенскихъ», а згодом вжитий у широких масштабах у надрукованій «Обороні єдиненія церковнаго», в якій використано «цілі ряди буквальних виписок із різних творів слов'яно-руської писемності»¹⁹⁴.

Богословська освіта свщмч. Йосафата Кунцевича була «творчим» процесом, плодом гармонійного поєднання «самостійних богословських пошуків та постійної відкритості на віяння Духа Божого»¹⁹⁵. В кінці твору «О фальшованю писмь словенскихъ» свщмч. Йосафат на завершення додає:

«З любов'ю та розсудливістю прийми та читай цю книгу, втішаючись цим. Богові ж – Щедродавцю всього – та благодаті Його подяку воздай за те, що Він може усіх до щасливого кінця привести, адже знаємо, що Він ніколи не бажає, щоб хтось загинув»¹⁹⁶.

Цими двома чеснотами – любов'ю і розсудливістю, – з якими він радить читачам приступати до його книги, він керувався у своїх богословських пошуках. Любов на правильному шляху в пошуках істини оберегла його від емоційності та упередженості, до яких схильне полемічне богослов'я; розсудливість же допомогла правильно оцінити численні богословські та

¹⁹² Сліпий Й. Богословське формування і письменницька творчість свщмч. Йосафата Кунцевича. *Твори кпр Йосифа Верховного Архiepіскопа і кардинала*. Рим, 1962. Т. 2. С. 191.

¹⁹³ Жукович П. О неизданныхъ сочиненияхъ Йосафата Кунцевича. Извѣстія Отделения Русскаго Языка и Словесности Императорской Академии Наук. Санкт-Петербург, 1909. Т. 6. С. 221.

¹⁹⁴ Там само. С. 222.

¹⁹⁵ Сліпий Й. Богословське формування і письменницька творчість свщмч. Йосафата Кунцевича. *Твори кпр Йосифа Верховного Архiepіскопа і кардинала*. Рим, 1962. Т. 2. С. 178.

¹⁹⁶ Жукович П. О неизданныхъ сочиненияхъ Йосафата Кунцевича. Извѣстія Отделения Русскаго Языка и Словесности Императорской Академии Наук. Санкт-Петербург, 1909. Т. 6. С. 211.

історичні факти. У другій частині епілогу твору міститься ціль богословлення: спасіння людини. Істинне богослов'я – це також спасіння усієї Церкви.

Лише постійно пам'ятаючи про той факт, що освіта свщмч. Йосафата ознаменована самостійними богословськими пошуками та «революційним» аналізом історичних джерел Київської Церкви крізь призму вселенської ідеї, можна приступати до розгляду тих осіб, які викладали богослов'я свщмч. Йосафату або з якими він дискутував про богословські питання. Інакше ці знайомства та богословські студії Полоцького Архієпископа легко можуть наштовхнути на думку, що свщмч. Йосафат був богословом-еклектиком. Під цю спокусу потрапили як російські історики та богослови, так до певної міри й українські.

2.1.2. Особи, які вплинули на богословську освіту священномученика Йосафата

Факт самостійної освіти людини природно передбачає черпання досвіду та знань з численних джерел. Досліджуючи творчий шлях свщмч. Йосафата, відкриваємо, що дана реальність була яскраво вираженою у його житті і фактично була стрижнем великого духовного та наукового доробку. Судячи з численних його знайомств із неймовірно різними за поглядами людьми, можна зробити висновок, що він «не пропускав жодної нагоди почерпнути знання від тієї чи іншої людини. Таке велике коло знайомств, кожне з яких до певної міри формувало його богословський світогляд, породило серед істориків багато гіпотез та здогадів. До того ж вогонь цих припущень розпалювали часом неясні або інколи суперечливі свідчення самих історичних джерел»¹⁹⁷.

Інколи цю плутанину «посилювали деякі російські історики неперевіреними даними або ж неточним цитуванням джерел»¹⁹⁸, а це у свою

¹⁹⁷ Сліпий Й. Богословське формування і письменницька творчість свщмч. Йосафата Кунцевича. *Твори кпр Йосифа Верховного Архієпископа і кардинала*. Рим, 1962. Т. 2. С. 183.

¹⁹⁸ Говорский К. Иосафатъ Кунцевичъ, Полоцкій – уніятскій архієпископъ. Вильна, 1865. С. 6.

чергу «породжувало цілий ряд рецитовання їх іншими авторами, які з довіри до цих істориків не перевіряли цих даних»¹⁹⁹.

Кожен дослідник життя або творчості свщмч. Йосафата Кунцевича по-різному оцінював та підкреслював вплив тих чи інших осіб на формування особистості священномученика. Російський історик М. Коялович зауважує, що «Йосафат Кунцевич перебував під сильним впливом двох авторитетів унії: Потія та Рутського. Від першого він перейняв любов до залишків православ'я в унії, а від іншого – підпорядкування папі та єднання з латинянами»²⁰⁰. Якщо стосовно ролі останнього Коялович помиляється, бо вибір Церкви, яка перебуває у сопричасті з Римом, свщмч. Йосафат зробив ще до знайомства з Рутським, то у першому він має рацію. До смерті митрополита Михайла Рагози Іпатій Потій був єпископом міста, в якому народився і зростав молодий Йосафат Кунцевич. Вже цей факт горнув серце Йосафата до свого єпископа. Крім того, на його руки він склав монаші обіти та з його рук після першого року монастиря прийняв дияконські свячення. Напевно, саме від Потія від почерпнув богословські підвалини «сопричастя Київської Церкви із Римською. Те, що саме Потій був богословським натхненником сопричастя з Римом, бачимо з його твору «Унія грековъ съ костеломъ римскимъ 1595 г.», в якому Потій подає богословське розуміння першості Петра, а також вирішення спірних догматичних питань, які стосуються «Filioque», чистилища та календаря»²⁰¹.

Що стосується дружби Кунцевича з Велямином Рутським, то вона розпочалась ще до вступу свщмч. Йосафата у монастир. У ті часи Рутський у вагався щодо вибору Церкви: «чи залишатись у латинському обряді, чи переходити у греко-руський. Вони багато часу, як згодом розповів Рутський, проводили за духовними бесідами. Йосафат розпитував його про правди віри та просив пояснити деякі місця із Святого Письма»²⁰². Знайомство із Рутським

¹⁹⁹ Сліпий Й. Богословське формування і письменницька творчість свщмч. Йосафата Кунцевича. *Твори кпр Йосифа Верховного Архiepіскопа і кардинала*. Рим, 1962. Т. 2. С. 184.

²⁰⁰ Коялович Н. Литовская церковная Уния. Санкт-Петербург, 1861. Т. 2. С. 123-124.

²⁰¹ Потій І. Унія грековъ съ костеломъ римскимъ 1595 г. *Памятники полемической литературы в Западной Руси*. Санкт-Петербург, 1882. Т. 7. С. 155.

²⁰² Соловій М., Великий А. Священномученик Йосафат Кунцевич. Торонто, 1967. С. 103.

відбулось тоді, коли богословський світогляд Йосафата ще формувався. Проте, судячи з того, що Йосафат ставив питання Рутському, напрямок розвитку свого богословського бачення задавав він сам. З Рутським Йосафат розмовляв також про монаше життя, адже той, як і Кунцевич, був палким прихильником аскетичного життя.

Від цих двох непересічних особистостей Київської Церкви, що перебуває у сопричасті із Римською Церквою – Потія та Рутського, – свщмч. Йосафат чимало почерпнув для свого богословського світогляду. Проте українські дослідники чомусь не приділили великої уваги цьому факту, нічого не сказано про можливий вплив Іпатія Потія на формування богословської думки свщмч. Йосафата Кунцевича. Зокрема, Йосиф Сліпий віддав пальму першості у «богословському вишколі свщмч. Йосафата Валентину Фабрицію-Ковальському, який у 1600-х роках викладав риторику, богослов'я та філософію у Віленській єзуїтській академії»²⁰³. Монографіст Віленського університету, автор твору «Uniwersytet Wilenski 1579–1831» Й. Белінський вважає, що Валентин Фабрицій серед усього запам'ятався також тим, що, «викладаючи курс богослов'я латиною, також повторював його по-слов'янськи Йосафату Кунцевичу, який нібито на той час був студентом академії»²⁰⁴.

У перші роки монашества свщмч. Йосафат починає «відвідувати Віленську академію, очевидно, зі згоди митр. Потія»²⁰⁵. Мабуть, такі відвідини розпочались не швидше «третього року його перебування у монастирі, адже, як свідчить полоцький радник Доротей Абрамович, свщмч. Йосафат перші три роки не покидав мурів монастиря»²⁰⁶. Причиною відвідин лекцій у Віленській академії, як вважає Йосиф Сліпий, була спрага знань та любов до книги; з іншого боку, таке рішення міг спричинити той факт, що «багато хто із недругів свщмч.

²⁰³ Сліпий Й. Богословське образование і письменницька творчість свщмч. Йосафата Кунцевича. *Твори кпр Йосифа Верховного Архiepіскопа і кардинала*. Рим, 1962. Т. 2. С. 180.

²⁰⁴ Солодих А. Причинки до історії життя і почитання свщмч. Йосафата в Вильні. *Нива*. Львів, 1923. Ч. 2. С. 49-50.

²⁰⁵ Сліпий Й. Богословське образование і письменницька творчість свщмч. Йосафата Кунцевича. *Твори кпр Йосифа Верховного Архiepіскопа і кардинала*. Рим, 1962. Т. 2. С. 182.

²⁰⁶ DRBC. Vol. I. Romae, 1952. P. 138.

Йосафата насміхалися з нього як з неука»²⁰⁷. Напевно, саме від Валентина Фабриція Кунцевич почерпнув ази красномовства, які у парі із природним даром ораторства, яким він, без сумніву, володів, та милозвучним голосом зробили йому славу проповідника-душехвата. Своїм красномовством він «настільки полонив слухачів, що нез'єдинені уподібнювали його до самого диявола»²⁰⁸. Вони навіть зобразили «його в одній зі своїх церков на іконі Страшного Суду, де він гаком тягнув людські душі до пекла»²⁰⁹.

Києво-печерські ченці після розмови з ним визнали, що «Йосафат справді вміє полонити людські душі своїми словами»²¹⁰. Слід додати, що Фабрицій-Ковальський у 1618 році став придворним проповідником польського короля. Отже, не може бути й сумніву, що він був добрим оратором, а згодом цей талант розвинув і в Йосафаті. Станіслав Косінський, ректор Полоцької єзуїтської колегії, на беатифікаційному процесі сказав, що «Кунцевича навчали отці-єзуїти польською мовою»²¹¹. Однак у своєму життєписі свщмч. Йосафата він подає, що Фабрицій читав лекції руською мовою.

Йосиф Сліпий вважає, що така суперечність могла «виникнути через те, що на беатифікаційному процесі отець Станіслав як свідок говорив дуже загально, а у життєписі видавець міг недокладно передати його думки»²¹². Однак тут насправді може і не бути суперечності, оскільки «серед вчителів та сповідників свщмч. Йосафата називають ще й Івана Грушевського»²¹³, який викладав у «Віленській Академії моральне та полемічне богослов'я»²¹⁴. Як підсумовує Йосиф Сліпий, «немає нічого дивного в тому, що І. Грушевський міг викладати Йосафатові полемічну догматику, якою той особливо цікавився»²¹⁵.

²⁰⁷ Сліпий Й. Богословське формування і письменницька творчість свщмч. Йосафата Кунцевича. *Твори кпр Йосифа Верховного Архiepіскопа і кардинала*. Рим, 1962. Т. 2. С. 182.

²⁰⁸ Кулиш П. Історія возсоединенія Руси. Москва, 1877. Т. 3. С. 10.

²⁰⁹ Соловій М., Великий А. Священномученик Йосафат Кунцевич. Торонто, 1967. С. 135.

²¹⁰ Там само. С. 175.

²¹¹ Сліпий Й. Богословське формування і письменницька творчість свщмч. Йосафата Кунцевича. *Твори кпр Йосифа Верховного Архiepіскопа і кардинала*. Рим, 1962. Т. 2. С. 183.

²¹² Там само. С. 183.

²¹³ Назарко І. Сповідники Священномученика Йосафата. *Analecta OSBM*, vol. IV, fasc. 1-4. Romae, 1967. С. 68.

²¹⁴ Сліпий Й. Богословське формування і письменницька творчість свщмч. Йосафата Кунцевича. *Твори кпр Йосифа Верховного Архiepіскопа і кардинала*. Рим, 1962. Т. 2. С. 180.

²¹⁵ Там само. С. 183.

Ще одним із вчителів свщмч. Йосафата у богослов'ї та духовному житті був вищезгаданий отець Станіслав Косінський, який «став ректором Полоцької єзуїтської колегії у той час, коли Кунцевич став Полоцьким архієпископом»²¹⁶. Беручи до уваги те, що на той час свщмч. Йосафат був уже сформований як богослов, можна зробити висновок, що його стосунки із отцем Станіславом мали характер духовно-богословської дружби. До нього священномученик, як правило, приходив «із богословськими питаннями та пастирськими труднощами. Косінський, зі свого боку, був захоплений особою Йосафата, саме він почав називати Кунцевича «Божим богословом». Перу Косінського належить обширний життєпис свщмч. Йосафата, який був виданий у Вільні польською мовою і зберігся до наших днів у другому перевиданні»²¹⁷.

Знання церковнослов'янської мови та богослужбових обрядів почерпнув Йосафат «від монаха Варсонуфія, якого єпископ Суша називає вправним і добре обізнаним у цих справах»²¹⁸. У 1610 р. свщмч. Йосафат «дає притулок у Віленському монастирі московському патріарху Ігнатію та його секретареві грекові Еммануїлу Кантакузену»²¹⁹. Ігнатій, який був поставлений на патріарха за Лже-Дмитрія, а після його невдачі (1609 р.) втік у Литву, «залишався у Віленському монастирі до самої смерті (1616 р.)»²²⁰. Еммануїл Кантакузен, який походив із знатного грецького роду, «разом з Йосафатом у 1617 р. поїхав у Полоцьк, де став господарем його архієпископської палати»²²¹. Знайомство з цими людьми, напевно, не в одному збагатило богословський світогляд Кунцевича. До того ж він перебував у щоденному контакті з ними протягом багатьох років.

Підбиваючи підсумки, можна припустити із вищесказаного, що поштовх до «нового і творчого» богослов'я свщмч. Йосафат почерпнув саме від особи Іпатія Потія. Це могло відбутись через «безпосереднє спілкування з ним, а також

²¹⁶ Назарко І. Сповідники Священномученика Йосафата. *Analecta OSBM*, vol. IV, fasc. 1-4. Romae, 1967. С. 72.

²¹⁷ Там само. С. 73.

²¹⁸ Susza J. *Cursus vitae et certamen martyrii B. Josaphat Kuncevicii*. Parisiis, 1865. Р. 11.

²¹⁹ Соловій М., Великий А. Священномученик Йосафат Кунцевич. Торонто, 1967. С. 161-162.

²²⁰ Там само. С. 162.

²²¹ Там само. С. 161-162.

через знайомство з його творами, в яких викладено богословські підстави сопричастя Київської Церкви із Римською. Швидше за все, з його згоди він почав відвідувати єзуїтську академію»²²². Очевидно, Потій дозволив це, коли побачив, що Йосафат готовий почерпнути «вогню у сусіда» і ним вже не обпечеться. Інші богословські знайомства, як бачимо, це на вищезгаданому прикладі з Рутським, «відбувались так, що Йосафат шукав відповіді на ті питання, на які наштовхувався у ході своїх творчих пошуків»²²³.

2.2. Катехитичне вчення священномученика Йосафата

2.2.1. Розуміння першості Римського єпископа священномучеником Йосафатом

Питання про першість Римського єпископа завжди було й залишається одним з найбільш контроверсійних моментів у християнському богослов'ї, зокрема в еклезіології. Священномученик Йосафат приділяв велику увагу розгляданню служіння Петра, оскільки це питання «є важливим з самого початку існування Київської Церкви, яка вважала своє сопричастя із Римською Церквою благословенним даром»²²⁴. У своєму «Катехизмі», який був написаний для вірних і призначений бути зрозумілим та доступним, він коротко та ясно викладає своє розуміння служіння Римського Єпископа.

Священномученик Йосафат, розглядаючи Символ Віри, особливо роз'яснює концепцію універсальності Церкви. Висвітлюючи це богословське положення у контексті Символу Віри, Архієпископ Полоцький надає цій богословській реальності догматичної значимості. Отож вселенською рисою Церкви є те, що вона є зібранням вірних «під одним невидимим головою —

²²² Сліпий Й. Богословське формування і письменницька творчість свщмч. Йосафата Кунцевича. *Твори кпр Йосифа Верховного Архiepіскопа і кардинала*. Рим, 1962. Т. 2. С. 182.

²²³ Шептицький К. Про значіння свщмч. Йосафата в нашій церковній історії, теперішності і будуччині. *Нива*. Львів, 1924. С. 297.

²²⁴ Losten B. Roman Primacy and the Church of Kiev. *Logos*, vol. 34, nos. 1-2. Ottawa, 1993. P. 73.

Христом Господом, і видимим намісником Христа»²²⁵. Власне, на землі, в якості заступника Христа, стоїть наступник Петра, оскільки тільки «одному св. Петрові доручив Бог католицьке вселенське пастирювання, а не іншим апостолам»²²⁶. Щодо терміну, який священномученик Йосафат використовував для звернення до Римського Папи як «видимого голови Церкви» та «намісника Христа», він підґрунтував його це на стихирах, що містяться у слов'янських богослужбових книгах, а також на панегірику київського митрополита Григорія Цамблака «Похвала Петрові та Павлові». «Саму назву «намісник Христа» (*Vicario Christi*, або *τοποτηρητής Χριστού*) у першому тисячолітті вживали стосовно кожного єпископа»²²⁷. У 1439 році ця назва була визнана «східними єпископами за Римським патріархом у постанові Ферраро-Флорентійського Собору»²²⁸. Вочевидь, вона є титулярним іменем Римського єпископа на кшталт «”Суддя світу” (титул Олександрійського Патріарха) або ж “Отець Отців, пастир пастирів, ієрарх ієрархів і тринадцятий апостол” (титул Антіохійського Патріарха)»²²⁹. Титул «Глава Церкви» свщмч. Йосафат взяв із стихири на Вечірні папі Леву Великому, яку подано в «*Obrona jedności cerkewney*»: «Як назву тебе, о Богонатхненний? Главою Православної Церкви?»²³⁰.

Серед рукописів Віленської бібліотеки є два слова Григорія Цамблака, переписані «рукою свщмч. Йосафата Кунцевича»²³¹. Уривок одного з цих слів поміщений також і в «*Obronie jedności cerkewney*». У своєму творі київський митрополит Григорій називає апостола Петра «главою усіх, вправним керманичем корабля Церкви»²³². Полоцький архієпископ практично дослівно вживає цей титул стосовно римського папи у листі до Лева Сапіги: «*Żeśmy są w łodce Christowey, pod sprawowaniem Naywyżczego żeglarza Namiestnika*

²²⁵ DRBC. Vol. I. Romae, 1952. P. 124.

²²⁶ DRBC. Vol. I. Romae, 1952. P. 124.

²²⁷ Losten B. Roman Primacy and the Church of Kiev. *Logos*, vol. 34, nos. 1-2. Ottawa, 1993. P. 83.

²²⁸ Волконскій А. Католичество и Священное Предание Востока. Парижъ, 1933. С. 366.

²²⁹ Там само. С. 98.

²³⁰ Strumin'ski B. Lev Krevza's «A Defense of Church Unity» and Zaharija Kopysten'sky's «Palinodia». Cambridge, MA: Ukraine Research Institute of Harvard University, 1995. P. 20.

²³¹ Жуковичъ П. О неизданныхъ сочиненияхъ Йосафата Кунцевича. Извѣстія Отделения Русскаго Языка и Словесности Императорской Академии Наук. Санкт-Петербург, 1909. Т. 6. С. 224.

²³² Strumin'ski B. Lev Krevza's «A Defense of Church Unity» and Zaharija Kopysten'sky's «Palinodia». Cambridge, MA: Ukraine Research Institute of Harvard University, 1995. P. 16.

Chrystusowego»²³³. Під поданим розумінням мова йде не про управління або представництво, але «канонічно-адміністративну залежність інших єпископів від Римського Єпископа»²³⁴, від якої Київську Церкву на початку оберіг своїм декретом «*Decet Romanum Pontificem*» у 1596 році папа Климент VIII, «визнавши право Київського Митрополита святити та затверджувати нових єпископів»²³⁵. Йдеться про те, що патріарх Старого Риму є блюстителем чистоти віри. Саме тому, на думку свщмч. Йосафата, східні патріархи «якщо не були б у єдності з наступником Петра, то не були б вони пастирями та не могли б спастися ні вони самі, ані їхні послідовники. У чому ж полягає ця єдність? – Щоб була одна віра»²³⁶.

Священномученик Йосафат у цих словах вказує на те, що ексклюзивізм у віровченні є припустимим лише в разі відступу від догматичної віри, яку гарантує Римський єпископ. Зокрема, у проповіді проти фальшивих пророків та вчителів, святий Іван Золотоустий виділяє роль апостола Петра як захисника віри: «Скажи нам, о блаженний Петре, стосовно тих, які вводять в оману стадо Христове, яке головний Пастир та Охоронець наших душ вчинив та довірив тобі!»²³⁷. Проте, Йосафат вважає, що те, що Папа є гарантом православної віри, ніяк не означає, що він має право змінювати це вчення, адже такі зміни може «вносити лише Вселенський Собор, на якому обов'язково повинні бути присутні папські послы та щонайменше один східний патріарх»²³⁸.

У 1614 році, будучи Віленським архимандритом, святий Йосафат відгукнувся на запрошення митрополита Велямина Рутського та поїхав із ним у подорож до Києва. Однією з причин згоди Кунцевича на цю пропозицію було те, що він «бажав відвідати матір руського монашества – Києво-Печерську лавру. Прихід архимандрита-уніата викликав бунт серед монахів лаври, так що багато

²³³ Кояловичъ Н. Литовская церковная Унія. Санкт-Петербург, 1861. Т. 2. С. 336.

²³⁴ Strumin'ski B. Lev Krevza's «A Defense of Church Unity» and Zaharija Kopysten'sky's «Palinodia». Cambridge, MA: Ukraine Research Institute of Harvard University, 1995. P. 16.

²³⁵ Tataryn M. Papal primacy, local Primacy and Episcopal Collegiality. *Logos*, vol. 34, nos. 1-2. Ottawa, 1993. P. 171.

²³⁶ Там само. С. 171.

²³⁷ Strumin'ski B. Lev Krevza's «A Defense of Church Unity» and Zaharija Kopysten'sky's «Palinodia». Cambridge, MA: Ukraine Research Institute of Harvard University, 1995. P. 13.

²³⁸ Там само. С. 26.

розлючених ченців бажали скинути його у Дніпро»²³⁹. Відгукнувшись на їхнє невдоволення, свщмч. Йосафат висловився таким чином:

«Немає у мене лихих намірів, оскільки бажаю вам усім добра. Радію всім моїм серцем, що бачу тут стільки монахів, я навіть радо залишусь між вами, якщо покажете мені шлях істини із Священного Писання, із творів Святих Отців і наших богослужбових книг»²⁴⁰.

На вимогу ігумена, священномученику було запропоновано поділити з ними свою трапезу, а надалі були принесені усі вищезгадані книги. Ймовірно, саме на їхній основі Архієпископ Полоцький розкривав богословські основи служіння Петра. Аргументи, які він висловлював під час спілкування з києво-печерськими монахами, можуть бути використані для реконструкції його праць «О старшинстве Петра» та «Obrona jedności cerkewney».

Із Святого Письма як у творі «О старшинстве Петра», так і «Obrona jedności cerkewney» застосовано дві частини тексту: «один про Петра-скелю, на якій Христос збудує Свою Церкву (пор. Мт. 16:18), а інший – про доручення Христа Петрові пасти Його вівці (пор. Ів. 21:15)»²⁴¹.

Для пояснення цих уривків було використано відповідні цитати з творів Святих Отців. Зокрема, святий Василій, у відношенні до першого уривку (див. Матвія 16:18), висловлює думку, що «Христос передає Петрові Свою гідність бути скелею Церкви. Однак це не означає, що Він позбавляє Себе її»²⁴². Також, у своїй проповіді на свято Преображення святий Єфрем Сирійський розміщує в устах Христа звернення до Петра, який виражає бажання залишитися на горі Тавор: «Петре, як здійсниться тоді те, що я пообіцяв тобі, як будуть тоді збудовані на тобі церкви і яка ж вартість тоді ключів Царства, які ти отримав?»²⁴³. Захарій Копистенський у своїй «Палінодії», яка була написана відповідно до «Obronu jedności cerkewney», роздумує над за словами деяких слов'янських

²³⁹ Соловій М., Великий А. Священномученик Йосафат Кунцевич. Торонто, 1967. С. 175.

²⁴⁰ Там само. С. 175.

²⁴¹ Жукович П. О неизданных сочинениях Иосафата Кунцевича. Извѣстія Отделения Русскаго Языка и Словесности Императорской Академии Наук. Санкт-Петербург, 1909. Т. 6. С. 212.

²⁴² Strumin'ski B. Lev Krevza's «A Defense of Church Unity» and Zaharija Kopysten'sky's «Palinodia». Cambridge, MA: Ukraine Research Institute of Harvard University, 1995. P. 11.

²⁴³ Там само. С. 12.

збірників, і висловлює свою думку у зміненій формі: «Як здійсниться те, про що я сказав тобі? Як буде збудована Церква?»²⁴⁴. Така різниця між перекладами може вказувати на те, що Копистенський використовував слов'янський переклад творів Єфрема Сирійського, який ґрунтується на пізнішій грецькій редакції: «багато творів Святих Отців та житій святих пізньої грецької редакції містять літературні пом'якшення стосовно місць, в яких йде мова про першість римського папи»²⁴⁵.

За коментар на другий євангельський уривок (пор. Ів. 21: 15) подали уривок із монашого правила святого Василя Великого: «Ми навчилися від самого Христа, який настановив Петра пастирем своєї Церкви після Себе; адже сказав: «Петре, чи ти любиш мене більше за цих? Паси ягнят Моїх!»»²⁴⁶. Ці слова великого Святителя по суті є, парафразом титулу “намісник Христа”. Св. Іван Золотоустий у своїй гомілії на ці слова Євангелія роздумує, що слова, які Христос висловив, залишаючи за собою обітницю побудувати Церкву на Петровій вірності, були висловлені саме до Петра, визнаного Ісусом Христом "скелею", на якій буде збудована Церква. Це одна з ключових моментів інтерпретації Христових слів, що відображена в Біблії, і по суті означає: «вибраний серед апостолів, устами учнів та главою спільноти»²⁴⁷.

Цитати, які спрямовані на Петра та римських єпископів, можна знайти у слов'янських богослужбових книгах. Це третє джерело, з якого святий Йосафат почерпував свої доводи. Наприклад, 29 червня (день святкування верховних апостолів Петра і Павла) у стихірі малої Вечірні прозвучали величальні слова, спрямовані на апостола Петра: «Петро, основа апостолів, скеля Христової Церкви, глава християн славно піклується про овець Твого стада, оберігає Твоїх ягнят від вовків, спасає Твоє стадо від нещасть»²⁴⁸. Далі автор «Obrony jedności

²⁴⁴ Strumin'ski B. Lev Krevza's «A Defense of Church Unity» and Zaharija Kopysten'sky's «Palinodia». Cambridge, MA: Ukraine Research Institute of Harvard University, 1995. P. 256.

²⁴⁵ Strumin'ski B. Lev Krevza's «A Defense of Church Unity» and Zaharija Kopysten'sky's «Palinodia». Cambridge, MA: Ukraine Research Institute of Harvard University, 1995. 21.

²⁴⁶ Там само. Р. 13.

²⁴⁷ Там само. С. 13.

²⁴⁸ Strumin'ski B. Lev Krevza's «A Defense of Church Unity» and Zaharija Kopysten'sky's «Palinodia». Cambridge, MA: Ukraine Research Institute of Harvard University, 1995. P. 13.

serkewney» риторично запитує: «чи можуть красномовніше оспівати першість Петра латиняни» ²⁴⁹. Одначе, богослужбові стихири щодо апостолів, а також зокрема інших, також приписують подібні титули, наприклад, "основа Церкви" чи "скеля Церкви". Ці титули використовуються і в слов'янських книгах, у яких вони збігаються з титулами, які застосовано до Петра. У грецьких відповідниках, якщо й згадують інших апостолів як "скелю Церкви", то ці титули можуть бути менш відомими чи надаватися рідше, порівняно з використанням їх щодо Петра, то «вживано термін λίθος (невеликий дорогоцінний камінь), а до Петра – πέτρα (велика скеля); якщо названо інших апостолів «основою Церкви», то вжито слово θεμέλιον (штучний фундамент), стосовно ж Петра – κρητις (природна основа, ґрунт)» ²⁵⁰.

У творі «О старшинстве Петра» свщмч. Йосафат виділяє додатково ще одну характерну рису папського служіння: «це інтервенція у справи інших Церков, якщо того вимагає складність ситуації. На користь цього Кунцевич наводить різні історичні свідчення, коли римські єпископи позбавляли влади інших єпископів і навіть патріархів, а також постанови декількох соборів стосовно апеляції до папи» ²⁵¹. При цьому свщмч. Йосафат цитує «візантійських істориків та соборні правила» ²⁵².

За цим розумінням, якщо Східна Церква колись співпрацювала з Римом, але потім розірвала ці зв'язки, то Київська Церква відігравала важливу роль у відносинах з Римським єпископом, адже «в тутешніх землях руського благочестя про це (тобто про розрив сопричастя) не чули» ²⁵³. Навпаки, як вважає свщмч. Йосафат у своїй книзі «О фальшованю писмъ словенскихъ», коли греки відмовлялися від зв'язку з Римом, Київська Церква припиняла співпрацю з Грецькою Церквою і розпочинала пряму взаємодію з Римом. Першими цей крок зробили рівноапостольні Кирило та Методій, і вони не хотіли підкорятися

²⁴⁹ Там само. С. 14.

²⁵⁰ Волконській А. Католичество и Священное Предание Востока. Париж, 1933. С. 122.

²⁵¹ Жуковичъ П. О неизданныхъ сочиненияхъ Йосафата Кунцевича. Извѣстія Отделения Русскаго Языка и Словесности Императорской Академии Наук. Санкт-Петербург, 1909. Т. 6. С. 212.

²⁵² Там само. С. 212.

²⁵³ Там само. С. 213.

патріархові Фотію за його відмову від спільності, то «не бажали слухати, але Римському єпископу корились, до нього усі письмена носили і в нього їх благословили, щоб слов'янські землі могли служити слов'янською мовою»²⁵⁴.

До того ж зазначає священномученик, «слов'янські Апостоли водили у Рим для єпископської хіротонії своїх учнів»²⁵⁵. Ще одним доказом збереження зв'язку Київської Церкви з Римом є «прийняття свята перенесення мощей св. Миколая Мирлікійського, якого не прийняла Грецька Церква, яка тоді перебувала у розколі»²⁵⁶. За такий зв'язок із Римським єпископом, греки постійно обмежували Київську Церкву. Це так дратувало руських єпископів, що вони відтоді «за князя Ізяслава Київського самі обрали собі митрополита; така практика, як підкреслює свщмч. Йосафат, тривала чималий період часу, про що свідчать руські літописи»²⁵⁷.

Врешті-решт священномученик підсумовує, що «наш руський народ прийняв віру в наступному порядку: коли (грецькі) патріархи були слухняні Римським єпископам, тоді наші митрополити теж патріархам послух віддавали», якщо ж Константинопольський Патріарх розривав сопричастя з Римом «наші (митрополити) не бажали його слухатись, однак віддавали послух папі»²⁵⁸.

Урешті, священномученик Йосафат розглядав відновлення зв'язку Київської Церкви зі своєю материнською Церквою у Константинополі як природний процес. Однак Київська Церква розглядатиме цей крок лише у випадку, якщо: «Константинопольська Церква відновить зв'язок сопричастя із Римом»²⁵⁹. В майбутньому цей можливий шлях «сопричастя з іншими помісними Церквами став розглядатися як одна з можливих еклезіологічних моделей УГКЦ»²⁶⁰.

²⁵⁴ Жуковичь П. О неизданныхъ сочиненияхъ Іосафата Кунцевича. Извѣстія Отделения Русскаго Языка и Словесности Императорской Академии Наук. Санкт-Петербург, 1909. Т. 6. С. 209.

²⁵⁵ Там само.

²⁵⁶ Там само.

²⁵⁷ Жуковичь П. О неизданныхъ сочиненияхъ Іосафата Кунцевича. Извѣстія Отделения Русскаго Языка и Словесности Императорской Академии Наук. Санкт-Петербург, 1909. Т. 6. С. 210.

²⁵⁸ Там само. С. 209.

²⁵⁹ Соловій М., Великий А. Священномученик Йосафат Кунцевич. Торонто, 1967. С. 198.

²⁶⁰ Димид М. Чи перспективна екуменічна позиція Української Греко-Католицької Церкви. *Богословія*. Львів, 2001. Т. 65. С. 94.

2.2.2. Богословське вирішення священномучеником Йосафатом питання «Filioque»

Набагато більше місця та уваги у своєму «Катехизмі» свщмч. Йосафат приділяє проблемі «Filioque». Це могло бути спричинене тим, що проблема латинського додатка до Символу Віри, стосовно якого часто виникав спір з нез'єдиненими, викликала чималу складність для священників та вірних; крім того, вирішення цього питання не можна було залишити осторонь, оскільки із слів нез'єдинених виходило б, що Київська Церква ввійшла у сопричастя із єретичною Римською Церквою, а отже, тим самим підтримала її у ересі.

Отож, розглядаючи питання «сходження Святого Духа, свщмч. Йосафат вважає, що Він походить від Отця через Сина»²⁶¹. Тоді виходить, запитує священномученик, що латиняни, додаючи «і Сина», помиляються? – «Ні, оскільки однаково правильним є казати «і Сина» (як роблять латиняни) та «через Сина» (як робимо ми)»²⁶². Священномученик зауважує, що хоча у Святому Письмі мається на увазі вислів «через Сина», це ще не означає, що вислів «від Сина» є неправильним. Як доказ він наводить дві цитати із Євангелія, які натякають на те, що Святий Дух походить також і від Сина: «Усе, що має Отець, то моє; через те я й сказав, що Він візьме з мого» (Ів. 16:15), а також: «Усе бо моє – Твоє, а Твоє – моє» (Ів. 17:10). Далі свщмч. Йосафат додає, що «про це свідчать багато Святих Отців»²⁶³. У нікейському символі немає цього додатка. Святі Отці зробили це супроти єретика Македонія та його прихильників, які навчали, що «Святий Дух походить тільки від Сина, а не від Отця, тому й зроблено лише натяк на Отця»²⁶⁴. На думку свщмч. Йосафата, казати, що «Отець, за винятком отцівства, має щось більше, ніж Син, є блюзнірством стосовно основ віри у

²⁶¹ Катехизм Свщмч. Йосафата. *Ковчег*. Стемфорд, 1951. Ч. 10. С. 38.

²⁶² Там само. С. 38.

²⁶³ Там само. С. 39.

²⁶⁴ Катехизм Свщмч. Йосафата. *Ковчег*. Стемфорд, 1951. Ч. 10. С. 40.

Пресвяту Трійцю»²⁶⁵. Однак чи це означає, що якщо Святий Дух походить від Отця і Сина, то у «Пресвятій Трійці є два начала? – Ні»²⁶⁶. Так само як при сотворенні немає трьох начал, а є одне, адже «всі Особи творять однією і тією самою волею. Тому Отець і Син мають одне нероздільне дихання, яким дихають Отець і Син не як Два Дихаючі, а як Один»²⁶⁷.

Говорячи про нероздільне дихання Отця і Сина, свщмч. Йосафат вказує, що питання «Filioque» слід вирішувати під оглядом сходження Святого Духа від Сина за природою, яка у Духа спільна з Отцем. Це був розумний підхід, оскільки «проблема вирішувалась з точки зору розуміння цього терміна латинянами (адже вони ввели його у Символ Віри), які услід за батьком західного богослов'я – Августином – розглядали єдиного Бога насамперед як єдину божественну Сутність (Divinitas), у той час, як грецька святоотцівська традиція вслід за Кападокійцями ототожнювала єдиного Бога з особою Отця»²⁶⁸. Те, що свщмч. Йосафат був ознайомлений з різницею цих двох богословських підходів до сходження Святого Духа, засвідчує цитування слів св. Василя Великого в «Obronie jedności cerkewney» з його листа до Амфілохія Іконійського:

«У походженні Святого Духа, незважаючи на наше розуміння, слова *від і через* можуть бути розрізнені наступним чином: *від Нього* означає, що Отець і Син мають рівну та однакову силу Дихання, а *через Нього* означає, що Отець є першоспонукою, першою Особою Пресвятої Трійці, яка дихає Духа через Сина і разом з Ним»²⁶⁹.

Термін «причина» (αἰτία) був «введений Кападокійцями у троїчне богослов'я для доповнення слів «начало» (αρχή) та «джерело» (πηγή), які використовувались ще з часів св. Афанасія як на Сході, так і на Заході»²⁷⁰. Якщо

²⁶⁵ DRBC. Vol. I. Romae, 1952. P. 224.

²⁶⁶ Zizioulas. One Single Source. URL: www.praiseofglory.com/zizioulis.htm (дата звернення: 20.01.2023).

²⁶⁷ DRBC. Vol. I. Romae, 1952. P. 224.

²⁶⁸ Zizioulas. One Single Source. URL: www.praiseofglory.com/zizioulis.htm (дата звернення: 20.01.2023).

²⁶⁹ Strumin'ski B. Lev Krevza's «A Defense of Church Unity» and Zaharija Kopysten'sky's «Palinodia». Cambridge, MA: Ukraine Research Institute of Harvard University, 1995. P. 155.

²⁷⁰ Zizioulas. One Single Source. URL: www.praiseofglory.com/zizioulis.htm (дата звернення: 20.01.2023).

останні висловлювали скоріше «природну», а отже безособову дійсність, то «нововведений термін «причина» означав вільну дійову особу»²⁷¹.

Однак якщо ближче приглянемося до святоотцівських доказів, які використовуються в «Obronie jedności cerkewney», то зауважимо, що більшість із них належать двом представникам нікейського богослов'я, а саме: «св. Епіфанію Кіпрському та св. Афанасію Олександрійському. Як відомо, у нікейському богослов'ї через захист божественності Христа основний акцент падав на єдиносущність Отця, Сина і Святого Духа»²⁷². Як наслідок, народження Сина та сходження Святого Духа розглядали так само у світлі «єдиносущності». З цього нікейського богослов'я частково і «народився додаток «Filioque», адже він був використаний у боротьбі з різновидом аріанської єресі на Заході – сциліанами і вперше впроваджений у Символ Віри в Іспанії (V–VII ст.)»²⁷³. Тому й не дивно, що більшість доказів стосовно «Filioque», використаних в «Obronie jedności cerkewney», взяті із творів нікейських богословів.

У творі «О крещеніи Владиміра» серед доказів на користь того, що на момент прийняття Руссю християнства Східна і Західна Церкви перебували у сопричасті, свщмч. Йосафат, як свідчить П. Жукович, «наводить лист Петра Антіохійського до Керуларія»²⁷⁴. Оскільки твір «О крещеніи Владиміра» став однією із складових «Obrony jedności cerkewney» (йому відповідає 2-й пункт 2-го розділу «Що трапилось на Русі після прийняття Хрещення»), він багато прояснить, що мав на увазі свщмч. Йосафат, цитуючи цей лист. В «Obronie jedności cerkewney» цей лист подається повністю. Сам лист є «відповіддю Антіохійського патріарха Петра на закиди Константинопольського патріарха Михайла Керуларія стосовно того, що перший на поминанні під час Великого Входу згадує ім'я Римського єпископа, який є єретиком»²⁷⁵. Петро

²⁷¹ Там само.

²⁷² Флоровский Г. Восточные Отцы Церкви. URL: www.lib.eparhia.saratov.ru/books/10k/kiprian/evharistia/contents.html (дата звернення: 09.01. 2023).

²⁷³ Волконскій А. Католичество и Священное Преданіе Востока. Парижъ, 1933. С. 351.

²⁷⁴ Жуковичъ П. О неизданныхъ сочиненияхъ Йосафата Кунцевича. Извѣстія Отделения Русскаго Языка и Словесности Императорской Академии Наук. Санкт-Петербург, 1909. Т. 6. С. 213.

²⁷⁵ Strumin'ski B. Lev Krevza's «A Defense of Church Unity» and Zaharija Kopysten'sky's «Palinodia». Cambridge, MA: Ukraine Research Institute of Harvard University, 1995. P. 77.

Антиохійський відповідає, що поминання Римського єпископа не може підлягати жодним дискусіям, однак далі, пропускаючи інші закиди, ствердно згоджується із Керуларієм стосовно додатка «Filioque»²⁷⁶. Щодо цього питання він зазначає, що було б добре, якби латиняни «поправили визнання Бога і співали й молились в унісон з нами (тобто Східними Церквами)»²⁷⁷.

У кінці автор «Obrony jedności cerkewney» підсумовує, що однією з причин передруку листа Петра Антиохійського було бажання показати, що «пізні» (починаючи з часів Фотія) греки були «злі на латинян за те, що ті без їхньої згоди додали до Символу «і Сина». Як наслідок, виник спір не тільки стосовно того, чи вправі латиняни додавати це без греків, а й стосовно самого додатка»²⁷⁸. Відтак: «це ніколи не піддавали сумніву древні греки, лише середньовічні, і то в контексті спору стосовно додавання»²⁷⁹. Автор вважає, що лист Петра Антиохійського виражає «складність цього питання, яка існувала на той час, оскільки тоді ще не було зібрано Вселенського Собору, який би ввів ясність стосовно додатка «Filioque» так, як є тепер»²⁸⁰. Очевидно, йдеться про Ферраро-Флорентійський Собор, на якому це питання з великими труднощами значною мірою було з'ясоване.

Судячи із першого твердження свщмч. Йосафата у «Катехизмі», яке стосується цього питання: «Святий Дух походить від Отця через Сина»²⁸¹, – він залишався на позиціях сповідування віри древньою Київською Церквою, яке було «засвідчене перед Римським папою Сикстом IV у 1476 році»²⁸² (він згадує про це послання в «Obronie jedności cerkewney»²⁸³), а також у 1-му артикулі Берестейської Унії²⁸⁴. На подібний висновок наштовхує його Служебник (1617

²⁷⁶ Там само. Р. 82.

²⁷⁷ Там само. Р. 85.

²⁷⁸ Strumin'ski B. Lev Krevza's «A Defense of Church Unity» and Zaharija Kopysten'sky's «Palinodia». Cambridge, MA: Ukraine Research Institute of Harvard University, 1995. Р. 149.

²⁷⁹ Там само. Р. 44.

²⁸⁰ Там само. Р. 54.

²⁸¹ Катехизм Свщмч. Йосафата. *Ковчег*. Стенфорд, 1951. Ч. 10. С. 38.

²⁸² Monumenta Ucrainae Historica. *Рим*, 1971. Т. 9. Р. 5-30.

²⁸³ Strumin'ski B. Lev Krevza's «A Defense of Church Unity» and Zaharija Kopysten'sky's «Palinodia». Cambridge, MA: Ukraine Research Institute of Harvard University, 1995. Р. 105.

²⁸⁴ Основні Документи Берестейської Унії. Львів: Свічадо, 1996. С. 54.

р.), в якому Символ Віри є без додатка «і Сина» ²⁸⁵. Його пояснення у «Катехизмі» стосується старих закидів стосовно «Filioque»: існування двох начал у Трійці. Розв'язання цієї проблеми свщмч. Йосафат подав також, у творі «О фальшованю писмъ словенскихъ», аналізуючи слов'янські джерела. Однак П. Жукович, який описав цей рукопис, оминув це питання, згадавши лише, що «Кунцевич багато уваги приділив цьому питанню у даному творі» ²⁸⁶.

2.3. Літургійне богослов'я священномученика Йосафата

2.3.1. Богослов'я Святих Тайн у творах священномученика Йосафата

Своєрідним ключем до розуміння літургійного богослов'я свщмч. Йосафата є поданий в «Obronie jedności cerkewney» коментар, на молитву розрішення, яка поміщена в Требнику єп. Балабана. Вона звучить наступним чином:

«О всемогутній, милосердний Господи Ісусе Христе, Боже наш, Ти збудував Свою Церкву на главі Своїх апостолів – Петрі, дав йому ключі до Небесного Царства і зволив, щоб уся влада була передана йому, так що те, що він зв'яже на землі, буде зв'язане також й на небі, і те, що він розв'яже на землі, буде теж розв'язане на небі, і через Свою невимовну любов до людини Ти дарував нам, вбогим і недостойним, успадкувати владу, дану йому, щоб ми також могли в'язати й розв'язувати помилки Твоїх людей» ²⁸⁷.

Далі автор, навівши цю молитву, робить три висновки. Оскільки це місце з Требника єпископа Балабана наведене в контексті полеміки стосовно першості ап. Петра, то дані висновки стосуються цієї тематики. По-перше, з цієї молитви випливає, «що Христос збудував Свою Церкву на Петрі»; по-друге, «Він дав

²⁸⁵ Служебникъ. Вильно, 1617.

²⁸⁶ Жуковичъ П. О неизданныхъ сочиненияхъ Іосафата Кунцевича. Извѣстія Отделения Русскаго Языка и Словесности Императорской Академии Наук. Санкт-Петербург, 1909. Т. 6. С. 208.

²⁸⁷ Strumin'ski B. Lev Krevza's «A Defense of Church Unity» and Zaharija Kopysten'sky's «Palinodia». Cambridge, MA: Ukraine Research Institute of Harvard University, 1995. P. 16.

йому ключі Царства і наділив владою»; по-третє, «спадкоємцями цієї влади є ті священники, які пов'язані або безпосередньо з самою особою Петра, який представлений у єпископах Риму, або з тими єпископами, які перебувають у сопричасті зі св. Петром»²⁸⁸.

Як бачимо, у богослов'ї Таїнств на перше місце виходить важливість сопричастя вершителя Таїнств – священника або єпископа – із ап. Петром, уособленням якого є Римський патріарх. Цей підхід до богослов'я Таїнств стає лейтмотивом літургійного богослов'я сопричасної з Римом Київської Церкви. Це було наслідком розвитку богослов'я першості Петра, адже подібних думок у першому десятилітті після Берестейської Унії ми ще не побачимо. Під словом «розвиток» слід розуміти не введення чогось нового, а радше «осмислення літургійного богословського скарбу Київської Церкви попередніх століть. Цим дуже дорожив у своєму богословському підході свщмч. Йосафат, адже, як свідчить єпископ Яків Суша, Кунцевич у поті чола трудився над слов'янськими літургійними книгами»²⁸⁹. Саме тому вищенаведена молитва є з православного Требника єпископа Балабана, який був одним із виразників давньоруського благочестя.

У вищенаведених висновках автора «*Obrony jedności cerkewney*» не слід добачати сотеріологічного ексклюзивізму. Як зазначає свщмч. Йосафат у «Катехизмі», сопричастя із єпископом Риму полягає в «одній вірі, яка також повинна виражатись в однаковому розумінні Святих Тайн, незважаючи на різне їх звершення у кожній традиції»²⁹⁰.

Коротко своє бачення стосовно Святих Тайн свщмч. Йосафат виклав у «Катехизмі». Зокрема, П. Галадза вважає, що тогочасне літургійне богослов'я (серед представників його він називає також свщмч. Йосафата) є «виразником глибокої окциденталізації, яка почала огортати Київську Церкву; до того ж ця окциденталізація виявилась настільки привабливою, що полонила навіть

²⁸⁸ Strumin'ski B. Lev Krevza's «A Defense of Church Unity» and Zaharija Kopysten'sky's «Palinodia». Cambridge, MA: Ukraine Research Institute of Harvard University, 1995. P. 16.

²⁸⁹ Жуковичъ П. О неизданныхъ сочиненияхъ Йосафата Кунцевича. Извѣстія Отделения Русскаго Языка и Словесности Императорской Академии Наук. Санкт-Петербург, 1909. Т. 6. С. 224.

²⁹⁰ DRBC. Vol. I. Romae, 1952. P. 225.

православних»²⁹¹. Однак якщо колись це явище критикували, то тепер його слід розглядати крізь призму інкультурації. Розпочинає свщмч. Йосафат мову про Святі Тайни з того, що їхньою метою є відпущення людських гріхів та дарування святої благодаті. Метою Хрещення є те, щоб «чоловік став християнином і сином Божим»²⁹². Кожна людина народжується на світ з первородним гріхом, який сходить на неї немовби за правом спадкоємства наших прародичів Адама та Єви. Як наслідок, через це ми стаємо дітьми прокляття, схильними до зла. У Хрещенні цей «гріх, а з ним і всі інші, відпускається і дарується нам благодать з усіма добрими нахилами. Таким чином, ми стаємо дітьми Царства»²⁹³. Ці слова священномученика дуже подібні до слів св. Івана Дамаскина з твору «Точний виклад православної віри»:

«Тому Господь визволив наше єство від гріха прародичів, від смерті і тління і в Собі Самому показав шлях, спосіб і приклад, щоб й ми, йдучи стопами Його, стали по усиновленню тими, ким Він є по єству, – синами і співспадкоємцями Божими і Його. Отож Він дав нам друге народження для того, щоб ми так само як, народившись від Адама, уподібнились до нього та успадкували прокляття і тління, так само, народившись від Нього [Христа], уподібнились до Нього та успадкували як нетління та благословення, так і Його славу (кн. 4, гл. 13)»²⁹⁴.

В «Obronie jedności cerkewney», коли наводяться пропозиції із святоотцівських творів стосовно «Filioque», декілька разів автор вживає «цитати із згаданого твору св. Івана Дамаскина»²⁹⁵. Тому не виключено, що такий збіг вищенаведених цитат є наслідком парафразування свщмч. Йосафатом слів св. Івана Дамаскина. Потрібно зауважити, що метою Хрещення Полоцький архиєпископ вважає богосинівство, а не визволення від первородного гріха. Це

²⁹¹ Галадза П. Літургійне питання і розвиток богослужень напередодні Берестейської унії аж до кінця XVII століття / ред. Б. Гудзяк, співред. О. Турій. Львів: Інститут Історії Церкви Львівської Богословської Академії, 1996. С. 10.

²⁹² Катехизм Свщмч. Йосафата. *Ковчег*. Стемфорд, 1951. Ч. 10. С. 23.

²⁹³ Там само.

²⁹⁴ Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. URL: www.orthlib.mrezha.ru/John_of_Damascus/vera.html (дата звернення: 17.01.2023).

²⁹⁵ Strumin'ski B. Lev Krevza's «A Defense of Church Unity» and Zaharija Kopysten'sky's «Palinodia». Cambridge, MA: Ukraine Research Institute of Harvard University, 1995. P. 150.

до певної міри «відрізняє його від представників тодішнього західного богослов'я, які метою Хрещення вважали визволення від первородного гріха. Якщо подібність даних цитат (свщмч. Йосафата та св. Івана Дамаскина) все-таки є випадковим збігом, то це слід пояснювати тим, що спосіб висловлювання про цю Тайну у свщмч. Йосафата опертий на ґрунт біблійних термінів: діти прокляття, діти Божі, спадкоємці Небесного Царства»²⁹⁶, – так само як і у святого Івана Дамаскина, який є представником сирійського богослов'я, відомого своєю біблійною термінологією.

Якщо у Хрещенні людина стає Божим сином, то «у Миропомазанні їй через благодать дарується сила супроти духовних ворогів і спокус, а також сила для визнання віри, яку вона прийняла у Хрещенні»²⁹⁷. Тобто ця Тайна дарує людині силу втриматись у богосинівстві.

Метою Сповіді є відпущення гріхів, які ми вчинили. Для того, щоб навчитись добре сповідатись, свщмч. Йосафат дає дві поради. «По-перше, потрібно кожного дня перед сном робити іспит совісті наступним чином: передусім дякуємо Господу за всі ласки, які ми від Нього отримали; далі перевіряємо, які гріхи ми вчинили, і, жаліючи за них, робимо тверде рішення з них виправитись і висповідатись; наприкінці просимо Бога, щоб простив нам наші гріхи»²⁹⁸. По-друге, кожного ранку дякуємо Богові за те, що «охороняв нас протягом ночі, а також цілковито жертвуємо Йому себе і всі наші справи; наприкінці постановляємо уникати гріхів та робити добрі справи устами і серцем, думкою та бесідою»²⁹⁹.

Темі Сповіді свщмч. Йосафат присвячує 7-й пункт свого «Уставу для презвитерів». Зокрема, він «пригадує священникам, щоб старались протягом Великого Посту уділити усім своїм вірним цю Святу Тайну»³⁰⁰. Для цього священники повинні «відвідувати дома вірних, навіть якщо б для цього довелось використати увесь час Чотиридесятниці; їм також забороняється вимагати у

²⁹⁶ Катехизм Свщмч. Йосафата. *Ковчег*. Стемфорд, 1951. Ч. 10. С. 23.

²⁹⁷ Катехизм Свщмч. Йосафата. *Ковчег*. Стемфорд, 1951. Ч. 10. С. 23.

²⁹⁸ Там само.

²⁹⁹ Там само. С. 24.

³⁰⁰ Марусин М. Пастирсько-літургійна діяльність свщмч. Йосафата. *Богословія*. Рим, 1967. Т. 31. С. 52.

вірних за це якусь оплату. Вірні, зі свого боку, повинні готуватись до цієї події триденним постом»³⁰¹. Свщмч. Йосафат заохочує вірних сповідатись також у час різдвяного посту. Пасхальну ж сповідь священномученик вважає обов'язком кожного вірного, тому закликає світську владу дбати про те, щоб усі це виконували. М. Марусин вважає цей припис свщмч. Йосафата таким, що «відповідає мисленню тодішньої руської культури, в якій місто чи село було однією родиною, і поміч громадської влади не вважалась насиллям»³⁰².

У Тайні Єлеопомазання людина отримує дари Святого Духа, щоб «протиставитись дияволіві, а також спокусам і труднощам у хворобі»³⁰³. Крім того, ця Тайна «очищує людину від «залишків гріхів», скріплює душу і примножує надію на вічні добра»³⁰⁴. Тобто ця Тайна супроводжує людину у «найважчі моменти її життя: хвороби і смерть. Свщмч. Йосафат наприкінці додає, що якщо існує на те Божа воля, то у цій Тайні людині дарується також і тілесне здоров'я»³⁰⁵.

Про Святу Тайну священства Архиепископ обходиться кількома словами у «Катехизмі», напевно, з тої причини, що він був «призначений найперше для простих вірних. Отож у цій Тайні людина отримує благодать звершувати Євхаристію та відпускати гріхи»³⁰⁶, тобто вводити інших людей у таїнственне життя Церкви. В «Уставе для презвитерів» свщмч. Йосафат пригадує, що «священник, за словами пророка Малахії, – це «Ангел Господній» (Мал. 2:7). Тому він повинен відзначатись ангельською совістю, інакше може бути осуджений і скинутий туди, де перебувають злі ангели»³⁰⁷. Далі священномученик наводить слова св. Григорія Богослова, в яких наголошується, що священник «має бути чистим і святим, щоб могли інших очищувати та

³⁰¹ Там само. С. 53.

³⁰² Там само.

³⁰³ Катехизм Свщмч. Йосафата. *Ковчег*. Стемфорд, 1951. Ч. 10. С. 24.

³⁰⁴ Катехизм Свщмч. Йосафата. *Ковчег*. Стемфорд, 1951. Ч. 10. С. 24.

³⁰⁵ Там само. С. 25

³⁰⁶ Там само. С. 26.

³⁰⁷ Марусин М. Пастирсько-літургійна діяльність свщмч. Йосафата. *Богословія*. Рим, 1967. Т. 31. С. 44.

освячувати»³⁰⁸. На думку свщмч. Йосафата, гріхи священника є «перешкодою для осягнення благодаті не тільки ним самим, але й вірними»³⁰⁹.

У Тайні Подружжя чоловік та жінка отримують «благодать для народження та виховання дітей на Божу славу та хвалу»³¹⁰. На основі Послання ап. Павла до ефесян священномученик вважає, що стосунки між чоловіком та жінкою мають будуватися на взаємній любові, мирі, злагоді та вірі, як між Христом та Церквою: «Муж повинен любити й шанувати жінку свою як сестру в Господі. Жінка ж повинна віддавати шану своєму мужеві і слухатись його як Христа»³¹¹ (пор. Еф. 5:22-25).

Підсумовуючи на рахунок богослов'я Святих Тайн свщмч. Йосафата, варто відзначити, що воно є чітким у формулюванні думок та простим у підборі слів, оскільки було звернене до простих вірних. Метою Тайн, згідно зі свщмч. Йосафатом, є допомогти людині стати Божим сином.

2.3.2. Божественна Літургія у розумінні священномученика Йосафата

Божественній Літургії свщмч. Йосафат відводив чи не найбільшу роль у духовному житті людини. Сам він служив їй з «великим благоговінням, а інколи, як свідчили монахині, навіть у видимому супроводі ангелів»³¹². У своєму «Катехизмі» він вважає, що свята Літургія є «спогадом та істинним обрядом життя, страстей і смерті Господа нашого Ісуса Христа»³¹³, а також «жертвою, в якій жертвуємо самого Ісуса Христа Господа нашого за живих і мертвих»³¹⁴. Таким чином, священномученик зберігає «золоту середину» у богослов'ї святої Літургії: з одного боку, у ній через молитви ми занурюємося у таїнственну дійсність Божого промислу щодо спасіння людини, а з іншого боку, ми через прийняття Тіла і Крові Христових стаємо учасниками цього спасіння.

³⁰⁸ Катехизм Свщмч. Йосафата. *Ковчег*. Стемфорд, 1951. Ч. 10. С. 26.

³⁰⁹ Там само.

³¹⁰ Там само. С. 73.

³¹¹ Там само. С. 26.

³¹² DRBC. Vol. I. Roma, 1952. P. 225.

³¹³ Катехизм Свщмч. Йосафата. *Ковчег*. Стемфорд, 1951. Ч. 10. С. 24.

³¹⁴ Катехизм Свщмч. Йосафата. *Ковчег*. Стемфорд, 1951. Ч. 10. С. 24.

Пресвята Євхаристія, за словами свщмч. Йосафата, є «духовною поживою, через яку людина скріплюється у духовній боротьбі та єднається з Богом»³¹⁵. Усю аскезу людини священномученик зосереджує навколо цієї Тайни, адже через неї: «людина спроможна досягнути всю християнську досконалість»³¹⁶. Подібного підходу до розуміння Літургії дотримувався Микола Кавасила, якого православні літургісти вважають найкращим тлумачем Літургії св. Івана Золотоустого. У своєму творі «Пояснення Божественної Літургії» він вважає, що «весь обряд священнодійств Літургії покликаний для того, щоб ми занурились у вбогість Багатого, у страсті Безстрасного і, розігріті таким спогляданням, приступили до Святих Тайн»³¹⁷. Таку подібність можна пояснити лише аналогічним богословським досвідом, оскільки твори Миколи Кавасили не числилися серед каталогів тодішніх монастирських бібліотек, а отже не могли бути відомими свщмч. Йосафатові.

До прийняття Пресвятої Євхаристії Полоцький архієпископ радить своїм вірним «приступати із чистою совістю, з великим смиренням, як найнижчий підлеглий до великого Царя, та з благоговінням, як творіння до Творця»³¹⁸. У своїй «Науке иереямъ», яка є немовби передмовою до його Служебника 1617 року, свщмч. Йосафат подає кілька порад самим священникам стосовно приготування до Літургії. Зокрема, він радить їм «протягом доби перед Літургією утримуватись від їжі та статевих стосунків, тобто дотримуватись одноденного посту перед Літургією»³¹⁹. Також якщо священник не сповідатиме вірних, то повинен відслужити церковне правило. У 4-му пункті «Устав для презвитерівъ» священномученик детальніше міркує з цього приводу: «священник повинен звечора помолитись Вечірню та Повечір'я, а зранку Утреню та Часи, до шостого включно»³²⁰. Після правила Часослова священник повинен «помолитись

³¹⁵ Там само.

³¹⁶ Там само.

³¹⁷ Кавасила Н. Изъяснение Божественной Литургии. URL: www.pagez.ru/lstn/0244.php (дата звернення: 19.01.2023).

³¹⁸ Катехизм Свщмч. Йосафата. *Ковчег*. Стемфорд, 1951. Ч. 10. С. 24.

³¹⁹ Служебник. Вильно, 1617.

³²⁰ Марусин М. Пастирсько-літургійна діяльність свщмч. Йосафата. *Богословія*. Рим, 1967. Т. 31. С. 46-47.

молитви перед св. Причастям і аж тоді приступати до відправи Проскомидії»³²¹. Очевидно, ці приписи стосуються, зокрема недільних та святкових Літургій, які свщмч. Йосафат у 5-му пункті «Объ Уставе» відзначає як обов'язкові. Святу Літургію священник повинен правити спокійно, ревно і поважно, ставлячись з увагою до кожного слова. Якщо священник не має парафії, то він «повинен служити Літургію принаймні у всі неділі та свята Господні. Літургію слід відправляти ані надто вранці, ані по обіді, якщо, звичайно, вона не єднається з Вечірнею. Оскільки Христос помер один раз на хресті, то й Службу Божу священник може правити лише раз на день. Цими приписами священномученик намагається оберегти древню літургійну практику служіння Святої Літургії у Київській Митрополії, яка з часом почала втрачатись через недбалість та неосвіченість священників, які самовільно впроваджували різноманітні обрядові нововведення»³²².

Важливою складовою торжественних Літургій священномученик вважав катехитичну проповідь та поучення. У 8-му пункті «Объ Уставе» він вважає, що «священники зобов'язані навчати вірних християнських догматів та пояснювати їх»³²³. Інакше вони підлягають покаранню згідно з 19 канонем Шостого Вселенського Собору, який вважає, що «предстоятелі церков повинні у всі дні, особливо у дні воскресні, навчати клир та народ словам благочестя»³²⁴. Щоб полегшити священникам підготовку до катехитичних проповідей, свщмч. Йосафат уклав свій відомий «Катехизм», який було роздано усім священникам Полоцької архієпархії.

У «Науке Іереямъ» свщмч. Йосафат заторкує складне питання стосовно часу освячення хліба і вина у Тіло і Кров Христа. Робить це священномученик через те, що «стосовно цього питання у той час не раз виникали різні суперечки чи то з латинниками, чи то із нез'єдиненими»³²⁵. Як зауважує Лаврентій

³²¹ Там само. С. 47.

³²² Служебник. Вильно, 1617.

³²³ Марусин М. Пастирсько-літургійна діяльність свщмч. Йосафата. *Богословія*. Рим, 1967. Т. 31. С. 53.

³²⁴ Правила Вселенских Соборов. URL: www.pagez.ru/lsn/0009.php (дата звернення: 19.01.2023).

³²⁵ Гуцуляк Л. Божественна Літургія Йоана Золотоустого в Київській митрополії після унії з Римом (період 1596–1839 рр.) / пер. з англійської мови А. Маслюх. Львів, 2004. С. 318.

Гуцуляк: «спроба Кунцевича є досить творчою, оскільки він пробує згармонізувати руське літургійне богослов'я із західним»³²⁶. Тобто, з одного боку, в «Науке Іереямъ» видно яскраві риси тодішнього латинського богослов'я, які пов'язані зі словами встановлення, а з іншого – священномученик намагається зберегти традиційне візантійське розуміння епikleзи:

«формою, якою здійснюються Тіло та Кров Христові, є наступні слова: «це є тіло моє» і «це є кров моя». Також формою є слова: «Сотвори оцей хліб чесним тілом Христа Твого». Це потрібно розуміти наступним чином: цією молитвою ми просимо Господа Бога, щоб те, що саме в собі вже є Тілом Христовим, було також Тілом Христовим для причасників, тобто щоб ця їжа духовна була не на шкоду, а на користь причасникам»³²⁷.

Як бачимо, свщмч. Йосафат вживає термін латинського богослов'я «форма» стосовно слів «Прийміть їжте» та «Пийте з неї всі», а також стосовно епikleзи. Однак якщо через перші слова хліб та вино стають Тілом та Кров'ю Христа, то під час епikleзи священнослужитель «просить про зіслання Святого Духа, щоб Той «явив» вірним цей Хліб Тілом Христовим, а Вино – Кров'ю. При цьому свщмч. Йосафат відкликається до тексту анафори св. Василя Великого, в якій саме так і говориться у цей момент Літургії. Він наводить цей текст за древніми грецькими та слов'янськими служебниками»³²⁸. Однак Лаврентій Гуцуляк вважає, що «спроба досягти компромісу в цьому питанні «Науки Іереямъ» була невдалою»³²⁹. Однак автор не має на увазі тут богословську невдачу, а радше історичну, оскільки, як бачимо з історії, «епikleза далі залишалась для русинів-католиків досить складним питанням»³³⁰.

У 20-му пункті «Уставу» свщмч. Йосафат звертає увагу священникам на те, щоб вони не благословляли людей хрестоподібно на Літургії, за винятком слів

³²⁶ Там само. С. 149.

³²⁷ Служебник. Вильно, 1617.

³²⁸ Гуцуляк Л. Божественна Літургія Йоана Золотоустого в Київській митрополії після унії з Римом (період 1596–1839 рр.) / пер. з англійської мови А. Маслюх. Львів, 2004. С. 319.

³²⁹ Там само. С. 319.

³³⁰ Гуцуляк Л. Божественна Літургія Йоана Золотоустого в Київській митрополії після унії з Римом (період 1596–1839 рр.) / пер. з англійської мови А. Маслюх. Львів, 2004. С. 349.

«Спаси, Боже, людей Твоїх» та «Благословення Господнє на вас»³³¹. Також він застерігає їх, щоб вони не вводили «благословінь на престольним хрестом та поклону в бік людей під час херувимської пісні, коли потрібно від престолу йти до прискомидійника»³³². Полоцький архієпископ просить своїх священиків не читати на відпусті рубрики «що його пам'ять днесь совершаєм»³³³.

Слід відзначити, що свщмч. Йосафат Кунцевич бачив у Святій Літургії джерело, з якого вірний повинен черпати досконалість-святість. Ця святість у Літургії досягається через занурення у спасительні спогади про життя Христа: страждання, воскресіння та вознесіння, які готують людину до єднання з Богом у Пресвятій Євхаристії.

Неабиякого значення священномученик надавав правильному служінню Божественної Літургії: воно мало відбуватися згідно з давніми практиками Київської Митрополії. Доказом цього є те, що у тексті Літургії у своєму Служебнику він не запроваджує жодних змін. Свщмч. Йосафат турбувався також про збереження традиційного східного богослов'я Божественної Літургії. Це яскраво видно у його намаганні зберегти східне розуміння епikleзи, узгодивши його зі словами установлення. Тобто у сфері літургійного богослов'я свщмч. Йосафат був строгим консерватором. Якщо він і робив якісь зміни або реформи, то «причиною цього могло бути забуття або викривлення старих руських літургійних практик. Тенденцію свщмч. Йосафата стосовно уніфікації богослужбових практик була детально розглянуто на Кобринському синоді у 1626 році. Відтак було вирішено формувати священників в однорідному середовищі – семінаріях»³³⁴.

³³¹ Марусин М. Пастирсько-літургійна діяльність свщмч. Йосафата. *Богословія*. Рим, 1967. Т. 31. С. 64.

³³² Там само.

³³³ Там само. С. 65.

³³⁴ Гуцуляк Л. Божественна Літургія Йоана Золотоустого в Київській митрополії після унії з Римом (період 1596–1839 рр.) / пер. з англійської мови А. Маслюх. Львів, 2004. С. 43.

РОЗДІЛ 3

ВПЛИВ ОСОБИ ТА РЕФОРМИ ЙОСАФАТА КУНЦЕВИЧА ТА ЇХ ПОДАЛЬША КОНЦЕПЦІЯ В ЖИТТІ ЦЕРКВИ

3.1. Стан літургійного життя після мученицької смерті Йосафата

Протягом перших десятирічь XVII ст. богослужіння ще не було головною темою релігійної полеміки, однак багато авторів, розглядаючи інші питання, порушували також проблематику східного обряду, який після Берестейської унії опинився в зовсім новій для себе ситуації. Православні уважно спостерігали за цією ситуацією та коментували її, «вбачаючи в унії загрозу для східного обряду. Уніати плекали сподівання на оновлення й упорядкування життя своєї Церкви, а водночас і своє богослужіння»³³⁵.

Важливим для нас видається твердження про те, що в першому столітті після запровадження унії визначилися вже всі найважливіші зміни в обряді уніатів, які в наступних століттях укоренилися в постійну практику Греко-Католицької Церкви й були затверджені її законодавством. Цей поділ можна частково окреслити на підставі літургійних книг, хоча принципові зміни в самих книгах уніатів будуть пізніше. А. Рас, говорячи про розвиток руського требника, визначає початок цих змін «появою в 1646 р. требника Петра Могили, який уже значною мірою враховує критику Саковича. Згідно з твердженнями Раса, перший етап безпосередньо після унії визначається вірністю літургійній традиції, вираженій у тодішніх рукописах»³³⁶.

У поодиноких правилах св. Йосафата для священників викладено ясний погляд Святого на обрядові питання. Передусім видна його рішуча постава проти

³³⁵ Новаковський П. Літургійна проблематика в міжконфесійній полеміці після Берестейської унії (1596–1720). – Львів: Свічадо, 2005. С. 165.

³³⁶ Там само. С. 168.

введення будь-яких самовільних змін, додатків чи скорочень. Це виходить із самого поняття обрядового права, що «тільки компетентна влада може вирішувати питання про зміни в обряді, яким послуговуються Церкви окремих єпархій, а навіть і церковних провінцій. Відтак вже від XVIII ст. всі рішення в обрядових справах латинської Церкви належать до Апостольського Престолу, а II Ватиканський Собор, правда, дає багато можливостей для єпископських конференцій окремих країн, але застерігає Апостольському Престолові і нагляд, і апробату рішень»³³⁷.

У нашій Церкві обрядові справи затверджували наші провінційні синоди, які були відтак затверджені Апостольським Престолом, бодай від часу віднови єдності 1596 року. В зв'язку з тим поодинокі єпископи, як ординарії своїх єпархій, мали і нині мають обов'язок наглядати, щоб обрядове право було дотримане по всіх церквах і монастирських обителях їхньої єпархії. Тим самим вони мають обов'язок не допустити введення практик, що суперечать обрядовому праву, а якщо такі практики виникають, мають осуджувати їх як неправні і шкідливі. Може бути в історії якоїсь церковної провінції таке, що собори осуджують деякі практики і, вслід за тим, це саме роблять єпископи-ординарії, але все-таки їх толерують. Так було в нас, коли Замойський і Львівський синоди чітко висловлювалися «щодо одно образности Богослужб, а на справді не раз було багато введень, які суперечили як церковному праву, так і самому стилеві нашого українського обряду. Звідси треба розуміти таку рішучість св. Йосафата в обрядових приписах. Бо тільки тоді запанує лад, коли все духовенство єпархії, як чернече, так і світське, буде переконане, що безумовно треба дотримуватися всього приписаного саме так, як воно приписане уставом богослужебних книг, в єпархії і послідовно в усій церковній провінції»³³⁸.

У часи Святого важливим богословським питанням було, очевидно, питання про походження Святого Духа. 23 грудня 1596 р. Іпатій Потій склав в

³³⁷ Патрило І. Йосафат Архиепископ. Рим, 1967. С. 76.

³³⁸ Марусин М. Пастирсько-літургічна діяльність святого Йосафата. Рим, 1967. С. 87.

імені усієї Митрополії, єпископів, священників та вірних визнання католицької віри згідно з формою, приписаною для Східних Церков. Але Апостольський Престол не вимагав при тому зміни в тексті Символу віри й додатка «і Сина», бо цих слів немає в грецькому оригіналі «Вірую». Не уживали цього додатка в нашій Церкві до 1642 року, бо саме тоді католицький письменник Кассіян Сакович у своєму творі «Епанортосіс», виданому в Кракові, закидає нашій Церкві блуди, а то навіть єресі: «Ім'я з'єдинених носять, а в серці нез'єдинені». Символ віри, «Вірую во єдиного Бога», в церкві без додатка «і Сина» читають, що й самі православні їм закидають, і латинники гіршаться, мовляв, ім'я з'єдинених у них на устах, а на ділі однакові з православними»³³⁹.

Щойно через 19 років по мученицькій смерті св. Йосафата митрополит Антоній Селява (1642–1655) першим, виголосив Символ віри зі словами «і Сина», а наслідник його, Гавриїл Коленда (1666–1674), дав доручення своєму вікарієві Холмському єпископові Яковові Суші встановити, щоб в усіх церквах читали Символ віри з додатком «і Сина». Очевидно, що в тогочасних рукописних Службениках цих слів не знайдемо. А появляються вони надруковані перший раз у Службенику митрополита Кипріяна Жоховського (1674–1693), виданому у Вильні 1692 року. Цей Службеник було видано за зразком «великого Літургікона Кристоферратської обителі, де, крім тексту анафор св. Івана Золотоустого та св. Василя Великого і Служби Предосвячених, Дарів поміщено також Апостоли і Євангелії на неділі й празники, і тим самим Службеник мав вигляд латинського «Міссале». Був він не «винаходом» митрополита Жоховського, а наслідуванням видання Кристоферратської обителі»³⁴⁰.

Згаданий Сакович закидав також нашим священникам, що на Службі Божій не згадують імені Вселенського Архiereя, а моляться тільки за свого Митрополита. Цей закид мусів слушно заболіти як наших єпископів, так і священників, і питання виринуло на XIV Жировецькій капітулі Василянського Чину, на якій Яків Суша виклав справу в історичному світлі і довів, що й колись

³³⁹ Марусин М. Пастирсько-літургічна діяльність святого Йосафата. Рим, 1967. С. 88.

³⁴⁰ Там само. С. 89.

греки, перед роздором Керулярія, згадували Римського Папу в Літургії та що наші священники, як світські, так і монахи, повинні згадувати ім'я Вселенського Архієрея на Літургії два рази: «на великому вході, зачинаючи словами «Святішого Вселенського Архієрея (ім'ярек) Папу Римського», та в часі канону Божественної Літургії на слова «Во первых пом'яни, Господи, Святішого Вселенського Архієрея (імярек) Папу Римського». Так, отже, маємо загальнозобов'язуюче рішення про молитви за Римського Вселенського Архієрея в нашій Літургії. Службники XVII та XVIII ст. всюди мають цю згадку»³⁴¹.

Повна формула поминання церковної влади на великому вході тоді звучала коротше, ніж нині, а саме: «Святішого Вселенського Архієрея нашого (ім'ярек) Папу Римського, благовірного короля нашого (ім'ярек), Преосвященішого Архієпископа і Митрополита нашого (імярек), весь священницький та іночеський чин, і всіх вас, православних християн, хай пом'яне Господь Бог у царстві своєму, завжди, нині і повсякчас, і во віки віків. Амінь». У XVIII ст. ця формула поминання дещо поширюється, і по імені Митрополита згадується ім'я: «боголюбивого єпископа нашого», а по монастирях: «архимандрита, протоігумена та ігумена», крім цього, «благовірного і богобереженого короля, або імператора, нашого і все правовірне воїнство його, благородних і завжди поминаних ктиторів і благодійників святого храму цього і всіх вас, православних християн, нехай пом'яне Господь Бог у царстві своїм, завжди і повсякчас, і на віки вічні. Амінь».

Подаючи припис згадувати Вселенського Архієрея двічі на Службі Божій, нічого не повідомляють про згадку в екстеніях та на проскомидії. Ця згадка на екстеніях «увійшла поволі, і не тільки на Службі Божій, а й при відправі інших Богослужб, зокрема на утрєні та вечірні. На проскомидії згадує священник ім'я Вселенського Архієрея тихим голосом, коли кладе за нього частичку як першу в ряді частиць за живих»³⁴².

³⁴¹ Патріло І. Йосафат Архієпископ. Рим, 1967. С. 81-82.

³⁴² Марусин М. Пастирсько-літургічна діяльність святого Йосафата. Рим, 1967. С. 89-90.

Вже в першій половині XVII ст. впровадили наші предки деякі обрядові зміни, які згодом, через схвалення Замойським Синодом, стали в нас законами. До них належить звичай відправляти Служби Божі без «співу й кадила, або, як кажуть, читані Служби Божі. Крім цього, зжився звичай уживати губки до чищення дискаса і, врешті звичай доливати до освяченого вина т.зв. теплоти. Це й усі властиво обрядові зміни, що ввійшли і нині надалі апробовані через найновіше видання Літургікона за благословенням св. Апостольського Престолу. Бо хоч бажано, щоб священник відправляв кожну Службу Божу, дотримуючись усіх церемоній, отже, вживав кадило, і при співі всіх частин, що стосуються народу, однак іноді священник мусить відправляти Службу Божу без участі більшого числа вірних, а тільки з одним служачим. Тоді Служба Божа читається. Навіть у монастирях і духовних семінаріях, з огляду на студії питомців, тільки в неділі й свята правлять нині торжественну Службу Божу, з кадилом і при співі хору, а щоденно правлять Літургію читану, на якій усі відповідають»³⁴³.

Щодо двох інших змін з часів св. Йосафата, а саме уживання губки й теплоти, то нинішнє видання Літургікона має дотичні місця в дужках і виразно каже, що звичай теплоти можна ігнорувати або дотримуватися його відповідно до рішення єпископа, тобто відповідно до звичаю чи потреб якоїсь єпархії. Це саме стосується додатка у Символі віри «і Сина», який можна залишати в тих місцевостях, де є виразне рішення єпископа.

Крім трьох вищеподаних змін у Літургіконі, в часи св. Йосафата до Требника увійшли ще дві важливі зміни, а саме «виразна індикативна форма розрішення на св. Тайні Сповіді та звичай, що до уділення св. Тайни Оливопомазання достатньо трьох або навіть одного священника, замість семи священників, як того домагався повний чин Великого Требника»³⁴⁴.

Отже, щодо відправи Служби Божої, то Замойський Синод схвалив тільки дві зміни, а саме усунув губку, заступаючи її рушничком, та виключив уживання

³⁴³ Кудрик В. Життя Йосафата Кунцевича, історична розвідка на підставі католицьких джерел. Канада, 1948. С.154-155.

³⁴⁴ Там само. С. 156.

теплоти. Тим самим «Замойський Синод визнає таке літургійне право, яким воно було до відновлення з'єдинення з Апостольським Престолом і як його на практиці виконували наші владики після Берестейського Синоду 1596 року. А що Замойський Синод був затверджений Апостольським Престолом, то тим самим ще раз були затверджені наші обрядові справи і наше літургійне право так, що всі зміни, які сталися у XVII чи XVIII ст. в різних наших єпархіях, не були законні. Практика Київської Митрополії перейшла згодом до Мукачівської єпархії, потім – до Крижівської єпархії і вслід за тим до всіх наших єпархій за океаном. Звичай відправляти Службу Божу без співу й кадила став загальним, зокрема по містах, де є потреба в коротшому часі відправити Службу Божу чи то для шкільної молоді, чи для частини вірних»³⁴⁵.

Щодо видань Служебників з часу св. Йосафата, то вони були потрібні: два видання, а саме Київське та Віленське належать православним, й одне видання належить католикам. У Вільні в друкарні Мамонича появилися в той час три головні видання Служебника, а саме «1583, 1607 та 1617 років. В цих виданнях текст поправний, а рубрики короткі і проглядні. Їх радо уживали наші священники, а книги були поручені церковною владою як такі, що можуть бути уживані в католицьких церквах. Незначно відрізнялося від Віленських видань видання львівського православного єпископа Гедеона Балабана, що появилася в Стратині 1604 р. Воно важливе тим, що стало основою для Київського, підготовленого в Печерській лаврі, а відтак послужило митрополитові Петрові Могилі для його відомого Служебника з 1629 року»³⁴⁶.

Перше католицьке видання Служебника вийшло з Віленської друкарні Льва Мамонича 1617 р. Там також надруковано перше видання Требника. Згадані видання мали завдання усунути брак літургічних книг в розлогій Київській митрополії. Видання були консервативні, як і самі подвижники унії в обрядовій ділянці. Митрополит Рутський, а з ним св. Йосафат належали до кращих оборонців українського обряду перед наступом латинського польського

³⁴⁵ Марусин М. Пастирсько-літургійна діяльність святого Йосафата. Рим, 1967. С. 90-91.

³⁴⁶ Кудрик В. Життя Йосафата Кунцевича, історична розвідка на підставі католицьких джерел. Канада, 1948. С. 161-162.

духовенства. Свідченням цього є численні «листи й меморіали з—під пера митрополита Рутського до Апостольського Престолу. Сакович належав до тих людей, які з православ'я перейшли до унії, а згодом прийняли латинський обряд і перейшли на польський бік. Він просто висміював обрядові практики українців—католиків, називаючи їх католиками по імені»³⁴⁷.

3.2. Вплив особи Йосафата на формування духовної і літургійної традиції Василіянського чернецтва

Святий Василій Великий заснував монастирі Василіян, чиї конституції, поряд із іншими аскетичними творами, досі виступають як основа Чину. Хоча зміни відбувалися протягом тисячоліть, монаше життя в Україні виникло ще у перші роки християнства. Проте, найбільший вплив на його розвиток виявили «св. Антоній та Теодосій Печерські. Найвідомішими реформаторами василіянського життя були св. Теодор Студит, св. Теодосій Печерський, а св. Йосафат Кунцевич разом з Київським митрополитом Йосифом Велямином Рутським на початку XVII ст. ґрунтовно реформували тогочасне монаше життя, надаючи йому структуру сучасних чинів, впроваджуючи централізацію монастирів»³⁴⁸.

У 1617 році у Новгородовичах (Білорусь) на першому зібранні ченців п'яти монастирів під керівництвом митрополита Йосафата Величковського об'єдналися, утворивши Конгрегацію Пресвятої Трійці. Митрополит передав ченцям свої «Спільні правила святого Василя Великого» та «Партикулярні Правила» та склав «Капітульні Конституції». Це створило новий об'єднаний Чин під керівництвом протоархимандрита. В. Рутський через «віднову ченців відновлював Східну Церкву. Прикладом святості став св. Йосафат, який у 1623

³⁴⁷ Марусин М. Пастирсько-літургійна діяльність святого Йосафата. Рим, 1967. С. 91.

³⁴⁸ Там само. С. 92.

р. мученицькою кров'ю скріпив і утвердив новозаснований Василянський чин»
349.

Говорячи про внутрішні тенденції василіянства та їх вплив на літургію в цілому, слід згадати про святого Йосафата Кунцевича – видатного захисника унії. Формально він не мав освіти, але, вивчаючи твори святих Отців, глибоко засвоїв богослов'я. Його особисте благочестя може багато сказати нам про літургійні практики унійної митрополії того часу. Св. Йосафат дуже боляче сприймав проблему непорядку в обрядовій сфері, тому докладав багато зусиль, щоб «досягти обрядової однообразности в Церкві»³⁵⁰.

Треба згадати, що він прямо сприяв укладанню першого служебника для русинів-католиків (який був опублікований у 1617 році друкарнею Мамонича). Це варто підкреслити, оскільки в той період «Літургія і літургійний рік... виконували роль катехизи, а іконостас, ікони та обряди фактично слугували як катехизатори». Таким чином, увага святого Йосафата до літургійних питань мала велике катехитичне значення. Життєписи святого Йосафата першочергово розповідають про його щоденне прийняття святої Євхаристії. Хоча джерела трохи відрізняються у твердженнях щодо того, чи служив він Літургію щодня особисто, чи приймав Святе Причастя від священника, однак не залишається сумніву, що святому Йосафату щоденна участь у Службі Божій була обов'язковою. У багатьох монастирях вже на «початку XVII ст. теж дотримувались такої практики. Відповідно у правилах для василіян, Рутський заохочував монахів до щоденної Літургії. Один із документів початку XVII ст. вказує на те, що явище т. зв. «тихих» Літургій в унійній Церкві виникло саме з ініціативи св. Йосафата. І цікаво, що цю інформацію знаходимо в «Актах» єзуїтів, представники яких у кінці XVI – на початку XVII ст. практично очолили полеміку проти східного обряду»³⁵¹.

³⁴⁹ Василянський чин святого Йосафата, Василянський чин, Отці Василяни, Чин святого Василя Великого (ЧСВВ). URL: <http://www.traducionalist.info/forum/37-85-1> (дата звернення: 06.03.2023).

³⁵⁰ Там само.

³⁵¹ Там само.

Відтак, польським місіонерам було б корисно, якби певні нововведення ввели під авторитетом якогось руського єпископа. Є деякі згадки, що святий Йосафат можливо брав участь у церемоніях з освяченими Дарами під час свята Тіла Христового, які організовували латинські прихильники. Проте, немає жодних конкретних відомостей чи підтверджень щодо того, чи він особисто практикував це в своїй катедрі. Проте можна віднайти відомості про велике захоплення св. Йосафата латинським «сорокагодинним» богослуженням. Варто зазначити, що саме «досліджуваному періодові властиве поступове поширення т.зв. відпустів»³⁵².

3.3. Святий Йосафат Кунцевич – Божий знак сьогоднішнього часу

Близько п'ятдесяти років тому у базиліці Святого апостола Петра відбувався Другий Ватиканський Собор, на якому головував святий Папа Йоан ХХІІІ. Всі католицькі єпископи різних країн, Церков, обрядів, традицій і мов перебували під особливим діянням Святого Духа. У цьому всецерковному соборуванні Христова Церква у світлі Божого Слова відчитувала знаки часу – ті знаки, які засвідчували всеохопну присутність в історії сучасного людства живого і триєдиного Бога: Отця, і Сина, і Святого Духа.

У тих знаках присутності вічного Бога в сучасності єпископа, як наслідника апостолів, під проводом Наступника апостола Петра намагалися переосмислити природу й «місію Христової Церкви в сучасному світі, знайти той спосіб, за допомогою якого можна було б щоразу повніше відкривати сучасній людині глибину та вічну актуальність Божого Слова і святого апостольського Передання, у Святому Дусі відновлювати та оживляти особисте життя кожного християнина»³⁵³.

³⁵² Макогон Є. Служебник Вільно 1617 і Служебник Рим 1942 – богословсько-літургійний порівняльний аналіз. URL: http://www.academia.edu/26654083/УКРАЇНСЬКИЙ_КАТОЛИЦЬКИЙ_УНІВЕРСИТЕТ (дата звернення: 06.03.2023).

³⁵³ Там само.

У Святому Письмі ми спостерігаємо, що наш Господь давав себе пізнати, об'являв себе в реальному житті. Ці з'яви були значущими для всіх часів і народів, їхня сила перевершувала рамки лише одного, відокремленого муром часу від сучасності, історичного моменту. Саме ці події, які були виявом присутності в часі вічного Бога, перетворювалися на знаки часу. Про такий знак ми читаємо у відомому тексті пророка Ісаї: «Оце ж сам Господь дасть вам знак: Ось дівиця зачала, і породить сина, і дасть йому ім'я Еммануїл (що значить «З нами Бог»))» (Іс. 7,14). Це був не тільки знак часу для єрусалимського царя Ахаза, щоб він не боявся, був спокійний, щоб його серце не тривожилося перед обличчям страшного нашествия асирійського війська (пор. Іс. 7, 4-5). Це був також знак сповнення часу та народження Сина Божого Ісуса Христа від Пречистої Діви Марії, як про це читаємо в євангелиста Матея (1, 22-23).

Відтак, пам'ять про ці події, які святкуються Божим народом, є часом і нагодою повсякчасної зустрічі між людиною та вічним Богом. Найкраще визначив значення видатної постаті святого Йосафата для слов'янських народів та всієї Вселенської Церкви Папа Пій XI у своїй пам'ятній енцикліці "Ecclesiam Dei" від 12 листопада 1923 року, присвяченій 300-річчю його мучеництва: «Саме його, Йосафата, справедливо визнаємо преславою східних слов'ян і їхньою підпорою, бо, мабуть, ніхто інший не прославив їхнього імені такою мірою, як він, і ніхто більше не допоміг їм на дорозі до спасіння, як саме цей їхній пастир і апостол, передусім через те, що свою кров пролив за єдність Церкви Святої»³⁵⁴.

Святий Йосафат, як і безліч інших, які віддавали своє життя за віру Христа, є мучеником за єдність Христової Церкви. Його жертва крові стала вічним підтвердженням єдності Київської Церкви з наступником апостола Петра – видимим символом і надійним фундаментом цієї єдності. Тому цілком очевидним видається той самий факт, що в «очах отців Другого Ватиканського Собору цей наш святий був знаком часу – знаком того, що настала пора

³⁵⁴ З проповіді Блаженнішого Святослава з нагоди п'ятидесятиріччя перенесення мощей святого священномученика Йосафата до Собору Святого апостола Петра в Римі. URL: http://ukr-parafia-roma.it/index.php?Itemid=115&catid=7:notizie-ucraini-a-roma-ucraini-in-italia-articoli&id=1153:zi-slova-blazhennishoho-sviatoslava-na-sviato-sviashchennomuchenika-yosafatakuntsevycha&option=com_content&view=article (дата звернення: 07.03.2023).

переосмислити роль і місію Східних Католицьких Церков для віднаходження цієї єдності, за яку він віддав своє життя»³⁵⁵.

Безперечно, святий Йосафат був дитиною свого часу. Його постать та апостольське служіння і до сьогодні потребують всебічного й неупередженого вивчення. Способи пошуку та методи відновлення єдності Христової Церкви, якими міг послуговуватися цей Христовий мученик у XVII столітті, є цілком іншими, ніж ті, що пропонує наша доба.

Однак, так само, як у часи святого Йосафата, і сьогодні Господь Бог є тим самим, кому він віддав своє життя у відданому монашому житті і кого він прославив через святість своєї служби для Вселенської Церкви. Той же Святий Дух, який запалив серце цього єпископа, дав йому силу передавати слово Святого духа, яке переконувало його співчутливих до ідеї єдності Церкви і як справжній «душехват», євангельський рибалка, «ловець людей» для Христа (пор. Мт. 4: 19) – вів їх дорогою благочестя власної церковної традиції Східної Церкви. Помісна Українська Греко-Католицька Церква вірна своїй східній духовній, аскетичній, богословській і літургійній традиції, утримуючись у єдності з Римським Апостольським Престолом. Наша Церква вступила в цю єдність за прикладом святого Йосафата, у те: «пасхальне таїнство, смерть і воскресіння Ісуса Христа, у часи комуністичного режиму... Святий священномученик Йосафат Кунцевич є для нас сьогодні Божим знаком часу»³⁵⁶.

Віра – це передусім можливість глибокого особистого єднання з Богом. Про це навчає нас апостол Павло: «Оправдані ж вірою, ми маємо мир з Богом через Господа нашого Ісуса Христа, через якого ми вірою одержали доступ до цієї ласки, що в ній стоїмо і хвалимося надією на славу Божу» (Рим. 5, 1-2). Тільки через віру людина може стати святою – діянням Святого Духа поєднатися зі святістю самого Бога. Свідком і вчителем істинної віри «є для нас сьогодні

³⁵⁵ З проповіді Блаженнішого Святослава з нагоди п'ятдесятиріччя перенесення мощей святого священномученика Йосафата до Собору Святого апостола Петра в Римі. URL: http://ukr-parafia-roma.it/index.php?Itemid=115&catid=7:notizie-ucraini-a-roma-ucraini-in-italia-articoli&id=1153:zi-slova-blazhennishoho-sviatoslava-na-sviato-sviashchennomuchenika-yosafatakuntsevycha&option=com_content&view=article (дата звернення: 07.03.2023).

³⁵⁶ Там само.

святий Йосафат, який вже за життя був настільки глибоко поєднаний із Богом, що навіть смерть не змогла роз'єднати його з Христом, а лише виявила і засвідчила його святість»³⁵⁷.

Як стверджує Папа Пій XI, цей священномученик «у своєму апостоляті церковної єдності покладався насамперед на цінність молитви».

І справді, той, хто особисто глибоко поєднаний із Богом, плекає в молитві це єднання вірою зі своїм Творцем і Спасителем, стає апостолом церковної єдності – горить бажанням поєднати з Богом усіх людей, знайти душі грішників та примирити їх із Христом і Його Церквою. Це те апостольське завдання, яке і нині стоїть перед кожним єпископом, кожним душпастирем і кожним мирянином нашої Церкви.

Той, хто є християнином, глибоко вірить і поєднаний із Богом, страждає від поділу християн між собою. Саме святий Йосафат є «знаком Бога в екуменізмі святих. Зростаючи у святості, заліковуючи особисті рани гріха відокремлення людини від Бога, ми стаємо здатними зцілювати рани поділу та горіти прагненням бути апостолами єдності Христової Церкви»³⁵⁸.

Ця велична ознака справжньої святості полягає в тому, що вона не залишається в замкнутому колі власних вчинків, не ухиляється від спілкування з людьми, а скоріше прагне робити добро та спонукати інших до святості, бажаючи вести їх до Христа й просуюючи його вчення.

Промені любові Бога і ревність за Божу славу кидають святого Йосафата у вир невтомної, постійної жертвної праці над порятунком своїх ближніх. Він горить тільки одним бажанням: нести світло святої віри в кожну душу і привести до Христа якнайбільше душ. Власне та його апостольська праця була вкрай успішною завдяки молитві, живому слову та власному життєвому прикладу.

³⁵⁷ З проповіді Блаженнішого Святослава з нагоди п'ятдесятиріччя перенесення мощів святого священномученика Йосафата до Собору Святого апостола Петра в Римі. URL: http://ukr-parafia-roma.it/index.php?Itemid=115&catid=7:notizie-ucraini-a-roma-ucraini-in-italia-articoli&id=1153:zi-slovablazhennishoho-sviatoslava-na-sviato-sviashchennomuchenyka-yosafatakuntsevycha&option=com_content&view=article (дата звернення: 07.03.2023).

³⁵⁸ Там само.

Адже, поки не став священником, він «практикував укрите апостольство молитви: жертви й покути. Багато молиться в келії, у церкві, на цвинтарі, молиться вдень і вночі, молиться передусім за єдність Церков»³⁵⁹.

Вступивши у священницький ряд та зайнявши високе єпископське положення, він став носієм розсікаючого меча Божого слова. Його проповіді сповнені не лише переконаності, а й глибини душі, тому вони вражають міцністю, переконливістю і живістю, що навіть затверділі грішники не можуть їм протистояти. Завжди Церква була, де він проповідує, наповнена слухачами. «Проповідував кожного свята, – виголосив полоцький архипресвітер Яків Дяконицький, – більше того, де тільки міг, залишав священний банкет духовної науки, його слова проникали у серця та витискали сльози з очей». Так, ці слова дійсно описують вплив його служіння та звернення до душ. Він надихає і приводить людей до правдивої віри, і його діяння порівнюють з врятуванням заблуканих душ «душехватом». Народ горнеться до нього на сповідь так, що деколи він сповідає навіть по шість годин денно. Він виявляє апостольські зусилля не лише через могутнє слово, але й через писемну творчість. Його листи та твори спрямовані на захист святої віри та сприяння єднанню, а також на створення катехизму та правил для священників.

Святий Йосафат апостолює не тільки молитвою і живим та писаним словом, але й усім своїм життям власним прикладом. Сам практикує те, чого навчає інших. Навіть у ворогів немає можливості підняти проти нього жодного обвинувачення. Він має серце, що відкрите для всіх, обіймаючи своєю любов'ю кожного. Підходить до всіх з відкритістю, вічно вклоняючись, завжди готовий прощати. З радістю приймає своїх ворогів, із задоволенням прощає їм та

³⁵⁹ З проповіді Блаженнішого Святослава з нагоди п'ятидесятиріччя перенесення мощей святого священномученика Йосафата до Собору Святого апостола Петра в Римі. URL: http://ukr-parafia-roma.it/index.php?Itemid=115&catid=7:notizie-ucraini-a-roma-ucraini-in-italia-articoli&id=1153:zi-slova-blazhennishoho-sviatoslava-na-sviato-sviashchennomuchenyka-yosafatakuntsevycha&option=com_content&view=article (дата звернення: 07.03.2023).

молиться за них. Коли його вороги називають «душехватором», він відповідає: «Дай, Боже, щоб я всі ваші душі полонив і запровадив до неба» ³⁶⁰.

Своєю любов'ю він особливо обіймає бідних, немічних, недужих і сиріток. Митрополит Рафаїл Корсак у своїх записках до беатифікаційної комісії пише про милосердя святого Йосафата так: «Ніколи не забував давати милостиню убогим, удовам і передусім сиротам. Тому всі так його любили, що, коли виходив з Віленської Церкви, усі люди тиснулись до церковних дверей, бажаючи потішитися його словом. А коли з Віленського ігумена пішов на полоцького архиєпископа, то бідаки великим плачем супроводили його, як свого опікуна й батька» ³⁶¹.

Святий Йосафат – не лише видатний святий та відданий послідовник Христа, але й мученик. Він утримує в руках символ мучеництва за святу віру та єдність нашої Церкви з престолом святого апостола Петра. Це не дивно: «там, де присутня істинна святість і палке бажання проповідувати, там також є готовність на повну жертву, страждання і навіть готовність померти за свою віру. Цьому свідчать непересічні тисячі й навіть сотні тисяч святих мучеників від самого зародження християнства до наших днів. В мучеництві всі чесноти виступають у геройському ступені, передусім непохитна віра, сильна надія, повна посвяти любов та подиву гідна мужність. Усе те ясно бачимо й у житті святого священномученика Йосафата» ³⁶².

Він сподівався на мученицьку смерть, це було для нього очікуваним. Вже за життя в Полоцьку, на своїй катедрі, він будував собі гробницю та говорив про цю подію. Відомий свідок його смерті, отець Доротей Лецикович, визнав перед Комісією по беатифікації у 1628 році: «Своє бажання вмерти він виявляв завжди у проповідях, в розмовах, в листах і, де тільки міг, говорив, що він нічого більше

³⁶⁰ Макогон Є. Служебник Вільно 1617 і Служебник Рим 1942 – богословсько-літургійний порівняльний аналіз. URL: http://www.academia.edu/26654083/УКРАЇНСЬКИЙ_КАТОЛИЦЬКИЙ_УНІВЕРСИТЕТ (дата звернення: 06.03.2023).

³⁶¹ З проповіді Блаженнішого Святослава з нагоди п'ятдесятиріччя перенесення мощів святого священномученика Йосафата до Собору Святого апостола Петра в Римі. URL: http://ukr-parafia-roma.it/index.php?Itemid=115&catid=7:notizie-ucraini-a-roma-ucraini-in-italia-articoli&id=1153:zi-slova-blazhennishoho-sviatoslava-na-sviato-sviashchennomuchenika-yosafata-kuntsevycha&option=com_content&view=article (дата звернення: 07.03.2023).

³⁶² Там само.

і не бажає, як вмерти за Бога». Ворогам, які погрожували йому смертю, казав: «Ви мені грозите смертю, а я вам кажу: не могу бути щасливіший, як згинутися з ваших рук за католицьку й апостольську віру»³⁶³.

Святий Йосафат не лише віддає перевагу померти за свою віру, але й свідомо йде на муки та смерть добровільно. Він знає про змову ворогів Унії в Вітебську, спрямовану на його вбивство, а все ж відправляється туди на візитацію. Коли його попереджають про небезпеку смерті, він відповідає: «Дай, Боже, щоб я пролляв свою кров за заблуканих овечок, щоб усі спаслися і прийшли до пізнання правди та, визнавши святу Єдність, зберегли взаємну любов»³⁶⁴.

Після цілодобової молитви 12 листопада 1623 року за старим календарем, він передав своє справедливе життя та чисту душу на служіння словам Христа: «Щоб було одне стадо й один пастир» (Ів. 10: 16), відтак за правду, що у Символі віри: «Вірую в єдину, святу, соборну й апостольську Церкву».

Наступні слова Верховного Архієпископа Кардинала Йосифа, виголошені навпроти святого Йосафата 25 листопада 1969 року, є закликом до наслідування та шанування його прикладу: «Нехай святий Йосафат, як вірний син Церкви й народу, аж до перемоги веде наш народ. Він боронив єдність Церкви й народу весь свій вік. Навіть у Полоцьку на Білорусі він почувався русином-українцем, а в єдності Церкви переконував і київських печерських монахів. Його сильний характер і геройська святість життя мусять і нас підбадьорювати та заохочувати йти його слідами, хоч би це також коштувало нам жертви, бо принести її треба, якщо йдеться про добро Бога, Церкви й народу»³⁶⁵.

³⁶³ З проповіді Блаженнішого Святослава з нагоди п'ятдесятиріччя перенесення мощів святого священномученика Йосафата до Собору Святого апостола Петра в Римі. URL: http://ukr-parafia-roma.it/index.php?Itemid=115&catid=7:notizie-ucraini-a-roma-ucraini-in-italia-articoli&id=1153:zi-slova-blazhennishoho-sviatoslava-na-sviato-sviashchennomuchenyka-yosafata-kuntsevycha&option=com_content&view=article (дата звернення: 07.03.2023).

³⁶⁴ Катрій Ю. Пізнай свій обряд. Львів: Свічадо, 2004. С. 236-239.

³⁶⁵ Там само. С. 239.

ВИСНОВКИ

Завершуючи дане дослідження, підсумуємо коротко те, що було в ньому зроблено. Отже на початку праці було поставлене завдання проаналізувати основні напрямні богослов'я священномученика Йосафата Кунцевича. Для успішного розкриття основних богословських ідей цього святителя Київської Церкви ця робота була поділена на два смислові блоки. У першому йдеться про духовність, висвітлюються богословські погляди священномученика Йосафата на монашество та мучеництво, а другий стосується пастирювання священномученика Йосафата, його розуміння догматичних положень про першість Петра та «Filioque». У такій послідовності ми й підіб'ємо підсумки цієї праці.

Аналізуючи розповіді свідків беатифікаційного процесу, можна зробити висновки, що священномученик Йосафат Кунцевич у своєму аскетичному подвигу найбільшого значення відводив двом речам: приналежності до істинної Церкви та істинному розумінню догматів віри. Тому, поставши перед вибором церковної спільноти: тієї, що була у сопричасті із Римською Церквою, чи тієї, яка від цього сопричастя відмовилась, – священномученик Йосафат вдався до молитви, в якій, як сам розповідав, отримав від Господа відповідь. Присутність такої риси, як засвідчують монахи ранніх часів християнства, то це є ознакою істинного богослова.

Досвід своїх аскетичних подвигів священномученик Йосафат використав під час проведення Віленської реформи київського монашества 1604–1617 рр. Стосовно цієї реформи він розходився у поглядах з іншим її натхненником – Йосифом Рутським. Зокрема, священномученик Йосафат вважав, що її потрібно провести силами монашества самої Київської Церкви, натомість Рутський бажав залучити до цієї справи кармелітів босих або єзуїтів. Аскетичний досвід був для

священномученика Йосафата своєрідним приготуванням до мученицької кончини, яка була наслідком його еклезіального вибору. Проаналізувавши обставини кончини Христового священномученика та порівнявши їх із ідеалом мучеництва, який зображений у святоотцівських творах, я висловив свою незгоду із думкою російських істориків, які вважали священномученика Йосафата запеклим фанатиком, а його смерть – безглуздою та безчесною загибеллю. Кончину свою він, як істинний мученик, прийняв з молитвою на устах і нею ж оберіг своїх духовних дітей від неминучої смерті.

Основним лейтмотивом богословлення священномученика Йосафата був догмат про першість ап. Петра. Священномученик Йосафат був першим із післяберестейських богословів, хто богословствував про першість ап. Петра на основі староруських богословських та історичних пам'яток писемності. Важливо зауважити, що він уникав сотеріологічного ексклюзивізму, яким тоді було пронизане латинське богослов'я. Римському єпископу священномученик відводив роль блюстителя віри та третейського судді у спрах між Церквами. На його думку, Київська Церква відновить сопричастя із Константинопольською Церквою, коли та відновить сопричастя із Римом.

Другим полемічним питанням був додаток до Символу Віри – «Filioque». Йому священномученик Йосафат присвятив не менше уваги, ніж догмату про першість ап. Петра. На його думку, суть даного питання полягала у тому, що греки були злі на латинян за те, що ті самовільно без Вселенського Собору додали до Символу Віри цю вставку. Однак зовсім не йшлося про те, що додаток «і Сина» є єрессю. Хід своїх думок священномученик підтверджує листом Петра Антіохійського до Михайла Керуларія. Захист цього додатка, який становить особливість Символу Віри Західної Церкви, священномученик Йосафат робив з апологетичною метою: щоб спростувати твердження нез'єдинених стосовно того, що Західна Церква перебуває в єресі. Священномученик Йосафат не припускав введення цього додатка у Символ Віри Київської Церкви. У цьому переконує нас його Службник 1617 р., в якому «Filioque» відсутнє. У літургійному богослов'ї священномученик Йосафат теж відштовхувався від

догмату про першість ап. Петра. Зокрема, він вважав, що владу звершувати Тайнства мають ті священники, які перебувають у безпосередньому сопричасті з єпископом Риму або посередньому – через інших сопричасних з єпископом Риму єпископів. Свою думку священномученик обґрунтував молитвою розрішення на Тайні Сповіді, яка міститься у Балабановому Требнику. Роллю Святих Тайн у житті християнина є відпущення гріхів та дарування Божої благодаті.

Велику увагу священномученик Йосафат приділяв Божественній Літургії. У ній людина, з одного боку, через молитви занурюється у тайнственну дійсність Божого промислу щодо спасіння людського роду, а з іншого боку, через прийняття Тіла і Крові Христових стає учасницею цього спасіння. Пресвята Євхаристія, за словами священномученика Йосафата, є духовною поживою християнина, вона скріплює його у духовній боротьбі та єднає з Богом. Стосовно обрядових питань священномученика Йосафата сміливо можна назвати консерватором, хоча цей консерватизм не був упередженим, а базувався на його ґрунтовних знаннях історії літургії Київської Церкви. У богословському плані священномученик Йосафат намагався згладити гострі полемічні кути, які стосувались літургійних питань. Зокрема, таку спробу він зробив при поясненні слів установлення та епikleзи. На його думку, в епikleзі служитель молиться про те, щоб Дух Святий Святі Дари вчинив для людей Христовим Тілом, тобто щоб вони не були їм на погибель.

На нашу думку, вказана тематика має широке поле для подальших досліджень. Ця праця є, по суті, першою спробою цілісного погляду на богослов'я священномученика Йосафата Кунцевича на підставі різних досліджень, які більшою чи меншою мірою присвячені особі цього непересічного святителя та богослова сопричасної з Римом Київської Церкви. Тому, на нашу думку, на майбутнє вартувало б ґрунтовніше дослідити літургійне богослов'я священномученика Йосафата, зокрема його Служебник та Требник, які містять вступні повчання стосовно Божественної Літургії та Святих Тайн. Було б добре дослідити та нарешті видати його твори, рукописні оригінали яких зібрав російський єпископ Павло Доброхотов та які частково описав Платон

Жукович. Вони б пролили багато світла на вчення священномученика Йосафата стосовно «Filioque», адже Жукович мимохіть згадує про те, що священномученик Йосафат багато місця відводить цьому питанню та аналізує його на основі руських писемних пам'яток.

На мою думку, актуальність цього дослідження для сьогодення полягає у тому, що воно висвітлює стан богослов'я Київської Церкви у перші десятиліття після Берестейської Унії. Зокрема, ми бачимо, яким був погляд одного з її святителів на розв'язання полемічних богословських питань: догмату про першість ап. Петра та «Filioque». На нашу думку, сучасна Київська Церква, яка перебуває у сопричасті з Римом (УГКЦ), повинна сформулювати свою позицію стосовно цих «каменів спотикання» (своєрідний «орос»), беручи до уваги берестейське богослов'я.

Основною проблемою, з якою ми зіткнулися при написанні цього матеріалу, став брак деяких джерельних матеріалів, зокрема Требника 1618 р., в якому міститься «Наука про Святі Тайни», та оригінального тексту «Катехизму» й «Уставу для презвитерів», які були видані у Львові на початку 20 століття Діонісієм Дорожинським. З цієї причини ми були змушені користуватись латинським відповідником, а тому не мав можливості у деяких випадках проаналізувати богословську термінологію, яку використовував священномученик Йосафат Кунцевич.

СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ

1. Бендик М. Богослов'я Церков у ХХІ столітті. Львів, 2001. Т. 65. С. 215-223.
2. Боцян О. Перед ювілеєм св. священномученика Йосафата. *Нива*, ч. 11-12. Львів, 1922. 124 с.
3. Гаваньо І. Слово редактора. *Богословія*. Львів, 2001. Т. 65. С. 9-16.
4. Говорский К. Йосафатъ Кунцевичъ, Полоцкій – уніятский архієпископъ. Вильна, 1865. 92 с.
5. Грушевський М. Історія України-Руси, Київ, 1995. Т 6. 700 с.
6. Грушевський М. Історія української літератури. Київ, 1995. Т. 6. 360 с.
7. Гуцуляк Л. Божественна Літургія Йоана Золотоустого в Київській митрополії після унії з Римом (період 1596–1839 рр.) / Пер. з англ. м. А. Маслюха. Львів, 2004. 432 с.
8. Галадза П. Літургійне питання і розвиток богослужень напередодні Берестейської унії аж до кінця ХVІІ століття / Ред. Б. Гудзяк, спів. ред. О. Турій. Львів : Інститут Історії Церкви Львівської Богословської Академії, 1996. С. 1-28.
9. Галадза П. Що таке східне католицьке богослов'я? Деякі церковні та програмні виміри. Львів, 2001. Т. 65. 232 с.
10. Герич Ю. Бібліографічний огляд писань свщмч. Йосафата. *Romae*, 1967. 610 с.
11. Димид М. Мучеництво: традиція і канони. Львів, 1994. Т. 63. 323 с.
12. Димид М. Чи перспективна екуменічна позиція Української Греко-Католицької Церкви. *Богословія*. Львів, 2001. Т. 65. С. 94-109.
13. Катехизм Свщмч. Йосафата. *Ковчег*. Стемфорд, 1951. Ч. 3, 10. 20 с.
14. Катрій Ю. Пізнай свій обряд. Львів : Свічадо, 2004. 472 с.
15. Кіпріані С. Постать Петра в Новому Завіті. *Сопричастя*. Львів, 1998. С. 23-39.

16. Лист свщмч. Йосафата до Лева Сапіги 22 квітня 1622 р. / Упоряд. Н. Коялович. *Литовская Церковная Унія*. Санкт-Петербург, 1861. Т. 2.
17. Марусин М. Пастирсько-літургійна діяльність свщмч. Йосафата. *Богословія*. Рим, 1967. Т. 31. С. 5-99.
18. Назарко І. Сповідники священномученика Йосафата. *Analecta OSBM*, vol. IV, fasc. 1-4. Romae, 1967. С. 66-74.
19. Основні Документи Берестейської Унії. Львів : Свічадо, 1996. 200 с.
20. Патрило І. Йосафат Кунцевич – помічник та архієпископ Полоцький. *Analecta OSBM*, vol. I, fasc. 1-4. Romae, 1924. С. 17-59.
21. Підручний П. Початки василіанського чину і Берестейська унія. / *Берестейська унія та внутрішнє життя Церкви в XVII столітті: матеріали Четвертих “Берестейських читань”*. Львів, 1997. С. 79-100.
URL: https://chtyvo.org.ua/authors/Pidruchnyi_Porfirii/Pochatky_Vasylianskoho_chynu_i_Beresteiska_uniia/ (дата звернення: 06.02.2023).
22. Пришляк М. Психологічний стан мученика. *Богословія*. Львів, 1994. Т. 63. С. 142-151.
23. Сеник С. Берестейська унія і світське духовенство: наслідки унії у перших десятиліттях. *Берестейська унія та внутрішнє життя Церкви в XVII столітті: матеріали Четвертих “Берестейських читань”*. Львів, 1997. С. 55-66. URL: https://chtyvo.org.ua/authors/Senyk_Sofiia/Beresteiska_uniia_i_svitske_dukhovenstvo_naslidky_unii_u_pershykh_desiaty_littiakh/ (дата звернення: 06.02.2023).
24. Сеник С. Духовний профіль Свщмч. Йосафата Кунцевича. Львів. Свічадо, 1994. 38 с.
25. Сеник С. Українська Церква в XVII столітті. *Ковчег*. Львів, 1993. Ч. 1. 53 с.
26. Сліпий Й. Богословське формування і письменницька творчість свщмч. Йосафата Кунцевича. *Твори кир Йосифа Верховного Архієпископа і кардинала*. Рим, 1962. Т. 2. С. 177-196.
27. Службеник. Вильно, 1617. 123 с.

28. Соловій М., Великий А. Священномученик Йосафат Кунцевич. Торонто, 1967. 541 с.
29. Солодуч А. Причинки до історії життя і почитання свщмч. Йосафата в Вильні. *Нива*. Львів, 1923. Ч. 2. С. 49-53.
30. Фіголь В. Священномученик Йосафат у світлі зізнань засприсяжених свідків. *Нива*. Львів, 1939. Ч. 1. С. 404-409.
31. Флоровский Г. Восточные Отцы Церкви. URL: www.lib.eparhia-saratov.ru/books/10k/kiprian/evharistia/contents.html (дата звернення: 09.01. 2023).
32. Хоменко І. Святе Письмо Старого та Нового Завіту. Опрацювання пер.: Біблійна комісія ЧСВВ та ін. члени Римської обителі. Видавництво оо. Василіян. Рим: Місіонер, 2007. 1504 с.
33. Шегда М. Життєпис Рутського. *Богословія*. Рим, 1990. Т. 54. С. 45-93.
34. Шептицький К. Про значіння свщмч. Йосафата в нашій церковній історії, теперішности і будуччині. *Нива*. Львів, 1924. С. 294-300; 327-330.
35. Шпідлік Т. Антиномія смерті і життя в мучеництві. *Богословія*. Львів, 1994. Т. 63. С. 14-25.
36. Потій І. Унія грековъ съ костеломъ римскимъ 1595 г. *Памятники полемической литературы в Западной Руси*. Санкт-Петербург, 1882. Т. 7. 200 с.
37. Болотов В. Собрание церковно-исторических трудов. Москва, 2002. Т. 4. 583 с.
38. Вальвурд Дж., Цук Р. Толкование ветхозаветных книг. Вашингтон, 1992. 620 с.
39. Лиринский В. Рассуждение о вере / ред. Чельцов И. В. Собрание символов и вероизложений Православной Церкви от времен апостольских до наших дней. *Христіанское Чтеніе*. Санкт-Петербург, 1869. № 5. С. 152-160.
40. Волконскій А. Католичество и Священное Преданіе Востока. Парижъ, 1933. 328 с.

41. Вослідованія праздником пресвятой тайни Евхаристіи, состраданія пресв. Богородици и блаж. священномуч. Йосафата от св. Собора Замойскаго преподавшим. Унів, 1745.
42. Дарби Дж. Комментарий на Святое Писание. URL: www.agape-biblia.org/Comment01.htm (дата звернення: 13.01.2023).
43. Жуковичъ П. Убійство Іосафата Кунцевича. *Христіанское Чтеніе*. Санкт-Петербург, 1907. 38 с.
44. Жуковичъ П. О неизданныхъ сочиненияхъ Іосафата Кунцевича. *Извѣстія Отделения Русскаго Языка и Словесности Императорской Академии Наук*. Санкт-Петербург, 1909. Т. 6. С. 199-231.
45. Зарин С. Аскетизм по православно-христіанскому учению. Москва, 1996. 388 с.
46. Иоанн Дамаскин. *Точное изложение православной веры*. URL: www.orthlib.mrezha.ru/John_of_Damascus/vera.html (дата звернення: 17.01.2023).
47. Иоанн Златоуст. Бесѣда о мученикахъ, а также о сокрушеніи и милостынѣ. *Полное собрание творений Св. Иоанна Златоуста*. Москва, 1994. Т. 2. С. 691-698.
48. Иоанн Златоуст. О дѣвствѣ. *Полное собрание творений Св. Иоанна Златоуста*. Москва, 1994. Т. 1. С. 20–752.
49. Иоанн Златоуст. Похвала всѣмъ святымъ, во всемъ мірѣ пострадавшимъ. *Полное собрание творений Св. Иоанна Златоуста*. Москва, 1994. Т. 2. С. 753-759.
50. Иоанн Златоуст. Похвала египетскимъ мученикамъ. *Полное собрание творений Св. Иоанна Златоуста*. Москва, 1994. Т. 2. С. 741-745.
51. Иоанн Златоуст. Похвальная бесѣда о св. мученицахъ Верникѣ, Просдокѣ и Домнинѣ. *Полное собрание творений Св. Иоанна Златоуста*. Москва, 1994. Т. 2. С. 674-687.
52. Кинах Г. Велямина Рутського правила для монахів Ч. Св. Василя В. *Analecta OSBM*, vol. I, fasc. 1-4. Romae, 1924. С. 56-72.

53. Клеман О. Истоки. Париж, 1993. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Olive_Kleman/istoki-bogoslovie-ottsov-tserkvi/ (дата звернення: 17.01.2023).
54. Кояловичъ М. Исторія Базиліанського Ордена. *Христіанскіе чтенія*. Санкт-Петербург, 1864. 546 с.
55. Кояловичъ М. Отвѣтъ газетѣ LE MONDE, усиливающейся доказать, что наше русское мнѣніе объ Іосафате Кунцевичѣ не справедливо. Санкт-Петербург, 1865. 653 с.
56. Кояловичъ Н. Литовская церковная Унія. Санкт-Петербург, 1861. Т. 2. 443 с.
57. Кулишъ П. Исторія возсоединенія Руси. Москва, 1877. Т. 3. 363 с.
58. Мейендорф И. Брак в Православии. URL: www.krotov.info/library/m/meiendrf/brak.html (дата звернення: 19.01.2023).
59. Милеант А. *Пророческіе книги*. URL: www.fatheralexander.org/booklets/russian/biblia5.htm (дата звернення: 19.01.2023).
60. Митрополит Мисаїл Пструх. Поселство до папежа римського Сикста IV. Отъ духовенства и отъ князятъ, и пановъ рускихъ, зъ Вилни року (Ж 1476) мѣсяца марта 14 дня черезъ пословъ въ томъ же листе ниже менованыхъ. Лѣта Божего нароженя (Ж 1605). В среду мѣсяца июня (Ж 15) дня. *Monumenta Ucrainae Historica*. Рим, 1971. Т. 9. С. 5-30.
61. Кавасила Н. Изъяснение Божественной Литургии. URL: www.pagez.ru\lsn\0244.php (дата звернення: 19.01.2023).
62. Правила Вселенских Соборов. URL: www.pagez.ru\lsn\0009.php (дата звернення: 19.01.2023).
63. Сапунов Б. Некоторые соображения о древнерусской книжности XI–XIII веков. *Труды отдела древнерусской литературы*. Москва–Ленинград, 1955. Т. 11.
64. Сахаров С. Подвиг богопознания. Москва, 2001. 368 с.
65. Сахаров С. Преп. Силуан Афонский. Ессекс, 1990. 536 с.

66. Хоружий С. Православная аскеза – ключ к новому видению человека.
URL: www.lib.eparhia-saratov.ru/books/21h/horuzhy/ascetic/contents.html
(дата звернения: 19.01.2023).
67. Шленов Д. Гефсиманское моление в свете христологии преподобного Максима Исповедника. URL: www.geocities.com/fryevhen/Maxim.zip (дата звернения: 19.01.2023).
68. Шмеман А. Евхаристия – Таинство Царства. Париж, 1983. 130 с.
69. Rutskyj J. Documenta Romana Beatificationis et Canonizationis / collegit, adnotationibus illustravit nec non introductione auxit P. Athanasius G. Welykyj, OSBM. Vol. I. Romae, 1952. С. 8-17.
70. Documenta Beatificationis an. 1628. S. Josaphat – Hieromartyr. Documenta Romana Beatificationis et Canonizationis. Romae, 1952. С. 79-294.
71. Krajcar J. Saint Josaphat and the jesuits of Lithuania. *Analecta OSBM*, vol. IV, fasc. 1-4. Romae, 1967. С. 75-84.
72. Losten B. Roman Primacy and the Church of Kiev. *Logos*, vol. 34, nos. 1-2. Ottawa, 1993. С. 70-106.
73. Spidlik T. Giosafat – uno «sviatitel» ideale. *Analecta OSBM*, vol. IV, fasc. 1-4., Romae, 1967. С. 60-65.
74. Staniloae D. Orthodox Spirituality. St. Tikhon's Seminary Press, 2002. 375 p.
75. Staniloae D. The experience of God. Holy Cross Orthodox Press, 2000. 219 p.
76. Strumin'ski B. Lev Krevza's «A Defense of Church Unity» and Zaharija Kopysten'sky's «Palinodia». Cambridge, MA: Ukraine Research Institute of Harvard University, 1995. 289 p.
77. Susza J. Cursus vitae et certamen martyrii B. Josaphat Kuncevicii. Parisiis, 1865. 231 p.
78. Tatoryn M. Papal primacy, local Primacy and Episcopal Collegiality. *Logos*, vol. 34, nos. 1-2. Ottawa, 1993. С. 117-141.
79. Testium depositiones / S. Josaphat – Hieromartyr. Documenta Romana Beatificationis et Canonizationis. collegit, adnotationibus illustravit nec non

introductione auxit P. Athanasius G. Welykyj, OSBM. Vol. II. Romae, 1955. C. 37-166.

80. Wojnar M. The first Basilian general chapter and St. Josaphat. *Analecta OSBM*, vol. I, fasc. 1-4. Romae, 1924. C. 85-101.

81. Zizioulas. *One Single Source*. URL: www.praiseofglory.com/zizioulis.htm (дата звернення: 20.01.2023).