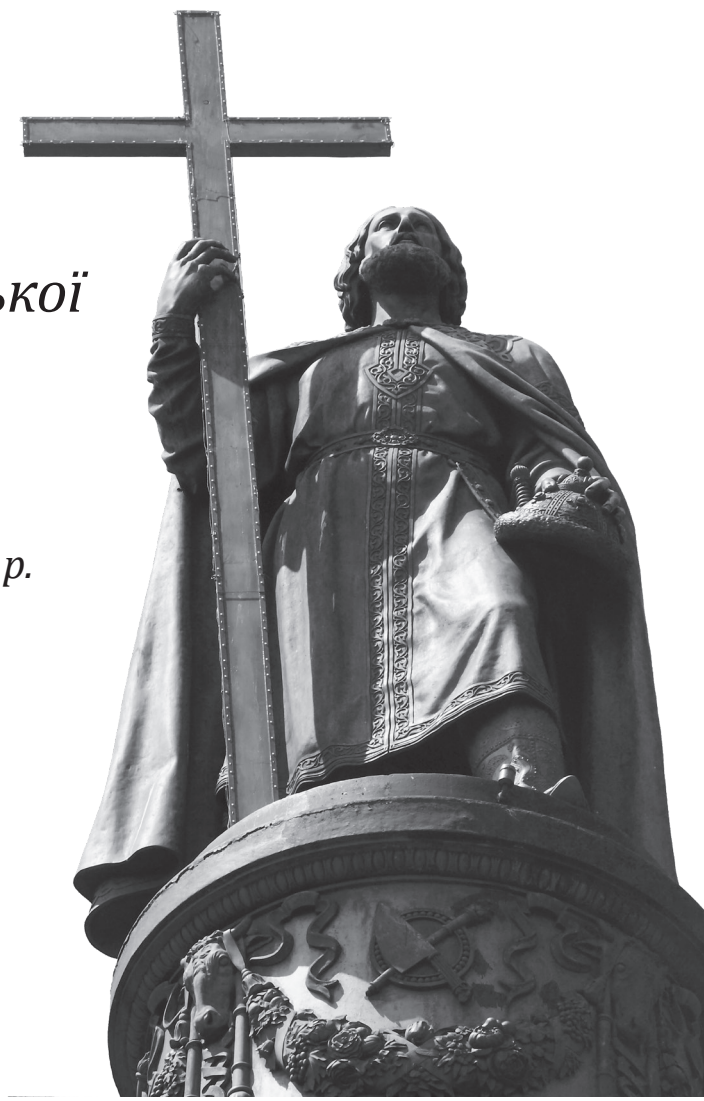
УКРАЇНСЬКА ПРАВОСЛАВНА ЦЕРКВА
КИЇВСЬКИЙ ПАТРІАРХАТ
КИЇВСЬКА ПРАВОСЛАВНА БОГОСЛОВСЬКА АКАДЕМІЯ

ПРАВОСЛАВ'Я В УКРАЇНІ

Збірник матеріалів ІІІ Всеукраїнської наукової конференції

25 листопада 2013 р.

Частина 2



КИЇВ – 2013

УДК 2 (271)
ББК 86.372
П – 68

Видано з благословення
Святійшого Патріарха Київського
і всієї Руси-України
ФІЛАРЕТА

Під редакцією
митрополита Переяслав-Хмельницького
і Білоцерківського
ЕПІФАНІЯ (Думенка)
та протоієрея Віталія КЛОСА

П – 68 ***Православ'я в Україні*** : Збірник матеріалів ІІІ Всеукраїнської наукової конференції / [під ред. митроп. Переяслав-Хмельницького і Білоцерківського Епіфанія (Думенка) та прот. Віталія Клоса]. – К. : [Київська православна богословська академія], 2013. – Ч. 2. – 559, [1] с.

© Київська православна богословська академія
УПЦ Київського Патріархату, 2013
©Автори статей, 2013

ЗМІСТ

Т. М. Євсєєва
Особливості та умови пастирського служіння кліру православних конфесій України в контексті історії повсякдення (1930-і рр.) 8

О. В. Заєць
Роль митрополита Київського і Галицького Антонія (Храповицького) в занепаді православ'я в роки революції на основі аналізу його особистої бібліотеки (до 150 років з дня народження митрополита) 33

Р. П. Іванченко
Перші князі-християни Київської Руси 47

С. Р. Кагамлик
Еволюція концепції хрещення Русі в історичних творах української церковної еліти XVII – XVIII ст. 59

Е. В. Кіричевська
Особистість у концепції психології релігійної творчості 67

В. В. Корнієнко
Маловідомі та невідомі святі на фресках Софії Київської (за даними епіграфічних досліджень) 76

О. В. Костючок
Реалізація проекту урядового центру в Києві (1934–1937 рр.) 83

Б. О. Лазорак
Дисциплінування діяльності церковних братств Львівсько-Галицько-Кам'янецької єпархії у 20-х – 40-х рр. XVIII ст. 95

І. Є. Марголіна
Живопис українських митців у Кирилівській церкві Києва 107

М. М. Нікітенко
Про символічне значення дат Житія прп. Феодосія Печерського 128

В. Є. Рожко
Методологія наукової праці студентів
Волинської православної богословської академії 135

В. Є. Рожко
Методологія церковно-історичних досліджень
(з наукового досвіду автора) 146

А. А. Сергієнко
До питання стану духовних семінарій російській імперії
у період реформ 60 – 70-х рр. XIX ст. 162

О. М. Сирцова
«Устюжське Благовіщення» і мозаїки Софії Київської 170

Н. О. Сінкевич
Основні тенденції розвитку теологічної думки
могилянського часу у «патериконі» 1635 р. 174

Н. Г. Солонська
Християнізація Київської Русі та княжа бібліотека
XI століття Софійського собору:
історико-бібліографічний ракурс 184

Є. І. Сохацька
Шевченко як еталон високої духовності у творчій
спадщині Івана Огієнка (митрополита Іларіона) 197

Ю. С. Фігурний
Українське козацтво в обороні православної віри
в контексті вітчизняного етнодержавонацієтворення
(кінець XVI – перша половина XVII ст.) 211

Я. І. Фощан
Історія православ'я в доробку українських ієрархів –
вихованців Києво-Могилянської академії 220

О. В. Хорошко
Діяння Вселенських Соборів: історія видань 230

С. М. Чокалюк
Канонічні збірники Православної Церкви:
історія формування 236

М. В. Шкрібляк
Історико-канонічна об'єктивація
«церковного переяслава» 1686 р. 246

С. М. Шумило, Я. С. Олексенко
Метафори-символи у творах
митрополита Григорія Цамблака 262

М. І. Альмес
Принципи канонічного (церковного) права 271

В. В. Галайба
Свято-Михайлівський Видубицький монастир 279

Н. З. Ганусевич
Стародруки у фондах Національного заповідника «Замки
Тернопілля»: збереження, дослідження і реставрація 286

В. О. Єфремова
Час віддати належну шану 294

В. І. Менько
Культурна діяльність православних братств Київської
митрополії у працях українських істориків
(ІІ пол. ХІХ – 30 рр. ХХ ст.) 307

О. В. Савчук
Сучасний стан та проблеми розвитку
православного інтернету в Україні 316

Б. І. Самбор
Феофан (Говоров) Вишенський затворник –
святий землі Української 321

Ю. М. Ситий
Становлення давньоруської християнської культури
після Володимирового хрещення Русі 325

Т. І. Федорів
Хо́луйські, борисівські, нев'янські та московські ікони
у колекції національного заповідника
«Замки тернопілля»: опис та атрибуція 330

І. С. Шекера
Видання друкарні Києво-Печерської лаври у фонді
бібліотеки Київського Михайлівського
Золотоверхого монастиря 342

С. В. Шумило
Православна духовність та релігійні традиції
Запорозького козацтва 350

І. І. Альмес
До історії Крехівської монастирської бібліотеки першої половини XVII ст. 386

І. Р. Бобик
Благодатна присутність Святого Духа в іконі 398

Ю. О. Боратинець
Значення і цінність чеснот як дару за перенесення скорбот 405

М. М. Гергелюк
Помісна Церква в Україні як рушій національної ідеї, моральних принципів та етичних норм 412

А. М. Григораш
Найбільша брехня або Спекуляції на тему «любов» 417

Б. Б. Даниленко
Інтерпретація народження від духа в Йн 3, 5 в контексті Йоанової концепції духовного народження людини 422

І. Іванов
Українські монастирі Святої Гори Афон 428

М. В. Казаков
Відродження та розвиток церковно-братського руху в Київській єпархії (1860–1914 рр.) 438

І. В. Кострiков
Особливості богословської полеміки про filioque в творі «Тренос» преосвященного архієпископа Мелетія Смотрицького 445

Р. С. Лагіш
Релігійна ситуація у Волинському воєводстві в умовах політики «окатоличення» ІІ Речі Посполитої (1920-1939 рр.) 454

С. Ф. Майстренко
Масовий грабунок церков міста Києва в 1922 році 462

А. В. Миронюк
Псевдорелігійність, як ознака постатеїстичної епохи 469

Т. С. Мишленик
Глосолалія: прояв благодаті Святого Духа чи необхідна умова спасіння? 480

В. А. Олійников
Київська Духовна Академія у ранній етап розвитку медієвістики в Україні (1804 – перша половина 1880-х) 487

В. І. Прус
Прозелітизм та його методи 497

І. А. Сидор
Перша подорож до Московської держави Предстоятеля Східного православ'я і виникнення ідеї утворення Патріаршого престолу в Москві 503

І. І. Сопронюк
Католицьке вчення про filioque 517

І. О. Старенький
Єпархіальна бібліотека в м. Кам'янець-Подільський – важливий осередок збереження пам'яток друку та письма Подільської губернії 524

В. Фульмес
Митрополит Луцький і Волинський Яків (Панчук) – видатний ієрарх Української Православної Церкви Київського Патріархату 530

В. В. Шумило
Ігумен Аліпій (Яковенко) і відродження традицій ісихазму в Україні у XX столітті 538

Т. І. Юречко
Короткий коментар на XXXII лист святителя Миколая I Містика, Патріарха Константинопольського 550

Відомості про авторів 555

Т. М. Євсєєва

ОСОБЛИВОСТІ ТА УМОВИ ПАСТИРСЬКОГО СЛУЖІННЯ КЛІРУ ПРАВОСЛАВНИХ КОНФЕСІЙ УКРАЇНИ В КОНТЕКСТІ ІСТОРІЇ ПОВСЯКДЕННЯ (1930-і рр.)

Загальні умови та повсякденну практику пастирського служіння православного священства визначали «Правила про культи» (розділі X Адміністративного кодексу УСРР 1927 р.), а також розгорнуте «Положення про порядок організації, діяльності, звітності і ліквідації релігійних громад та систему обліку адміноргнами складу рельгромад та служників культу» від 29 грудня 1929 р./Наказ адміністративного управління НКВС № 2 від 2 січня 1930 р.. Офіційне визначення державою статусу та функцій клірика в радянському суспільстві в деталях виглядало так: «*22.* Громадяни, що складають дану релігійну громаду, щоб задовольнити свої релігійні потреби, мають право призначити або обрати служників культу.

23. За служників культу треба вважати всіх осіб, що беруть ту або іншу безпосередню участь у виконанні релігійних обов'язків незалежно від того, чи є виконання цих релігійних обов'язків їх професією та засобами для життя, чи вони виконують ці обов'язки без жодної матеріальної або грошової винагороди.

24. Жоден служник культу не повинен приступити до виконання своїх релігійних обов'язків до реєстрації в окрадмінвідділі чи райадмінвідділку, за належністю, порядком, встановленим для даної округи обов'язковою постановою окрвиконкому.

25. Район діяльності служників культу, релігійних проповідників, наставників і т. ін. обмежується домівкою членів релігійного об'єднання, що вони його обслуговують, і місцем находження відповідного молитовного будинку.

26. Діяльність служників культу, релігійних проповідників і наставників, що обслуговують два чи декілька релігійних об'єднань, обмежується територією, на якій постійно живуть віруючі, що входять до зазначеного релігійного об'єднання»[1].

Офіційна регламентація діяльності священства (у документі – виконання релігійних обрядів) передбачала: «*31.* Переведення молитовних зборів для відправи культу й виголошення проповідей суто релігійного змісту в молитовних будинках, а так само й виконання релігійних обрядів, що обслуговують дану родину

(молебні, панахиди, передсвяткові молитви служників культу й інше), як у молитовнях так і в будинках віруючих припускається без перешкод, без окремого дозволу органів влади. Служники культу мають право відправляти релігійні обряди, а саме: хрестини, шлюб, похорони як після, так і до реєстрації даних актів громадянського стану в адміноргнах. *33.* Релігійні обряди, що їх влаштовується поза межами молитовні з масовою участю віруючих на вулицях, майданах, берегах рік (хресні ходи, ношення ікон та інше), припускаються лише з писаного дозволу місцевих органів влади, – окрадмінвідділів у містах та райадмінвідділків – у селах та селищах міського типу. Особи, що влаштовують ці релігійні обряди, повинні звертатися за дозволом завчасно, найпізніше – за два дні в містах та селищах міського типу, і найпізніше за п'ять днів – у сільських місцевостях. Дозволи на переведення таких релігійних обрядів дають незалежно від місцевих обставин.

34. Не треба вимагати одержання дозволу місцевих органів влади на переведення хресних ходів у межах огорожі молитбудинку та звичайних похорон»[2].

Обсяги утримання священика влада визначила особливо прискіпливо:

«*28.* Рельгромада утримує служників культу, на підставі складеної між ними угоди, на кошти, що добровільно вносять на цю мету члени даної рельгромади. Беручи на увагу, що в сільських місцевостях рельгромади утримують служників культу в більшості натуральним способом, дозволяється провадження добровільних зборів пожертв поза молитовнею, поміж членами даної рельгромади також і на утримання служників культу, за умовою, що ці збори провадитиме служник культу безпосередньо»[3]. А також: «*75.* …Збір на утримання служника культу поза молитовним будинком дозволяється лише в тому разі, якщо ці збори провадить сам служник культу. *77.* … В статті утримання служників культу повинно бути окремо зазначено суми, що їх видається як безпосередня плата, окремо гроші, виплачені за помешкання для служників культу і окремо прибутковий податок, що виплачує рельгромада за служника культу»[4].

Нарешті, порядок і форму обліку служників культу на момент ухвали «Положення…» лише трохи модифікували: «а) картки для служників культу (форма № 9) заповнювати у трьох примірниках, з яких один давати на руки служникові культу з відміткою про реєстрацію, другий залишати у райадмінвідділку а третій пересилати до окрадмінвідділу. До НКВС облікових карток на служників культу надсилати не слід;

б) у разі служник культу реєструється раніш у окрадмінвідділі, окрадмінвідділ повинен повідомити про це райадмінвідділок того ж району, куди йде служник культу, й надсилати його облікову картку. Коли служник культу вибуває в другу округу тимчасово, його картку надсилати в другу округу не треба;

в) встановити чіткість і своєчасність у повідомленні райадмінвідділками окрадмінвідділів про пересування, вибуття й прибуття служників по районах. Після прибуття або вибуття служників культу з тої чи іншої громади райадмінвідділок повинен негайно повідомити про це окрадмінвідділ;

г) у випадках порушення служниками культу обов'язкової постанови «Про облік і реєстрацію служників культу» окрадмінвідділи повинні повністю використовувати адміністративні права, що їх надає їм обов'язкова постанова»[5].

Однак, з початку 1928 р. влада істотно посилила контроль за пересуванням духовенства. Типова постанова «Про облік та реєстрацію пересувань службовців культів», рекомендована окрвиконкомам до впровадження обіжником НКВС від 1 вересня 1927 р., містила відносно ліберальні вимоги до реєстрації. Зареєструватися мусили лише ті, хто не проходив облік у 1926/27 р. й не мав на руках реєстраційної картки. Також вона дозволяла вільне пересування «всіх службовців культу, так внутрі округи, в якій вони постійно мешкають як і взагалі на усьому терені УСРР, з власних справ»[6]. Відтепер за обов'язковою постановою окрвиконкому виїзд за межі округи, незалежно від мети, мав супроводжуватись зняттям з обліку в окружному чи районному адмінвідділі і обов'язковою постановкою на облік на місці поїздки та після повернення. За невиконання були передбачені досить суворі санкції – штраф до 50 руб. або примусова праця до 14 діб[7]. Причому всі наведені документи – і «Положення про порядок організації, діяльності, звітності і ліквідації релігійних громад…», і постанова «Про облік і реєстрацію служників культу», і внутрішньовідомча постанова (НКВС – райвиконкоми) «Про облік та реєстрацію пересувань службовців культів» – діяли паралельно. А це означало, що в повсякденному житті духовенство, навіть у випадку ознайомлення з положеннями Адміністративного кодексу, не могло не порушувати чинне законодавство й не наражатися на штрафні санкції з боку місцевої влади, а потім не оскаржувати останні по радянських інстанціях. Конфесіям довелося швидко орієнтуватися в ситуації та звертатися – причому від благочинних до єпископату – безпосередньо до секретаріату президії ВУЦВК за дозволами відвідувати церкви (і громади) на теренах

району чи округи без «окремого кожен раз взяття на облік в районах та сільрадах»[8] (парафіяльні священики та благочинні) або з поданнями переліку районів для занесення до реєстраційних карток (єпископи)[9]. Пізніше, десь з 1930 р. (вочевидь, у річищі тимчасового відступу держави під тиском селянського спротиву колективізації), влада запровадила дещо спрощену систему обліку пересування для духовенства. Секретаріат Президії ВУЦВК за підписом референта культів Г.Катуніна почав видавати представникам усіх наявних конфесій спеціальний дозвіл на відвідання громад у межах кількох підвідомчих їм округ терміном на один рік. П.18 (Відмітка про взяття на облік або зняття з нього в райвиконкомі або окрадмінвідділі) реєстраційних карток частини представників конфесій містив запис, подібний до такого: «Пред'явнику цього, гр. Пирському Миколаю Васильовичу, секретаріат президії ВУЦВК дозволяє відвідувати в справах рель культу рель громади патріаршої орієнтації на терені кол[ишніх] округ: Полтавської, Роменської Кременчуцької, Лубенської та Прилуцької без окремого кожен раз взяття на облік у м[іських] радах, райвиконкомах та сільрадах. Катунін»[10].

Зазнала змін, порівняно з попереднім періодом, і сама реєстраційна картка. Зразок 1928 р. містить нові пункти: п.17. «Відмітка про зречення сану та служіння церкві (зазначити дату зречення та в якому часописі оголошено про нього)» і п.18. «№ реєстраційної картки зреченця»[11]. Ця, встановлена у 1928 р., форма реєстраційної картки священнослужителів, за винятком доданого після 1928 р. під п.15. питання «Чи був під судом?» (пп.17 і 18 отримали №№ 18 і 19 відповідно), зберегла чинність до кінця 1930-х рр..

У тому ж 1928 р., влада розширила управлінські функції місцевих рад і внесла відповідні зміни до Адміністративного кодексу УСРР. Раніше арт.31. надавав загальне право округовим, районним виконавчим комітетам, міським і селищним радами «видавати обов'язкові постанови в таких справах: а) Охорони революційного ладу, громадського спокою й безпеки та ще охорони державного, громадського і приватного майна»[12]. Постанови ВУЦВК і РНК УСРР «Про зміни й доповнення Адміністративного Кодексу УСРР» та про зміну арт.13: «Положення про сільські ради»; арт.14: «Положення про селищні ради робітничих, селянських і червоноармійських депутатів», «Положення про районові з'їзди рад і районові виконавчі комітети» від 1928 р. істотно розширили й деталізували законне поле адміністративного впливу місцевих рад, причому переважно в царині контролю за повсякденними практиками релігійних громад та православного кліру.

Так, арт.72, поміж іншим, встановлював: «…адміністративним відділам округових виконавчих комітетів, міським адміністративним відділам, начальникам міської міліції округових центрів, начальникам міліції міських районів округових центрів, *адміністративним відділкам районових виконавчих комітетів і президіям селищних рад* (курсив наш – авт.) надається право, в межах наданих їм прав у царині застосування заходів адміністративного впливу за зламання обов'язкових постанов, вживати заходів адміністративного впливу за такі маловажні праволомства:

12) за ухил фахівців від обліку й реєстрації, що їх встановлюють відповідні органи влади для певних груп фахівців[13].

23) За влаштування релігійних походів, крім похорону, або за виконання надворі релігійних обрядів поза межами огорожі молитовень, або поза територією, що безпосередньо прилягає до молитовень, без спеціального кожного разу окремого дозволу округового адміністративного відділу або районового виконавчого комітету, за належністю;

24) за прилюдне порушення чи перешкоду релігійними обрядами або культовими церемоніями волі руху інших громадян, всупереч законові або розпорядженню влади;

25) за скликання загальних зборів релігійної громади без попереднього повідомлення або з повідомленням, але з порушенням встановлених для цього реченців;

26) за провадження релігійною громадою доброхітного збору поза складом її членів без дозволу округового або районового виконавчого комітету, за належністю, або ламаючи умови, на яких було дано дозвіл;

27) за провадження будь-яких доброхітних зборів або зборів пожертв без дозволу на те встановленим порядком, а так само за інші зламання законів про порядок провадження доброхітних зборів і пожертв[14].

Паралельна чинність вищезгаданих законодавчих актів, частина з яких, до того, ж мала внутрівідомче призначення і не підлягала оголошенню, прогнозовано підсилила стан «війни всіх проти всіх» у повсякденному житті суспільства. Адже запровадження в життя більшості згаданих повище законів і постанов відбувались на тлі примусового вилучення хліба у 1928 році, що викликало справедливий опір селян. Комуністична влада негайно ж публічно переклала відповідальність за наслідки власної економічної політики на «куркулів» та духовенство й у періодичній пресі подавала селянський спротив як контрреволюційні дії ворожих елементів, зокрема, як «зрив куркулями та попами

хлібозаготівель». Відтак, у квітні 1928 р. на зборах московської організації ВКП(б) Й.Сталін закликав поєднати наступ на куркуля з бойовою антирелігійною роботою в масах, повести рішучу боротьбу з релігією. У резолюції ЦК КП(б)У, ухваленій відповідно до вказівки центру, від 30 червня 1928 р. «Про релігійний рух і антирелігійну пропаганду» зазначалося: «Релігійні організації…, зменшуючи свої демонстративні антирадянські виступи, намагаються вести свою релігійну пропаганду, мобілізуючи маси, прикриваючись лояльністю до радянської влади»[15].

Реакція священства на всі нововведення та їхню екстраполяцію на повсякдення духовенства не забарилась. Делегати Уманського окружного з'їзду УАПЦ мусили констатувати: «піп зараз сила безправна, беззахисна у відношенні держави особа»[16]. Йому підтакували синодали на своєму окружному з'їзді на тій же Уманщині: «Піп села Слободище каже, що для нас теперішні податки непосильні. Ми й так несемо ярмо, накинуте нам судьбой сучасних умов, ми й лояльні, а самообкладення налогом 150 карбованців»[17].

24 січня 1929 р. ЦК ВКП(б) затвердив текст листа «Про заходи по посиленню антирелігійної роботи» у якому, серед іншого, духовенство та активних віруючих звинувачували у мобілізації реакційних та малосвідомих елементів з метою контрнаступу на досягнення радянського народу під керівництвом комуністичної партії[18]. А в кінці 1929 р. – на початку 1930 р. влада руками місцевих партійно-радянських активістів та осередків Спілки войовничих безвірників розгорнула кампанію зі зняття церковних дзвонів «для потреб індустріалізації». В цей же період комуністична влада зробила спробу зовсім позбавити клініків місця служіння, руками «трудящих» закривши храми, а духовенство – по можливості – виселивши поза межі населених пунктів. З цією метою з середини 1929 р. розгорнули кампанію з організації в містах: в державних установах, школах, на заводах, фабриках, копальнях, будівництвах, паровозних депо – так званих «ударних бригад зі збору підписів для закриття церкви»[19]. А в селах храми намагалися закрити силами місцевих комітетів незаможних селян та організованих при них гуртків безвірників[20]. Причому, на початок 1930 р. підписні листи та протоколи зборів різноманітних трудових колективів з «ухвалами» та «клопотаннями трудящих» про закриття храмів оформлялися і надходили до місцевих радянських органів та ВУЦВК на типових машинописних (або розмножених на ротаторі) бланках і в переважній більшості – зі стандартним текстом, що практично дослівно повторював тексти останніх резолюцій ЦК ВКП(б) про посилення анти-

релігійної роботи: «Проти напруженої роботи по індустріалізації країни, проти перебудови села на соціялістичний лад, яку веде робітнича кляса та бідняцько-середняцькі маси села, виступає непман, куркуль та їх помічник – духовенство. Ми, робітники/селяни/службовці, всі як один, виходимо з релігійних організацій та вимагаємо здачі дзвонів з церков міста/села (*назву населеного пункту; вписували від руки на зборах*) на індустріалізацію країни, закриття місцевого собору/церкви (*назва відповідного храму*) та перетворення цих помешкань в культурні установи…»[21].

В тих випадках, коли з певних причин не вдавалося позбавити священика кафедри через закриття храму на «клопотання трудящих», місцеві ради широко користувалися правами на застосування адміністративного впливу, наданими цитованими повище «Положеннями про сільські ради…». Засоби такого впливу були стандартними в межах України: безпідставна (і протизаконна) відмова взяти священика на облік, а затим – штраф або арешт за відсутність відмітки про реєстрацію; заборони виконувати пастирські обов'язки поза межами храму (служіння панахид, відвідання з передсвятковими молитвами домівок віруючих перед Різдвом та Великоднем і перешкоджання збору натуральних пожертв від парафіян або й конфіскації продуктів); незаконні штрафи, примусове придбання облігацій позик (попри пряму заборону чинного законодавства «позбавленцям» та релігійним громадам вкладати кошти в радянські цінні папери); залучення до виконання сільськогосподарських робіт та штрафи за ухилення від них, перешкоджання відправляти службу в храмі, а також прямі погрози та тортури.

Якщо ж зазначених заходів було недостатньо, щоб позбутися священика та розпустити громаду, виконкоми місцевих рад могли звертатися за порадами до вищих інстанцій, як це зробив, до прикладу, Велико-Лепетиський РВК. У вересні 1931 р. останній спрямував до секретаріату ВУЦВК цілком таємне звернення з проханням терміново надати найдокладніші пояснення стосовно фінансової діяльності релігійних громад. Оскільки останній, після перевірки фінансових звітів по Велико-Лепетиському району виявив, «що громади витрачають кошти на: «1) виплати податків та штрафів, належних зі служників релігійних культів; 2) на оплату квартплатні за служників релігійних культів; 3) регулярна видача на утримання екзархату […]»[22]. Відтак, Велико-Лепетихський РВК цікавився, чи має право церковна рада робити ці витрати, та які заходи адмінвпливу на керівників громади можна застосувати, щоб унеможливити утримання храму та священика.

Які пояснення надав (та чи відреагував на запит райвиконкому взагалі) референт у справах культів секретаріату президії ВУЦВК у відповідь на це звернення, з'ясувати не вдалося, проте на місцях і без інструкцій згори добре давали раду з застосуванням адмінвпливу на духовенство.

Зокрема, так само, як і в 1920-і, у 1930-х рр. місцева влада за кожної нагоди намагалася витіснити релігію з повсякденного життя суспільства та закрити місцевий храм найпростішим способом – не беручи на облік священнослужителів. В таких випадках панотці мусили активно захищати свої права та звертатися за допомогою до вищих органів управління конфесій і послідовно по радянських інстанціях – від райвиконкому і районної організації робітничо-селянської інспекції до відділу культів при секретаріаті президії ВУЦВК. Таких звернень маємо десятки й тільки невеликий відсоток з них був дієвим і за короткий час священика реєстрували. Переважна більшість цих звернень місяцями подорожувала бюрократичними кабінетами, тримаючи клір на межі порушення законодавства, їхні родини – у страху за своє майбутнє і, зрештою, примушуючи священиків відмовлятися від призначення, а конфесії – перманентно шукати кандидатів на вакантні кафедри. Ось типовий приклад. У липні 1932 р. Чугуївське вікаріальне управління повторно звернулося до секретаріату Президії ВУЦВК: «Троїцький РВК перешкоджає проведенню богослужінь у фактично не закритих ще храмах, обмежує реєстрацію духовенства, не виправляє перегинів сільрад, що порушують радянське законодавство. В селах Троїцького р-ну: Павлівці, Аранівці, Н.Дувалці священики мусили залишити свої парафії, а новопризначених сільради не допускають до проведення богослужінь. В с. Сиротини та Нова Краснянка сільради чинять тиск на священиків, щоб примусити їх залишити парафії»[23]. Згори на цей прецедент, а також – на всі аналогічні наступні, відреагували досить чемно. Відтак, маємо кілька нагадувань – з 27 червня по 11 листопада 1932 р. – до Троїцького РВК від секретаріату президії ВУЦВК, який мав «відомості про те, що сільради … району не беруть на облік служкульту, які прибувають для переведення рель потреб»[24] […] і «просив негайно перевірити правдивість цього, та […] повідомити, чому сільради не беруть на облік служкульту, в яких конкретно селах зазначити»[25]. Далі, як правило, від ВУЦВК надходила пропозиція до РВК дати вказівку відповідній сільраді/сільрадам зареєструвати священика, а вся процедура повторювалася, практично до дрібниць, для духовенства іншої округи. Наприклад: до секретаріату президії ВУЦВК'а: «[26.11.1931 р.]

звернулись з проханням представники рельгромади с[ела] Крем'яна та с[лободи] Ново-Краснянки, аби ми безпосередньо надали розпорядження с/р про виконання нею вказівок РВК, що до реєстрації сільрадою їх службовців культу, секретаріат президії ВУЦВК удруге просить надати категоричного розпорядження Крем'янській та Ново-Краснянській сільрадам про безперешкодну реєстрацію службовців культу, які звернулися до сільрад з цим проханням»[26]. «[20.01.1932 р.] заява віруючих сл[ободи] Шурово про відмову Лиманського РВК взяти на облік служкульту»[27]. «[26.11.1932 р.] заява Харківського єпархіального управління на відмову взяти на облік служкульту»[28]. «[3.10.1932 р.] уповноважений Миколаївської рельгромади м. Меджибожа Проскурівського РВК Самойлов П. скаржиться на відмову місцевих органів влади реєструвати служника культу»[29]. «[17.08.1931 р., з доповіді Білоцерківського архієпископа УАПЦ В.Бржосньовського] в житті парафії і священнодіячів з боку місцевих органів влади мають місце такі утруднення: 1) […] парафії: Максимівка, Парафіївка та Рожнівка не обслуговуються священиком з причини не взяття Іченським РВК на облік священиків, яких посилала до цих парафій Київська Є[пархіальна] Ц[ерковна] Р[ада]; 3) Сквирський РВК не хоче зняти з обліку переведеного Білоцерківською ЄЦР до іншого району священика с. Пищиків Прохора Калітенка. Калітенко виплатив всі налоги, а йому ставлять умову: візьмеш ще на 300-400 руб. облігацій – тоді знімемо, а то ні»[30]. Отже, можна стверджувати, що наведені вище умови реєстрації священиків були типовими для духовенства всіх православних конфесій України[31].

Складовою частиною виконання пастирських обов'язків клірика є проведення поховального обряду та щорічного вшанування пам'яті померлих родичів парафіян. На початок 1930-х рр. сам похорон за православним чином та гробки на Великдень вже були одним із реліктів традиційного повсякдення і для суспільства, і для православного кліру, до певного часу вільний від комуністичної ідеології та обрядовості, а оплата (переважно продуктами, дуже рідко – грошова) джерелом існування для родин духовенства. Щоб витіснити цей православний обряд з повсякденного життя українського суспільства, місцеві ради вдавалися до застосування всіх можливих форм адміністративного впливу на релігійні громади та священство, не зупиняючись перед прямими порушеннями чинного радянського законодавства. Ось типовий приклад: 6 травня 1931 р. сільрада с. Березняків Смілянського р-ну наклала штраф у розмірі 100 руб. на голову релігійної громади цього ж села за відправлення провід без дозволу. У скарзі

до секретаріату президії ВУЦВК голова релігійної громади пояснював: «[…] проводи нами відправлялись в цьому році (20.04 ц.р.) на кладовищі, як звичайний похорон і як це провадилось в цей день щороку і це звичай традиційний, як у нас, так і по всіх селах нашого краю. На відправлення цих повід ніколи до останнього часу і ніхто не брав дозволу, а також не штрафував за відправу провід. Хресного ходу селом до кладовища ми не проводимо, а тільки на кладовищі відправляли похорон, який по закону дозволяється»[32]. Слідом за головою рельгромади дії березняківської сільради оскаржив і місцевий священик О. Литвинов. На панотця сільрада також наклала штраф у 100 руб. за те, що він відправляв панахидки на кладовищі. З нагоди надходження скарг між ВУЦВКом та Смілянським РВК виникло традиційне листування. Отже, 27 червня 1931 р. Смілянський РВК, повертаючи до ВУЦВК листування «по скарзі голови релігійної общини про неправильне накладення адмінзиску», пояснював: «що за пакт. 349, арт. 240 (Зб. Узаконень 1927 р. № 63-65) постанови ВУЦВКу на думку РВК переведення таких релігійних обрядностей вимагає дозволу як на виход на майдан – на переведення релігійних обрядів поза межами молитовного будинку»[33]. У відповідь на першу скаргу, Секретаріат Президії ВУЦВК зі свого боку 3 липня пояснював, «що відправу панахид не можна вважати за публічну релігійну церемонію, а тому підстав для штрафування за це служників культу немає»[34]. А на скаргу священика пояснював, що «відправу панахид на кладовищах не можна вважати за публічну релігійну церемонію тому, що ці культові треби влаштовуються для окремих віруючих, а тому і штрафувати служників культу за відправу панахид не треба»[35]. Однак, про повернення голові громади та священикові стягнених коштів та обов'язок працівників сільрад знати чинне радянське законодавство – зокрема, документи цитовані нами повище, – жодним словом, як і переважній більшості аналогічних випадків, у поясненнях ВУЦВК не йшлося.

В тих рідкісних випадках, коли ВУЦВК все ж рекомендував повернути кошти, про виконання виконкомами рекомендації нічого не відомо. Як у випадку листування з Брацлавським райвиконкомом «в справі накладання штрафу на служника релігійного культу с. Зеньковець Євгенія Шманкевіча»[36]. В травні 1931 р. члени місцевого РВК оштрафували священика на 50 руб. «за те, що він похоронив Снідор Маланку без реєстрації смерті ЗАГСУ»[37]. Скаргу панотця голова РВК відхилив[38]. У супровідному листі ВУЦВК, надісланому разом із скаргою священика та попереднім листуванням до Брацлавського РВК, адмінгрупа секретаріату Президії

пояснювала, що «кримінальну відповідальність за відправлення релігійних обрядів служниками релігійного культу до реєстрації актів громадянського стану (хрещення, похорони, подружжя та розлучення було скасовано з моменту надання чинності Кримінальному Кодексу УСРР у редакції 1927 р. цеб-то з 1.07.-1927 р. (Постанова ВУЦВК з 3.06.-1927; З.У. УСРР 1927 р. ч. 26-27 арт.131). Отже, виходячи з усього вищенаведеного, секретаріат президії ВУЦВК повідомляє, що стягнутий штраф з служника релігійного культу Сергія Шманкевіча [Так у документі – авт.] за відправлення похорон до реєстрації ЗАГСУ неправильно, а тому Вам треба його скасувати, стягнуті гроші повернути служнику релькульта. Про виконання повідомте»[39].

Інший типовий для 1930-х рр. випадок, що стосувався накладання штрафу за виконання пастирських обов'язків. Вознесенський райадмінвідділ на підставі протоколу доглядача районної міліції та голови сільради с. Арнаутівки 22 травня 1931 р. оштрафував священика Олещицького Ф.С. на 150 руб. за те, що він 19 квітня 1931 р. пройшов з хресним ходом від церкви до кладовища. Священик, очевидно, був не досить добре ознайомлений з радянським законодавством про культи, зокрема, з уже цитованим «Положенням про порядок організації, діяльності, звітності та ліквідації релігійних громад…» від 29 грудня 1929 р., бо 13 червня 1931 р. подав до місцевого РВК заяву, що він «вважає штраф непосильним і просить його зменшити»[40]. Оскільки сільрада на поступки не пішла, клірик оскаржив її дії у вищих інстанціях. Нарешті, справа дійшла до ВУЦВКу й інспектор культів Секретаріату Президії ВУЦВК Г.Катунін 28 грудня 1931 р. надіслав до РВК офіційне прохання (разом із прикладеною скаргою) перевірити вказані факти й «коли виявиться, що це вірно, штраф треба або повернути, або зарахувати на податки»[41]. Одночасно він пояснив Вознесенському РВКові, що «рельпотреби на кладовищі служник культу має право переводити»[42]. Райвиконком зі свого боку надіслав 15 січня 1932 р. чемну відповідь, що «Олещицький вважає штраф непосильним і просить його зменшити, зовсім не заперечуючи, що штраф було накладено невірно. На цю заяву начрайадмінвідділу зменшив йому штраф до 100 руб., які Олещицький сплатив. Вважаючи на матеріали, які містяться в справі Олещицького, райадмінвідділ визнав оштрафування його правдивим і клопотання про зняття штрафу задоволене бути не може»[43]. Тим справа й закінчилася.

Іншою складовою пастирських обов'язків є відвідання священиком домівок парафіян з передсвятковою молитвою, так зване

передсвяття – дні, або день перед деякими святами, богослужіння яких містять молитви й піснеспіви на честь свята, що настає[44]. Зокрема, перед Різдвом та Великоднем. В умовах комуністичного штурму 1930-х років значна частина храмів уже була зруйнована або тим чи іншим способом закрита й віруючим з кількох населених пунктів доводилось ходити на богослужіння до найближчого діючого храму до сусіднього (й нерідко віддаленого) села. Для літніх і хворих парафіян це було вкрай важко, а для тих хто працював – практично неможливо. Примусова колективізація повністю нівелювала сакральний і циклічний характер польових робіт, а підневільна праця в колгоспі перетворила їх на безперервний виснажливий виробничий процес: посівна кампанія безпосередньо перетікала у збиральну і хлібозаготівельну, а останні – у посівну. Не приносячи колгоспнику ні матеріального прибутку, ні морального задоволення від процесу та результатів праці, комуністичний спосіб організації виробничого процесу натомість повністю поглинав увесь особистий час разом із вихідними та святковими днями. Завдяки радикальним змінам трудового законодавства і повному витісненню релігійних свят з календаря та переносу вихідних з неділі на інші дні тижня, аналогічною ситуація була й у містах. Відтак, якщо діючий храм перебував у селі, де громада поступово зменшувалася, фінансова неспроможність швидко призводила його до закриття. Відповідно, місцева влада могла рапортувати про цілковиту перемогу над релігією, а священик мусив шукати інше місце служби. Передсвяткова молитва в домівках парафіян дозволяла не лише хоч на короткий період свята повернутися до світу традиційних християнських цінностей, але й зберегти платоспроможну релігійну громаду, запобігти закриттю храму та забезпечити певний прожитковий мінімум для священика з родиною. Тому на місцях намагалися унеможливити виконання духовенством цього виду пастирського служіння та позбавити джерела існування.

Якою була повсякденна практика, добре видно з пояснення протоієрея Хрестовоздвиженської церкви слобідки Пристена Куп'янської округи на Харківщині Павла Гревізирського, котрий змушений був залишити парафію та вийти за штат, до екзарха України Константина (Дьякова). 5 травня 1932 р. перед Великоднем протоієрей П.Гревізирський відвідував з передсвятковою молитвою помешкання віруючих парафіян. Він завершував відвідини, коли посланець повідомив, що сільрада вимагає від панотця з'явитися туди разом з підводою. «Коли я прийшов туди – писав протоієрей – і запитав: «Для чого мене кликали»? То

заступник голови сільради під керівництвом присутнього там учителя Лапіна запитав: «На яких підставі ви ходите по домівках громадян»? Я відповів: «Відповідно до заведених з давніх часів традицій та дозволу вищої цивільної влади». Тоді вчитель сказав: «Що з ним розмовляти! Заберіть все й роздайте робочим». З підводи все забрали й переписали в акті. Підписуючи акт, я попередив, щоб все було ціле, оскільки доведеться все повернути, як відібране незаконно. Я пішов до адміністративного відділку, де зробили розпорядження повернути все. Відібране я отримав, але в зіпсованому вигляді: хліб був цвілий і потертий. В інше свято, перед Різдвом Христовим я відвідав той же хутір з молитвою і на початку з тієї ж Сенекської сільради являється посланець і вимагає припинити ходіння та забиратися додому. Я пішов до сільради й запитав голову, хто мені забороняє ходити з молитвою. В цей час ударник з хлібозаготівлі почав кричати: «Улетывай отсюда, а то я тебе покажу молитву. Ишь ты, дурманит народ». Я показав йому законоположення радвлади з відділення церкви від держави. Він подивився, кинув грубо мені книжку назад й закричав: «Бери свои законы и сейчас же улетывай, а то я тебе покажу, где раки зимуются»! Я повернувся додому й подав скаргу до Куп'янського ВРК. В Куп'янському РВК мені сказали: «Їдьте й продовжуйте свою справу», давши письмового наказа ударникові. [Коли я проходив] з молитвою по слободі Пристені повз школу, висовується голова дорослого учня та кричить: «Гей! Піп Гапон, водолаз, патлатий чорт, ти досі шляєшся, давно пора убити». [Коли проходжу] повз три школи, які тут же біля церкви – іншої дороги до церкви немає – часто учні кидають каміння в спину, а в місцевому храмі вікна вибивають. [Коли проходив] повз школу настановити хворого зі Святими Дарами, учні школи на мою адресу вигукують всі ті вищеописані терміни. Обклавши мене одноразовим податком в 150 руб., ударники щодня ходили оглядати домашні речі, приступаючи до опису й всіляко знущаючись, вимагали сплатити. Я сказав, що сплачу, але нині грошей не маю. «Ну, тут в тебе майно є, на 150 руб. стане». Я пішов до сільради й показав голові та секретарю сільради бюлетень про податок. Голова Макаринський заричав: «Що ти нам носиш! Що ти нас вчиш! У нас свої директиви є! Ви всі попи дожидаєте війни; війни не буде, а якщо буде, то ми вам першим порозпорюємо кендюхи, забирайся геть звідціля»! Увечері сиділи господарі будинку і квартири [де мешкав священик – авт.], вийшов і я, повз проходив ударник з [якимось] чоловіком. Доходячи до нас він сказав: «Коли ми позбавимось

цих чортів патлатих»? Порівнявшись, плюнув просто на мене. На його дії я сказав, що так чинять не ударники, а хулігани. У відповідь на мою адресу пролунала брутальна лайка. Сільрада прислала мені повідомлення очистити квартиру в 24 години, що їм квартира потрібна. У них я шукав 5 днів і не знайшов, ніхто не наймав, всі бояться наймати попові. А до всього цього багато, багато ще різних перлів доводилось вислуховувати від місцевих комсомольців. До викладеного настав голод, який остаточно примусив залишити парафію та бігти світ за очі. Все вищевикладене свідчу священичою совістю та підписом»[45]. Як і у випадках з реєстрацією, спроби оскаржити відвертий тиск на духівництво з боку місцевих рад та знайти, таким чином, місце в радянському суспільстві були приречені. Стандартна реакція на звернення предстоятелів конфесій чи окремих священиків була приблизно такою: «Секретаріат Президії ВУЦВК просить РВК надати категоричного розпорядження сільраді не робити заборони служкульту відвідувати з передсвятковою молитвою віруючих в їх будинках. Одночасно треба перевірити факти, що їх зазначено в заяві та коли вони ствердяться, беззаконні дії місцевої влади негайно припинити. Про наслідки з поверненням заяви до нас повідомте»[46].

Загалом же аналіз наявних документів дає підстави зробити висновки про недостатній рівень поінформованості не лише представників влади на місцях, але й духовенства всіх православних конфесій стосовно чинного радянського законодавства у царині церковно-державних відносин. Принаймні він істотно нижчий ніж у 1920-і рр.. Можемо припустити, що цьому посприяло закриття церковних періодичних видань усіх конфесій на початку 1930-х рр., які мали поряд з тематичними і юридичні розділи. Відсутність офіційної інформації спонукала багатьох священиків звертатися за офіційними детальними довідками безпосередньо до інспектури культів секретаріату президії ВУЦВК, як це зробив священик с. Малий Горошок Володарського р-ну (на Волині). 24 листопада 1932 р. панотець звернувся до ВУЦВК з проханням пояснити наступні важливі для його повсякденного служіння та життя родини питання: «1) Чи мають право служителі культу здійснювати хрещення, шлюби та похорони без документу з сільради про запис відповідного акту (бажано посилання на закон). 2) Чи існує закон, що визначає спосіб утримання служників культу: а) Чи має право священик ходити в Різдвяний та Великодній пости по помешканнях віруючих, чи просто так збирати пожертви для свого утримання, чи може священик ходити з традиційною

святою водою на Водохрестя? б) Чи має священик право брати платню за треби продуктами? 3) Чи має право сільрада відібрати у священика продукти, що їх дали парафіяни на утримання священика, як то: 1, 2, 3 [фунта? – авт.] жита чи борошна, якщо цього вистачить не більше ніж на два місяці, а священик не займається сільським господарством, на нього немає хлібозаготівель. 4) Чи має право сільрада призначати священикові 300-400 руб. на облігації та примушувати його їх взяти на таку суму, а не стільки, скільки може священик добровільно придбати облігацій? 5) Чи має право священик служити технічним працівником без зречення релігії та сану в Українській федеративній (так у документі – авт.) республіці, як рахівником, бухгалтером, діловодом, чи виконувати просту фізичну роботу на будівництвах?»[47]. Чи отримав клірик відповідь – невідомо. Також немає жодних ознак постановки питання про підготовку силами апарату ВУЦВК чи НКВС спеціальних юридичних довідників або видань для службового користування працівників радянського апарату на місцях і придбання їх конфесіями. Без відповіді залишалися і рапорти підлеглого духівництва, переадресовані предстоятелями конфесій до ВУЦВК, як, до прикладу, рапорт спостерігача за парафіями патріаршої орієнтації протоієрея Миколи Уловича. Перераховуючи в своєму рапорті екзарху України Константину «адміністративно-економічні незаконні нажими з боку низової сільської влади та фінорганів на Мелітопільщині, що не припиняються, а їм кінця не видно, оскільки скарги до вищих органів залишаються без наслідків», протоієрей Улович констатує: «Духовенство на місцях доведене до відчаю, в стані якого не виключаються нераціональні вчинки»[48]. Насамкінець протоієрей висловив прохання: «Прошу Вашого архіпастирського представництва перед центральною владою з питання вказаних правопорушень представниками низового апарату влади і притягнення до відповідальності всіх порушників закону, що не рахуються з ним, часто насміхаються над законоположеннями республіки. Коли цим представникам влади робляться вказівки на хранителя законності – прокурора, то вони з кпинами відповідають: «Нехай прокурор робить своє, а ми робимо своє, влада на місцях». Прошу Ваше Високопреосвященство виклопотати в центральної влади видання солідного (в оригіналі – внушительного – авт.) роз'яснення для невігласів будівників соціалізму в селах»[49].

Сподіване священством «солідне роз'яснення для невігласів будівників соціалізму» з'явилося у жовтні 1932 р. у вигляді «одного примірника інструкції останнього видання, що з ним потрібно

ознайомитись, а також ознайомити сільради в спосіб виділення особи, що працюватиме в цій галузі роботи»[50]. Централізоване поширення інструкції по відділах культів облвиконкомів мало на меті – принаймні, у супровідному документі про це згадувалося – запобігання «будь-яких порушень закону в цій галузі». Кожний примірник інструкції з правилами про культи супроводжувався розмноженими на ротаторі типовими бланками з переліком фактів, що «досі трапляються» в якості порушень радянського законодавства про відокремлення церкви від держави. До переліку порушень законодавства, що «траплялися», а насправді – складали повсякденне життя родини пересічного священика та умови його пастирського служіння, оскільки були практично ідентичними та типовими для кожної з сотень скарг, увійшли: «передача сторожок стороннім особам, незважаючи на те, що вони здані в оренду рельгромадам і вони платять оренду. Незаконні вимоги дозволів на виконання релігійних обрядів, що законом дозволені. Забороняють провадити службу в церкві, якщо свято випадає серед тижня. Заперечують вносити померлого в церкву, щоб відслужити над ним панахиду. Не беруть служників культу на облік, якщо вони відмовляються придбати облігації позики, незважаючи на те, що примусове розповсюдження законом заборонене. Використовують цвинтарі для потреб сільради, незважаючи на те, що вони здані в оренду рельгромаді. Використовують дзвініці сільрадою щодо скликання на загальні збори або на обід колгоспників в той час, коли правиться служба в церкві. Не цікавляться виявити дійсний прибуток служника культу, а через це буває переобкладання служників культу непосильними податками, після чого виникають скарги та зайва писанина». Й далі: «всі ці й інші, їм подібні, факти порушення законів уряду виникають тому, що РВК не виділено відповідної особи, яка керувала б даною ділянкою роботи та відповідала б за неї»[51].

Масове закриття церков до та під час кампанії розкуркулення у 1929-30 рр., відмови у реєстрації священиків, а потім – багатомісячне листування між релігійними громадами та радянськими органами влади усіх рівнів з вимогами повернути відібрані храми й зареєструвати священнодіяча примусили духовенство звернутися до практики ХІХ ст., яку Військове і Морське відомство Російської імперії встановило на початку ХХ ст. для військового духовенства, і організовувати богослужіння поза межами храмів на переносних антимінсах. Антимінс не належав до реєстру культового майна, зазначеного в договорі на користування церквою. Його видавав єпархіальний архієрей під час освячення храму, а у випадку лік-

відації останнього антимінс повертали владиці. В жовтні 1929 р. предстоятель РПЦ митрополит Сергій (Страгородський) навіть дозволив проведення спільної сповіді, здійснення богослужіння в храмі при «малому освяченні» та на похідному антимінсі[52]. Невеликі гуртки віруючих збиралися в приватних помешканнях, де відбувалися богослужіння, читалися проповіді, проводилися бесіди на релігійні теми, відправлялися треби. Визначалися уповноважені чи організатори такого гуртка. Ось як повідомляв про цю вимушену практику пастирського служіння журнал «Безвірник»: «Попи на куркульських конях і підводах їздять із села в село. На підводі – ящик, у якому складено богослужебне причандалля. В кожному селі піп має декілька своїх опорних пунктів – це родини куркулів, або їхніх родичів. Прибувши до села, піп обходить ці свої пункти, по хатах відправляючи молебні, панахиди, хрестини тощо. Закінчивши роботу в одному селі, піп за адресами, які він дістав у попередньому селі, їде далі, до другого села»[53].

Влада досить швидко зорієнтувалася в ситуації й постаралася унеможливити такий вид пастирської діяльності, як це вчинили стосовно настоятеля Олексіївської церкви м. Константинова о. Преображенського. 23 січня 1930 р. за розпорядженням ВУЦВК, але з порушеннями чинного законодавства про культи, Олексіївську церкву закрили. «[…] На другий день після закриття храму на квартиру о. Преображенського, яка знаходилася в сторожці при закритій церкві, з'явилися три невідомі особи на чолі з міліціонером та показали ордер на проведення обшуку в його квартирі. В результаті всі речі та святині відібрали, а о. Преображенському запропонували залишити приміщення сторожки. [Панотець] Преображенський звернувся до ДПУ [з запитом] чим викликане відібрання наданих йому речей та святинь, […], вони видаються єпископами й після закриття храму повертаються їм. Там йому заявили, що речі відібрані для того, аби він не відправляв жодних служб в парафії»[54]. З огляду на цей випадок, Священний синод знову подав до НКВС клопотання, «щоб святині з закритих храмів (антимінси, Св. Дари, миро) обов'язково віддавалися священикам для повернення архієрееві, а не забиралися разом з іншим майном і не піддавалися блюзнірським знущанням. Св.Синод у зв'язку з вказаним фактом іще, і знову клопочеться перед НКВС про те, щоб з тих парафій, у яких закриваються храми, священики не виганялися і щоб їм не чинилися перешкоди у здійсненні приватних треб і відправ за бажанням віруючих парафіяльної громади по домівках»[55]. Описаний випадок був типовим явищем повсякденного життя православного кліру.

Підвищена увага з боку місцевих рад до пастирської діяльності кліриків поза стінами храмів призвела також до поширення серед православних практики заочного виконання треб. Віруючі через посередників передавали священикам грамотки з проханням помолитися за близьких. Тож, наприклад, патріарший Синод окремим розпорядженням від 30 травня 1930 р. узаконив цю практику, дозволивши підлеглому духовенству заочно правити панахиди на прохання родичів[56]. Ця «пересувна» пастирська діяльність досить швидко перестала бути винятком, що наближав православний чин до протестантського та вимагав спеціального пояснення з боку духовенства з посиланнями на досвід святих апостолів. У 1930-31 рр. вона стала поширеним явищем, особливо у Новомиргородському, Новомосковському, Олександрійському районах[57]. Окремі подвижники залишилися вірними їй до кінця 1930-х рр.. Так, у 1938 р. всеукраїнська газета «Безбожник» повідомляла, що «в с. Михайлівці-Рубежівці Київської області бродячий піп проявляв турботу про врожай колгоспу: він сповідував і причастив декілька людей з тракторної бригади колгоспу»[58]. В цілком таємній довідці секретарю Київського обкому партії «про політичну і релігійну ситуацію в окремих селах Вчорайшинського р-ну» на Житомирщині станом на 10 червня 1937 р. місцеве керівництво доповідало: «В селі Василівці місцевий піп відвідує колгоспників по хатах, хрестить дітей та має вплив на колгоспників і окремих комсомольців»[59]. В аналогічному документі за 1937 р.: «Група церковників на чолі зі священиком Барталовичем Олександром (похилого віку) проводить нелегальні релігійні обряди на квартирі у Барталовича [мешканця м. Новоград-Волинська Житомирської обл. – Т.Є.]; [мешканець с. В. Глумча Городницького р-ну Житомирської обл. – Т.Є.] священик Симанович (похилого віку) організує у своєму будинку нелегальні моління – приїздять мешканці с. Красна Воля, Брониця, Кленова, Дубинки та ін.»[60].

З метою прискорення темпів індустріалізації та колективізації і в цьому річищі – повного витіснення релігії з повсякденного життя, а духовного стану – з класової структури українського суспільства, у вересні 1932 р. Й.Сталін проголосив запровадження «безбожної п'ятирічки» та ліквідацію в СРСР до 1937 р. всіх релігійних конфесій і різних зовнішніх виявів релігійності[61]. Здійснити ліквідацію планувалося руками членів Спілки войовничих безвірників. Вже існуючі при колгоспах, комнезамах та промислових підприємствах безвірницькі осередки у 1932-1933 рр. чисельно поповнювалися і створювалися нові. Під час

збиральної кампанії та хлібозаготівель 1933 р. безвірники вже широко застосовували нові методи антирелігійної роботи. Найлояльнішими з них стосовно духовенства були офіційно внесені в договори про соцзмагання між колгоспами, артілями та бригадами так звані «антирелігійні пункти»: повний вихід на роботу під час релігійних свят, роз'яснювальна виховна антирелігійна робота, бойкот церкви та сект, організований вихід з релігійної громади, відмова від усіх релігійних обрядів та щоденна участь у перевірці виконання договорів[62]. Але на практиці всі ці заходи все ж мало впливали на досягнення кінцевого результату. Тому, щоб остаточно закрити храм, безвірники традиційно вдавалися до силового тиску на духовенство та блюзнірства в храмах під час богослужінь. Цей типовий метод антирелігійної роботи називався «червоним сватанням» і на практиці виглядав так: «У певному селі з'являються безвірники, влаштовують спільно з місцевою молоддю та сільрадою мітинг, після якого виносять постанову про закриття місцевого храму, потім викликають до сільради священика або голову церковної ради й вимагають від них видачі ключів від храму. Отримавши їх з оркестром прямують до храму, входять, проспівають «Інтернаціонал» і закривають храм, а від священика вимагають, щоб він більше не служив у храмі й не відправляв треб у парафії»[63]. «Таким спрощеним порядком нині масово закриваються храми Артемівської єпархії» – писав у лютому 1930 р. до НКВС УСРР голова Священного синоду митрополит Пимен. – «Таким порядком закриті храми в селах Артемівської округи: 1. Добропіллі, 2. Камишевасі, 3. Миколаївці, 4. Голубівці, 5. Некрем'янному. Під загрозою перебувають села Ступки та Богородичне»[64].

Позбавлення православного кліру місця служіння методом організації безвірницькими осередками «червоного сватання» можна було спостерігати й у 1932-1933 рр., коли українське село охопив Голодомор. Цей малоефективний спосіб закриття храмів підсилили масовою кампанією передачі церков під пункти тимчасової зсипки зерна від імені колгоспників. Така практика спостерігалася, наскільки вдалося встановити за документами, з вересня 1931 р. але масового характеру набула у серпні 1933-го. Сотні протоколів зборів сільських колективів з клопотанням «широких кіл колгоспників, наймитів, бідняків та середняків» і підписні листи про закриття церков не тільки датовані останніми числами серпня 1933 р., але й мають абсолютно ідентичний зміст (звичайно, за винятком назв колективів та прізвищ)[65]. Потім збиралося засідання президії місцевої сільради, яка затверджувала

«постанови колгоспів та списки підписних листів». Далі – відбувалось позачергове засідання президії райвиконкому, після нього – обласний виконавчий комітет приймав відповідну ухвалу й разом з усіма протоколами надсилав справу до ВУЦВК. Однак, попри спільні зусилля місцевих рад та безвірників, попри підступну природу голоду, який знесилював людину морально і фізично, позбавляючи її волі до боротьби, вцілілі сільські релігійні громади знаходили сили й рішучість продовжувати відстоювати свої храми. За 1932-1933 рік до ВУЦВК надійшли сотні скарг на незаконну передачу церкви під зсипний пункт з описом шахрайський дій місцевої влади під час проведення загальних зборів колгоспів, артілей та бригад, від імені яких надходили «клопотання».

ВУЦВК мусив давати розпорядження на місця повернути відібраний храм або закрити його відповідно до чинного законодавства. Випадки, коли протести громад залишалися без відповіді (на скарги накладалися відповідні резолюції) почастішали з другої половини 1932 р.. Остаточно сільське священство позбулося місць служіння у 1933 р., у розпал Голодомору, коли вимирали цілі села, а на пустищах залишалися розвалені хати, братські могили без хрестів і напівзруйновані храми, переповнені гнилим зерном. Справи про закриття церкви за цей період замість повного комплекту документів переважно містили лише протоколи зборів сільських колективів, наполовину заповнений типовий бланк про закриття культових споруд (без зазначення кількості тих, хто підписався за закриття церкви; загальної кількості дорослого населення, кількості виборців; кількості віруючих; кількості членів релігійної громади, що просять не вважати їх членами зазначеної громади) та резолюцію ВУЦВК. Так, наприклад, у окремих районах Житомирщини до 1937 р. залишилося по дватри діючих православних храми, а в багатьох – жодного. Загалом же по Житомирській області станом на травень 1937 р. місцевою владою, так би мовити, явочним порядком і без належного документального супроводу та відповідної постанови ВУЦВК було зачинено понад 500 церков. В самому Житомирі діючими залишилися дві церкви – Миколаївська на Смолянці та Яківська на Вільському (Російському) кладовищі[66].

Аналогічною була ситуація в інших українських містах. В таких умовах частина православного духовенства, що залишилася в юрисдикції РПЦ, але не погодилася з декларацією митрополита Сергія, визнала за краще служити таємно, з малою частиною віруючих християн. Зокрема, 1934 р., єпископ Ніжинський та Глухівський Дамаскін (Цедрик), котрий повернувся із соловецького

заслання, таємно відвідував Чернігів, Київ та інші міста України, де знаходилися його однодумці. Під час цих відвідин владика здійснював таємний постриг в чернецтво та схиму, а також під час бесід переконував паству та вцілілий після репресій початку 1930- рр. клір у тому, що «час відкритого служіння минув, Новозавітній Ноїв Ковчег спасіння має закритися зсередини, щоб зберегти хоча б «мале стадо» (Лк. 12, 32), а Істинна Церква має, як і в перші часи християнства, втікати в пустелю – в катакомби (Об'явлення 12, 6)[67]. Так в Україні антиобновленська та антисергіанська опозиція, відома як Істинно-православна церква остаточно перейшла на нелегальне становище, в так звані «катакомби». Відповідно до нелегальних умов здійснювалося і пастирське служіння. Так, після судового процесу над чернігівським духовенством 1936-1937 рр. духівник єпископа Чернігівського Пахомія (Кедрова) схиархимандрит Чернігівського Троїце-Іллінського монастиря Лаврентій (Проскура) поселився в маленькій кімнатці в оселі однієї з послідовниць на Лісковиці, під Троїцькою горою. Віруючих він приймав таємно вночі. В тому ж місці, на Лісковиці, в Холодному яру (вул. О.Десняка), у дворі однієї з парафіянок, за благословінням о. Лаврентія, таємно викопали невеличку тісну печерку, де схиархимандрит ночами таємно служив літургію. Вхід до печери проходив через коридор будинку та кладову, а звідти – через погріб прямо в храм. В цьому ж подвір'ї мешкало кілька таємних черниць. Вони слідкували за порядком у катакомбному храмі, а за відсутності о.Лаврентія самі вичитували богослужіння світським чином. Того ж, 1937 р., до Чернігова переїхав і нелегально поселився поблизу о. Лаврентія його сподвижник о. Аліпій. У своєму помешканні він влаштував домову церкву, яку віруючі називали «Аліпієвим подвір'ям». В цьому нелегальному підземному храмі о. Аліпій щодня здійснював таїнство Євхаристії[68]. Наземні таємні молитовні катакомбної церкви виникали в похилених хатках на околицях міст. Там служили літургію, сповідали, причащали, хрестили, вінчали і навіть рукопокладали нових священиків. Потай, передаючи один одному умовний стук у двері, стікалися туди віруючі з дальніх місць та областей. Туди йшли за втіхою, бесідою, за «радістю богослужіння». Туди несли дітей, вели літніх людей[69]. Храми в катакомбах були розбірні та пересувні, дуже спрощені: антимінс, хрест, Євангеліє, необхідне начиння, вкрай необхідні богослужбові книги, богослужбове вбрання, кілька свічок, кадило, ладан. Все необхідне начиння мало зменшений розмір. Служба проводилася таємно, напівголосом, вночі або серед білого дня, залежно від обставин

чи місцевості. Дітей відданих та близьких людей причащали в іншому місці, вночі, щоб не запам'ятали адресу[70]. Ось як згадував своє повсякденне катакомбне служіння у 1930-і рр. в Житомирі архієпископ Чилійський Російської православної церкви закордоном (а в 1930-і – архімандрит) Леонтій (Филипович): «Живучи на нелегальному становищі, служачи найменшій частині своїх вірних пасомих (лише кілька осіб), я не завжди міг дозволити собі розкіш таємно відвідати свого колись близького брата. Якщо я це робив іноді, не витримуючи самотності й бажаючи в бесіді з таким самим, як я, хоч трішки укріпити себе, то в нього я викликав неприємне занепокоєння своїми відвідинами. Чи не звернув уваги хтось із сусідів, що пройшов незнайомець, чи не слідкував за мною якийсь секретний агент, чи не потрапив будинок під підозру? тощо. Так само дивився на речі і я. Старався уникати зустрічей з духовними особами, що користувалися свободою або з їхніми знайомими. Через інших до мене доходили відомості, що десь переховується священик, таємно провадить служби, але я не бажав знати хто він і звідки, в якому будинку служить, не знаючи, чи витримаєш допит, чи не зрадиш мимоволі»[71]. В такий спосіб «катакомбне» духівництво православних єпархій України виконувало свої пастирські обов'язки аж до падіння радянської влади на теренах колишнього СРСР.

Частини духівництва, яка втратила тим чи іншим чином свої кафедри та опинилася в містах, мусила в кращому випадку працювати чорноробами або перебувати на утриманні родичів. Решті доводилося жебракувати. «Безпарафіяльних попів та ченців в Житомирі тепер нараховується близько 200 осіб. Багато з них жебракують і, стоячи біля церкви, поширюють серед віруючих провокаційні чутки про гоніння на релігію та духовенство» – констатував в інформаційному листі за жовтень 1936 р. до Житомирського окружкому КП(б)У окружний відділ НКВС[72].

Після проголошення сталінської Конституції 1936 р., 124 стаття якої декларувала свободу совісті, релігійний рух серед населення посилився. Звіти НКВС засвідчують масову активність віруючих: відвідування діючих храмів, збір підписів за відкриття церков, непоодинокі випадки хрещення дітей комсомольцями та комуністами[73]. Активізувалося в боротьбі за право залишитися священнослужителем та повернути місця пастирського служіння і духівництво. Стосовно цього в згаданих таємних звітах зазначалося: «духовенство, тлумачуючи в к/р дусі суть Сталінської Конституції, посилило роботу серед віруючих за відкриття закритих церков, за виховання широких мас, зокрема в релігійному дусі»[74].

«У с. Топорище [Володарськ-Волинського р-ну, Житомирської обл. – Т.Є.] приїзжий піп роз'яснював ст.124 Конституції як вільне право релігійної пропаганди, посилався на доповідь Косіора на Міжнародному конгресі молоді. Піп організував хрестини дітей і говорив , що тепер навіть комуністи будуть хрестити дітей. І, як підтвердження цього, кандидат партії Шимон охрестив свою дитину (РПК перевів Шимона у співчуваючі)»[75].

Тому з другої половини 1930-х рр., в річищі чергової кампанії масових репресій стосовно «класових ворогів», держава взялася до фізичного винищення духовенства. У вересні 1936 р. Київський обком КП(б)У поширив серед місцевих партійних осередків листа, в якому пропонувалося разом з керівниками райвідділів НКВС визначити практичні заходи для «припинення контрреволюційної діяльності церковників». А наказ ЦК КП(б)У від 5 жовтня 1937 р. вже безпосередньо орієнтував НКВС на проведення у стислі терміни «широкої операції з метою рішучого розгрому церковно-сектантських контрреволюційних кадрів»[76]. Як правило такі практичні заходи передбачали групові та індивідуальні арешти священнослужителів, обвинувачення останніх в належності до різних контрреволюційних та/або націоналістичних повстанських організацій, метою яких було повалення радянської влади, ухвалення вироків створеними у липні 1937 р. спеціальними «трійками». Точно встановити кількість жертв серед духовенства православних конфесій України ще належить, але приблизно уявити масштаби втрат можна, наприклад, завдяки наступній інформації. На початок 1937 р. у Житомирі мешкало близько 300 священиків, які прибули до міста внаслідок паспортизації та адміністративного переселення з прикордонних районів або повернулися із заслання чи ув'язнення. Протягом 1937-38 рр. за сфабрикованими справами кількох уявних контрреволюційних організацій Житомира та Бердичева було заарештовано 283 священики. З них 193 особи засуджено до розстрілу, 80 – до різних термінів ув'язнення (головним чином – до 10 років таборів) і лише стосовно 6 осіб справи були припинені[77].

---

[1] ЦДАВО України. – Ф.1. – Оп.6. – Спр.211. – Арк.4. З архівів ВУЧК-ГПУ-НКВД-КГБ. – 2005. – № 1/2 (24/25). – С.69-70.

[2] Там само. – Спр.211. – Арк.5. З архівів ВУЧК… – 2005. – № 1/2 (24/25). – С.70.

[3] Там само. – Спр.211. – Арк.4. З архівів ВУЧК… – 2005. – № 1/2 (24/25). – С.69-70.

[4] З архівів ВУЧК-ГПУ-НКВД-КГБ. – 2005. – № 1/2 (24/25). – С.79-80.

[5] ЦДАВО України. – Ф.1. – Оп.6. – Спр.211. – Арк.12. З архівів ВУЧК… – 2005. – № 1/2 (24/25). – С.83.

[6] ЦДАВО України. – Ф.5. – Оп.3. – Спр.1055. – Арк.2, 3.

[7] Там само. – Спр.1173. – Арк.5-6.
[8] Там само. – Ф.1. – Оп.7. – Спр.176. – Арк.7.
[9] Там само. – Арк.149.
[10] Там само. – Арк.2, 14, 15, 20, 22, 24, 37, 39, 42, 43, 44, 45, 46 тощо.
[11] Там само. – Ф.5. – Оп.3. – Спр.1175. – Арк.3.
[12] Там само. – Ф.1. – Оп.5. – Спр.33. – Арк.1, 2.
[13] Там само. – Арк.9-10.
[14] Там само. – Арк.11.
[15] Законодавство про релігійні культи. – К., 1973. – С.41.
[16] ЦДАВО. – Ф.5. – Оп.3. – Спр.269. – Арк.61. Овчаренко В. П. Органи влади України у справах релігій: становлення та діяльність (1921 – 1930 рр.): дис… канд.іст.наук: 07.0.01. / Харківський Національний педагогічний університет ім. Г.Сковороди / Овчаренко Володимир Павлович/ Харків 2009. – С.152.
[17] Там само.
[18] Пащенко В. Свобода совісті в Україні. Міфи і факти 20-30-х років. – К., 1994. – С 123.
[19] ЦДАВО. – Ф.1. – Оп.6. – Спр.231. – Арк.3, 14. Ф.5. – Оп.3. – Спр.1630. – Арк.28.
[20] Там само. – Ф.1. – Оп.6. – Спр.231. – Арк.2. Спр.235. – Арк.5. Спр.248. – Арк.1. Спр.255. – Арк.15, 16 тощо.
[21] Там само. – Спр.248. – Арк.9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 19, 20, 26.
[22] Там само. – Спр.187. – Арк.123.
[23] Там само. – Спр.177. – Арк.29.
[24] Там само. – Арк.32.
[25] Там само.
[26] Там само. –Спр.171. – Арк.17.
[27] Там само. –Спр.172. – Арк.128.
[28] Там само. – Арк.125.
[29] Там само. – Арк.155.
[30] Там само. – Арк.236.
[31] Аналогічні факти містять інші численні скарги священиків різних регіонів України та всіх православних конфесій, наприклад: ЦДАВО . – Ф.1. – Оп.7. – Спр.172. – Арк.30, 31, 42, 53, 73, 93, 99, 100, 105 та ін.
[32] ЦДАВО України. Ф.1. – Оп.6. – Спр.215. – Арк.74.
[33] Там само. – Арк.71.
[34] Там само. – Арк.70.
[35] Там само. – Арк.73.
[36] Там само. – Арк.94.
[37] Там само. – Арк.93.
[38] Там само. – Арк.95.
[39] Там само. – Арк.93.
[40] Там само. – Оп.7. – Спр.188. – Арк.53.
[41] Там само. – Арк.55.
[42] Там само.
[43] Там само. – Арк.53.
[44] Пуряєва Н. Словник церковно-обрядової термінології. – Львів, 2001 – С.94.
[45] ЦДАВО. – Ф.1. – Оп.7. – Спр.172. – Арк.103.
[46] Там само. – Оп.6. – Спр.218. – Арк.46.
[47] Там само. – Оп.7. – Спр.187. – Арк.28.
[48] Там само. – Спр.172. – Арк.144.
[49] Там само.
[50] Там само. – Спр.197. – Арк.7.
[51] Там само. – Спр.197. – Арк.7.
[52] Шкаровский М. Обновленческое движение в Русской Православной Церкви XX века. – Спб., 1999. – С.43.
[53] Ігнатюк Д. Боротьба за атеїзм і наші теоретичні завдання // Безвірник. – 1932. – № 11-12. – С.15.

[54] ЦДАВО. – Ф.1. – Оп.7. – Спр.173. – Арк.64.
[55] Там само.
[56] Шкаровский М. Обновленческое движение… – С.43.
[57] Ігнатуша О. Інституційний розкол православної церкви в Україні: ґенеза і характер (XI X ст. – 30-і рр. XX ст.). – Запоріжжя, 2004. – С.270.
[58] За політичне і організаційне зміцнення СВБ // Безбожник (К.) – 1938. – 5 липня.
[59] Державний архів Житомирської обл. – Ф. П-359. – Оп.1. – Спр.53. – Арк.30. / Цит. за: Жилюк С. Червоний терор проти духовенства і віруючих на Східній Волині (Житомирщині) у 20-30-х рр. XX ст. – с.89.
[60] Там само. – Ф. П-87. – Оп.1. – Спр.83. – Арк.40-42. / Цит. за: Жилюк С. Червоний терор проти духовенства і віруючих на Східній Волині (Житомирщині) у 20-30-х рр. XX ст. – с.93-94.
[61] Мартирологія українських церков у чотирьох томах // Т.1. Українська православна церква: документи, матеріали, християнський самвидав України /Упорядники О.Зінкевич, О.Воронин. – Торонто – Балтимор, 1987.– Т.1. – С.1037.
[62] Турган О. Робота безвірників під час збиральної // Безвірник. – 1933. – № 11-12. – С.13.
[63] ЦДАВО. – Ф.1. – Оп.7. – Спр.173. – Арк.64.
[64] Там само.
[65] Там само. – Спр.171. – Арк. 206, 207. Спр.173. – Арк. 54, 62. Оп.9. – Спр.28. – Арк.1, 2, 3, 4, 7 та ін.
[66] Жилюк С. Репресії проти духовенства та віруючих на Житомирщині у 1930-х роках // Людина і світ, липень-серпень, 2002. – С.41.
[67] Шумило В.В. Схиархимандрит Лаврентий и его время. Очерк церковной истории Черниговщины (1868-1950 гг.). – Чернигов, 2001. – С.22.
[68] Там само.– С.23-25.
[69] Там само. – С.67.
[70] Там само. – С.68.
[71] Там само. – С.69.
[72] ДАЖО – Ф. П-85. – Оп.1. – Спр.757. – Арк.14. / Цит. за: Жилюк С. Червоний терор проти духовенства і віруючих на Східній Волині (Житомирщині) у 20-30-х рр. XX ст. – с.85.
[73] Жилюк С. Репресії проти духовенства та віруючих на Житомирщині… – С.41.
[74] ДАЖО – Ф. П-85. – Оп.1. – Спр.813. – Арк.5-7. / Цит. за: Жилюк С. Червоний терор проти духовенства і віруючих … – с.100.
[75] ДАЖО – Ф. П-85. – Оп.1. – Спр.813. – Арк.4. / Цит. за: Жилюк С. Червоний терор проти духовенства і віруючих … – с.99.
[76] Жилюк С. Репресії проти духовенства та віруючих на Житомирщині. – С.42.
[77] Там само. – С.43.

О. В. Заєць

РОЛЬ МИТРОПОЛИТА КИЇВСЬКОГО І ГАЛИЦЬКОГО АНТОНІЯ (ХРАПОВИЦЬКОГО) В ЗАНЕПАДІ ПРАВОСЛАВ'Я В РОКИ РЕВОЛЮЦІЇ НА ОСНОВІ АНАЛІЗУ ЙОГО ОСОБИСТОЇ БІБЛІОТЕКИ (ДО 150 РОКІВ З ДНЯ НАРОДЖЕННЯ МИТРОПОЛИТА)

Досліджуються маловідомі сторінки біографії митрополита Київського і Галицького Антонія (Храповицького) київського періоду, історія надходження його особистої бібліотеки до фондів НБУВ, її аналіз.

Ключові слова: *бібліотека Харківського архієпископа, бібліотека Києво-Печерської лаври, митрополит Київський і Галицький Антоній, Всеукраїнський собор.*

У відділі бібліотечних зібрань та історичних колекцій Національної бібліотеки імені В.І. Вернадського зберігається унікальна приватна колекція архієпископа Харківського і Охтирського Антонія (Храповицького). Його бібліотека залишилася в Києво-Печерській лаврі в митрополичих покоях у 1920 р., і її передали до бібліотеки Лаври. У роки громадянської війни бібліотеку Лаври взяв під охорону Київський губернський комітет охорони пам'яток мистецтва і старовини, а 20 серпня 1921 р. бібліотека Антонія (Храповицького) в складі бібліотеки Києво-Печерської лаври була передана Всеукраїнській академії наук.

Великі особистості багато чого роблять, часто помиляються, та залишають неоднозначний слід в історії. Посередні ж люди навіть на високих посадах мало що роблять, тому що бояться помилитися. Постать митрополита Антонія була суперечливою у свій час та викликає інтерес сьогодні як у духовному, так і у світському середовищі через те, що напередодні революції 1917 р. та під час її активно займався політикою.

Біографія митрополита Антонія (1863-1936) ґрунтовно описана в 17-томній праці єпископа Никона (Рклицького) [1], життю і діяльності владики присвячені десятки досліджень. Але й вони не вичерпують усі аспекти діяльності митрополита, бо написані переважно в еміграції. А в Києві за час перебування митрополита Анто-

нія також збереглося багато матеріалів. Це документи канцелярії митрополита, особиста бібліотека, його розпорядження Духовному собору як священноархімандрита Києво-Печерської лаври.

Мета роботи – проаналізувати зв'язок між бібліотекою митрополита і правою чорносотенною політикою, яку він проводив у роки І світової та громадянської воєн, та з'ясувати, які твори митрополита ще не введені в електронний обіг.

Народився митрополит Антоній (світське ім'я Олексій Павлович Храповицький) 17 (29) березня 1863 р. в с. Ватагіно Крестецького повіту Новгородської губернії. Рід Храповицьких дуже старий. Записочки імператриці Єлизавети Петрівни з господарськими розпорядженнями на адресу Василя Івановича Храповицького, були надруковані в «Русской Старине» (1873, том VIII). Його син Олександр (1749-1801) – прадід митрополита – був сенатором, статс-секретарем імператриці Катерини II, залишив цікавий щоденник мемуарів [2]. Дід владики Антонія, Павло Олександрович, був освіченою людиною і у своєму маєтку в с. Ватагіно мав хорошу бібліотеку, був прихильником французького філософа Вольтера та цікавився природничими науками. Він помер коли Альоші був 1 рік, і залишив своєму сину Павлу облаштований маєток з бібліотекою творів Вольтера різних видань, а також російських журналів і книг. Павло Павлович після закінчення С.-Петербурзького університету захопився земськими установами і присвятив себе діяльності в них. Однак невдовзі він розчарувався в земській діяльності і пішов на службу до Волзько-Камського банку в Петербурзі, а потім, після відкриття державного Дворянського і Селянського банку, перейшов туди. Мати Альоші, Наталія Петрівна Веригіна, була дочкою поміщика Харківської губернії. Вона любила відвідувати церкви і монастирі вдома багато молилася з молитовником XVII століття і читала вголос Євангеліє. Сім'я Храповицьких мала чотирьох синів, з яких Альоша був третім [3].

Навчившись грамоти, Альоша став читати книги в бібліотеці свого діда, але згодом у нього виявилася схильність до книг релігійного і філософського змісту. У 9 років Альошу віддали до гімназії, яку він закінчив із золотою медаллю. У 1881 р. вступив до С.-Петербурзької духовної академії. У 1885 р., черз читири дні після закінчення академії у віці 22-х років, прийняв постриг в академічній церкві і був наречений Антонієм на честь Антонія Римлянина, новгородського чудотворця. Тоді ж був рукопокладений в ієромонаха. З 1886 р. був викладачем гомілетики, літургіки і каноніки в Холмській духовній семінарії. З 1887 р. обіймав посаду доцента

Санкт-Петербурзької духовної академії на кафедрі Святого Письма Старого Заповіту. У 1888 р. йому було присвоєно ступінь магістра богослов'я після захисту дисертації на тему "Психологічні дані на користь свободи волі та моральної відповідальності"[4]. У 1889 р. він був призначений на посаду інспектора С.-Петербурзької духовної академії. Через рік Антоній був возведений в сан архімандрита і призначений ректором С.-Петербурзької духовної семінарії, а в 1891 р. – ректором Московської академії.

Його духовна кар'єра без перешкод стрімко йшла вгору завдяки чудовій класичній освіті, хорошим здібностям і підтримці батька. Він не починав з нуля, не жив у бурсі і не витримував послухів смирення, з яких починають свій шлях ченці. Він і не міг розуміти смирення і терпимості, тому що ніде з ними не стикався. Антоній насправді був освіченою людиною, багато читав, цікавився новітніми філософськими течіями, під впливом яких і зробив свій життєвий вибір. Він сам мав унікальну бібліотеку з філософських книг і творів отців церкви. Його власні богословські праці вирізняються глибокою ерудицією, послідовністю й аргументованістю. У своєму творі «Церква як хранитель і тлумач Божественного откровення»[5] він пояснював високе призначення духовенства, цитуючи послання до коллосян, 11: «Духовну любов не породжує ніщо земнеє, вона йде з неба і дається через таїнство священства, але засвоєння і підтримання цього дару залежить від стремління людського духу». Однією з головних турбот Антонія як ректора була підготовка студентів до постригу в ченці. У чернецтві він бачив не стільки вид подвижництва, скільки передовий загін церкви. Більшість із 60 пострижених Антонієм за часів його ректорства в академіях переоцінили свої сили, і їх чернече життя не склалося. Підхід Антонія до постригу студентів спричинив його конфлікт із Московським митрополитом Сергієм (Ляпідевським), який вважав, що не слід брати до ченців кандидатів, молодших 30 років, у той час як вік випускників духовних академій в середньому складав 23-24 роки [6]. Конфлікт став причиною переводу Антонія в Казань на посаду ректора Казанської духовної академії у 1894 р. Митрополит Сергій (Ляпідевський) попереджав його тоді: «Ви розплоджуєте монахів, але серед них є такі, про яких говорять погане». А протопресвітер Георгій Шавельський докоряв Антонію за те, що він «у чернецтві бачив таїнство, яке творить чудеса, виліковує немічне і наповнює те, що вичерпалося»[7]. К. П. Побєдоносцев із жахом дивився на надмірне розмноження вченого чернецтва і не раз повторював: «Ох, уже ці ченці! Погублять вони церкву!» Разом із невимогливістю до кандидатів у

чернецтво Антоній проявляв, зі слів професора Казанської духовної академії К. Харламповича, «безкінечну поблажливість і доброзичливість» до академічних занять студентів: «Він прийняв до Академії і випустив багато осіб, недостойних звання кандидата богослов'я, і спустив із заслуженої висоти тих, хто мав звання магістрів, докторів і почесних членів Академії, тобто для чогось принизив богословську науку та знизив учений престиж Академії, дисципліна ослабла... Студенти стали за його покликом, займатися церковно-громадською діяльністю, іноді за рахунок академічних обов'язків»[8]. Зі слів самого Антонія, «... родичі бачили в мені фанатика й інквизитора» [9, с. 248]. Дослідник російського чернецтва І.К. Смолич говорив про нього: «Антоній вважав, що чернецтво не повинно присвячувати себе споглядальному життю, а покликане активно й дієво впливати на церковно-політичне життя в Росії» [9, с. 319].

Особливою подією в житті Антонія стало вітальне послання патріарху Константинопольському Іоакиму III у 1901 г. з нагоди його повторного обрання на патріарший престол. У посланні, надрукованому в «Уфимських єпархіальних відомостях», Антоній проявив себе прихильником патріаршого правління, що викликало обурення обер-прокурора К.П. Побєдоносцева. 27 квітня 1902 р. Антоній був переведений на Волинську кафедру єпископом Волинським і Житомирським і священноархімандритом Почаївської Успенської лаври. Там він у 1905 р. став одним із організаторів партії «Союз російського народу», очолював його Волинське відділення.

На розіслану в 1905 р. Синодом правлячим архієреям анкету про можливі церковні реформи Антоній відповів 4 доповідними записками, в яких виклав свою позицію з питань складу майбутнього собору, відновлення патріаршества, а також реформи духовної освіти. Антоній писав про необхідність створення в російській церкві 7 митрополичих округів для наближення управління до життя єпархій. Цікаві погляди Антонія на реформу релігійної освіти: середню школу (семінарію) він пропонував розділити на станову і професійну, перша повинна давати освіту дітям духовенства з можливістю вільного виходу з духовного звання, а друга повинна бути відкрита для представників усіх станів, які бажають присвятити себе пастирському служінню [10].

З березня по квітень 1908 р. він керував ревізією Київської духовної академії, яка призвела до звільнення її ректора – єпископа Платона (Рождественського). Ревізія здійснювалася Антонієм з позицій неприйняття академічної автономії, викликала

протест з боку викладачів Київської духовної академії. Ці події знайшли відображення в брошурі Антонія «Отчет по высочайше назначенной ревизии в Киевской духовной академии» [11] та «Вынужденный ответ на изданную архиепископом Волынским Антонием брошюру «Отчет по высочайше назначенной ревизии в Киевской духовной академии» [12].

З березня по грудень 1906 р. Антоній був членом передсоборного присутствія при Святійшому Синоді, де головував у VI відділі «У справах віри: про єдиновір'я, старообрядчество та інші питання»[13].

У липні 1908 р. він головував на 4-му Всеросійському місіонерському з'їзді в Києві. А в 1911 р. видав 2-е зібрання своїх праць і 14 червня того ж року радою Казанської академії був удостоєний ступеня доктора богослов'я. У 1912 р. Антоній головував на 1-му Всеросійському єдиновірчому з'їзді. Тоді ж був призначений членом Святійшого Синоду із залишенням на Волинській кафедрі. У 1912-1913 рр. Антоній брав участь у роботі передсоборної наради, а 4 травня 1914 р. був призначений архієпископом Харківським і Охтирським.

Архієпископ Антоній був затребуваним та перебував у центрі духовного життя Росії, однак, маючи гарну освіту і їздячи по всій імперії, не зрозумів подиху соціалізму, потреб змін у церкві, хоча йому говорили про це не раз і М.А.Бердяєв, і Л.М. Толстой [14], і митрополит Андрей (Шептицький), і представники єпископальної церкви Америки. Бачачи його визначну роль у релігійному житті Росії, митрополит Андрей зав'язав із ним листування. У 1903 р. він писав Антонію: «Ми, червонороси, щиро і сердечно любимо наш обряд грецький, наше слов'янське богослужіння, і якщо з душевною гіркотою бачимо деякі новації, які закралися з часом, то все ж уповаємо, що за допомогою десниці Господньої нам пощастить воскресити у себе бажану повноту старовини в обрядовості».

Єпископ Антоній здивувався доброму ставленню «вождя українського сепаратизму» (як називали його в російських газетах) до російського народу, вислав йому свої твори й у відповідь на запрошення, обіцяв приїхати до Львова, якщо йому дозволить духовна влада.

Митрополит у другому листі закликав Антонія: «Треба, щоб вірні Христу забули внутрішні суперечки, згуртувалися в одне воїнство, щоб дружніше і легше було подолати цей дух антихриста, який починає заражати народи»[15].

У відповідь єпископ Антоній з жалем повідомив, що духовне начальство заборонило йому подорож до Львова через розмови,

що він хоче прийняти унію. Виявилося, що Синод не проти візиту Андрея Шептицького в Почаївску лавру, але треба отримати дозвіл особисто у К.П. Побєдоносцева. На жаль, митрополит через хворобу не став продовжувати переговори про дозвіл на подорож. Після повернення з лікування він писав владиці Антонію, що з усіх галузей східної церкви найголовнішою для нього є російська православна церква, в якій пробуджуються нові духовні сили, але відчувається якась туга за втраченою вселенськістю. Він закликав Антонія виступати за повернення патріаршого устрою правління. Цікава оцінка митрополита Андрея Шептицького Берестейської унії, яка "... хоч і яа свята й велика була спочатку, збилася потім з істинного шляху, пішла на службу до польської політики і втратила через це свою силу, свою ідею. І так залишена поляками, нетерпима росіянами, вона стала дивовижею світу і впала від власного безсилля. Вірю, що перш ніж знищив її Російський уряд, вона давно вже задавлена була і умерщвлена Польщею ... І так ми, говорячи про з'єднання Росії із католицтвом, зовсім не розуміємо цього з'єднання, тотожного з нашою унією; оскільки унія, за колишніми поняттями, і не мислима». Майбутнє зближення церков, по Шептицькому, може здійснитися тільки через їх повільне самовдосконалення [15].

На заклики єпископальної церкви Америки приїхати на з'їзд щодо об'єднання церков, владика зазначав, що збирається дати «грунтовну відповідь американським (інославним) єпископам щодо горезвісного питання «з'єднання церков «і пояснити їм, звичайно, з любов'ю, що церква не могла розділитися, а прийняти єретиків, які каються, завжди згодна – другим або третім чином» [16, с. 13]

Із початком Першої світової війни і захопленням російськими військами Галичини православна церква направила туди найбільш дієвих священиків. Спочатку обер-прокурор В.К. Саблер подав на затвердження в посаді митрополита Галицького Антонія (Храповицького), однак його не затвердили в Царському Селі, а призначили єпископа Холмського Євлогія (Георгієвського). Але Константинопольський патріарх призначив екзархом у Галичині і Карпатській Русі Антонія. На книгах шематизмів (списки духовних осіб парафій та церковного майна в греко-католицих єпархіях) Перемишльської, Самборської і Сяноцької єпархій з особистої бібліотеки Антонія збереглося рукою Антонія написане на обкладинках слово **"*отменить*"**. Місіонерський запал Антонія і Євлогія не підтримував генерал-губернатор Г.О. Бобринський, який дав розпорядження щоб посилали нових православних священи-

ків у єпархії тоді, коли проголосувало 75% населення парафії за це, але єпископ Євлогій посилав священиками монахів Почаївської лаври порушуючи це розпорядження. Ключі від храмів у настоятелів греко-католиків вони відбирали разом з жандармами [17, с. 69]. Спроби Євлогія і Антонія нав'язати в Східній Галичині православне віросповідання, які супроводжувалися утисками греко-католицької церкви мали сприяти інкорпорації Галичини до складу Російської імперії. Однак, українські парламентарі Галичини звернулися до світової громадськості з протестом проти оголошення російською владою православної церкви пануючою у Галичині, арешту митрополита Андрея Шептицького, проти переслідування греко-католицьких священиків. Бурхлива міжнародна реакція, протести Ватикану змусили шукати винуватців. Російська преса, політичні кола, чини Ставки звинуватили епископа Євлогія у невдалій політиці "возз'єднання галицьких уніатів", однак про архієпископа Антонія також не забули. 1 травня 1917 р. після падіння монархії він був звільнений з посади архієпископа Харківського й Охтирського з призначенням місця проживання у Валаамскому монастирі, де Антоній написав твір «Догмат спокути», який викликав гостру критику богословського характеру [18]. Але Антоній був обраний від ченців на Всеросійський помісний собор, який відкрився 15 серпня 1917 р. Тоді ж на єпархіальних зборах у Харкові Антоніяо на колишню кафедру (затверджено 16 серпня). На Всеросійському соборі він отримав найбільше голосів із трьох кандидатів на патріарший престол. Однак завдяки жеребкуванню 5 листопада 1917 р. патріархом став митрополит Московський Тихон (Беллавін).

А в січні 1918 р. на вільну кафедру після вбивства митрополита Київського і Галицького Володимира патріарх запропонував обрати архієпископа Харківського Антонія (Храповицького). Впевненості в тому, що він буде обраний, не було, хоча єпископ Никодим уживав усіх заходів щодо усунення «неблагонадійних» (за українство) священиків. Він отримав від Святого Синоду при патріархові особливий указ, яким припинялася дія статуту, введеного Всеросійським собором. Справа в тому, що інакше як шляхом виборів не можна було поставити митрополита, а за правилами Всеросійського собору для обрання митрополита потрібно було 2/3 голосів. Після вилучення цього правила за поданням єпископа Никодима було встановлено норму простої більшості для виборів. Надзвичайне роздратування серед українських церковних діячів викликала відмова єпископа Никодима скликати собор, щоб ці вибори не були справою однієї Київської єпархії, бо

обранню підлягав голова української церкви так само, як патріарх у Москві є одночасно і єпархіальним архієреєм й обирається Всеросійським собором. Єпископ Никодим, твердо дотримувався отриманого указу, ним же і випрошеного у патріарха. В ньому йшлося, що єпископ сам не може ні змінити, ні відкласти вибори митрополита. Никодим вів усі підготовчі роботи до скликання єпархіального зібрання. Тоді українські кола вирішили не ігнорувати єпархіального зібрання і виставити свої кандидатури.

Першим українським кандидатом у митрополити був другий вікарій Київської єпархії єпископ Димитрій (Уманський), якого добре всі знали, більшість дуже любила за його прекрасний характер, любов до України, щиру релігійність. Другим кандидатом виявився Василій Зеньковський[19]. Та все ж 30 травня 1918 р. Антонія було призначено митрополитом Київським і Галицьким.

В цей час у Харкові архієпископ Антоній всіляко йшов на компроміс з Центральною Радою і навіть дав розпорядження читати служби в перший день Паски українською мовою [20, с. 23].

Хоча єпископи російської православної церкви в Україні і підтримали гетьманський переворот 29 квітня 1918 р., (зокрема, керуючий Київською єпархією єпископ Никодим благословив гетьмана Павла Скоропадського безпосередньо перед переворотом), нова влада все ж вважала Антонія не найбільш відповідною кандидатурою на Київську кафедру. Міністерство сповідань пропонувало відкласти вибори до 2-ї сесії Всеукраїнського собору [19]. Але Київський єпархіальний собор не погодився з цією пропозицією.

Після приїзду в Київ митрополит побував на аудієнції в гетьмана, де йому було заявлено, що державна влада, незважаючи ні на які рішення, вважає його архієпископом Харківським [21].

Митрополит Антоній надіслав на адресу патріарха Тихона телеграму з клопотанням про соборне зняття з гетьмана Івана Мазепи відлучення від церкви, оскільки той був відлучений не за злочин и проти віри і церкви, а за злочини державного характеру (зрада царю), адже Мазепа любив православну церкву, що їм побудовано багато храмів і монастирів. Але митрополит Антоній отримав відповідь про те, що нарада архіпастирів на чолі з патріархом не може благословити таке.

Владика сказав, що він і не збирався особисто служити панахиду по Мазепі з тієї причини, що українці його не люблять і можуть подумати, що він хоче до них піддобритися, і запропонував відслужити панахиду одному з вікаріїв. У відповідь на цю пропозицію три київських вікарії – Василь, Дмитро та Ни-

кодим – просили їх звільнити, а четвертий – єпископ Черкаський Назарій, старий дворянин з ченців Києво-Печерської лаври, людина смиренна і лагідна, погодився «за слухняність» і відслужив панахиду другого дня.

На думку А.В. Стародуба, високопреосвященний Антоній, отримавши кафедру Київського митрополита, демонстрував повну лояльність до гетьмана Павла Скоропадського і його уряду, що відобразилося і в його резолюціях на справах, які стосувалися сфери державно-церковних відносин. Хоча митрополит Антоній не був прихильником українізації церкви (стосовно широкого впровадження української мови в богослужіння, духовну освіту і т. і.), але охоче підтримував кроки, спрямовані на досягнення Російською православною церквою в Україні (назва, прийнята на третій сесії Всеукраїнського собору) повноцінної автономії. На основі вхідної і вихідної документації канцелярії митрополита Антонія з червня по грудень 1918 р. А.В. Стародуб робить висновок, що владика не виключав, що Українська держава продовжить своє існування після закінчення І-ї світової війни, і відповідно він залишиться головою самостійної православної церкви [21].

Перебуваючи в Києві, Антоній почав шукати собі прихильників. В архіві Національної бібліотеки імені В.І. Вернадського зберігається багато запрошень, листівок, записок, написаних рукою митрополита на ім'я професора Київської духовної академії Ф.І. Титова. Також він прагнув налагодити стосунки з гетьманом, визнавав публічно і підтримував його дії, вимагав від священиків читати в молитвах за здравіє властей, гетьмана зокрема [22, арк. 5].

Митрополит Антоній прагнув залишити по собі пам'ять у Києві, увійти в історію, так само як митрополит Платон залишився в пам'яті реставрацією розписів Успенського собору Києво-Печерської лаври, Флавіан – будівництвом окремого корпусу для бібліотеки і подарувавши Лаврі власну бібліотеку. Але Антоній не розумів, що ці будівельні роботи робилися не митрополитами, а намісником Києво-Печерської лаври архімандритом Антонієм (Петрушевським, на той час уже покійним. Так, митрополит Антоній на нараду попередньої комісії з перебудови Києво-Софійського собору 24 вересня – 7 жовня 1918 р. запросив професора Ф.І. Титова особисто, а також професорів: В.С. Іконникова, Д.В. Айналова, Н.П. Кондакова, П.П. Покришкіна, В.З. Завитневича, Ф.І. Шмідта, архітекторів: Ф.В. Кораллова, П.Ш. Голандського, О.Ф. Кобелева, В.А. Осьмака, І.В. Маргілевського, інженера В.Г. Леонтовича, протоієреїв: М.Д. Золотоверховнікова, Н.А. Браиловського, В.Д. Прилуцького, археолога М.Ф. Біляшівського[23, арк.

22]. Для цих нарад було куплено харчів на 1551 руб. 25 к., а саме: бобирів на 45 руб, севрюги на 171 руб., окунів на 90 руб, коропів на 99 руб., минів на 18 руб., раків на 6 руб., оселедців на 99 руб. 65 коп., сиру швейцарського на 34 руб. 80 коп., печериць на 7 руб. 50 коп., горошку на 16 руб., грибів на 15 руб., ікри на 136 руб., спаржі на 15 руб., капусти цвітної на 16 руб., квасолі стручкової на 3 руб., масла коров'ячого на 160 руб., яєць на 76 руб., хересу на 50 руб., портвейну на 75 руб., пива на 25 руб. 50 коп., ситра на 20 руб., олії на 80 руб., рису на 30 руб., сардинок на 26 руб. Крім того, було оплачено 6 кухарів на 26 руб., куплено кави на 9 руб. Усі 13 рахунків були надіслані для сплати економу Києво-Печерської лаври.

Можливо, митрополит Антоній сподівався, що цей захід сприятиме налагодженню дружніх стосунків з київською інтеліген-цією, закладе план дій на реставрацію Києво-Софійського кафедрального собору. Для дворянина за походженням, власника маєтку, будинків з прислугою в Петербурзі, це може і було кілька скромних обідів, але судячи з бухгалтерської звітності Києво-Печерської лаври, такі витрати були вперше, хоча велися значні будівельні роботи й раніше. Митрополити задовольнялися обідами в Трапезній церкві Києво-Печерської лаври. Антоній був щедрою і некористолюбивою людиною, але всі свої пожертви робив з кружечного доходу митрополита як священно-архімандрита Києво-Печерської лаври. Так, він звелів послати 200 руб. із свого кружечного доходу священику с. Єленка Калузької губернії, який просив надати іншу парафію, бо скляний завод в с. Єленка закрили, робітники розійшлися, немає доходу і сім'я ієрея з десяти дітей голодує. Також митрополит просив видати регенту правого кліру ієромонаху Флавіану за роз'їзди по Києву 50 руб., типографу 4808 руб., келійнику митрополита без пояснень 2500 руб., на потреби Добровольчої армії 10 тис. руб., єпископу Назарію за управління Лаврою 8 тис., монаху для Антонія 10 тис., регенту Камишевському 5200 руб., 26882 руб. 66 коп. переслали пізніше в Таганрог митрополиту, 1100 руб. отримав особисто, 5000 руб. отримав поштою. Таких витрат не робив жоден Київський митрополит згідно бухгалтерською приходно-витратною звітністю Києво-Печерської лаври [23, арк. 5-26].

18 грудня 1918 р. митрополит Антоній був заарештований Директорією і разом з архієпископом Волинським Євлогієм (Георгіївським) був перевезений з Києва до Тернополя, а потім – у м. Бучач. Наприкінці грудня 1918 р. влада Директорії доставила сюди ще 4-х заарештованих – єпископа Чигиринського Никодима (Кроткова), архімандрита Віталія (Максименка) і двох ченців.

Найкраще ці події описані в спогадах архиєпіскопа Євлогія [24]. У своєму вимушеному затворі владика Антоній написав «Словник до творів Ф.М. Достоєвського», кілька служб і акафістів та ін.

Утримували ув'язнених під арештом у базиліанському монастирі близько п'яти місяців. У зв'язку з захопленням польськими військами Галичини митрополит Антоній та архієпископ Євлогій були звільнені, але не змогли організувати свій виїзд. Через кілька днів, 8 червня 1919 р., на свято Трійці, вони були заарештовані польською армією, перевезені до Львова, а потім до Кракова. Там вони утримувалися під арештом у монастирі м. Біляни (біля Кракова). Завдяки втручанню уряду Франції та інших країн Антанти вони були звільнені з полону [25].

З липня 1919 р. митрополит Антоній фактично очолював церковне управління Півдня Росії на територіях, підконтрольних білому руху. У ніч на 8 вересня 1919 р. разом з військами А.І. Денікіна він повернувся до Києва. На вокзалі його зустрічав намісник Лаври Климент з двома підводами. Після кількох років громадянської війни митрополит Антоній сподівався, що вже все позаду, тому до Києва повертався з багажем, переважну більшість якого складала особиста бібліотека [26, арк. 19].

Залишив митрополит Антоній Росію в березні 1920 р. У вересні того ж року він був викликаний П.М. Врангелем у Крим, звідки 19 листопада 1920 р. евакуювався разом з армією та іншими біженцями в Константинополь. У лютому 1921 р. він переїхав до Сербії, де з листопада по грудень 1921 р. провів перший закордонний (Карловацький) собор. До своєї кончини в 1936 р. очолював російську православну церкву за кордоном. Відомий Антоніївський афоризм: «Терпіти не можу слів, які закінчуються на» уція «: конституція, революція, проституція ...». А сучасник Антонія, відомий філософ, богослов, Василій Зеньковський сказав про нього: "Я вважаю митрополита Антонія чудовою людиною: не тільки визначним богословом (його праці про Достоєвського, Трійцю), але і відомим церковним діячем. Хоча він був людиною неврівновноваженою, в багатьох церковних і політичних питаннях вів себе як затятий реакціонер, але були в нього мотиви високі" [19].

Зараз митрополит Антоній шанується як ідеолог російської православної церкви за кордоном, яка має розгалужену мережу парафій і регулярно проводить богословські конференції та інші заходи [27]. Він є одним із найбільших богословів-модерністів, засновником "морального монізму". Його адогматичні, в стилі "філософії життя" погляди склалися під впливом соціоніки Ф.М. Достоєвського, слов'янофільського вчення про церкву та інших [28].

У митрополичих покоях Києво-Печерської лаври залишилася його приватна бібліотека. Склад колекції дуже оригінальний і становить 1605 одиниць зібрання. Вона включає величезну підбірку літератури з філософії, протоколи передсоборних нарад, історичну літературу, яка відображає інтереси митрополита Антонія, його авторитет серед сучасників. Усі книги поділені власником на шість розділів, мають особливі наліпки «Библиотека Харьковского архиепископа» з шифрами на корінцях, завдяки яким колекція ніколи не з'єднувалася з бібліотекою Києво-Печерської лаври та іншими колекціями.

Особливістю колекції митрополита Антонія є рясність написів на титульних сторінках і форзацах від авторів з пошаною подаровані Антонію. Якщо загальна кількість зібрання становить 1600 одиниць, то 712 з них мають дарчі написи. Отже він дійсно мав заслужений авторитет серед сучасників. Більше того, на нього покладали надії у відроджені стабільності в Російській державі. І не можна використовувати моральні критерії сучасності для оцінки історичних діячів минулого.

Перший розділ бібліотеки владики включає в себе словники, книги з філософії, нових релігійних течій, твори середньовічних богословів, таких як Ісидора Пелусіота, Єпіфанія Кіпрского, Ієроніма Стридонського, Феодорита Кірського, Єфрема Сіріна, Іоанна Златоуста, Блаженного Августина та сучасні на той час дослідження старозавітних книг.

Другий розділ включає в себе твори з історії Росії і російської церкви, причому сюди ж входять книги з історії Сербії і Галичини, які в той час до складу Росії не входили.

Третій розділ, мабуть, становив інтерес для власника і був вивезений, тому що є тільки дві книги з морального богослов'я Л.А. Соколова і М. В. Покровського, хоча шифри на корінцях свідчать, що їх було кілька десятків.

У четвертому розділі є журнали і протоколи засідань передсоборних присутствій, історії монастирів, церков, єпархій, житія святих усієї вітчизняної церкви, звіти Святого Синоду та історія вселенської церкви.

У п'ятому розділі зібрано літературу з історії Чехії, Боснії і Герцеговини, Франції, Македонії, церковний устрій, судоустрій у цих країнах, церковне законодавство, документи з обговорення реформ, які пропонуються, а також службова література, проповіді та матеріали про становище православ'я на окраїнах Росії.

Шостий розділ присвячений церковним старожитностям: дзвонам, ризницям, старовинним іконам і т. і. та релігійній освіті в Російській імперії.

Таким чином, митрополит Київський і Галицький Антоній (Храповицький) є однією з доленосних постатей в історії України і Росії. Він відігравав значну роль у політичному і церковному житті Російської імперії в роки Першої світової війни і революції 1917 р. В його особистій бібліотеці переважають твори середньовічних богословів та ортодоксальних сучасників. Він не сприйняв соціалістичних ідей і більшовицького перевороту, не визнавав необхідності змін у православній церкві. Своїми анафемами він спричинив зворотні репресії на себе і православну церкву в цілому. По собі в Києві він залишив оригінальні адміністративні документи та свою приватну бібліотеку.

Повний каталог бібліотеки митрополита знаходиться у відділі бібліотечних зібрань та історичних колекцій Національної бібліотеки України імені В.І. Вернадського. Електронний каталог невдовзі має бути на сайті відділу. Електронна виставка, присвячена 150-річчю з дня народження митрополита є на сайті НБУВ. Книжкове зібрання митрополита Антонія викликає інтерес у широкого кола дослідників.

---

1. Никон (Рклицкий), епископ. Жизнеописание Блаженнейшего Антония, митрополита Киевского и Галицкого: в 10 тт. Нью-Йорк, 1958-1960.

2. Дневник А.В. Храповицкого 1782-1793; [биографическая статья и объснительный указатель Николая Барсукова] – СПб.: [Б. и.], 1874. – 610 с. XVI 5/28

3. Санкт-Петербургская Северо-русская епархия/ /vishegorod.ru/index.

4. Антоний (Храповицкий), иеромонах. Психологические данные в пользу свободы воли и нравственной ответственности. – СПб: Типография Ф. Елеонского и К., 1888. – 140 с. VIII 2/51

5. Антоний (Храповицкий), епископ. Полное собрание сочинений. – Т.1-3.– Казань: Типография Императорского университета, 1900. V 3/143

6. Антоний (Храповицкий), архимандрит. В защиту наших академий (два письма в редакцию) – Казань: Типография Императорского университета, 1896. – 40 с. Г 1203

7. Георгий (Шавельский). Воспоминания: в 2 томах. – Нью-Йорк, 1954: Т. 1. 414 с; Т. 2. 412 с. (2-е издание – М.: Крутицкое подворье, 1996, – 688 с.)

8. Отзыв доцента В. Д. Юдина на кандидатскую диссертацию студента IV курса Академии диакона Александра Крали по кафедре Истории русской церкви на тему: «Деятельность митрополита Антония (Храповицкого) в должности ректора Духовных академий» //

Богословский вестник. – №4. – 2004. Сергиев Посад, 2004. С. 562-570.

9. Смолич И.К. Русское Монашество: Возникновение. Развитие. Сущность (988-1917). – М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 1997. – 608 с.

10. Антоний (Храповицкий), епископ. 1-я, 2-я, 3-я, 4-я докладные записки Святейшему Правительственному Синоду.– Почаев: Типография Почаевской лавры, б.г. – 20с., 20 с., 26 с., 11 с. С VIII 5/204

11. Антоний (архиепископ). Отчет по высочайше назначенной ревизии Киевской духовной академии в марте и апреле 1908 года. – Почаев, Типография Почаево-Успенской лавры, 1909. – 72 с. КПЛ 848

12. Вынужденный ответ на изданную архиепископом Волынским Антонием брошюру «Отчет по высочайше назначенной ревизии в Киевской духовной академии в марте и апреле 1908 г.»– К.: Типография И.Н. Кушнерева, 1910. – 144 с. КПЛ 848 / конв.1

13. Журналы и протоколы заседаний высочайше учрежденного передсоборного присутствия. – Т. 1-4. – СПб.: Синодальная типография, 1906-1907. 4 1/1

14. Антоний (Храповицкий). Возможна ли нравственная жизнь без христианской религии? (по поводу «Критики догматического богословия» Л.Н. Толстого) – Казань: Типография Императорского университета, 1897. – 36 с. Д Х 3/92

15. www.religion.in.ua/main/history/5406-sobiratel-ukrainskoj-cerkvi.html

16. Переписка высокопреосвященного Антония, архиепископа Харьковского с представителями епископальной церкви в Америке. – Харьков: Епархиальная типография, 1918. – 88 с. Д.л.

17. Позняк, Сергій. Особливості місіонерської діяльності російської православної церкви в Галичині в роки І світової війни // Проблеми слов'янознавства. – 2003. – Вип. 53. – С.68-75.

18. Антоний (Храповицкий). Догмат искупления. – Сремки Карловцы, 1926. – 60 с. // krotov.info/libr_min/22_h/hra/povizky.htm.

19. Василий Зеньковський. Пять месяцев у власти: [воспоминания] – М.: Крутицкое патриаршее поворье, 1995. // Metropolitan Anthony Krapovitsky by Archpriest Vasili Zenkovsky

20. Суспільно-політичні погляди митрополита Антонія (Храповицького) щодо революційних подій 1917-1920 рр. // Грані (науково-теоретичний і громадсько-політичний альманах) / Гол. ред. С. В. Шевцов. – Дніпропетровськ, 2009. – № 4 (66) – С.22-25.

21. Стародуб А.В. Резолюции митрополита Антония (Храповицкого) за 1918 год как источник по истории русской православной церкви http://catacomb.org.ua/modules.

22. Інститут рукопису Національної бібліотеки України імені В.І. Вернадського. – Ф. 175, № 327. Антоний (Храповицкий). Приглашения.

23. Там же – Ф. 160, № 592. Книга записи прихода и расхода кружечной суммы митрополитов Владимира и Антония 1915-1919 гг.

24. Путь моей жизни: воспоминания митрополита Евлогия (Георгиевского), изложенные по его рассказам Т. Манухиной. – М.: Московский рабочий, 1994.– 620 с.

25. Милякова Л.Б. Арест петлюровской Директорией митрополита Киевского Антония (Храповицкого) и архиепископа Волынского Евлогия (Георгиевского) в декабре 1918 г. // Ежегодная XV богословская конференция 2005 г. // *собор.narod.ru/doc/laurel/Antony1.html.*

26. Центральний державний історичний архів України в м. Києві. Ф. 128, Оп. 1 мон., Спр. 391. Дело о назначении Харьковского и Охтырского архиепископа Киевским митрополитом и архимандритом Лавры 1918-1919 гг.

27. Роман Вершило Антоний (Храповицкий) // antimodern. wordpress. com/2010/07/19/antonius/

28. Записки Русской Академической Группы в США, т. 26, 1994 г.

Р. П. Іванченко

ПЕРШІ КНЯЗІ-ХРИСТИЯНИ КИЇВСЬКОЇ РУСИ

В статті подається аналіз давніх літописів та основних концепцій дослідників про перших князів-християн, які поклали початок утвердженню в давньоукраїнській державі – Київській Русі – православного християнського віровчення. Автор наголошує на визначній ролі в хрещенні останнього представника династії Києвичів – Аскольда, звертає увагу на ставлення до християнства першого Рюриковича – князя Ігоря.

Ключові слова: *християнське віровчення, Київська Русь, Візантія, князь Кий, Аскольд, Ігор, Ольга, соборна церква святого Іллі, Володимирове хрещення.*

Досвід цивілізаційного розвитку людства уподовж останніх двох тисяч років показав, що християнське віровчення мало величезний, а інколи і вирішальний вплив на прогресивний поступ людського суспільства. Саме християнська релігія і, зокрема, її православна течія, позитивно вплинула на формування гуманістичного світогляду та менталітету багатьох народів європейського континенту. Адже вона винесла на перший план ідею утвердження в людині добра, любові, чесності, мудрості, взаємоповаги і взаєморозуміння між людьми.

З іншого боку – утвердження цих морально-етичних цінностей принесло людському середовищу розуміння необхідності єднання, щоб зберегти і розвивати в собі власні культурно-етнічні надбання, обороняти їх від нищення і розвивати в подальшому житті. Тим самим створювати для себе право на самобутнє життя серед інших народів і залишати про себе своїми добрими діяннями повагу і приклад в цивілізаційному процесі народів.

Подібне розуміння сутності християнського віровчення зумовило те, що вже перші лідери українського суспільного життя з великою прихильністю почали ставитись до християнської релігії й почали добровільно прилучати до неї себе і своє оточення. В подальшому це призвело до того, що перші видатні українські державотворці стали офіційно приймати християнську віру в свої душі і в свої справи та залучати до неї все більше коло зі свого оточення, а згодом – і увесь русинсько-український етнос.

Історичні джерела свідчать, що перші зусилля в цьому напрямку застосував засновник уже стабільної поляно-русинської Подніпровської держави – Київської Руси – полянський князь

Кий. Про це залишили інформацію деякі візантійські джерела VII ст. А перед тим на цих землях побував, як повідомляє наша «Повість временних літ», – апостол Андрій Первозванний, який проповідував серед східнослов'янського населення Слово Боже і, як символ блискучого майбутнього цього краю, поставив хрест на високій горі правого берега Дніпра, Він пророкував, що тут виникне великий город. «Бачите ви сі гори?» – запитував Андрій своїх учнів, котрі були з ним. – Так от, на сих горах возсіяє Благодать Божа і буде город великий і церков багато воздвигне Бог. – І зійшов він на гори сі, і благословив їх, і поставив хреста.»[1] А згодом тут, із благословення Господнього, постала столиця полянської держави – град Київ. Так само, як і столиця Візантійської імперії, колиска православного християнства, яку також благословив апостол Петро.

Цим порівнянням наш літопис стверджував про божественне походження Києва і Київської держави, як і Візантії, підкреслював рівність цих двох держав, які серед народів утверджували гуманістичне християнське віровчення.

Попри всі фольклорні перекази багатьох давніх авторів, відомий український історик М. Брайчевський остаточно встановив, на ґрунті вивчення візантійських джерел, реальну дату життя і діяльності засновника ранньофеодальної столиці слов'янської держави князя Кия.

Цей час припадає на І половину VII століття, коли на Подніпровсько-Прикарпатський регіон, який був заселений слов'янськими племенами та русами-кельтами, або русинами, що прийшли сюди раніше, почали тиснути кочові орди аварів. Вони розгромили військову дружину Кия, котрий, відступаючи на захід, вступив у межі Візантійської імперії. Тут він став співробітничати з візантійським імператором Іраклієм, що правив у 610–641 роках, захищаючи вже кордони імперії від нових кочових навал, як розповідають візантійські хроніки. Кий почав тут навчатися в університеті, прийняв хрещення й виховувався «у надрах християнства».

Це допомагало йому боротися з ворогами імперії, – «силою святого і животворного хрещення … він перемагав усіх варварів та язичників.»[2] Після смерті імператора Іраклія полянський князь Кий повернувся «у город свій», тобто, у Київ-град, повідомляє Никонівський літопис. Саме тоді, у Придніпров'ї, він розгромив нових ворогів – це були волзькі булгари, котрі під тиском Хозарського каганату – в середині VII ст. – почали пересуватися на захід. У цей час, як бачимо, Київ-град уже стабільно існував. В ньому далі утверджується династія Києвичів.

Про це стверджують польські хроністи пізнішого часу – Ян Длугош (XV ст.) та Мацей Стрийковський (XVI ст.). По смерті князя Кия та його братів – Щека і Хорива, пишуть вони, у Києві правили багато літ «їхні діти і нащадки по прямій лінії». І останніми з них були Дир і Аскольд, яких убили згодом новгородські дружинники, воєводи Олега. Сучасні дослідники стверджують, що найпершою причиною цієї події було хрещення останнього представника династії Києвичів – князя Аскольда. Про це детальніше розповідають візантійські, вірменські, польські та арабські хроністи.

Саме за князювання Аскольда Київська держава уже мала могутнє сухопутне і морське військо, з яким київський князь зробив чотири походи на Візантійську імперію (860, 863, 866, 874 рр.). У 860 та 874 рр. Аскольд уклав із Візантією угоди про взаємні стосунки й торгівлю, які вивели Київську Русь на міжнародну арену.

Це був той історичний період, коли держава Києвичів формувалась як монархічна централізована держава й потребувала для свого утвердження такої ж державницької ідеології, що могла б освятити юридично й морально законність сильної верховної влади князя та утвердити його авторитет і недоторканність. Таку ідеологію державні правителі багатьох держав, а також і київської, – вбачали в християнстві.

Князь Аскольд і його найближче оточення розуміли, що саме християнське віровчення створює вищий рівень суспільної свідомості, –об'єднуючи різні племена, що поклонялись різним богам, під єдиним повелителем небесним і земним. Таке віровчення допомагало творити власну державність з єдиновладним керманичем.

Це й стало, певно, основною причиною того, що під час першого походу київського князя Аскольда на Візантію у 860 р. київський володар прийняв хрещення.

Дослідники минулого часу і наші сучасні вважають, що хрещення Аскольда під час цього походу є стержневою проблемою давньоруської історії. Проте, як доводять дослідники вже нашого часу, зокрема, Б. Рибаков та М. Брайчевський, ця проблема була ще раніше вилучена свідомо з більшості наших літописів, щоби історія хрещення Аскольда та його оточення не затьмарювала хрещення князя Володимира, представника вже нової, прийшлої династії, яку у XVIII ст. політично заангажовані чиновники зробили варязькою. До речі, про це останнє – Володимирове хрещення – кілька століть мовчали всі європейські хроніки, навіть грецькі. Бо всім їм було відоме хрещення 860 року, що відбулося раніше Володимирового на 128 років. Це була, говорить М. Брай-

чевський, ніби «змова мовчання». А коли й говорили зарубіжні хроністи про хрещення Володимира, то повідомляли тільки те, що цей князь хрестився для того, аби одружитися з царівною-християнкою Анною, сестрою візантійських імператорів. Бо на цей час у Києві уже був єпископат, – князь Аскольд ще під час походу 860 р. попросив єпископа для Києва після свого хрещення в імператора Візантії. Саме тоді імператор назвав київського князя, як повідомляють візантійські джерела, «прегордим каганом скіфів». (Слово «каган» у східних народів було рівнозначне титулу «імператор», а «скіфами», часом «готами» – візантійські автори називали в ті часи слов'янські племена Подніпровсько-Прикарпатського регіону). Саме від часу Аскольдового хрещення – (60-і роки IX ст.) у Києві з'явився митрополит Михаіл Сирин. А візантійські джерела стали подавати згодом у списку православних кафедр, підпорядкованих Константинопольському патріархові, і православну кафедру Київської Руси під номером шістдесят один.[3] Цей список православних центрів було вміщено у Церковному статуті імператора Лева VI Філософа (886-612).

Візантійські хроністи писали про походи Аскольда, київського князя, на їхні землі протягом 300 років. Особливо багату інформацію залишив після першого походу руських військ на чолі з Аскольдом тодішній візантійський патріарх Фотій.

18 червня 860 року морські лодії русів висадили на берег воїнство, яке несподівано оточило столицю Візантійської імперії – Константинополь. Цікаво, що в цей час в імперській столиці не було ні імператора Михаіла III, ні воїнства його – вони були у поході проти арабів, що тиснули на імперію зі сходу. Складається враження, що про цю ситуацію князеві було завчасно відомо – тобто, руське воїнство мало свою добру розвідку. Тож обороною столиці почав керувати патріарх Фотій, який залишив цікаву характеристику руським нападникам. Він писав: «Місто Константинополь ледве не було підняте на списи. Що за удар і гнів такий тяжкий і вражаючий? Звідки вийшла на нас ця північна і жахлива гроза? Які згущені хмари пристрастей і яких доль могутні зіткнення запалили проти нас цю нестерпну блискавку?» І далі Фотій повідомляє, що цей народ – руси – прийшов сюди з північних країн, що ці племена «жорстокі і немилосердні, голос їхній звучить як море ...»[4]

Дивує, що цей прийшлий народ, який випірнув ніби із «небуття», не руйнував стін Константинополя. Руські воїни погодились із пропозицією оборонців взяти великий викуп, а також домовились, що вони заберуть іще й награбовані в довкіллі столиці ба-

гатства цієї гордої і багатої держави. І цим нападом на могутню Візантію та переговорами нападники відразу стали відомими в багатьох довколишніх країнах.

З тогочасних джерел випливає, що руси, «котрі сім днів тримали столицю в облозі й не взяли її приступом, по своїй же милості й відступили.» Давні автори – Симеон Логофет, Георгій Амартола, автор «Повісті временних літ» пояснюють цю обставину тим, що захисники Константинополя день і ніч молилися за свій порятунок. Невдовзі до столиці таємно прибув й імператор і разом з усіма молився за заступництво й визволення міста до ікони Богородиці у святому храмі на горі Влахерн, де вінчалися на трон візантійські імператори.

Церковні ієрархи, боячись, що туди проб'ються руські воїни, почали рятувати церковні цінності й святині, котрі зберігались у Влахернському храмі, та перетягли до міста золоті й срібні вироби, а також ризу Богородиці – покров її, котра зберігалась у спеціальній скриньці, яка називалась рака. І ось цю ризу, цей покров Богородиці, вирішили показати людям, що зібралися біля церкви. Вони падали на коліна й молились до Бога і Богородиці, до її покрову, просили миру і захисту.

Через тиждень – 25 серпня – руси без бою почали відходити, як тільки довкола укріплених стін міста священики пронесли цей Покров Божої матері. Можливо, від того часу і з'явилось ще одне християнське свято – Покрова Богородиці. Між руськими воїнами та візантійцями розпочались нові переговори. Під час цих перемовин з'ясувалося, що вождь руських воїнів – князь Аскольд – забажав особисто зустрітись із імператором.[5]

Хроніка продовжувача Феофана повідомляла про те, що після нападу русів у 860 р. невдовзі до столиці прибуло їхнє посольство з проханням зробити їх учасниками святого хрещення, що й було виконано».

Через якийсь час Фотій розповідав у своїй проповіді, що серед русів – «спалахнула така жадоба віри і ревність, що вони прийняли пастиря та з великою старанністю виконують християнські обряди».

В інших візантійських повідомленнях розповідається, що пізніше, після походу на Константинополь, уже новий візантійський імператор – Василій Македонянин – переконав русів прийняти хрещення і «влаштував так, що вони прийняли архієпископа». Але, можливо, тодішні автори візантійські хотіли приписати таку честь за хрещення русів уже новому імператорові, котрий убив свого попередника і сів на трон.

Деякі російські дослідники, проте, пов'язували це хрещення не лише з особистим бажанням князя Аскольда та його оточення, а й з порушенням Візантією торговельних угод з русами, а також і з місіонерською діяльністю в Причорномор'ї та в Хозарії слов'янських просвітителів Кирила і Мефодія, а також із хрещенням у 60-х рр. IX ст. Болгарського царства. Певно, ці історичні події мали також певний вплив на київського володаря.

Тільки щодо часу хрещення русів та Аскольда точної дати джерела не дають: одні називають дату 860 р, інші – вважають, що це хрещення було в 874 р. і саме тоді до Києва був посланий єпископ Михаіл Сирин. Але, в одному із послань Фотія 867 р. говориться, що руси «поміняли язичницьку віру на християнську … вони прийняли пастора і з великим старанням – виконують християнські обряди».[6] Тобто, це було ще до 874 р. Через те більшість дослідників вважає, що Русь як держава хрестилась все ж у 60-х рр. IX ст., і саме тоді прибув до Києва єпископ Михаіл Сирин.

Існує ще й інша концепція хрещення Руси. Його дослідники пов'язують тільки із Чорноморською Руссю, або з Херсонесом – чи слов'янським Корсунем, – де діяли Кирило і Мефодій у 860 р. В Корсуні ж Кирило бачив Євангеліє і Псалтир, писані руськими письменами (як повідомляє житіє святого Кирила).[7] В усякому разі ясно одне: в 60-і рр. IX ст. християнське віровчення з'являється і в Причорномор'ї і в Подніпровській Київській Русі.

Крім того, що частина воїнів разом із князем Аскольдом стали християнами і основою поширення нового державницького віровчення, воно давало новий поштовх і новий напрямок у розвитку духовної культури. Окрім того, хрещення до того ж, виводило на кон європейської цивілізації нову велику державу і робило її активним суб'єктом міжнародних відносин.

Київська держава уклала торговий договір з Візантійською імперією. Згодом деякі статті цього договору згадуються в пізніших угодах київських правителів, зокрема, в договорі Олега з греками 907 р. Це була стаття, де русам дозволялось торгувати з Константинополем, селитись біля монастиря св. Маманта. В договорі Руси й Візантії 911 р. згадується також і попередній дозвіл русам служити у візантійському війську. Таким чином мирна угода 860 р. поклала початок рівноправних стосунків Київської держави з Візантійською імперією. Хоча ця імперія завжди намагалась використовувати християнізацію для перетворення своїх супротивників у своїх союзників, а згодом і в своїх холопів.

З іншого боку – піднімався міжнародний престиж Київської Руси та її князів, встановлювались дипломатичні й торговельні

стосунки з іншими християнськими державами, зокрема, з Болгарією. А в середині країни посилювалась верховна влада князя, що підгортав під себе все управління державою, викликаючи невдоволення і серед частини язичницької боярської еліти, і серед язичницького простонароддя.

Адже наближена до князя християнська еліта посилювала соціальний і політичний тиск на нижчі соціальні верстви, забирала в свої руки більше прибуткових земель, посад, торговищ і т. д. До того ж нова християнська віра викликала спротив і серед язичницьких служителів давніх богів – серед волхвів, які підбурювали своїх шанувальників до протесту і насильницького повалення нової віри, принесеної із чужих країв і від чужих народів.

Логічно, що при певному суспільному обуренні з'явились нові лідери, котрі організували таємний прихід до Києва військових дружин із далекого північного слов'янського регіону – Новгорода на Волхові – і повалення в Києві влади християнського князя Аскольда та його прибічників.

До речі, такі перевороти відбувалися в давні часи і в інших державах. Так, набагато раніше подібна подія відбулась у Хозарському каганаті, коли правляча верхівка – каган, цар-бек та їхнє оточення – прийняли іудаїзм. Більша ж частина населення Хозарії була язичницькою, інша частина –долучилась до мусульманської віри. Суперечності релігійні призвели до тридцятилітньої громадянської війни, яка остаточно ослабила цю державу й фактично привела її до загибелі.[8]

У Києві подібний переворот відбувся пізніше – в ІХ ст. Тут з'явилась новгородська дружина (звичайно ж – язичницька) на чолі з очільником Олегом. Він був при князеві Рюрику, якого закликали до себе новгородці від ободритських слов'ян, довіреною особою – вихователем його сина Ігоря.

До Києва Олег та княжич Ігор прийшли потай. Своїм дружинникам, повідомляє Никонівський літопис, вони «повеліли зійти на берег, сказавши їм про справи таємні, а самі прикинулись хворими і лягли в лодії. І послали до Аскольда і Дира кажучи: «Гость є Подугорський, і йду в греки від Олега, князя, і Ігоря–княжича, і нині в хворобі є, і маю багато великого і дорогого бісера і всякого узороччя, ще маю із уст в уста речі глаголити, цікаві для вас, тому без укоснення прийдіть до нас». А коли прийшли до них Аскольд і Дир з малою дружиною і зайшли до них в лодію, той «хворий» гість сказав їм: «Аз єсмь Олег князь, а се є Юриків Ігор, княжич.» І в той час убили Аскольда і Дира.»[9] Після цього вони пішли на Княжу гору – княжити. Певно ж, їх туди повели ті київські бояри-

радці, які прийшли до Олега разом із Аскольдом та його оточенням, ті, які, певно ж, і закликали цих сусідніх «гостей» до Києва. Адже вони не були християнами, були язичниками, як і більшість населення Києва, яке не чинило ніякого опору прийшлим узурпаторам і мовчки підпорядкувалось їм.

Так відбувся у Києві антихристиянський і династичний переворот. Тож недарма деякі дослідники вважали, що Аскольда потрібно вважати першим мучеником за християнську віру. Щоправда, й донині чомусь наша церква не визнала його святим. Проте, Олег, як відомо ,не був «князем». Новгородський літопис інформує, що у князя Рюрика був «муж храбор і мудр» Олег. А інші літописи стверджують, що до цього Олег був «ізборським посадником». Тому Новгородський перший літопис вказує, що не Олег, а саме Ігор Рюрикович очолював похід на Київ. Ігор, нібито, говорив Олегові, що той – не є роду княжого … І мені належить княжити.»[10] І далі саме Ігор почав управляти Київським князівством, «гради ставити, і дані, устави». А невдовзі він же «приводить собі жону від Плескова, іменем Ольгу.»[11]

Тобто, не Олег йому жону приводить, а він робить це сам, чи організовує її прибуття до Києва зі столиці християнської могутньої держави Болгарії – Плескова. Зазначимо, що на цей час Болгарське царство (від 864 р.) було повністю християнським, перебувало під егідою константинопольських християнських очільників. Тож і жона Ігорева, ясна річ, була християнкою, бо належала до високорідного роду, скоріше за все – до роду царської сім'ї.

А тому, щоб одружитися з християнкою, язичницькому князеві Ігореві потрібно було також охреститись, інакше він не зміг би дістати згоди її родини на таке одруження. Ігор позитивно ставився до християнського населення у Києві і до своїх воїнів-християн, які з'явилися ще в часи хрещення Аскольда.

З Київського літопису, наприклад, відомо, що після другого походу князя Ігоря на Візантію – в 944 р. – між русами та імперією була укладена угода про мир, який воїни-русини врочисто присягали дотримуватись. При чому, воїни-язичники присягали перед своїм язичницьким кумиром Перуном, а воїни-християни – присягали перед християнським Богом. Наш літопис розповідає про це так: «… призвав Ігор послів і прийшов на пагорби, де стояв Перун. І поклали [руси] оружжя своє, і щити, і золото, і присягнув Ігор, і мужі його, і скільки [було] поган-русів. А християн-русів водили присягати в церкву святого Іллі, що є над ручаєм кінець Пасічної бесіди, бо це була соборна церква, а багато варягів і хозар [воїнів] були християнами.»[12] Але вже на-

ступного 945 р. Ігор був убитий деревлянами під час збирання данини. Тож логічною тезою є припущення М.Брайчевського, що причиною повстання деревлян було не лише подвійне збирання данини, а й те, що князь був для них духовно чужим, відступником від віри пращурів-язичників.

Тож бачимо, що в часи Ігоря, першого Рюриковича, у Києві було чимало християнських храмів, і навіть соборна церква святого Іллі. Ймовірно, це пов'язано з діяльністю особистого священика княгині Ольги – пресвітера Григорія, якого зафіксували візантійські чиновники при перепису прибулих до Константинополя людей з княгинею Ольгою в 957 р. Отож і новий київський князь, певно, сприяв поширенню християнства, як і його дружина – княгиня Ольга, як і її пресвітер-священик Григорій. Бо він був, як доводять болгарські дослідники, християнином і просвітителем у своїй країні.

Та про хрещення Ігоря наші літописи мовчать. Можливо, літописна комісія Катерини II знищила оригінальні свідчення хроністів про хрещення Ігоря, бо їй треба було довести не це, а те, що Ігор був не слов'янського, а германського – варязького (норманського) походження, які, нібито, оволоділи Київською землею. Більше того, ті варязькі дружини та їхні вожді, нібито, й створили слов'янам могутню державу – Київську Русь. Тому німкеня-імператриця Софія Фредеріка Ангальт-Цербстська мала юридичне й історичне право і далі управляти цією державою як законна спадкоємиця отих перших варягів-воїнів, що узурпували давньослов'янську державу у нібито бездарних слов'янських володарів й далі утверджували її.

Містифікація торкнулась також і пізніших хронік та літописів. Зокрема, це стосується і діяльності видатної правительки Києво-Руської держави княгині Ольги (дружини князя Ігоря), яка чомусь раптом постала також як представниця варягів, отих приходнів-грабіжників скандинавських, які, ніби, й творили нашу державність, хоча самі ще не мали своїх держав у ті часи (у норвежців державність оформлюється з кінця X ст.; у данів – з кінця IX ст.; у шведів в XI ст.). Це стосується, зокрема, й відомого «Житія» княгині Ольги, яке було створене вже в XVI ст. новгородським ієреєм Сильвестром.

За цим життєписним сюжетом Ольгу привів князю Ігорю у жони Олег в 903 р. За походженням вона, нібито, із простої сім'ї варягів зі Пскова. Хоча інші джерела дають спростування цій версії. Передусім, в 903 р., стверджують дослідники, Пскова ще не існувало: він виникає в 962 р., під час подорожі київської

княгині Ольги до північних регіонів своєї держави, в якій вона утверджувала свою нову податкову реформу (щоправда, Літопис руський відносить час подорожі Ольги до Новгородської землі – до 947 року). Деякі дослідники вважають, що град Псков виник під час будівництва Троїцької церкви, як про це повідомляють місцеві літописи,[13] і тут же й виникає місто Псков, яке вочевидь, називалось Плесков, у пам'ять про рідне місто княгині Ольги, з якого вона походила.

За Володимирським та Іпатіївським літописами, які не зазнали переробки літописної комісії, Ольга була болгарською княжною: «Ігоря же Олег жени в болгарах, поят за него княжну именем Ольгу. І би мудра вельми», – подає інформацію Короткий Володимирський літопис.[14] Інший літопис уточнює: «Ігореві ... приведоша ему жену от Плескова, именем Ольгу».[15] Замість Пскова тут названа древня столиця Дунайської Болгарії Плесков, сучасне місто Пліска. Новгородський літописець підтверджує цей факт: «Ігор привів собі жону від Плескова на ім'я Ольга. І була мудра і смислена, від неї родився Святослав.»[16]

Її ім'я християнське деякі давні хроніки подають як Єлена. Але, вірогідно, на Русі назвали дівчину-княжну по своєму: вона була приведена Олегом, Ольгом або Вольгом, як у давніх билинах величали його новгородці, або, можливо, підтримана його авторитетом. Дівчина від Олега – була людиною від Ольга, тобто вона була Ольга, так само як донька древлянського князя Мала – була Малуша, і т. д. Бо в ті часи жіночі імена часто утворювались від імен чоловічих, видатних представників роду. Тому жіноче ім'я Богдана походило від чоловічого імені Богдан, Зоряна – від імені Зорян, Ярослава – від імені Ярослав і т.д.

Таким чином княгиня Ольга була по роду – княжною і християнкою від народження. Тож Ігор також, певно, хрестився. Адже він мав лише одну дружину, а не кількох, як це водилося у князів-язичників. Крім того, разом із княжною до Києва прибув і її пресвітер Григорій, якого болгарські дослідники вважають своїм відомим просвітителем і місіонером. Пізніше його сан згадується у візантійських документах, коли під час приїзду княгині Ольги до Візантії місцеві чиновники записали, що в її посольстві був і пресвітер. А імператор Костянтин Багрянородний в своєму описанні прийому княгині Ольги вказав, що всі члени посольства княгині Ольги дістали гроші і серед них – «священик Григорій». [17]

З усього випливає висновок, що перший Рюрикович – князь Ігор – продовжив традицію останнього Києвича – князя Аскольда щодо утвердження християнства в Київській Русі. На той час

ця держава вже мала чимало християнських храмів і християн. І це – поряд із язичницькими кумирами і язичницьким населенням створювало картину двовір'я, дуалістичної держави в релігійному відношенні. І, певно, ж і сам правитель також був у якійсь мірі двовірним, бо мусив бути толерантним до всіх своїх підданих. Але не викликає сумніву, що він, усе ж, при одруженні був охрещений офіційно.[18] Інакше він не мав би права брати шлюб із християнкою.

Тож з усього ми бачимо, що й справді християнська релігія уже почала утверджуватись в ранньофеодальній Київській-руській державі, особливо, після хрещення Аскольда. І вже до Володимирового хрещення у Києві, приміром, існувало багато церков і навіть соборна церква святого Іллі на Подолі. Тому й не дивно, що зарубіжні хроністи нічого не повідомляли про хрещення Руси князем Володимиром, але чимало розповідають про хрещення Київської Руси Аскольдом, коли історія нашої держави починає тісно пов'язуватись з історією сусідніх могутніх християнських держав – Візантійською імперією та Болгарським царством, навіть уже й після династичного перевороту Олегової доби. Цікаво, що після хрещення 860 року в Київській державі, розпочинається епоха, яку літописці називали Руською ерою, оскільки в літописах київських книжників почався відлік історичних подій саме від 860 року.[19]

Тому відомий український історик М. Брайчевський, виходячи із джерельних документів та із досліджень інших істориків, зазначає, що частина подій, пов'язаних із Аскольдовим хрещенням, була піддана літописцями пізнішого часу ґрунтовній переробці й віднесена до часу Володимирського хрещення 988 року.[20] Хоча вже за Аскольда і після нього значна частина населення Київської Руси, зокрема, дружинників, боярської верхівки, купецтва тощо, а також і київські князі (Аскольд, Ігор, Ольга) належали до християнської релігії й стали основними діячами утвердження православ'я в Давньоукраїнській державі.

Тож Аскольдове хрещення 860 р. та його правління поклало початок утвердженню християнства в нашій державі й вивело Київську Русь на широкі міжнародні обрії. Це перетворило її в один із важливих факторів європейського цивілізаційного духовного і культурного поступу.

Після Володимирового хрещення (988 р.) населення Київської Руси цей процес остаточно утвердився й перетворив нашу державу в оплот захисту європейських країн – від іноземних навал, зокрема, зі сходу. З цього часу Київська Русь стає «східним щитом

Європи», оскільки першою приймала на себе удари численних східних кочових орд і громила та зупиняла їх просування на Захід. Тим самим створювала для європейських держав мирні умови розвитку. В цьому – безсумнівна заслуга і перших християнських київських князів і в цілому – всього українського православ'я, яке утвердилось в нашій Давньоукраїнській державі.

---

[1] Літопис Руський. – К.: Дніпро ,1989. – С.3.

[2] Брайчевський М.Ю. Утвердження християнства на Русі. – К.: Наукова думка, 1988. – С. 32; Успенський Ф.И. История Византийской империи. – СПб, Т. I, б/д. – с. 61-62; Абегян М. История древнеармянской литературы. – (История Тарона). – Ереван, 1948. – Т. I. – С. 227, 346; Феофилакт Симокатта. История. – М.: 1957. – С. 180; Чичуров И.С. Византийские исторические сочинения. «Хронограф» Феофана, «Бревиарий» Никифора. – М.: 1980. – С. 58 та ін.

[3] Брайчевський М.Ю. Вказана праця. – С. 44, 50, 60.

[4] Две беседы святейшего патриарха константинопольского Фотия по случаю нашествия россов на Константинополь. – Христианское чтение. – 1882, сент.–окт.; Patrolagiae curgug Completus. Series graeca, t.–102, J.–P., Migne, Paris, 1860, p. 735–738.

[5] Сахаров А.Н. Дипломатия Древней Руси IX – первая половина X в. – М.: Мысль, 1980. – С. 55, 59, 60.

[6] Две беседы святейшего патриарха константинопольского Фотия … – С. 431.

[7] Лавров П. Кирило і Мефодій в давньослов'янському письменстві. – К., 1928. – С. 260.

[8] Див. Артамонов М.И. История Хазарии. – Л.: Изд-во Государственного Эрмитажа, 1962. – с. 324-325, 327-328.

[9] Летописный сборник, именуемый Патриаршей или Никоновской летописью // ПСРЛ. – М.: Языки русской культуры, 2000. – Т.9. – С.15.

[10] Новгородская первая летопись старшего и младшего извода. – М.–Л.: 1950. – С. 106, 107.

[11] Там само.

[12] Літопис руський. – С.30

[13] Степенная книга // ПСРЛ, 1864. – Т. 16. – С.31.

[14] Тихомиров М.Н. Малоизвестные летописные памятники. № 1. Краткий Владимирский летописец. // Исторический архив. – М.: Изд. АН СССР, т. 7. – с.209.

[15] Ипатьевская летопись // ПСРЛ, М.: Языки русской культуры, 1998. – Т.2. – С.21.

[16] Новгородская первая летопись старшего и младшего извода. – С.107.

[17] Откуда есть пошла Русская земля. – М.: Молодая Гвардия, 1978. Книга вторая. –С. 557.

[18] Іванченко Раїса. Княгиня Ольга: на перехресті історичних доль. – К.: Логос, 2002. – С. 28.

[19] Никоновская летопись. // ПСРЛ, 1862. – С. 15.

[20] Брайчевський М. Ю. Утвердження християнства ... – С. 44.

С. Р. Кагамлик

ЕВОЛЮЦІЯ КОНЦЕПЦІЇ ХРЕЩЕННЯ РУСІ В ІСТОРИЧНИХ ТВОРАХ УКРАЇНСЬКОЇ ЦЕРКОВНОЇ ЕЛІТИ XVII – XVIII ст.

У статті прослідковано розвиток концепції багатоступінчатого запровадження християнства в історичних творах української церковної еліти XVII – XVIII ст. Підкреслено, що якщо у XVII ст. вона спрямовувалася на підсилення культу українських святих, то у XVIII ст. будувалася з проекцією на Російську імперію. Проаналізовано причетність концепцій хрещення Русі XVII ст. до Києво-Печерського культурно-просвітницького осередку.

Ключові слова: *хрещення Русі, запровадження християнства, церковна еліта, Києво-Печерська лавра, Російська імперія.*

В історичній літературі XVII – XVIII ст., передусім полемічного характеру, особливе місце посідала тема хрещення Русі, оскільки обставини, які супроводжували християнізацію руських земель, мали визначальне значення для історії обох українських – Православної та Уніатської – Церков.

Як доводять сучасні дослідники, на відміну від католицьких авторів (зокрема Лева Кревзи), які намагалися довести тезу про те, що Українська (Руська) Церква від початку була у єдності з Римом, а тому час хрещення Русі відтягували до того часу, коли ще не стався розкол між Східною і Західною Церквами, православні письменники XVII ст. розробили свої окремі концепції багатоступінчатого запровадження християнства (в чотири і п'ять етапів)[1]. Згідно з цією схемою, початковим етапом хрещення Русі була місійна подорож на Русь апостола Андрія Первозваного, відповідно, стверджувалася вищість руської православної ієрархії, як такої, що започаткована патріархом, який не підлягав Риму. Показово, що у 1621 р. на Київському помісному соборі було встановлено свято на честь руської місії апостола Андрія. [2] Наступні три етапи – хрещення князів Рюрика, Аскольда і Діра за патріарха Ігнатія; хрещення княгині Ольги; прийняття християнства на Русі за князя Володимира – православними полемістами були запозичені у католицьких авторів з певними інтерпретаціями (зокрема, місія патріарха Ігнатія замінена на місію патріарха Фотія), причому Захарія Копистенський вважав усі

попередні етапи лише підготовчими («увіруваннями») до власне самого хрещення за князя Володимира [3].

Якщо «Катехизис» Лаврентія Зизанії і «Палінодія» Захарії Копистенського представляли ідею чотирирьохетапного хрещення Русі, то невідомий автор Густинського літопису, а пізніше і Сильвестр Косов у польськомовному «Патериконі», обґрунтували п'ять етапів запровадження християнства. В якості другого, додаткового етапу хрещення Русі, вони виводили місію святих Кирила і Мефодія, вислану на прохання трьох слов'янських князів – Святополка, Ростислава і Коцела.[4] Особливо слід наголосити на польськомовній версії «Патерикону» Сильвестра Косова, яка мала представляти і популяризувати у Речі Посполитій офіційну позицію Української Православної Церкви з цього питання. Задля цієї ж мети Косов при описанні останніх трьох етапів широко цитує західні джерела, зокрема Длугоша, Стрийковського та Баронія, а також осучаснює, порівняно з «Палінодією» та Густинським літописом,топоніми у викладі свого твору[5] . Концепція хрещення Русі у «Патериконі» Сильвестра Косова, у якій він акцентує саме на місії князя Володимира, його беззаперечній ролі в процесі християнізації Русі, на думку Н. Сінкевич, «може пов'язуватися з тим зростанням уваги до культу святого Володимира, що мав місце за часів П. Могили і був продиктований намірами митрополита відродити духовне життя, підняти престиж Православної Церкви в Речі Посполитій».[6]

В історичній літературі побутує думка, що авторство всіх (принаймні майже всіх) концепцій багатоступінчатого хрещення Русі так чи інакше пов'язане з Києво-Печерською лаврою. Зокрема, дослідниця І. Жиленко висловлює думку, що «значне поширення концепції у писаннях авторів, пов'язаних із Києво-Печерською лаврою, дозволяє припустити її походження з цих теренів».[7] «Цілком імовірно, – вважає у свою чергу Н. Сінкевич, – що протограф Повісті виник в інтелектуальному осередку Києво-Печерської лаври, звідки і потрапив до Густинського літопису, а також до наступного… твору – польськомовного «Патерикону» Сильвестра Косова 1635 р.».[8] На підтвердження цієї думки можна навести ще декілька зауваг. Відомо, що і Лаврентій Зизаній, і майбутній лаврський архімандрит Захарія Копистянський, були діячами Києво-Печерського культурно-просвітницького осередку.[9] Належність до цього кола мав і автор Густинського літопису: вважається, що ним міг бути або лаврський ієромонах Захарія Копистенський, згодом Печерський архімандрит, або Київський митрополит Іов

Борецький, який також тісно співробітничав з Лаврою, був одним із перекладачів монастирської друкарні.[10] Автор найпослідовнішої концепції хрещення Русі Сильвестр Косов безпосередньо належав до лаврського осередку часів Петра Могили – як постриженець Лаври та її культурний діяч, котрий входив до Могилянського Атенею разом з Ісайєю Трохимовичем-Козловським, Афанасієм Кальнофойським.[11] За висловом М. Грушевського, Петро Могила, зосередивши в своїх руках три найважливіші позиції – Київську митрополію, Печерську лавру і Київське братство з школою при ньому, зміг максимально сконцентрувати всі засоби діяльності Печерського гуртка – «літературні і наукові здібності київських літератів і послуги друкарського верстату»[12].

Слід зазначити, що мотив причетності апостола Андрія до утвердження у Києві християнської віри, який відігравав важливу роль у розбудові доктрини вищості «грецької» Церкви над «латинською», звучав уже в найперших творах Києво-Печерської друкарні. Так, у передмові до Часослова 1616 р. значиться, що «предній в апостолех Андрей», засновник Константинопольської церкви, став згодом нашим першим руським просвітником. [13]

Відновлення у жовтні 1620 р. Єрусалимським патріархом Феофаном православної ієрархії у Києві стало додатковим стимулом до літературної діяльності Печерського гуртка у цьому напрямі. Захарія Копистенський розвиває тему початків християнства від апостола Андрія у своїх наступних творах: в «Палінодії», а також в передмові до «Бесед св. Іоанна Златоустаго на 14 посланій св. апостола Павла» (1623), де автор, зокрема, стверджує: «Се от престола святаго верховнаго Апостола Андрея Первозваннаго, от константинополской церкви, приходит преславный учитель (Іоан Златоуст – *С.К.)* в свои пределы – Россіи и других стран, желая в то время гоненія научить и утвердить своих пасомых в правых догматах».[14]

У цьому контексті не випадковою виглядає і та обставина, що особливий статус Києво-Печерської лаври, як ставропігії Константинопольського патріарха, підкреслювався в самій титулатурі монастиря. Так, у другій передмові до Анфологіону 1619 р. зазначено, що твір вийшов «в Обители Печерской Кіевской, Кіновіи Ставропигіа Патріаршей», а у передмові до «Літургіаріону» 1620 р. особливий статус Печерського монастиря ще більше уточнюється – «Изобразися в Кіновіи с(вя)тыа Великіа Лаври Кіевскіа Печерскіа, Ставропигіи Всес(вя)тейшаго Архіеп(ис)к(о)па Константинополского Нового Риму, и Вселенскаго Патріархи». [15]

Отже, розвиток київськими вченими XVII ст. концепції хрещення Русі сприяв зростанню інтересу до Києва як історичного

центру руського християнства і був так чи інакше пов'язаний з інтелектуальним осередком у Києво-Печерській лаврі.

У XVIII ст. концепція хрещення Русі знайшла свій подальший розвиток у творах українських церковних учених – Димитрія Туптала (Ростовського), Феофана Прокоповича і Георгія Кониського. Слід зазначити, що за призначенням вищої церковної влади їм доводилося служити на теренах різних єпархій Російської імперії: Туптало – в Ростовський, Прокопович – в Псковській і Новгородській з переважним перебуванням у Санкт-Петербурзі, Кониський – у Могильовській. Відповідно, специфіка їхнього служіння позначилася і на викладі власних історичних праць.

Свою фундаментальну працю «Житія святих» («Четьї-Мінеї») Димитрій Туптало починав створювати ще на українських землях, головним чином перебуваючи у Києво-Печерській лаврі, а завершив у сані митрополита Ростовського і Ярославського. В окремих частинах цієї праці автор розкрив обставини хрещення княгині Ольги[16] і князя Володимира[17] – їх житія уперше були надруковані церковнослов'янською мовою у виданні Києво-Печерської лаври «Книга житий святых… на три месяцы іюнь, іюль, август» (К., 1705). Показово, що у житії князя Володимира Димитрій Туптало проводить концепцію чотирьохетапного хрещення Русі. У традиціях своїх попередників він так описує перші два етапи: «По-перше, хрестився слов'яно-руський народ од святого апостола Андрія Первозванного, котрий, досягши гір Київських, благословив їх і, хрест на високому пагорбі поставивши, передвістив створення града та благодать Божу, яка має в тих місцях засяяти; і скількох тоді зустрів там людей – навчив їх святої віри і хрестив…. Знову хрестилася Русь за царювання грецького царя Василія Македонянина, за патріаршества святішого Фотія»[18]. Отже, на відміну від автора Густинського літопису і «Патерикону» Сильвестра Косова, Димитрій Ростовський випускає з своїх оповідей місію святих Кирила і Мефодія. Поясненням цього могла бути та обставина, що, як вважають деякі сучасні дослідники, хрещення українських земель св. Кирилом та Мефодієм «було найменш вмотивованою ланкою концепції», а тому воно могло бути відкинута Копистянським аналогічно тому, як відкидалася іншими авторами історія хрещення Болгарії, що не мала відношення до України.[19]

Концепція хрещення Русі отримала свій подальший розвиток в історичних творах Феофана Прокоповича. Як відо-

мо, ще в київський період він обрав в якості сюжету драми «Володимир» епізод з подій X ст., які передували хрещенню Русі київським князем Володимиром. З переїздом до Санкт-Петербурга Прокопович стає ідейним сподвижником Петра I, ідеологом його політичної і реформаторської діяльності, спрямованої на посилення Російської імперії, що обумовило відповідні суспільно-історичні погляди ученого. Так, в окремому розділі праці «Собрании от летописателей **краткаго веденія от началства великих монархов россійских на престолех государственных бывших, по степенях и по летам зде описуемым»** під назвою «О крещеніи в Россіи» Феофан Прокопович виводить 5 етапів запровадження християнства, проте з деякими відмінностями порівняно з творами київських учених XVII ст.:

«1. Крещеніе еще бысть от святаго апостола Андрея первозваннаго, которой был в великом Нове Городе и на Кіевских горах крест водрузи, пророчествуя тут розсіяти вере христовой.

2. От Мефодія и Кирилла, учителей славенских 6371 или 863.

3. От Михаила митрополита греческого, которой чудо сотвори, вверженіе во огнь святого Евангелія, которое не згорело. В лето 6394 или 886.

4. Святою Олгою, да не все еще тогда. В лето 6463 или 955.

5. Все, совершенное святым Владимиром уже. В лето 6496 или 998».[20]

Отже, концепція хрещення Русі сподвижника Петра I Феофана Прокоповича створювалася з проекцією на Російську імперію. Перший етап хрещення Русі у ній виводився, як і в київських учених XVII ст., за часів Андрія Первозванного, однак з акцентом на першість російських, новгородських земель. В іншому місці твору на цьому аспекті наголошується ще більше: «Нов Город Великій состроен бысть древле по потопе, в котором уже святый Андрей апостол первозванный посетил своим пришествіем, когда послан был с протчіими апостолы по вознесеніи господни на небеса на проповедь, а уже тут жители были. Лета 5552 или 44.».[21] Показовим є представлення Феофаном Прокоповичем третього етапу хрещення Русі у поєднанні з іменем митрополита Михаїла – як у «Палінодії» Захарії Копистенського. Водночас у Сильвестра Косова при описанні цього етапу ім'я ієрарха відсутнє взагалі, а місію митрополита Михаїла він прив'язує до пізніших часів хрещення Русі за князя Володимира. Якщо згадати, що ця схема була виведена Косовим цілком свідомо – з метою довести, що встановлення руської ієрархії відбулося вже після розколу Церкви в 999 р. і з

подання патріарха Фотія, який піддав анафемі Папу Римського[22], то можна припустити, що Феофана Прокоповича, який чудово був обізнаний з усіма вітчизняними і зарубіжними джерелами при підготовці своєї праці, така концепція його попередника з могилянців могла принципово не влаштовувати.

Питання запровадження християнства на Русі торкався і архієпископ Білоруський і Могильовський Георгій Кониський – автор декількох важливих за значенням історичних праць, які він створював з метою практичного застосування власноручно зібраних, систематизованих і проаналізованих історичних джерел та юридичних документів, а саме – для відстоювання прав православного населення українських земель у складі Речі Посполитої.[23] В одному з таких історичних творів під назвою «Записки о том, что в России до конца XVI столетия не было никакой унии с Римской Церковью» ключовим моментом було саме питання запровадження християнства на Русі.

Твір, написаний Георгієм Конiським в оригіналі польською і латинською мовами, у друкованому варіанті перекладений на російську Макарієм Булгаковим з передмовою від перекладача, укладений в полемічній формі: положень (аргументів) уніатських авторів і відповідей на них (контраргументів) Конiського.

Своїми «Записками» Кониський намагався переконати читача у хибності поширеної тоді теорії щодо існування унії на східнослов'янських землях задовго до 1596 року. Опираючись на джерела із польських хронік (Яна Длугоша, Мартина Бєльського, Мартина Кромера і Мацея Стрийковського), Кониський стверджував, що Русь прийняла християнство від Царгородського патріарха вже тоді, коли почався розподіл між Східною і Західною церквами.[24] Не відкидаючи сутності трьох перших етапів хрещення Русі (за апостола Андрія Первозванного, Кирила і Мефодія, княгині Ольги), автор «Записок» аргументовано заперечує мотивацію обставин хрещення, якою оперує його віртуальний опонент з метою довести, що Русь прийняла християнство не від православного, а від католицького глави. Зокрема, на першу тезу – «Русь первее всего хрестилась от Апостола Андрея и, следовательно, была одной веры с Римскою Церковію» – Кониський відповідає так: «Потому что и Рим был одной веры с Россіею, пока не приставлял заплата к Символу Веры, вопреки постановленію Ефесскаго Собора, предавшего анафеме тех, кои придали бы что нибудь к нему»[25]. Аналогічно заперечується і теза Баронія, що при хрещенні княгині Ольги патріарх Феофілакт отримав

омофор від папи Іоанна XI-го.[26] На думку автора передмови і перекладача «Записок» Макарія Булгакова, аргументи Кониського представлені настільки переконливо, що нема потреби «кому-либо писать отдельное сочиненіе против Іезуитского вымысла об Уніи Россійской».[27]

Отже, «Записки» Кониського продовжили і розвинули полемічну спрямованість концепції запровадження християнства на Русі, розпочату у першій половині XVII ст. Лаврентієм Зизанієм, Захарією Копистенським і Сильвестром Косовим.

Слід зазначити, що в історичній літературі радянських часів концепція багатоступінчатого хрещення Русі з політичних мотивів була свідомо вилучена. Як вважає І. Жиленко, вона «належала до тих українських історичних схем, які не просто критикувалися в наступні роки російською та радянською історіографією, але взагалі не сприймалася ними всерйоз.[28]

Отже, концепція хрещення Русі в історичних творах української церковної еліти XVII – XVIII ст. значно еволюціонувала. Якщо у XVII ст. вона спрямовувалася на підсилення культу українських святих, зростання інтересу до Києва як історичного центру руського християнства, то у працях учених пізнішого періоду, передусім ідеологічного сподвижника Петра І Феофана Прокоповича, вона створювалася з проекцією на Російську імперію. Хоча перший етап хрещення Русі у ній визначався часом Андрія Первозванного, однак з чітким акцентом на першість російських, новгородських земель. Водночас виклад «Записок» архієпископа Георгія Кониського засвідчує повернення до полемічної спрямованості концепції запровадження християнства на Русі, розпочатої у першій половині XVII ст. Лаврентієм Зизанієм, Захарією Копистенським і Сильвестром Косовим з метою ствердження вищості руської православної ієрархії перед католицькою.

---

[1] Сінкевич Н. Повість про кількаразове хрещення Русі: виникнення та розвиток в полемічному дискурсі першої половини XVII ст. // Із Києва по всій Русі. Науковий збірник, присвячений 1020-літтю хрещення Київської Руси-України. – К., 2008. – С. 315 – 324.

[2] Карташев А.В. Очерки по истории Русской Церкви. – М., 1991. – Т.1. – С. 50.

[3] Сінкевич Н. Повість про кількаразове хрещення Русі… – С. 319.

[4] Полное собрание русских летописей. – СПб., 2003. – Т. 40. – С. 40-41.

[5] Сінкевич Н. Коло читання та ієрархія авторитетів церковного інтелектуала Могилянської доби: декларовані і реальні джерела «Патерикону» Сильвестра Косова // Православ'я в Україні. – К., 2011. – С. 444 – 464.

[6] Сінкевич Н. Повість про кількаразове хрещення Русі… – С. 323.

[7] Жиленко І. Синопсис Київський (Лаврський альманах. – Випуск 6 (Спецвипуск 2). – К., 2002). – С. 166, прим. 537.

[8] Сінкевич Н. Повість про кількаразове хрещення Русі… – С. 323.

[9] Кагамлик С. Києво-Печерська лавра: світ православної духовності і культури (XVII – XVIII ст.). – К., 2005. – С. 121.

[10] Там само. – С. 121, 144.

[11] Там само. – 122-123.

[12] Грушевський М. Історія України-Руси. – T.VII. – С.424

[13] Кагамлик С. Києво-Печерська лавра… – С. 126, прим. 4.

[14] Там само. – С.126-127.

[15] Там само. – С. 128.

[16] Житіє і успіння святої праведної великої княгині руської Ольги, нареченої у святому хрещенні Оленою, баби великого князя Володимира // Святитель Димитрій (Туптало), митрополит Ростовський та його доба: Матеріали науково-практичної конференції. – С. 237 – 245.

[17]Житіє і успіння святого рівноапостольного великого князя київського Володимира, названого у святому хрещенні Василієм, всієї Русі самодержца і просвітителя // Там само. – С. 246 – 255.

[18] Там само. – С. 247.

[19] Жиленко І. Синопсис Київський. – С. 166, прим. 537.

[20] Феофан Прокопович. Філософські твори в трьох томах. – К., 1981. – Т. 3. – С. 315.

[21] Там само. – С. 313.

[22] Сінкевич Н. Повість про кількаразове хрещення Русі… – С. 322-323.

[23] Фощан Я. Історія православ'я в науковому доробку Георгія Кониського: синтез теорії і церковної практики // Гілея. – К., 2009. – Вип. 26. – С. 239.

[24] Записки преосвященнаго Георгия Конисскаго о том, что в России до конца XVI века не было никакой унии с Римскою Церковию // Чтения в обществе истории и древностей российских. – 1847. – № 8. – С.15.

[25] Там само. – С.5.

[26] Там само. – С.6.

[27] Там само. – С. II.

[28] Жиленко І. Синопсис Київський. – С. 166, прим. 537.

Е. В. Кіричевська

ОСОБИСТІСТЬ У КОНЦЕПЦІЇ ПСИХОЛОГІЇ РЕЛІГІЙНОЇ ТВОРЧОСТІ

Робота містить обгрунтування положення про те, що в основі душевного і духовного життя обдарованої особистості лежить творчість у різноманітних сферах життєдіяльності.

Ключові слова: *релігійне розуміння творчості, духовно-релігійне знання, релігійна свідомість, духовна творчість, релігійна обдарованість.*

Будь-яка релігія містить певні антропологічні уявлення та вчення. Вони визначають природу та долю людини через співвідносення з божественною реальністю, у тому світлі, як її сприймає дана релігія. Антропологічні уявлення релігії отримують теоретичне оформлення та, в свою чергу, утворюють складову частину того, що називається доктринальним виміром релігії.

У межах даної роботи ми маємо на меті представити концептуалізацію сутнісної структури людини, такого її онтологічного образу, який, завдяки своїм структурним елементам та їх психологічним властивостям, свідчить про Божественного Творця. Буттєва сутнісна структура, тобто структура, яка виступає умовою можливості існування людини, на нашу думку, повинна бути прозорою відносно свого Творця.

Предметом християнської теологічної антропології є буття особистості перед лицем Бога, її життя як тварного творіння. В антропологічній перспективі християнська традиція стверджує передусім богоподібність людини. Всі християнські уявлення та вчення є в сутності осмисленням цього основоположного твердження, яке покликане охарактеризувати сутність людини. У християнському розумінні існування людини обумовлене її богоподібністю. Зазначимо, що існують міжконфесійні, внутриконфесійні та історичні відмінності стосовно тлумачення богоподібності людини, проте зберігається єдність розуміння богоподібності як сутнісного зв'язку людини з Богом.

Антропологія орієнтована на конкретний образ людини, на її поведінку людини та психологічні властивості. Сутність людини проявляється в самому феномені людини, відтак осягнути цю сутність можливо за допомогою аналізу її різноманітних індивідуальних та суспільних життєвиявів (сукупність фіксованих життєвиявів можна означити як «феномен людини»). Вона являє со-

бою певну буттєву структуру, має на увазі вказівку на утворюючі її компоненти та відношення. В якості таких компонентів виступають біофізичні, психофізіологічні та духовні структури. Дух, як структурний компонент, покликаний зіграти роль визначальної домінанти в теологічних антропологічних побудовах. Ставлення до духу решти складових визначає характер антропологічної цілісності. Богоподібність людини, її матефізичне достоїнство в християнській традиції постає як те, що здатне вивести людину за межі світу, зробити її причетним Божественному. Себто, дух виступає як умова можливості трансцендентності людини, що в свою чергу обумовлює та пояснює всю драму її земного існування. Отці Церкви розуміли ставлення Бога до людини передусім як ставлення Бога до душі людини.

Отже, в релігійному сенсі талант – дар Бога, що, відповідно, накладає відповідальність на його власника, яка полягає у примноженні талантів і служінні Богові та ближньому через реалізацію цих дарів. Талант, будучи здатністю до творчості, є богоподібною якістю людини. Головний духовний дар, згідно догматичних положень східно-християнської традиції, це – утворююча любов, співчуття і сприяння. На думку отців Церкви, талант – дарована Богом людині здатність відображати і реально утілювати Вічність і Нескінченність життя. Іоанн Златоуст називав талант символом духовного дару від Бога людині (дару Духу Святого), який проявляється в слові мудрості, слові знання, пророцтві і чудотворенні (1 Кор.12,8-10).

Творче завдання людини у релігійному розумінні – відкриття Божого задуму про світ і людину, досягнення волі Божої, розуміння дії Промислу і співробітництву в усьому цьому з Богом. Талант у цьому сенсі – здатність до такої творчої безкорисливої і безкомпромісної праці, в якій доступними для людини засобами виражається Божий задум про світ.

Релігійно обдарована людина прагне до звільнення від пристрастей і гріха, щоб розвинути в собі Божественно-людське начало. Таким чином розкривається багатогранність релігійної обдарованості, яка полягає у здатності до самопожертвування, самозречення, служіння Богові і ближньому, тобто, забуття в собі випадкового, ситуативного задля надбання себе справжнього перед Богом. Отже, релігійна обдарованість – не будь-яка здатність, а тільки така, якою можна служити Богові. Талант – дар Божий, тому він має бути повернений Богові, умножений співробітництвом із Ним. Людина – не лише власник, але і творець власного таланту. Відповідно до вище зазначеного, талант виступає як здатність до

духовної діяльності, яка просуває до найвищого і саму творчу особистість, і тих, хто користується плодами творчої діяльності.

У релігійному розумінні талант виступає цілісною системою, яка включає і духовну, і психічну, і тілесну сферу. Відповідно, релігійна обдарованість виявляється у здатності до благоговіння перед Богом і створеним Ним світом. Вона, тобто релігійна обдарованість, породжує упокорювання перед Богом, тому що покликання до співробітництва з Богом вступає у протиріччя з нинішнім гріховним станом. Тому, у вузькому розумінні, релігійна творчість – це покірливе служіння Богові. Без віри в Бога, без совісті творчість неефективна. Творчість безсовісної людини може тільки імітувати Божественну участь. Навіть якщо талановита людина здатна до осягнення вищих сенсів, краси і моральності, вона не має тієї міри щирості, і все побачене буде спотворене її лицемірством і лукавством. Творче служіння Богові неможливе без молитви, тому талант – це здатність до молитви, щирого покаяння і самозмінення. Відповідно до зазначеного, релігійна обдарованість є, водночас, здатність до правдивості і нездатність до лицемірства і брехні. Релігійно обдарована особистість має власний моральний досвід подолання гріха. Без моральної боротьби з гріхом духовний талант релігійно обдарованої особистості втрачає свою цінність і сенс.

Якщо намагатися формулювати визначення стисло, лаконічно, то релігійна обдарованість є здатністю до осмислення та усвідомлення, як моральної необхідності релігійної творчості. Отже, релігійна обдарованість є ніщо інше, як здатність до аскетизму, утримання від злих помислів і справ, а також здатність до морального та духовного самовдосконалення. Релігійно обдарована особистість не має необхідності щось вигадувати, вона просто описує те, до чого залучається – це і є релігійна творчість.

Доцільно також зазначити, що у релігійній творчості важливо не стільки самореалізуватися, скільки передати істину і красу горнього (тобто, вищого, небесного) світу, відображену в земній реальності. Релігійно обдарована особистість зосереджена на спогляданні перетвореного буття і його відображенні, при цьому духовний талант виступає, з одного боку, здатністю відображати перетворену дійсність, з іншого, нездатністю до творчого компромісу. Відтак, релігійна обдарованість полягає у здатності до прозріння Божих задумів (спогляданні), здатності так відкривати серце Богові, що воно стає пронизаним Божественним світлом, а також у здатності удосконалюватися. Відтак, релігійно обдарована особистість не відображає буття, вона виявляє його.

Згідно позиції східно-християнській традиції стосовно творчості, талант – релігійна обдарованість, здатність до релігійності як до цілісності, а відтак до її реалізації, тобто до життєтворчості. Доцільно зазначити, що у східно-християнській традиції творчий акт складається зі споглядання, Божественного натхнення і реалізації того, що відкрилося. Отже, релігійна обдарованість, яка виявляється у сфері релігійної, а отже духовної, творчості, є даром пізнання Божественних задумів, Божої волі. До релігійної обдарованості також відноситься здатність відрізняти добро від зла, що дає можливість відкривати вищі цінності і красу горнього (вищого, небесного) світу.

Один з пізніх отців Церкви, святитель Григорій Палама, узагальнюючи і синтезуючи висловлювання Отців, що жили до нього, услід за ними пов'язав питання богоподібності з міркуваннями про творчий дар, даний людині при створенні світу. Розмірковуючи про склад людини і про перевагу її над ангелами, він пише, що з усього створеного тільки люди мають, окрім розуму, ще і почуття. Те, що природно поєднане з розумом, відкриває різноманіття мистецтв, наук і знань: землеробство, будівництво, творіння речей ні з чого – зрозуміло, що не з досконалого небуття, бо це справа Божа, – все це дано тільки людям.

Творчий дар, що споріднює людину з її Творцем, дар, якого позбавлені навіть ангели, є великою прерогативою людини. Проте, якщо Бог творить ні з чого, як сказано у Біблії: подивися на небо і землю і, бачучи все, що на них, пізнай, що все створив Бог ні з чого (2 Мак. 7, 28), то людина, створена подібною до свого Творця, творить неіснуючі до того у світі образи, проте не з досконалого небуття, а викликаючи їх до життя з деякого досяжного розумом світу і даючи їм буття у світі емпіричному.

Тому творити – не означає "відображати" реальність, це означає викликати до буття нове, і тому творення – це повсякчасний "ризик нового". З цією містикою творчості знайомі не лише попередники і послідовники святителя Григорія Палами, але і великі християнські художники.

Розглядаючи питання про образ Божий в людині, багато хто з отців Церкви розумів його як щось субстанційне, вкладене в людську істоту, що надавало цьому образові характер отриманого від Бога відображення, незмінного відображення в глибині людської природи. Святитель Григорій Палама побачив у образі Божому, закладеному в людині, рушійну силу, наділену здатністю до зростання і обдаровану свободою.

Відтак, подоба Божа є тим, що людині потрібно в собі розкрити. Їй дані сила і влада, розум і свобода для здійснення Божественного

задуму щодо неї, розкриття у світі того, що було про неї вирішено ще на Передвічній Раді, ідеально вказане їй і вкладене в її природу, хоча і не дане в певному готовому вигляді, тобто не зумовлене внаслідок збереження людської свободи. У Божественному задумі про людину їй дарована можливість творити щось нове. Людина може здійснити цей задум або, навпаки, закопати свій талант у землю. У такому випадку, як і в євангельській притчі, вона не залишиться безкарною: їй доведеться дати відповідь, як вона розпорядилася своїм талантом, своїм творчим даром.

Отже, першочерговим творчим завданням для людини залишається безпосереднє творення власного життя відповідно до Божественного Промислу. Вершиною людської творчості виявляється "розумна робота" – ісихазм, тобто досягнення безпристрасності, внутрішнього спокою і тиші, богослов'я "розумної" молитви. Безпристрасність, що досягається в ісіхазмі, не є простим умертвінням пристрастей, а вивільненням в людині її "кращих енергій". Подвиг цей полягає у спрощенні розуму, в очищенні його від усього зовнішнього, чуттєвого, гріховного і роздробленого, щоб, повернувшись всередину, до простоти єдиного, людина могла, сприйнявши божественні енергії, досягти Фаворського світла.

Протоієрей Олександр Геронімус говорить, що саме в силу цього поетика ісихастського богослов'я співпадає з його поезією. Поезія є творча синергія подвижника-ісихаста із Самим Поетом-творцем усього буття, тому поезія творить свою реальність і співпадає з нею [4. 152 с.]. У цьому сенсі творчість не є відображенням життя, а вищим його проявом.

Найбільш повно цей процес життєтворчості здійснюється безпосередньо в Церкві, у самому церковному богослужінні, що являє собою таємничо здійснюване Боговтілення. Протоієрей Сергій Булгаков говорить, що Господь продовжує жити в Церкві в тому образі Свого земного явлення, яке, здійснившись у часі, продовжує існувати у всі часи. Краса церковного богослужіння – це слава Божа, явлена церковному народу. Це – те розумне мистецтво, якому відкривається в Церкві небо на землі.

Ця Краса об'єднує художнє і богослужбове життя Церкви в єдиному творчому прагненні, спрямованому на перетворення світу і обожнення людини. Саме у цьому сенсі уцерковлення життя має на меті всебічне творче перетворення його у безперестанне богослужіння і богоспілкування. Отже, з огляду на вищевказане, можна зробити висновок, що творчість теологічно допускає відповідність мети і причини, результату і мотиву, втілення і ідеї, задуму Божого і вільної людської волі.

В наступній частині нашої роботи ми спробуємо розробити теоретичну програму, яка буде покладена в основу дослідження релігійної творчості особистості.

В парадигмах, що пов'язані з творчістю (Моляко В.О., Романець В.А.), талант розглядається як один із вищих рівнів творчої діяльності. Якраз талант, якщо його сприймати як реалізовану можливість, постає тим духовним даром, що набув якості плода. Дар творчості та здатність творити, які дані людині, ще не є гарантією плодотворних успіхів та високої результативності у творчій діяльності.

Вони можливі при забезпеченні трьох умов, а саме:

- бачення особистістю власних дарів;
- вільного прийняття особистістю рішення про їх розвиток;
- безперервного зусиль особистості, спрямованих на розвиток своїх дарувань.

„Людський геній – найбільш індивідуалізоване явище, і тільки геній співвідноситься з усім людством. Багатство духовного життя індивіда полягає в багатстві його дійсних відношень до світу." [11].

Одним із стратегічних завдань реформування вищої освіти в Україні, згідно з державними освітніми програмами і концепціями, є формування освіченої, творчої особистості, становлення її фізичного і морального здоров'я.

Фахівці професійної освіти вже давно і активно працюють над визначенням основних рис та професійно значущих якостей, якими повинен характеризуватися сучасний молодий спеціаліст. Поміж різноманітних поглядів і позицій стосовно цього питання існує однозначно і безперечно визнане положення про наскрізну роль творчості у всьому процесі підготовки й діяльності фахівців [9].

Проблемі посилення творчої спрямованості професійної підготовки спеціалістів соціогуманітарних наук завжди цілком виправдано приділялась значна увага. Річ у тому, що в силу специфіки фахової діяльності, а також з огляду на її мету і завдання, спеціалістам цієї категорії нерідко приходиться мати справу з найрізноманітнішими типами конфліктів, критичними ситуаціями, кризовими станами, що можуть протікати в несприятливих, складних, чи екстремальних умовах. Такого роду робочі ситуації, в яких можуть опинятися спеціалісти зазначеної категорії, потребують нестандартного, творчого підходу для ефективного їх вирішення, у свою чергу вимагаючи від професіонала швидкої орієнтації в ситуації, що утворилась, і, відповідно, чітких дій без права на помилку. Ці робочі ситуації вирізняються широким розмаїттям та варіативністю певних життєвих чи особистісних

нюансів і постають перед спеціалістом в якості задач з багатьма невідомими, які вимагають здебільшого безвідкладного і термінового втручання. І якщо під задачею розуміти конфлікт чи проблемну ситуацію, то розв'язання її не може відбуватися за певним шаблоном, визначеною формулою чи алгоритмом дій. Безумовно, такого роду задачі вимагають евристичного розв'язання. Недаремно існує погляд на наявність проблеми як на джерело активного творчого мислення.

Наведені дані переконливо свідчать про визначальне значення розвитку творчого потенціалу майбутніх спеціалістів соціогуманітарного спрямування. Тому метою даного дослідження стало виявлення джерел та стимулів розвитку творчої активності студентів.

Але що є визначальним для успішного і творчого виконання професійних завдань? Особистісний і творчий потенціал? Рівень розвитку необхідних здібностей? Власна активність чи ще якісь умовні складові, від яких залежить успішність?

В якості відповіді пропонуємо одну з основних і принципових позицій парадигми Творчості (Моляко В.О.): „Творча особистість як така, володіє стратегіями розв'язання нових задач, реалізує ці стратегії, здатна внести відповідні зміни у свою діяльність в залежності від конкретних умов та власних можливостей."

В ракурсі дослідження зазначеної проблеми дана ідея є опорною і має всі підстави претендувати на статус аксіоми.

Поставлені нами завдання відповідно узгоджуються з метою роботи і визначаються таким чином: розглянути притчу в якості евристичної задачі; теоретично обґрунтувати та експериментально довести, що притча, як евристична задача – ефективний метод розвитку творчої активності студентів соціогуманітарних дисциплін.

В якості **дидактичного матеріалу** застосовувались різноманітні притчі, окрім Євангельських, – і це принципова позиція. В силу тог, що автором Євангельських притч є Сам Ісус Христос, вони освячені Господнім авторитетом, тому вважається недоречним довільне їх тлумачення.

Розпочнемо аналіз зазначеної проблеми з подання визначення притчі. З поміж багатства існуючих формулювань [1],[2],[10],[12] наведене нижче вбачається найбільш доцільним. Таким чином, притча – це невигадана історія, яка розповідається з метою довести певну істину, яку в інший спосіб було б важче побачити і зрозуміти. Притча пропонується інтелігентності слухачів, які мають пізнати себе у ній. Вона є найбільш специфічним і складним з поміж всіх видів метафори.

Відомий законовчитель дореволюційної Росії С.І. Ширський у посібнику для викладачів Закону Божого, який видав у 1876 році, подає власне уявлення про притчу. Ширський С.І. розглядав притчу як засіб для пояснення абстрагованих понять. Він підмітив, що аналогія і притча часто сприймаються в одному значенні. „В притчі дія постає наочно, через посередництво подоби, яка й пояснює певну істину. Притча відрізняється від байки тим, що в ній предмет завжди береться з дійсності чи, в крайньому випадку, цілком можливий в цьому світі." [12] (переклад автора). Щоб зрозуміти, чому виникають такі зв'язки-асоціації між поняттями „притча" і „аналогія", слід визначити, що являє собою остання. Ознайомившись із визначенням цього поняття, яке подає тлумачний словник [10], подаємо більш загальне: аналогією називається співставлення двох схожих між собою уявлень, з яких одне (те, яке треба пояснити) вважається головним, а інше (те, що пояснює) слугує лише образом, який наочно виражає уявлення, яке пояснюється. Зауважимо, що аналогія ні в якому разі не може ототожнюватися із прикладом (зразком), це не одне й те саме. Приклад у вузькому значенні – це випадки одного й того самого роду, коли ж йдеться про подібності – беруться предмети різнорідні.

Отже, має місце думка, що засобом пояснень істин можуть бути вдало застосовані аналогії, які містяться в притчі. До загальновідомих функцій притчі (оцінна, емотивно-оцінна, номінативна, пізнавальна) цілком виправданим вважається додання таких функцій, як розвивальна і діагностична.

Розвивальна функція притчі реалізовується через забезпечення активності різних видів мислення (образного, вербально-логічного, дивергентного, конвергентного і т.п.), сприяння, розвитку уяви. Діагностична функція проявляється в можливості застосовування притчі як проективної методики. Притча має великі можливості найбільш вдало реалізувати розвивальну функцію саме у психології творчості , особливо тоді, коли постане в якості задачі. Щоб мати підстави на розвиток цього припущення, було б доцільно виявити спільні ознаки цих категорій.

Аналізу притчі у статті приділено достатньо уваги, тому слід дати визначення задачі як такої:

Задача – дана у певних умовах мета діяльності, яка повинна бути досягнута перетворенням цих умов згідно з певною процедурою. Вирішальним аргументом на захист представлення притчі в якості евристичної задачі є така нижче зазначена спільна властивість цих категорій: евристична задача і притча не мають готових засобів, формул чи алгоритмів дій для типового розв'язання, чи заздалегідь відомої однозначної відповіді.

Наведені емпіричні дані й висновки, які були зроблені в процесі аналізу поставленої проблеми, дають нам всі підстави подавати притчу в якості евристичної задачі.

Наступним кроком дослідження стала розробка методики активізації творчого мислення студентів через розв'язання евристичних задач. Для подолання стереотипу дій, а також з метою розвитку творчої активності в роботі над розв'язанням = тлумаченням задач даного типу доцільно використовувати систему КАРУС [9], в яку входять п'ять основних стратегічних форм інтелектуальної діяльності: стратегія пошуку аналогів; стратегія комбінаторних дій; стратегія реконструктивних дій; універсальна стратегія; стратегія випадкових підставлень.

Критерієм ефективності роботи над розв'язанням евристичних задач є вміле й доцільне застосування до тієї самої притчі всіх основних стратегій, що входять до системи КАРУС. Застосовуючи почергово різні стратегії та отримуючи контрастні відповіді, суб'єкт усвідомлює, що на той самий предмет, можна дивитися з багатьох позицій і отримувати різні варіанти розв'язань тієї самої задачі.

1. Баркер Ф. Использование метафор в психотерапии / Баркер Ф. – Воронеж: "Модек", 1995. – 223 с.
2. Барщевський Т. Євангелські притчі. Консопект лекцій / Т. Барщевський – Львів: Львівська богословська академія, Катехитично-педагогічний інститут, 2002. – 134с.
3. Грановская Р. М. Конфликт и творчество в зеркале психологии. – М.: "Генезис", 2002. – 573 с.
4. Геронимус, А., прот. Богословие священнобезмолвия / прот. А. Геронимус // Синергия. Проблемы аскетики и мистики православия. – М. : Ди-Дик, 1995. – с. 151- 176. – С. 152.
5. Керн Киприан, архим. Антропология св. Григория Паламы // Киприан Керн, архим. – Париж: YMCA-Press, 1950. – 197 с.
6. Лосский В. Н. Догматическое богословие // В кн.: Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. – М., 1991. – 288 с. – С. 224.
7. Меерович М.И., Шрагина Л.И. Теории решения изобретательских задач / М.И. Меерович, Л.И. Шрагина – Минск, "Харвест", 2000. – 420 с.
8. Моляко В.А. Психология решения школьниками творческих задач / Моляко В.А. – К.: Радянська школа, 1983. – 96 с.
9. Моляко В.А. Проблемы психологии творчества и разработка подхода к изучению одаренности. // Обдарована дитина. - 2002.- № 4, - С. 19-27.
10. Ожегов С. И. Словарь русского языка: Ок. 57000 слов/ Под ред. чл.-корр. АН СССР Н.Ю. Шведовой. – 20-е изд., стереотип. – М.: Рус. яз., 1989. – 750 с.
11. Роменець В.А. Психологія творчості : Навч. посіб. для студ. вищ. навч. закл. / В.А. Роменець. – К. : Либідь, 2001. – 286 с
12. Ширский С. И. О преподавании Закона Божия. Переиздание / С.И. Ширский – Ярославль, 1998. – 234с.

В. В. Корнієнко

МАЛОВІДОМІ ТА НЕВІДОМІ СВЯТІ НА ФРЕСКАХ СОФІЇ КИЇВСЬКОЇ (ЗА ДАНИМИ ЕПІГРАФІЧНИХ ДОСЛІДЖЕНЬ)

Стаття присвячена висвітленню результатів дослідження шести однофігурних фрескових образів Софійського собору, чиї імена були встановлені завдяки виявленим на них написам-графіті. Ці образи є маловідомими або зовсім незнаними у руських православних місяцесловах. На підставі аналізу результатів дослідження процесу формування текстів міней у Константинопольскій Церкві, коли у IX – XII ст. основне еортологічне ядро містило пам'яті багатьох місцевих святих, робиться висновок про те, що стінопис Софійського собору відображає подібний процес у монументальному живописі. Саме тому до іконографічної програми розписів собору потрапили згадані образи свв. Аммона, Лідії, Ніра, Поліхронії, Ефіопа та Харлампії.

Ключові слова: *Святі, епіграфіка, Софія Київська, фрески, іконографія.*

Дивний Бог у святих своїх,
Бог Ізраїлів

Сучасні дослідження епіграфічних пам'яток Софійського собору дозволили виявити значну кількість стародавніх написів та малюнків, з-поміж яких виділяються ті, які дозволяють ідентифікувати зображених на фресках святих. Адже з понад півтисячі однофігурних фрескових образів супровідні написи, майже завжди фрагментарно, зберегли не більше двох десятків фресок. Відтак, що нами неодноразово підкреслювалось у публікаціях, графіті є важливим джерелом для дослідження іконографічної програми Софії Київської, адже їх вивчення дозволило ідентифікувати значну кількість образів[1], що раніше у мистецтвознавчих дослідженнях фігурували як «невідомі святі» або на підставі тільки іконографії були атрибутовані помилково.

Проте, одночасно з добре знаними за житіями святими виявлений ряд написів, вказані імена в яких не дозволяють знайти не тільки житія, а й навіть дня пам'яті того чи іншого святого. Тож, залучаючи всі можливі джерела, ми спробували віднайти бодай якусь інформацію про зображених на фресках персонажів, спираючись на отриману під час вивчення графіті інформацію, іконо-

графію образів та святці інших православних церков. У цій статті ми зосередимо увагу тільки на атрибуції шести однофігурних фресок (трьох жіночих та трьох чоловічих). Встановлення іконографічної програми розписів з визначенням місця кожної постаті святого/святої в ньому потребує окремого дослідження із залученням даних стосовно всіх ідентифікованих фрескових зображень. Ця робота нині проводиться нами спільно з Н.М. Нікітенко.

Вперше питання про ідентифікацію одного з таких маловідомих персонажів постало під час вивчення епіграфічних пам'яток на фресці з образом юного святого воїна-мученика (мал. 1), зображеного на одній з лопаток північно-західного підкупольного хрещатого стовпа. На фресці нами було виявлено графіті, в одному з яких автор звертається з молитвою до святого *Амона*[2]. Співставлення цього імені з іконографією згаданого образу дозволило визначити, що на фресці зображено св. Амона Александрійського. Про мучеництво цього святого воїна згадує Євсевій Кесарійський. Воїни Амон, Зиновій, Птолемей та Інгеній, а також старець Феофіл були страчені під час гоніння на християн в Александрії у 249 р., коли вони, спостерігаючи страту одного християнина, помітили, що останній готовий зректися Христа, жестами стали підбадьорювати його, а потім самі зійшли на поміст та відкрито сповідували віру[3]. Софійська фреска важлива й тим, що дає нам іконографічний образ цього маловідомого у православній традиції святого воїна.

У приміщенні між головним західним порталом собору та західною потрійною аркадою[4], ніби зустрічаючи всіх, хто входив до храму, на північній лопатці третього від вівтаря північного хрещатого стовпа, знаходилось зображення святої мучениці (мал. 2), чиє ім'я встановлене завдяки інформації виявленого тут підпису до образу: *Лідія*[5]. У східнохристиянській православній традиції з таким ім'ям відома св. Лідія Ілірійська, яка разом з чоловіком Філітом та двома синами Македоном та Феопрепієм були страчені за імператора Адріана (117-138 рр.) в Ілірії за сповідування християнства [6]. Однак одразу виникає питання, чому Лідія, яка не завжди навіть згадується в пам'яті „св. Філіта та дружини", зображена у такому почесному місці й без наявних тут образів чоловіка та синів, які супроводжують її в житії. Крім того, ця св. Лідія не була царственою святою, й вона не пов'язана з апостольською темою, яку розвивають фрески цієї частини храму[7]. На підставі цих даних нами спільно з Н. Нікітенко запропонована ідентифікація святої як св. праведної Лідії Філіпійської, яка згадується в Діяннях апостолів в розповіді про

місіонерську подорож до Македонії свв. апостолів Павла, Луки та Сіли та їх бесіді в Філіппах з жінками біля молитовного дому: «Прислухалася й жінка одна, що звалася Лідія, купчиха кармазином з міста Тіятір, що Бога вона шанувала. Господь же їй серце відкрив, щоб уважати на те, що Павло говорив. А коли охристилась вона й її дім, то благала нас, кажучи: „Якщо ви признали, що вірна я Господеві, то прийдіть до господи моєї й живіть". І змусила нас» (Дії 16: 14-15). Ця жінка надала прихисток апостолам на час їх перебування у Філіпах, а потім прийняла їх після звільнення з темниці, до якої святих було кинуто римськими правителями міста: „І, вийшовши з в'язниці, прибули вони до Лідії, а з братами побачившись, потішили їх та пішли" (Дії 16: 40). Св. Лідія була охрещена бл. 50 р. св. апостолом Павлом, вона вважається його ученицею, першою християнкою Греції, а, отже, і всієї Європи. Грецька православна церква й донині вшановує св. Лідію як святу та рівноапостольну для всіх християн[8].

Перші дві постаті, про якій йшлося вище, зберегли порівняно з іншими доволі широкі відомості про їх мученицький подвиг. Проте в соборі зустрічаються деякі образи, відомостей про які вкрай мало.

Один з таких образів мученика (мал. 3) знаходиться в арці-переході між передвівтарним компартиментом та вімою Михайлівського приділа. Постать святого ідентифікується завдяки добре збереженому графіті, яке називає його ім'я: *Нір*. Інформації про життя, час та обставини мученицького подвигу цього святого не збереглося, проте пам'ять про нього зберегли святці, зазначаючи пам'ять св. мч. Ніра під 23(10) листопада[9].

Дещо інша ситуація склалась з образом святої з молитовно піднятими перед груддю руками (мал. 4), що знаходиться у другому з заходу компартименті приділа свв. Іоакима та Анни. На поверхні фрески досить чітко простежується графіті, яке називає її ім'я: *Поліхронія*. Ім'я цієї святої відсутнє у місяцесловах, однак вона згадується в дуже давніх списках житія великомученика Георгія як його матір і зображається в монументальному живописі серед святих у пам'ятках XI – XII ст.[10] Поліхронія була родичкою просвітительки Грузії св. рівноапостольної Ніни, яка доводилася чи то племінницею, чи то двоюрідною сестрою покровителю Грузії св. Георгію Побідоносцю.

Схожу ситуацію маємо у випадку з ідентифікацією постаті ще одного святого мученика (мал. 5), зображеного на лопатці стіни західної внутрішньої галереї собору. На поверхні фрески виявлено кілька написів, які називають його ім'я: *Ефіоп*[11]. Однак у русь-

ких святцях такого імені немає, хоча він згадується серед святих у грецьких віршованих синаксарях, чиї пам'яті не означені у повних східних місяцесловах[12]. У Діяннях Апостолів розповідається про епізод хрещення св. апостолом Філіпом на шляху з Єрусалима до Гази «мужа етіопського, скопця, вельможи Кандаки, цариці Єгипетської» (Дії 8: 26-40).

Навпроти образу св. Ефіопа зображена невідома свята мученицяя (мал. 6), лик якої не зберігся, він був доповнений олійною фарбою у XIX ст. Тоді ж свята була визначена як Акилина. Проте на поверхні фрески нами виявлено три графіті, які називають інше ім'я: *Харлампія*[13]. На відміну від попередніх персонажів, ані пам'яті цієї святої, ані якихось згадок моментів з її життя наразі нам виявитись не вдалось.

Отже, як бачимо, в окремих випадках під час співставлення отриманих в ході епіграфічних досліджень даних з постатями святих, можна наштовхнутись на певні труднощі, адже часто маємо тільки поодинокі відомості про згаданих в графіті святих, причому фрески Софійського собору нерідко залишаються єдиним іконографічним підтвердженням такої атрибуції.

На думку наших російських колег (Н. Герасименко, А. Захарова, В. Сарабьянов), в таких випадках дані графіті слід розцінювати тільки як помилки авторів. Як вважають дослідники, у Софійському соборі могли бути зображені тільки відомі у Константинопольському синаксарі постаті. Крім то, як зазначають вчені, зображення подібних святих не зустрічаються в інших давньоруських храмах, тож в такому разі Софія Київська ніби «випадає» із загального кола давньоруського монументального живопису, що засвідчує неможливість існування подібних фрескових образів[14].

На нашу думку, такий підхід є хибним, адже наявність не одного, а кількох різночасових написів на одній фресці (Ефіоп, Харлампія) виключають можливість авторської помилки. Що ж до «випадіння» Софії з давньоруського кола, то наразі в нас немає об'єктивних даних для порівняння, адже на теренах Русі не збереглося достатньої кількості архітектурних пам'яток XI – XII ст., які б дозволили робити подібні широки іконографічні співставлення, а Софійський собор за кількістю однофігурних фрескових образів святих не має аналогій серед споруд цього періоду. Відсутні в нас дані й про те, який саме синаксарь був покладений в основу іконографічної програми Софійського собору.

Не слід забувати, що київський Софійський собор зводився у другому десятилітті XI ст. запрошеними з Візантії князем Володимиром грецькими майстрами, що будували також і Десятинну

церкву[15]. Цей час припадає на той період (IX – XII ст.), коли, як показують дослідження О. Нікіфорової, грецькі Мінеї складались із загальновізантійського еортологічного ядра, близького до місяцеслову Константинопольського синаксаря, проте мали локальну еортологічну специфіку, що обумовлювала значне розмаїття змісту книг[16]. Відтак, до вмісту багатьох із них потрапляли пам'яті місцевих святих, які у подальшому, внаслідок уніфікації книг (у XIII – XIV ст.) під час переходу від Студійського уставу на Єрусалимський, були скорочені. Через це не всі пам'яті цих місцевих святих збереглись у місяцесловах. Одночасно відбувався процес контамінація та заміщення образів однойменних святих[17]. Звісно, ці явища торкнулися не тільки літератури, а й монументального живопису, свідченням чому є образи маловідомих та зовсім невідомих за місяцесловами святих Християнської Церкви.

---

[1] Див., напр.: Корнієнко В.В. Графіті та визначення образів святих у святительському чині Георгіївського олтаря Софії Київської // Історія релігій в Україні: Науковий щорічник. – Львів, 2008. – Книга ІІ. – С. 521-529; Корнієнко В.В. Дослідження графіті на фресці „Святий Анфім" в хрещальні Софії Київської // Чернігівські старожитності. Науковий збірник. За матеріалами VII наукової конференції „Старожитності Чернігово-Сіверської землі в загальноєвропейській культурній спадщині". – Чернігів, 2008. – С. 148-156; Корнієнко В.В. Графіті в арках другого ярусу центральної апсиди Софії Київської: деякі підсумки дослідження // Пам'ятки Національного заповідника "Софія Київська": культурний діалог поколінь. Матеріали IV міжнародної наукової конференції "Софійські читання". Київ, 25-26 жовтня 2007 р. – К., 2009. – С. 387-396; Никитенко Н.Н., Корниенко В.В. Новые эпиграфические исследования и вопросы персонификации однофигурных женских фресок в северо-западной части Софии Киевской // Кондаковские чтения III. Человек и эпоха: античность – Византия – Древняя Русь. – Белгород, 2010. – С. 339-358; Никитенко Н.Н., Корниенко В.В. Святая Варвара в стенописи Софии Киевской: новые исследования граффити, атрибуция и святокультовый статус образа // Российское византиноведение: Традиции и перспективы. Тезисы докладов XIX Всероссийской научной сессии византинистов. – М., 2011 – С. 167-170; Нікітенко Н., Корнієнко В. Свята Варвара в стінопису Софії Київської: нові дослідження графіті, атрибуція та святокультовий статус образу // Могилянські читання 2010 року: Зб. наук. пр.: Проблеми збереження та вивчення музейних пам'яток. Сучасний стан, новітні технології, перспективи. – К., 2011. – С. 264-272; Нікітенко Н., Корнієнко В. Реліквія Чесного Хреста і фрески Софії Київської // Могилянські читання 2011 року: Збірник наукових праць: Християнські реліквії: вивчення, збереження, експонування. – К., 2012. – С. 83-93; Корнієнко В.В. Визначення за графіті образів святих на хорах // Пам'ятки України: історія та культура. – 2013. – № 3 (березень): Софійський монастир і майдан. – С. 2-7.

[2] Корнієнко В.В. Корпус графіті Софії Київської. Частина ІІ. Приділ свв. апостолів Петра і Павла. – К., 2010.- С. 41, табл. LXVI.

[3] Аммон, Зинон, Птолемей и Феофил // Православная энциклопедия. Т. 2., с. 173. [Электронный ресурс] // Режим доступа: http://www.pravenc.ru/text/114514.html; Аммон Александрийский, воин, мученик [Электронный ресурс] // Режим доступа: http://www.ortho-rus.ru/cgi-bin/ps_file.cgi?1_9664.

[4] Нині, внаслідок перебудови цієї частини архітектурного об'єму храму, коли була перебудована західні стіна з порталом та розібрана західна потрійна аркада, фреска знаходиться у центральній наві, а не в окремому приміщенні.

[5] Корнієнко В.В. Корпус графіті Софії Київської. Частина III. Центральна нава. – К., 2011. – С. 11-12, табл. VIII, 1.

[6] Жития святых, на русском языке изложенные по руководству четьих-миней св. Дмитрия Ростовского. – К.: Издание Свято-Успенской Киево-Печерской лавры, 1999. – Кн. 7 (март). – С. 450-451.

[7] Див., напр.: Нікітенко Н., Корнієнко В. Персоніфікація образів святих жон у північно-західній частині Софії // Пам'ятки України: історія та культура. – 2011. – № 3-4 (167-168), липень-грудень. – С. 30-43

[8] Лидия Порфиропродательница // Древо: открытая православная энциклопедия. [Электронный ресурс] // Режим доступа: drevo/info.ru/articles/11082.html.

[9] Нир [Электронный ресурс] // Режим доступа: http://dic.academic.ru/dic.nsf/personal_names/15176/%D0%9D%D0%B8%D1%80

[10] Герасименко Н.В., Захарова А.В., Сарабьянов В.Д. Изображения святых во фресках Софии Киевской. Западное пространство основного объема под хорами // Искусство Христианского Мира: Сборник статей: Вып. XI. – М., 2009. – С. 218; Виноградов А.Ю. Опыт новой редакции Жития святого великомученика и Победоносца Георгия: Библиографический комментарий // Журнал Московской Патриархии. – М., 1998. – Вып. 4. – С. 61-64.

[11] Никитенко Н.Н., Корниенко В.В. Древнейшие граффити Софии Киевской и время ее создания. – К., 2012. – С. 199-200.

[12] Сергий (Спасский), архиепископ. Полный месяцеслов Востока. Т. III: Святой Восток. Части вторая и третья– М., 1997. – С. 637.

[13] Корнієнко В.В. Фреска св. Харлампії у Софії Київській: питання атрибуції образа // Церква – наука – суспільство: питання взаємодії. Матеріали Одинадцятої Міжнародної наукової конференції (29-31 травня 2013 р.). – К., 2013 – С. 99-100.

[14] Означені тези поки не опубліковані. Вони була висловлені А. Захаровою, яка спільно з Н. Герасименко та В. Сарабьяновим досліджувала фрески Софії Київської, під час дискусії з приводу доповіді автора «Прославление семьи Владимира Великого во фресковой росписи княжеских хор Софии Киевской» (співдоповідач Н. Нікітенко) на XX Всеросійській сесії візантиністів «Византия и Византийское наследие в России и в мире» (Москва, 3-6 червня 2013 р.)

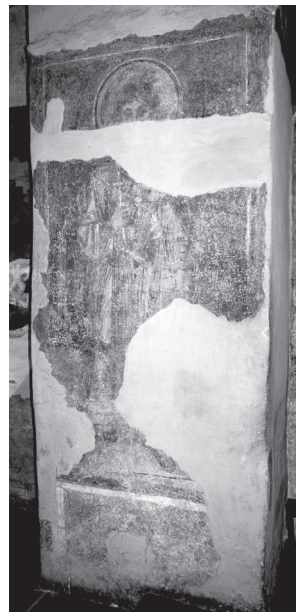
[15] Докл. див.: Никитенко Н., Корниенко В. Древнейшие граффити Софии Киевской и время ее создания. – К., 2012.

[16] Никифорова А.Ю. Из истории Минеи в Византии. Гимнографические памятники VIII – XII вв. из собрания монастыря святой Екатерины на Синае. – М., 2012. – С. 141-147.

[17] Сергий (Спасский), архиепископ. Полный месяцеслов Востока. Т. I: Восточная агиология. – М., 1997. – С. 28.

мал. 1

мал. 2



мал. 3

мал. 4

мал. 5

мал. 6

О. В. Костючок

РЕАЛІЗАЦІЯ ПРОЕКТУ УРЯДОВОГО ЦЕНТРУ В КИЄВІ (1934–1937 рр.)

В статті проаналізовані причини, які завадили реалізувати повністю проект урядового центру в Києві у 1934-1937 рр.

Ключові слова: *урядовий центр, Радянська Україна, знищення пам'яток архітектури.*

Існує низка праць присвячених конкурсам проектів урядового центру, руйнуванню архітектурного ансамблю Михайлівського Золотоверхого монастиря та демонтажу фресок, мозаїк зі стін його собору XII ст. Серед цих досліджень слід виокремити праці Ю. Коренюка [5], Б. Єрофалова-Пилипчака [4], Т. Геврика [21], Б. Черкеса [22]. Але дослідники не ставили за мету своїх наукових розвідок виявити причини, які не дозволили повністю реалізувати схвалений ЦК КП(б)У проект урядового центру та гальмували будівництво будинку Ради Народних Комісарів УСРР. Завдання цієї статті – заповнити дану лакуну.

На думку багатьох істориків рішення більшовицьких вождів перенести столицю з Харкова до Києва стало доленосним для багатьох визначних пам'яток історії та культури Києва. Особливо, ця адміністративна зміна вплинула на пам'ятки релігійного культу. Про майбутнє перенесення столиці мало хто знав з високопоставлених радянських чиновників. Як свідчать документи, А. Хвиля, М. Кіллерог[1] навіть не задумувалися над можливістю зміни адміністративно-політичного статусу Харкова. У вересні 1933 р. вони наполегливо опрацьовували питання розвитку сфери культури Харкова – тогочасної столиці УСРР. Так, ці партійці прохали П. Постишева та С. Косіора надати приміщення для Всеукраїнської картинної галереї [7, арк. 35-36].

Проте на початку 1934 р. зміни відбувалися швидко. На засіданні Політбюро ЦК КП(б)У від 18 січня 1934 р. затверджено рішення, яке мали оголосити на пленумі ЦК КП(б)У і XII з'їзді КП(б)У – перенести столицю УСРР з Харкова до Києва [9, арк. 14]. Те, що вказівка для КП(б)У перенести столицю була надіслана з більш повноважної структури та мала виконуватися негайно може свідчити відсутність будь-яких планів організованого переведення установ з Харкова до Києва і навпаки. Спеціальну урядову комісію для проведення цих заходів створили лише 21

[1] Михайло Маркович Кіллерог –завідувач відділу культури й пропаганди ленінізму ЦК КП(б)У, член ЦК КП(б)У.

січня 1934 р. Очолив комісію В. Балицький[2] [9, арк. 55]. Терміни переведення були надзвичайно стислі – їх обмежили осінню 1934 р. [9, арк. 14] Під час переведення столиці виявилася низка вагомих проблем, які складно вирішувалися. Насамперед, вони полягали у нестачі житлового фонду для розміщення співробітників наркоматів та установ, які мали переїхати до Києва. За підрахунками членів підкомісії при урядовій комісії з переїзду столиці кількість переселенців-службовців без сімей сягала 6000 осіб. А щоб розмістити їх з сім'ями у Києві потрібно було 9 000 кімнат [8, арк. 69-70]. Збудувати нові помешкання для всіх приїжджих у такі терміни виявилося нереальною справою для комуністів. Такий варіант навіть не згадувався в документах. Побудова помешкань мала стати тільки додатковим засобом вирішення житлового питання. Планувалося надбудувати додаткові поверхи у будинках придатних для цього. Вважалося, що цей захід допоможе пом'якшити напругу житлового забезпечення і, найголовніше, дозволить звести капітальне житло із значними заощадженням коштів. Використовувалися готелі, дачні, санаторні будинки. Також здійснювалося «ущільнення» мешканців (звільнило орієнтовно 1500 кімнат), перенесення закладів та підприємств за межі Києва і, як називалося у радянських документах «очистка від неблагонадійного елементу» (звільнило орієнтовно 500 кімнат) [8, арк. 70]. Навіть після всіх заходів проблема залишалася актуальною. Так, після розпуску урядової комісії, у жовтні 1934 р. заступник голови РНК УСРР – І. Шелехес, вказував на невирішеність житлового питання та вичерпаність ресурсу помешкань для ущільнення мешканців. Тому він пропонував здійснити виселення «нетрудового елементу» у кількості 5–10 тис. осіб [3, арк. 73-77]. Отже, житлова проблема сприяла максимальному використанню житлової площі і зберігала від зносу численні споруди, у тому числі монастирські, коли реалізація проекту урядового будівництва була особливо актуальною.

Проміжок часу від прийняття рішення про перенесення столиці УСРР у Київ до квітня 1935 р. був особливо драматичним для архітектурного середовища Києва. Існували реальні загрози відомим пам'яткам. Так, у довідці від 2 квітня 1934 р. для С. Косіора та П. Постишева про підготовку переїзду ЦК у Київ повідомлялося – щоб звести житловий будинок на 60 квартир закріпили ділянку на подвір'ї Софійського собору. Розпочали завозити матеріали на подвір'я для будівництва, «Гражданпроект» зобов'язувався про-

[2] Повноважний представник ОДПУ в УСРР і голова ДПУ УСРР. Від липня 1934 року народний комісар внутрішніх справ УСРР. Член Політбюро ЦК КП(б)У.

ектувати будинок. Помешкання передбачались для співробітників ЦК КП(б)У і ЦК ЛКСМУ. Водночас повідомлялося про нестачу цих помешкань для забезпечення наявних потреб. Тому автор довідки, член урядової комісії з переїзду столиці, завідувач оргвідділу ВУРПСу (Всеукраїнської ради професійних спілок), І. Златопольський, просив надати додаткові асигнування з наявних резервів сум передбачених для нового будівництва [8, арк. 20-21]. Тобто – пропонувалося збільшити об'єм будинку. Не має сумнівів, що запланована будівельна діяльність знищила б щонайменше декілька споруд Софійського архітектурного ансамблю. Але ці плани – не реалізували.

Після перенесення столиці до Києва, на думку більшовиків, великою проблемою стала відсутність будівель придатних для розміщення Наркоматів, ЦК КП(б)У, РНК УСРР. В контексті її вирішення з'явилася ідея зосередити їх в одному місці – урядовому майдані.

Опікувалася цим питанням – урядова комісія з переїзду столиці. У її складі 22 січня 1934 р. створили підкомісію, яка серед своїх повноважень мала визначити ділянки нового будівництва [8, арк. 67]. 28 січня підкомісія виїхала у Київ. Там вона пропрацювала до 4 лютого 1934 року. В роботі підкомісії брали участь члени урядової комісії: М. Михайлік[3] і К. Горлинський[4]. Вони пропрацювали тільки 2 дні – 29 і 30 січня. Решту часу, внаслідок відсутності значної частини членів підкомісії, роботу виконували двоє членів (Письменний[5] і Л. Ахматов[6]) разом з апаратом секретаріату урядової комісії і спеціалістами Народного комісаріату господарства (далі – Наркомгоспу). 29 січня відбулася нарада за участю представників Архітектурно-планувального управління (далі – АПУ), київських і харківських спеціалістів. На цьому засіданні були дані додаткові вказівки щодо розробки попередніх варіантів місць розташування урядового центру [8, арк. 67-80].

Було підготовлено 5 проектів місць розташування цього центру, які представили на нараді 31 січня. У нараді взяли участь представники Міськплану, Архітектурно-планувального управління, київські спеціалісти відповідного профілю і представники Наркомгоспу. Учасники, серед запропонованих варіантів, рекомендували поглибити розробку 3-х варіантів: 1-й – від казарм понтонного батальона до Іподрому, 2-й – Липки, 3-й – Михайлів-

[3] Член ЦК КП(б)У.

[4] Член ревізійної комісії КП(б)У.

[5] Можливо це був Письменний Яків Вульфович – керуючий справами, начальник відділу кадрів НКВС УСРР.

[6] Кандидат в члени ЦК КП(б)У.

ський монастир[7][8, арк. 73-80]. 18 лютого район Софієвського майдану і Михайлівського монастиря рішенням Політбюро взято за основу будівництва центральних установ [9, арк. 97]. 27 березня 1934 р. члени Політбюро прийняли рішення знести Михайлівський монастир [9, арк.162][8].

Ставлення вищої еліти УСРР і СРСР до проекту урядового майдану характеризувалася непостійністю і мінливістю, яка була властива становищу самих партійців. Як показують подальші події – самі партійці не могли знати, що їх очікує. Окрім цього партфункціонери були переобтяжені різними проблемами: сільське господарство, виконання розпоряджень ВКП(б), культура, політичні цькування справжніх і вигаданих опонентів – «контрреволюціонерів, націоналістів, троцькістів, дворушників» тощо. А на будь-які дії потрібно було отримати схвалення авангарду ВКП(б). Тому, через дані обставини питання урядового центру не було остаточно вирішено у 1934 р. Воно весь час змінювалося під впливом політичної кон'юнктури, забаганок партійної еліти, фінансових проблем тощо. Це питання було актуальним до того часу, коли його підтримували в ЦК ВКП(б).

У першій половині 1934 р. більшовицька верхівка УСРР форсувала будівельні роботи. Але рішення знести Михайлівський Золотоверхий собор викликало неспокій серед радянської і зарубіжної інтелігенції. Щоб збити цю напругу Політбюро ЦК КП(б) У постановою від 11 квітня 1934 р. створило комісію на чолі з М. Поповим, В. Балицьким та В. Затонським. Головне завдання комісії полягало встановити історично-художні цінності й вжити потрібних заходів для зняття найбільш цінних фресок та мозаїк [10, арк. 14]. Науковцям дали час дослідити пам'ятку[9] і зняти з її стін найцінніший монументальний живопис. Згідно інформації постанов Політбюро, довідок підрозділів апарату ЦК КП(б)У – роботи з проектування, розчистки місця будівництва мали розпочатися до кінця 1934 р. [8, арк. 20]

Проте замовники будівництва не сформували одразу прообраз майбутнього урядового центру. Навіть на стадії проектування за-

[7] Основні вимоги до місця розташування урядового центру були: розвиненість комунікацій і комунального господарства, мінімальна кількість зносів об'єктів, перспектива подальшого розростання, мальовничість місця [8, арк. 73-80]. Найкраще цим вимогам відповідав район Михайлівського монастиря.

[8] Зважаючи на колосальну залежність КП(б)У від ВКП(б) є всі підстави вважати, що знесення споруди мало б значний резонанс серед інтелігенції СРСР і за кордоном. Тому без санкції ВКП(б) – жодних попередніх дій не було б.

[9] В 1936 р. науковці планували археологічні розкопки на місці будівництва урядового центру. На ці дослідження уряд радянської України надав 10000 крб. [16, арк. 11-14; 14, арк. 52]. Зазначені роботи гальмували темпи робіт на об'єкті будівництва.

баганки керівництва українських і російських більшовиків були непослідовними та складними для реалізації. У лютому 1934 р. – вимагалося, щоб під час розробки урядового центру були узяті до уваги норми протиповітряної оборони [9, арк. 97]. Аби скоротити терміни створення проекту, було вирішено не оголошувати на нього конкурс[10] [8, арк. 20]. Незабаром «вожді» більшовицької України додають нові, обов'язкові елементи до свого задуму. Так, 31 травня 1934 р. на засіданні Політбюро ЦК КП(б)У запропоновано в майбутньому урядовому центрі розмістити пам'ятник В. Леніну. Постамент мав розташовуватися між будинками РНК УСРР і ЦК КП(б)У на місці Михайлівського монастиря [10, арк. 86]. Але передбачався конкурс проектів пам'ятника. Отже, цей конкурс міг затримати розгортання активного будівництва. Як демонструють проекти наступних конкурсних робіт – весь ансамбль мав стати органічним цілим, його не можна було розривати на окремі складові. Тому, щоб вирішити це завдання мали б оголосити конкурс проектних робіт у якому всі складові центру (урядові споруди, пам'ятник В. Леніну) органічно поєднувалися. Тобто, збільшувалася кількість проектів, що вимагало більших витрат сил та часу – це також сприяло затримці будівництва.

Партійні вожді УСРР, спочатку, не мали чіткого уявлення про майбутню будову. Лише наприкінці жовтня 1934 р. викристалізувалися основні об'єми площі, місце розташування об'єктів, їхня висотність тощо. Цілком імовірно, що існували певні взірці яким слідували партійці УСРР. Зазначених параметрів мали дотримуватися архітектори під час розробки своїх проектів. Планування вирішили доручити архітекторам В. Весніну, О. Щусєву, Д. Чечуліну, І. Жолтовському, групі архітектора К. Алабяна, П. Альошину, В. Рикову, Я. Штейнбергу, В. Заболотному, Ф. Олейнику [3, арк. 68-69]. Але у червні 1935 р. було змінено параметри об'єктів майбутнього будівництва. Основну вісь площі урядового центру змістили на 5 м праворуч. Ширина площі збільшувалася зі 130 м до 180 м. Будинки РНК УСРР, ЦК КП(б)у мали розташовуватися на відстані 90 м одна від одної [12, арк. 50]. Ці коригування параметрів були не остаточними, оскільки навіть після прийняття варіанта Лангбарда до реалізації – у проект вносилися зміни (стосовно фундаментів тощо) [13, арк. 165; 17, арк 104-106].

[10] До 2 квітня 1934 р. партійці доручили чотирьом харківським архітекторам розробити проект урядового центру, директор «Гражданпроекту» був відправлений у відрядження для того, щоб «домовитися» (так в документі – *Костючок О.*) з архітекторами О. Щусєвим, Серафимовичем і Н. Троцьким. На будівельний майданчик завозилися матеріали, здійснювалися геологічні роботи. Урядова комісія опрацьовувала питання звільнення території монастиря, а також плани і терміни зносу будівель [8, арк. 20].

Поворотним моментом в забудові Києва став генеральний план реконструкції Москви. Цей план був підписаний 10 липня 1935 р. секретарем ЦК ВКП(б) Й. Сталіним і головою РНК СРСР – В. Молотовим. В ньому сформовано загальні риси забудови Москви[11], що слугували зразком планування соціалістичної забудови міст СРСР. Хоча план затверджено у середині липня, але навіть його розробка вплинула на проектування і забудову Києва. Так, 27 квітня 1935 р. Політбюро ЦК КП(б)У дало вказівку АПУ розпочати розробку генерального плана столиці УСРР. Схему планування створювали в АПУ, який мали обговорити спеціалісти з Ленінграду та Москви. Політбюро бажало розглянути основні пропозиції по загальній схемі до 1-го червня 1935 р. Партійці наказали розробити генеральний план до грудня 1935 р. [11, арк. 56]. 29 липня 1935 р. керівники УСРР затвердили склад комісії ЦК КП(б)У і РНК УСРР для розгляду питань планування та реконструкції Києва [12, арк. 112-113]. Поява генерального плану Москви могла зупинити забудову або реалізацію проектів, які створювалися у 1934–1935 рр. Тому що 10 липня 1935 р. забудову цих часів (1934–1935 рр.) визнали невпорядкованою та хаотичною [6, арк. 116]. Всі будівельні проекти Києва мали б зупинитися до появи затвердженого плану реконструкції.

Проект урядового майдану був складовою усієї реконструкції Києва. А затвердити генеральний план реконструкції мали ЦК ВКП(б) та РНК СРСР. Передбачалося, що план на затвердження мали подати у грудні 1935 р. – лютому 1936 р. [6, арк. 2-9].

Як випливає з подальших дій, генеральний план схвалив місце розташування урядового центру. Цілком, імовірно, що у проектованому генеральному плані – урядовий центр відігравав домінанту Києва. Генеральний план, щонайменше міг затримати

[11] Згаданий документ має суперечливі твердження, який засвідчує – у його розробці приймали партфункціонери, які в цій сфері нічого не тямили: «ЦК ВКП(б) и СНК СССР считают, что при определении плана Москвы необходимо исходить из сохранения основ исторически сложившегося города, но с коренной перепланировкой его путем решительного упорядочения сети городских улиц и площадей. Важнейшими условиями этой перепланировки являются: правильное размещение жилых домов, промышленности, железнодорожного транспорта и складского хозяйства, обводнение города, разуплотнение и правильная организация жилых кварталов с созданием нормальных, здоровых условий жизни населения города» [1].Аби зберегти основи історично складених частин міста Москви та докорінно перепланувати її мали застосувати нові методики переміщення будівель. Цей метод було використано, щоб змінити місцерозташування палацу генерал-губернатора у Москві збудованого в 1782 р. Будинок перемістили на 13,6 м. Ідеологи генерального плану реконструкції продемонстрували громадськості реалізацію цих планів у пропагандистському фільмі «Нова Москва», який створили у 1938 р. (режисер О. Медведкін). У ньому показано знесення окремих будинків та фізичне переміщення інших. Утопічність полягає у тому, що комуністи вважали можливим змінювати розташування будівель як завгодно.

реалізацію проекту на кілька місяців[12]. Але швидкість схвалення проекту будинку Уряду на початку 1936 р.[13] дає підстави вважати, що не здійснювалося радикальних змін у планах побудови урядового центру – за основу взяли попередні напрацювання.

Серед головних причин, що вплинули на хід будівництва урядового майдану слід виокремити геологічні особливості території будівництва. Геологічне розвідування території здійснювалося в 1934 р., а згодом і в 1935 р. Як слідує з документів, перше і друге буріння мали завершені цикли дослідження території. Такі повторювання пояснювалися халатністю та невпорядкованістю робіт, поганим зберіганням документів здійснених досліджень, які виконували профільні організації. Також згадувалася низька професійність виконавців розвідок (фіксувалося вимірювання «на око») [6, арк. 95–99]. Після 1935 року геологічні розвідки, обробка матеріалів здійснювалися ретельніше, що було спричинено процесами зсуву ґрунтів. У 1935 р. повідомлялося, про небезпечні ділянки Києва і серед них були: Боричів Тік[14], спуск вулиці Революції[15]. Є підстави вважати, що попередження про небезпеку керівництво УСРР взяло до уваги – до геологічних досліджень та консультацій з будівництва запрошувалися висококваліфіковані спеціалісти з Москви (проф. Дмоховський, проф. Келдиш, інж. Ротерт, інж. Руднік) [13, арк. 165]. Очевидно, це також вплинуло на затримку будівельних робіт. Ці розвідки скоригували проекти будов. Так, вирішили влаштувати глибокі фундаменти споруд[16], полагодити штольні та все дренажне господарство, зменшити до 45 м відстань між будинками ЦК КП(б)У та РНК УСРР[13, арк. 165-166; 17, арк. 104-106]. Ці корективи внесли зміни і у вартість будівель – фінансові витрати реалізації проекту збільшилися. Це

[12] Розпочати будівництво урядового будинку за проектом Й. Лангбарда Політбюро ЦК КП(б)У наказало ще до затвердження генерального плану реконструкції Києва (січень 1936 р.). Але проект пов'язувався з генеральним планом реконструкції Києва. Тому є всі підстави вважати – обговорення стало фактором затримки будівельних робіт [6, арк. 102-113].

[13] У результаті конкурсу проектів будинків РНК УРСР та ЦК КП(б)У серед трьох розробок фіналістів (Й. Лангбарда, Д. Чечуліна, С. Григорьєва) здобув перемогу задум архітектора Й. Лангбарда. Це рішення було схвалено постановою Політбюро ЦК КП(б)У від 26 грудня 1935 р. [13, арк. 10] Проект Лангбарда затверджено рішенням Політбюро ЦК КП(б)У 9 січня 1936 р. Ця постанова наказувала негайно розпочати будівництво будинку Уряду. Саме тоді з'явилася вимога до Київської міської ради встановити терміни очищення території будівництва, переселення мешканців, встановлення нового проходу для пасажирів фунікулеру [13, арк. 12].

[14] Для укріплення цієї місцевості в 1935 р. чиновники Києва просили 380.000 крб. [3, арк. 39-41 зв.]

[15] Район сучасного Володимирського узвозу.

[16] На одному з засідань технічної наради пропонувалося побудувати фундаменти глибиною до 16-17 м в районі Боричева Узвоза [17, арк. 104-106].

також могло вплинути на припинення будівництва урядового центру. Як випливає з документів фінансування здійснювалося переважно з бюджету УСРР. Будівництво мало республіканське значення, оскільки ним опікувалися органи влади УСРР[17]. Тобто, реалізація проекту не була серед стратегічних завдань керівництва СРСР. У 1935 р. з-поміж господарських проблем Києва, які слід було терміново вирішити «вожді» радянської України на перші 3 позиції поставили: реконструкцію водопостачання і каналізації Києва; створення електротеплової бази; побудову гідротехнічних споруд (боротьба з зсувами і руйнуванням берегів). Будівництво урядових будинків ЦК КП(б)У і РНК УСРР знаходилося на 5-й, передостанній, позиції. Тому, навіть у республіканських масштабах спорудження даного комплексу не було головною ціллю. «Лідери» українських більшовиків планували реалізувати свій задум за 4–5 років [6, арк. 2-9].

Окрім цього, керівництво УСРР зіткнулося з багатьма проблемами, що походили з її сателітного статусу. Комуністи УСРР без згоди ВКП(б) не могли затвердити на посаді члена уряду радянської України [10, арк. 98]. Щоб використати дзвони як брухт для промисловості, керівники КП(б)У мали звернутися за дозволом у Москву [20, арк. 31, 32]. Витрати бюджету УСРР контролювалися ВКП(б). Так, щоб добудувати приміщення будинку музея Леніна в Києві вартістю 1 млн. крб. за невикористані кошти бюджету УСРР, С. Косіор і П. Любченко мали звернутися за дозволом до РНК СРСР* [18, арк. 100]. Така фінансова залежність вагомо впливала на будівництво.

Очевидно, що у 1934 р. і 1935 рр. – жодних будівельних робіт не здійснювалося. У лютому 1934 р. на будівництво будинків ЦК та РНК планувалося надати 10 млн. крб. [9, арк. 119-120] Ці кошти мали використовуватися для проектних робіт, розчистки території, завезення матеріалів. Але як показує хід спорудження – цих коштів не дали, бо у документах згадуються тільки геологічні роботи та завіз будматеріалів [8, арк. 20]. Відомо – у 1934 р. не виконувалася навіть розчистка території будівництва урядового майдану. Такий хід подій слід пов'язати з нестачею коштів та тим, що ресурси спрямували в інші сфери господарства. Так, у червні 1934 року РНК УСРР видало постанову про скорочення витратної частини бюджету на 1934 р. Витрати скоротили на 53,196 тис. крб. Гроші спрямовувалися на стимулювання** легкої і важкої

[17] На відміну від багатьох підприємств всесоюзного значення розташованих на теренах УРСР, які підпорядковувалися союзним наркоматам.

* В 1936 р. вони просили дозволити витратити з цієї суми на підготовчі роботи 200 тис. крб.

промисловостей [10, арк. 167]. У 1935 р. на спорудження будинку РНК вклали 4 200 тис. крб.[18][12, арк. 101]. В 1936 році розпочалося будівництво будинку РНК на яке витратили 15 817 330 крб., за генеральним кошторисом на 1936 р. було витрачено 19 563 335 крб. [15, арк. 206]. Для порівняння – на комунальне господарство Києва у 1934 р. (яке радянські чиновники називали зношеним та не відповідним тогочасним вимогам) мали витратити 47.960 тис. крб. крб.[19] У Харківській області в 1935 р. за 15 млн. крб (вартість будівельних робіт одного будинку РНК) передбачалося побудувати річну кількість будинків з житловою площею – 50,1 тис кв. м [12, арк. 190-195][20]. Партійні документи добре демонструють дефіцит коштів, спрямування ресурсів на інші цілі. За липень-серпень 1936 р. вищі органи влади республіки видали 4 розпорядження про скорочення капіталовкладень у житлове будівництво. Скорочення сягнули 8,7 млн. крб. [15, арк. 76, 82, 121, 122]. Тому стає очевидним, що побудова однієї споруди з усього комплексу урядового майдану в 19 563 335 крб. продемонструвала керівникам УСРР і СРСР колосальну витратність реалізації цього задуму. А оскільки будівництво не мало стратегічного, загальнодержавного значення, не дивно, що проект не було втілено[21].

Ознаки того, що керівники УСРР і СРСР змінили свою політику щодо побудови урядового центру з'явилися ще в 1935 р. Так, частину коштів від проекту побудови будинку РНК УСРР у сумі 1800 тис. крб. передали на спорудження будинку НКВС УСРР [12, арк. 101]. Тобто, стало очевидним, що повна реалізація проекту урядового центру під сумнівом. У планах побудови важливих споруд в 1937-38 рр. згадується тільки знесення колишніх присутстственних місць і спорудження будинку наркомату юстиції [17, арк. 42-52; 2, арк. 2-8]. Проте навіть цього плану не було реалізовано.

[**] В документі названо «санування».

[18] Ці гроші могли використати на підготовку ділянки будівництва, завіз матеріалів тощо.

[19] До переведення столиці УССР до Києва в 1934 р. на його комунальне господарство планувалося витратити 18.150.000 крб. [9, арк. 119-120]; річне асигнування системи охорони здоров'я УСРР на 1934 р. сягало 32.250 тис. крб.) [10, арк. 167]; видаток держбюджету УСРР у 1934 р. складав 612, 559 тис. крб. Тобто, проектування і спорудження будинку у 1936 р. ЦК КП(б)У охоплювали близько 3% річного бюджету республіки 1934 р.

[20] У 1935 р. в Донецькій області мали спорудити будинків з житловою площею 42 тис. кв м вартістю 13, 8 млн крб, Дніпропетровській – 28,3 тис. кв. м за 9,5 млн. крб [12, арк. 195, 197].

[21] Серед причин припинення будівництва дослідники називають ліквідацію замовників будівництва, недоліки першої споруди, виявлені після її завершення, загальні містобудівельні прорахунки автора, зміна замислів у верховного керівника радянської держави [5].

Документи показують – в найближчі 2-роки (1937–1938 рр.) нічого не планували будувати на місці Михайлівського Золотоверхого собору[22] [17, арк. 42-52; 2, арк. 2-8]. Тому є всі підстави вважати, що руйнація Михайлівського Золотоверхого собору в серпні 1937 р. стала продовженням запланованих радянською владою масових знищень пам'яток церковної архітектури.

Підсумовуючи слід наголосити, що після переведення столиці УСРР до Києва у більшовицької верхівки радянської України виникла ідея побудувати урядовий центр. Вони збиралися швидко розпочати роботи. Але низка перепон завадила реалізації. Головною причиною цієї невдачі стала величезна фінансова витратність спорудження комплексу, який не був серед стратегічних завдань СРСР. Забаганки партійної еліти УСРР, щодо проекту урядового майдану, поява генерального плану реконструкції Москви, геологічні особливості місця будівництва – затримували розгортання спорудження. Геологічні особливості ускладнювали і підвищували вартість будівництва. У 1937–1938 рр. більшовики не планували будівельних робіт на місці Михайлівського Золотоверхого монастиря. Знищення собору у 1937 р. стало результатом цілеспрямованої політики радянської влади, яка передбачала нищення пам'яток церковної архітектури.

1. Совет Народных Комиссаров СССР. Центральный Комитет ВКП(б). Постановление от 10 июля 1935 г. N 1435. О Генеральном Плане Реконструкции города Москвы [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://www.economics.kiev.ua/download/ZakonySSSR/data04/tex16522.htm
2. Доповідна записка, інформація РНК УСРР, телеграми союзних наркоматів про найближчі перспективи будівництва в м. Києві, забезпечення об'єктів будматеріалами. План капітальних робіт у комунальному господарстві м. Києва на 1936 р. – ЦДА громадських об'єднань України ЦДА громадських об'єднань України, ф. 1, оп. 20, спр. 6913, 13.02.1936 р. – 15.12.1936 р., 27 арк.
3. Доповідні записки ЦК КП(б)У до ЦК ВКП(б), РНК СРСР, довідки, проекти постанов РНК СРСР, листування щодо питань розширення капітального будівництва, комунального господарства, житлового будівництва та інших народно-госпо-

[22] Будівництво будинку ЦК КП(б)У розпочалося у 1936 р., а Михайлівський собор знесли лише в серпні 1937 р. Цілком логічно, що Михайлівський собор слід було знести до побудови будинку ЦК. Тому що обидва об'єкти знаходяться дуже близько один від одного – підрив собору, як це було здійснено у 1937 р., міг зашкодити зведеній будівлі ЦК. Імовірно, тут можливі тільки дві причини: 1– науковці говорили про потребу досліджувати собор, розбираючи його по цеглині. Тобто це був можливий спосіб руйнування собору – розібрати споруду [19, арк. 21-22, 23]. 2 – нестача коштів у 1936 р.

Щодо часу знесення – в партійних документах є протокол засідання технічної ради, який встановлював дату повного закінчення інтер'єрних та екстер'єрних робіт будинку ЦК – серпень 1937 р. [17, арк. 106]. Цілком можливо, що знищення собору було визначене часом закінчення робіт і підготовки переїзду партійного апарату у новозведену будівлю, бо Михайлівський Золотоверхий собор знищено у серпні 1937 р.

дарських об'єктів в зв'язку з переведенням столиці України до Києва. – ЦДА громадських об'єднань України, ф. 1, оп. 20, спр. 6422, 10.06.1934 р. – 16 листопада 1934 р., 118 арк.
4. Ерофалов-Пилипчак. Б. Архитектура советского Киева – К. : Издательский дом А+С, 2010. – 640 с.
5. Коренюк Ю.А. Михайловский Златоверхий собор в Киеве. Очерк истории убранства от создания до 1918 г. История уничтожения и судьба его художественного наследия [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://www.myslenedrevo.com.ua/ru/EStore/History/Korenjuk.html
6. Листи ЦК КП(б)У до ЦК ВКП(б), доповідні записки, довідки Київського обкому, міськкому партії, міськради, директорів підприємств, науково-дослідних інститутів, Архітектурного управління, Академії архітектури СРСР до ЦК КП(б) У щодо питань розвитку комунального господарства і реконструкції м. Києва, будівництва будинків ЦК КП(б)У, РНК УСРР, нових підприємств, перенесенні старих і ін. питанням комунального господарства міста – ЦДА громадських об'єднань України, ф. 1, оп. 20, спр. 6686, 5.03.1935 р. – 29.12.1935р., 190 арк.
7. Лист ЦК ВКП(б) про встановлення і святкування Дня Повітряного флоту, протоколи засідань урядових комісій з підготовки святкування XVI річниці Жовтня, 15-річчя Червоної армії. Доповіднні записки, довідки, листи партійних, радянських просвітницьких органів з питань організації і роботи музеїв, Всеукраїнської картинної галереї, будівництво радіовузлів і розвитку радіофікації. Вітальна телеграма ЦВК Карельської АРСР з нагоди XV річчя Радянської України. – ЦДА громадських об'єднань України, ф. 1, оп. 20, спр. 6228, 9.02.1933 р. – 25.12.1933 р., 50 арк.
8. Лист секретаря ЦК КП(б)У С.В. Косіора до ЦК ВКП(б) на ім'я Й. В. Сталіна, постанови Політбюро ЦК КП(б)У, доповідні записки, довідки, листування з партійними, радянськими військовими органами і закладами щодо питань переведення столиці України з Харкова до Києва і організації роботи з переїзду урядових та інших закладів, зустрічі уряду в Києві. вітальні телеграми з нагоди приїзду уряду в Київ – ЦДА громадських об'єднань України, ф. 1, оп. 20, спр. 6419, 1.01.1934 р. – 26.09.1934 р., 111 арк.
9. Протоколи №№145, 146; 1–5 засідань Політбюро ЦК КП(б) України. – ЦДА громадських об'єднань України, ф. 1 , оп. 6, спр. 338, 4.01.1934 р. – 29.03.1934 р., 208 арк.
10. Протоколи №№6–12 засідань Політбюро ЦК КП(б) України . – ЦДА громадських об'єднань України, ф. 1, оп. 6, спр. 339, 3.04.1934 р. – 15.06.1934 р., 190 арк.
11. Протоколи засідань Політбюро №№37–42 засідань Політбюро ЦК КП(б) України. – ЦДА громадських об'єднань України, ф. 1, оп. 6, спр. 374, 8.04.1935 р. – 23.06.1935 р., 228 арк.
12. Протоколи засідань Політбюро №№43–48 засідань Політбюро ЦК КП(б) України. – ЦДА громадських об'єднань України, ф. 1, оп. 6, спр. 375, 225 арк.
13. Протоколи №№ 53–57 засідань Політбюро ЦК КП(б) України . – ЦДА громадських об'єднань України, ф. 1, оп. 6, спр. 407, 31.01.1936 р. – 26.03.1936 р., 227 арк.
14. Протоколи №№ 58–62 засідань Політбюро ЦК КП(б) України . – ЦДА громадських об'єднань України, ф. 1, оп. 6, спр. 408, 13.04.1936 р. – 29.06.1936 р. 235 арк.
15. Протоколи №№ 63–71 засідань Політбюро ЦК КП(б) України – ЦДА громадських об'єднань України, ф. 1, оп. 6, спр. 409, 17.07.1936 г. – 29.09.1936 р., 238 арк.
16. Проекти постанов ЦК КП(б)У, листування ЦК КП(б)У з ЦК ВКП(б), доповідні записки, довідки, інформації, листування ЦК з обкомами КП(б)У, Українською АН, науково-дослідними закладами, громадянами про стан и перспективи розвитку наукових досліджень, роботу наукових закладів – ЦДА громадських об'єднань України, ф. 1, оп. 20, спр. 6851, 4.01.1936 р. – 11.12.1936 р., 143 арк.
17. Проекти постанов ЦК КП(б)У і РНК УСРР, Київського міськкома партії і міськради; листи і телеграми ЦК КП(б)У і РНК УСРР до ЦК ВКП(б), РНК і Держплану СРСР; доповідні записки, інформації, телеграми ЦВК УСРР, партійних і радян-

ських органів, спеціалістів містобудівництва і архітектури, відомств і закладів щодо питань нового будівництва і реконструкції м. Києва; протоколи засідань технічної ради; висновки щодо кошторисів, план капітальних робіт капітального господарства м. Києва на 1936 р. – ЦДА громадських об'єднань України, ф. 1, оп. 20, спр. 6914, 1.02.1936 р. – 26.12.1936 р., 137 арк.

18. Постанови, директивні листи, інформації ЦК КП(б)У в ЦК ВКП(б), постанови РНК СРСР про підготовку до міжнародної виставки 1937 р. у Парижі, доповідні записки, листи партійних, радянських комсомольських органів, діячів культури з питань організації роботи музеїв, виставок, бібліотек, монументальної пропаганди. ЦДА громадських об'єднань України, ф. 1, оп. 20, спр. 6876, 14.02.1936 р. 30.12.1936 р., 96 арк.
19. Стенограма наради щодо зняття мозаїк і фресок Михайлівського монастиря, яка відбулася 4 серпня 1934 р. Науковий архів Інституту археології Національної академії наук України, ф. «ІІМК», спр. 666, 27 арк.
20. Телеграми ЦК ВКП(б), Наркомзема і Наркомшляху СРСР; телеграми ЦК КП(б)У, ЦК ВКП(б) и НКШС СРСР, постанови, циркулярні листи і телеграми ЦК КП(б)У, Донецького і Київського обкомів партії, інших парторганів; довідки сільгосп-відділу ЦК; доповідні записки, інформації, телеграми партійних і радянських органів, трудових колективів ЦК КП(б0У про розвиток стахановського руху у всіх галузях народного господарства, про підтримку пропаганди і поширення досвіду стахановців і ударників,суворому обліку досягнутих результатів, про дострокове виконання планів. У справі є пропозиція до ЦК КП(б)у про використання дзвонів для отримання бронзи. ЦДА громадських об'єднань України, ф. 1, оп. 20, спр. 6889, 4.01.1936 р. 31.12.1936 р., 133 арк.
21. Геврик Т. Втрачені архітектурні пам'ятки Києва // Пам'ятки України.Черкес Б. Національна ідентичність в архітектурі міста. – Львів, 2008. – 268 с.

Б. О. Лазорак

ДИСЦИПЛІНУВАННЯ ДІЯЛЬНОСТІ ЦЕРКОВНИХ БРАТСТВ ЛЬВІВСЬКО-ГАЛИЦЬКО-КАМ'ЯНЕЦЬКОЇ ЄПАРХІЇ У 20-х– 40-х рр. XVIII ст.

В статті йдеться про дисциплінування діяльності церковних братств у Львівсько-Галицько-Кам'янецькій єпархії у перші десятиліття після прийняття постанов Замойського синоду. Передовсім проаналізовано ключові постанови Замойського синоду 1720 р., які канонічно узаконили механізми дисциплінування мирянських братств, а також кілька перших докладних ревізій братств Львова, Болехова, Золочева та Кам'янця-Подільського, які відбувалися у 20-х – 40-х рр. XVIII ст. з боку єпископського уряду.

Ключові слова: *церковне братство, Львівсько-Галицько-Кам'янецька єпархія, єпископ, Замойський синод, ревізія.*

Починаючи від осені 1720 р., канонічною основою для модернізації Львівсько-Галицько-Кам'янецької єпархії були постанови Замойського синоду, які задали найбільшої інерції механізмам дисциплінування діяльності церковних братств. В цей час окремо визначались повноваження для діяльності єпископів, деканів, візитаторів, монаших обителей, церковних братств та ін.[1] Артикули синоду започаткували системне дисциплінування діяльності братств в межах усієї Львівсько-Галицько-Кам'янецької єпархії[2]. Зауважимо, що у своїх пропозиціях до ухвал собору, унійний владика Атанасій (Шептицький) запропонував спеціальний пункт (№ 7), який передбачав перехід Львівського Ставропігійного братства під ієрархічний контроль[3]. Оголошення цього пункту слугувало одним із приводів для довготривалого конфлікту між владикою та братчиками, які, як відомо, також прибули на засідання собору у числі сеньйорів Стефана Лясковського та Івана Чесниковського[4].

[1] Скочиляс І. Неопублікована праця з історії уніатської церкви на правобережній Україні у XVIII ст. / І. Скочиляс // Матеріали засідань Історичної та Археографічної комісії НТШ в Україні. – Львів, 1999. – Вип. 2. – С. 350.

[2] Лазорак Б. Рукописна книга-статут церковного братства Святого Архистратига Михайла в Запитові 1734 р. (інституційно-правова роль, зміст та формуляр документа) / Б. Лазорак // ДКЗ. – Дрогобич, 2009. – Вип. 13. – С. 312-313.

[3] Monumenta Ucrainae Historica / Collegit A. Šeptyckyj ; Ed. O. Baran. – Romae : Universitatis Catholicae Ucrainorum S. Clementis Papae, 1968. – V. 5. – S. 344-345.

[4] Synodus provincialis ruthenorum habita in civitate Zamosciae Anno MDCCXX Santissimo Domino Nostro Benedicto PP. XIII dicata / [Catholic Church]. – Romae : Typis Sacrae Congregationis de Propaganda Fide, 1724. – S. 100.

Вірогідно розбіжності між братством та єпископом набирали обертів саме у цей час.

В контексті дисциплінування діяльності церковних братств постановами Замойського синоду йдеться в основному про ряд канонічних положень, які повинні були пристосувати братства, як церковні інституції мирян, до нових обставин доби. Скажімо, львівський єпископ, який очолював церковну ієрархію в єпархії і на нього покладалась опіка над мирянами цієї єпархії, зобов'язувався пастирсько "повчати собі підпорядкованих і заохочувати їх дотримуватись церковної дисципліни", а також "відновлювати церковну дисципліну, очищувати та виправляти звичаї, добрих заохочувати нагородами, а поганих угамовувати покараннями". Тому зі свого боку, братства підлягали обов'язковому періодичному контролю з боку єпископа, не зважаючи на те, що: "… вони є суто світські чи заснованими при церквах монаших чинів, а якщо їх діяльність пов'язана з доброчесними справами, тобто з тими, що стосуються (опіки) шпиталів та інших місць, мислимих для єпископської візитації – повинні бути візитовані"[5]. Відтепер кожне церковне братство в єпархії зобов'язувалось звітувати візитатору в чітко встановлений термін.

Після прийняття постанов 1720 р., Львівська капітула, в першу чергу, приступила до регламентування умов та порядків інвентаризації церковного майна[6]. Якщо в XVI – XVII ст. братства могли вільно оперувати церковними речами, часто надаючи їх у позику іншим духовним чи світським особам, як це завжди було у випадку Львівського Ставропігійного братства[7], то у середині

[5] Провінційний Синод у Замості 1720 р. Б. / [наук. ред. о. І. Пелехатий ; пер. о. І. Козович]. – Івано-Франківськ : Нова Зоря, 2006. – С. 208-209, 212-213.

[6] Там само. – С. 245, 247, 281.

[7] Ісаєвич Я. Д. Джерела з історії української культури доби феодалізму XVI–XVIII ст. / Ярослав Дмитрович Ісаєвич. – К. : Наук. думка, 1972. – С. 29-31; Шустова Ю. Книга контрактов Львовского Ставропигийского братства с типографами (1680–1757): проблеми источниковедческого исследования / Ю. Шустова // Вестник Российского государственного гуманитарного университета. – Москва, 2009. – № 4. – С. 100-105; Ее же. Документы Львовского Успенского Ставропигийского братства (1586–1788) : Источниковедческое исследование / Юлия Эдуардовна Шустова. – М. : Рукописные памятники Древней Руси, 2009. – С. 333-403; Кметь В. Інвентарі Успенської та Святоонуфріївської монастирської церков у Львові 1579 р. / В. Кметь // Вісник Львівського університету. Серія історична. – Львів, 2000. – Вип. 35–36. – С. 494–510; Архивъ ЮЗР: [в 8 част.]. – К. : Типография Императорскаго Университета Св. Владиміра, 1904. – Ч. 1. – Т. 11 : Акты относящіеся къ исторіи Львовскаго Ставропигыальнаго братства / [голов. редкол. Крыловский А. С.]. – С. 145-178; Лазорак Б. Публікації документів до історії "Confraternitatis stauropigianae leopoliensis" (1848–1904) / Б. Лазорак // ДКЗ. – Дрогобич, 2008. – Вип. XI–XII. – С. 581, 586, 589, 592-593, 596; Лазорак Б. Публікації документів до історії "Confraternitatis Stauropigianae leopoliensis" від поч. XX ст. до сьогодення / Б. Лазорак // Історична панорама. Збірник наукових статей ЧНУ. – Чернівці : Видавництво ЧНУ, 2009. – Вип. 8. – С. 99–100.

XVIII ст. головна роль у цьому процесі покладалась на місцевого пароха. З прийняттям згаданих синодальних постанов змінився відповідно і підхід до формування інвентарної документації, яка до середини 1770-х рр. у церковнопарафіяльній практиці Львівсько-Галицько-Кам'янецької єпархії поступово набула уніфікованих рис[8]. Згідно 13-го титулу постанов Замойського синоду: "Церковне начиння, необхідне до Святих Служб, завжди повинно було бути у наявності, не поламаним і чистим, – про це нехай пильно подбають декани і візитатори; в іншому випадку парохи притягуватимуться до відповідальності перед Ординарієм. Кожен єпископ у своїй дієцезії повинен наказати парохам приготувати список церковного інвентаря у двох копіях, із яких один список зберігатиметься у церкві, а другий – у єпископській канцелярії"[9]. Тобто, інвентарні акти в цей час перетворились на суб'єкт підзвітності церковних братств по відношенню до Львівської капітули. Першим прикладом цьому є перевірка документації Львівського Успенського братства у 1725 р., яка відповідала постановам Львівської консисторії 1724 р., коли для братства було укладено спеціальний перелік документів, які підлягали звітуванню, що аж ніяк не вписувалось в рамки ставропігійного modus vivendi (серед численних видів документів також були інвентарні книги)[10]. В цьому плані варто підкреслити, що згідно постанов Замойського синоду, перший пункт щодо візитації церковних братств вимагав запитати: "Чи братства мирян є законно утворені і мають статути, апробовані апостольською або єпископською владою?"[11]. Відтак у будь-якому випадку братства повинні були володіти статутом, ствердженим духовною унійною владою.

Після своєї участі в Замойському соборі, Атанасій (Шептицький) розпочав реалізовувати програму реформ Львівської єпархії,

[8] Львівська національна наукова бібліотека імені В. Стефаника НАН України. Відділ рукописів. – Ф. 3. Бібліотека та Центральний архів монастирів оо. Василіян у Львові. – Спр. 314. Visitatio Szadurskiana generalis Decanatus rit[us] grae[ci] cath[olici] Brzeżanensis ex Anno 176[0]. – Арк. 2 зв., 4–5 зв., 7 зв., 9 зв., 11, 12 зв., 15 зв., 17 зв., 34, 36, 40, 44 зв., 49 зв., 51 зв., 53 зв.

[9] Провінційний Синод у Замості 1720 р. Б. / [наук. ред. о. І. Пелехатий ; пер. о. І. Козович]. – Івано-Франківськ : Нова Зоря, 2006. – С. 245.

[10] Киричук О. Перехід Львівського Ставропігійного братства під юрисдикцію Св. Апостольського престолу (за матеріалами ЦДІА України) / О. Киричук // Успенське братство і його роль в українському національно-культурному відродженні: матеріали наукової конференції 4–5 квітня 1996 р. – Львів : ЛНБУ ім. В. Стефаника, 1996. – С. 98-99.

[11] Потимко О. Санітарний благоустрій Львова у XV–XVIII століттях: історичні тенденції становлення (за матеріалами фондів Львівської Наукової бібліотеки ім. В. Стефаника Національної академії наук України) / О. Потимко // Записки Львівської Наукової бібліотеки ім. В. Стефаника. – Львів, 2003. – Вип. 11. – С. 291.

котра передбачала створення в межах єпархії дієвого механізму впровадження, як нових постанов, так і пізніших "конституцій" єпархіальних соборів у церковну практику[12]. Саме в цей час текстологічних змін повинні були зазнати братські статути. Щоправда, першою необхідністю для владичого двору було з'ясування питання готовності церковних братств до виконання постанов синоду. Цілком невипадково призначення владикою численних ревізій церковних братств стали першим практичним методом для вияву канонічних порушень в їхньому інституційному розвитку. Додатково з'ясовувалися фінансові можливості братств забезпечувати розвиток конкретної парафії в майбутньому.

У 1720-х рр. поряд із Львівським Ставропігійним братством, особливо напруженого характеру набули ревізії Золочівських та Болехівських братств. Вже у травні 1723 р. єпископ Атанасій (Шептицький) призначив з числа монахів спеціальну комісію для перевірки діяльності братств міста Золочева, до складу якої увійшли намісник Унівського монастиря Ісихій (Корницький), який виконував обов'язки комісара та ігумен підгородиського монастиря Ісайя (Дунайовський)[13]. Цікаво, що на початку ревізії церковного братства Св. Миколая Чудотворця комісія обмовила про існування традиції інспекції цього братства, яка була розпочата ще в 1708 р. єпископом Йосифом (Шумлянським), коли обов'язки старшого братчика виконував Андрій Китайгородський, який був досить вправним у веденні фінансових справ, і на той час працював садівником у золочівському замку[14] (на жаль, докладних відомостей про ревізії братств у 1708 р. не вдалось віднайти). Під час ревізії 1723 р. старшим братчиком був якийсь Матвій Купець, у фінансових записах якого було виявлено недостачу у касових рахунках на суму 30 злотих, а також інші порушення. Комісія розпорядилась звільнити М. Купця від обов'язків, а на його місце рекомендувала повернути А. Китайгородського, який, на думку комісара, був авторитетним в середовищі братства і найбільш вправно міг виконувати обов'язки старшого братчика. Під час ревізії було скликано термінові збори братчиків, які одноголосно проголосували за нову кандидатуру. В протоколі ревізії за-

[12] Скочиляс І. Програма реформ у Львівській єпархії в післязамойський період: візитаційні інструкції Атанасія (Шептицького) 1732 та 1739 років / І. Скочиляс // Ковчег. Науковий збірник із церковної історії. – Львів, 2000. – Чис. ІІ. – С. 351-371; Собори Львівської єпархії XVI – XVIII століть / упор. І. Я. Скочиляс. – Львів : Вид-во Українського Католицького Університету, 2006. – С. 44–45, 106–107, 289, 343, 359, 369.

[13] Національний музей ім. Митрополита Андрея Шептицького у Львові. Відділ рукописної та стародрукованої книги (далі – НМЛ). – Ф. Рукописи латинські (Далі – Ркл). – Спр. 521. Фрагмент статуту братства і акт ревізії в Золочеві (коло Бібрки). – Арк. 3 зв.

[14] Там само. – Арк. 3-3 зв.

значено, що старший братчик повинен був усіма силами працювати на користь "Całości Cerkwie Bożej", дотримуватись артикулів братства і не припиняти проводити братські зібрання[15]. Комісія зобов'язала старшого братчика слідкувати за тим, аби під час засідань не виникало чвар. Щорічні елекційні збори повинні були відвідувати всі братчики для слухання фінансового звіту та проставлення підпису у касовій книзі. Комісія зобов'язала братчиків разом із парохом найближчим часом обрати здібних паламаря та писаря. В окремих пунктах декрету ревізії братству заборонялося звертатись до міського та замкового уряду для вирішення братських конфліктів. Незначні справи повинні були вирішуватись в братстві разом із старшим братчиком[16]. Натомість більш складні конфлікти повинні були влагоджуватись львівським духовним судом, бо як зазначалося: "z tęd Ruine w całości swoiej Cerkiew Boża mieć by musiała"[17]. Важливі документи разом із срібними речами братство повинно було заховати до скарбниці. Без відома старшого братчика інші братчики не мали права користуватися цими речами у вирішенні приватних питань.

Подібну ревізію Ісайя (Дунайовський) провадив у жовтні 1728 р. в Болехові, тоді особливої перевірки зазнало братство Св. Праведних Йосифа Ариматейського і Никодима[18]. В першу чергу, комісар перевірив книгу записів прибутків та витрат, укладену старшим братчиком Константином Фуровичем. Як виявилось, обидві суми співпали у розмірі 238 зл. Щоправда, за якийсь час на ревізію прибули інші братчики (передміщани та міщани), які заявили, що ніякого давнього обліку фінансів в братстві не існувало. Було відзначено, що лише в 1726 р. за старшинства якогось Дмитра Басая вперше почали вестись рахунки, які були неправдивими (до моменту ревізії братство не могло добитися від Д. Басая повернення боргу на суму 100 злотих, які були затрачені на купівлю будинку Сенька Череватого, в якому на той час мешкав боржник)[19]. Натомість Д. Басай висловив претензії до братства, вимагаючи повернення йому 65 злотих, які він особисто затратив на виставлення Гробу Господнього перед Великоднем[20], і які братство йому не повернуло. Зрештою ревізор заспокоїв суперечку, зобов'язавши Д. Басая повернути братству кошти. Вивірivши

[15] Там само. – Арк. 3.
[16] Там само. – Арк. 3 зв.
[17] Там само.
[18] НМЛ. – Ф. Ркл. – Спр. 515. 1) Ревізія братства в Болехові; 2) Акт генеральної візитації парафій м. Болехова. – Арк. 1-2 зв.
[19] Там само. – Арк. 1 зв.
[20] Там само.

документацію попередніх ревізій, Ісайя (Дунайовський) виявив чимало неточностей в фінансовій діяльності братства за останні кілька років. Відтак ревізор приступив до наведення порядку. Запросивши усіх до будинку пароха, який знаходився поблизу парафіяльного цвинтаря, ревізор розпочав елекційні збори для вибору старших та молодших братчиків. Старшим братчиком було обрано Василя Малевича, а молодшим – Матвія Фуровича (син Константина Фуровича). Після виборів Ісайя (Дунайовський) ствердив декрет, який на відміну від декрету Золочівського братства, мав додаткові параграфи: 1) братчики зобов'язувались чотири рази на рік організовувати братські літургії; 2) молодші братчики повинні були в усьому слухати і допомагати старшим братчикам; 3) братство повинно було найняти здібного дяка для навчання дітей; 4) у недільні дні та період ярмарків братчикам дозволялося ходити з пушкою чи тацею по місту з метою пожертвувань, при цьому заборонялось виголошувати заохочувальні слова чи прохання; 5) якщо хтось із братчиків не сплачуватиме річного кілька разів під ряд, такого братчика слід було виключити з братства; 6) в усіх справах та зібраннях братства повинен був бути присутній парох; та ін. Згодом Ісайя (Дунайовський) ствердив для братства унійний зміст братської присяги, який містив філіокве (раніше, у статуті братства від 1666 р., ствердженого Афанасієм (Желиборським) присяги не було взагалі). Ця присяга була одночасно записана в передмову до артикулів 1666 р.[21] та ревізійний декрет 1728 р.[22].

Однією із потенційних причин початкового етапу дисциплінування діяльності церковних братств в часі владицтва Атанасія (Шептицького) була недостатня готовність церковних братств забезпечувати релігійне життя парафій усім необхідним богослужбовим інструментарієм для виконання духовно-релігійних чинностей усталених недавнім Замойським синодом. В середині 1720-х рр. частина передміських братств Львова не могла забезпечити навіть простих літургічних потреб: світла, проскур, вина, богослужбового одягу та ін. Так, під час святкування 5-ліття прийняття постанов Замойського синоду (серпень 1725 р.), священик церкви Св. Спаса у Львові о. Іван змушений був позичати фелон у о. Андрія, який на той час був парохом церкви Воскресення Христового, для того, аби служити під час урочистої спільної лі-

[21] Інститут рукопису Національної бібліотеки України імені В. І. Вернадського. – Ф. XVIII. Колекція та архів митрополита Андрея Шептицького. – Спр. 415. Устав дух. братства при рашовском монастире утверджений блюстителем митрополитом Киевским и всея России А. Желиборским (1666 г.). – Арк. 4 зв.

[22] НМЛ. – Ф. Ркл. – Спр. 515. – Арк. 2.

тургії, організованої Йосифом (Шумлянським) в львівському кафедральному соборі Св. Юра[23].

Безперервність процесу дисциплінування діяльності церковних братств підтверджують акти генеральних візитацій, які з кінця 1730-х рр. будувались виключно на інструкціях Атанасія (Шептицького)[24]. Наприклад, у § 2 візитаційної інструкції від 1739 р. владика зобов'язав візитатора звертати увагу на діяльність церковних братств, які діяли в межах візитованої парафії: "у випадку, якщо є якесь братство, то після з'ясування, чи воно [існує] за згодою і дозволом [церковної влади], чи без цього, необхідно перейти до розпитування, за рахунок чого існує, які має прибутки та на які потреби їх використовує"[25]. Іншими словами, візитатори повинні були цікавитись наявністю статутів, у відповідності до яких перевірялось ведення фінансових справ у братстві[26]. Серед братської документації, статути першими подавались на огляд візитаторам, як це було, зокрема, під час візитацій церкви в с. Запитів о. Михайлом (Богачевським) у 1744 р. та о. Миколою (Шадурським) у 1763 р.[27].

Складовою частиною візитаційної інструкції Атанасія (Шептицького) 1739 р. був реформаційний декрет, який підсумовував результати візитації парафіяльної церкви та братства зокрема. Часто у XVIII ст. подібні декрети, видані візитатором для церковного братства, були по-суті доповненням до статуту, яким братство в наступному послуговувалось для ефективнішого здійснення своєї діяльності. Поява реформаційного декрету пов'язувалась, в першу чергу, з недотриманням братчиками братських артикулів. По відношенню до братств декрет фіксував лише ті факти порушень членами братства та парохом, які стосувалися норм канонічного права, а також тих норм, які були закладені в текстах братських артикулів. о. Володимир Фіґоль вважав, що саме в актах візитацій "…пороблено не раз дуже влучні зауваги, що кидають багато світла на недомагання та браки серед проводу та загалу членів братства"[28]. Постанови реформаційного декрету

[23] НМЛ. – Ф. Ркл. – Спр. 82. Protokul Spraw rożnych, na Sądach Duchownych Consistorskich Lwowskich, agituiących się w Katedrze Swiętego Jerzego Lwowskiey w Sądach Namiesniczych w Roku Pańskiego 1710 zacząłsie do roku 1731. – Арк. 98 зв.-99.

[24] Скочиляс І. Програма реформ у Львівській єпархії в післязамойський період: візитаційні інструкції Атанасія (Шептицького) 1732 та 1739 років / І. Скочиляс // Ковчег. Науковий збірник із церковної історії. – Львів, 2000. – Чис. ІІ. – С. 368.

[25] Там само. – С. 369.

[26] Там само. – С. 359.

[27] НМЛ. – Ф. Ркл. – Спр. 17. Visitationis Generalis Diaecesis Leopoliensis ab Anno 1740 ad Annum 1743. – Арк. 182.

[28] Фіґоль В. Церковні братства Галицької Гр. кат. Провінції у XVIII ст. / В. Фіґоль // Богословія. Тримісячник. – Львів. 1937. – Т. XV. – Кн. 2–3. – С. 99.

сприяли подальшому застосуванню братських артикулів, забезпечуючи при цьому визначальний метод їх дотримування, або забезпечуючи їх подальше вдосконалення на практиці. На думку Ігора Скочиляса, реформаційний декрет, який був введений владикою до візитаційної інструкції, отримав юридичну силу, ставши згодом правочинним навіть для світської влади. Копія такого декрету, з відповідним підписом і печаткою єпископа чи офіціала повинна була залишатись в братському архіві (за виготовлення такого документу священик повинен був заплатити не більше 4 флоринів)[29]. Таким чином, починаючи з кінця 1730-х рр. протокол візитації братств разом із кінцевим реформаційним декретом укладались відповідно до трьох головних пунктів: 1) наявність статуту; 2) книги реєстру прибутку та витрат; 3) характер діяльності братства (утримання школи, шпиталів та ін.)[30]. Наприклад, у 1758 р. кам'янецьке братство Св. Йоанна Хрестителя представило на огляд візитатору протокол засідання про вибори старшого братчика та статут від 1736 р., а також дві інші книги (візитатор відзначив недбалість цих книг): 1) книга запису та виписів членів братства із окремими елекційними записами щорічних виборів старших та молодших братчиків; 2) книга прибутків та витрат братства. Остання містила відомості про фундушні записи міщан на користь братства[31]. У період з часу прийняття постанов Замойського синоду 1720 р. до періоду видання останніх візитаційних інструкцій та реформаційних декретів Атанасія (Шептицького) у 1730 – 1740-х рр., дисциплінарне поле діяльності церковних братств набуло визначених рис, і до кінця XVIII ст. контролювалось за допомогою періодичних візитацій.

Зауважимо, що одразу після генеральної візитації 1744 р., проведеної львівським офіціалом Михайлом (Богачевським)[32], 7 вересня цього ж року єпископ Атанасій (Шептицький) ствердив для передміських братств Львова реформаційний декрет із 10 пунктів "Decretum reformationis Leopoliensis"[33], якими кардинально реорганізував їх діяльність. Постанови декрету були

[29] Скочиляс І. Програма реформ у Львівській єпархії в післязамойський період: візитаційні інструкції Атанасія (Шептицького) 1732 та 1739 років / І. Скочиляс // Ковчег. Науковий збірник із церковної історії. – Львів, 2000. – Чис. ІІ. – С. 360, 370.

[30] Там само. – С. 360.

[31] Сецинский Е. Древнейшія православныя церкви въ Подоліи / Е. Сецинский // Подольские епархиальные ведомости (далі – ПЕВ). – Кеманецъ-Подольск, 1890. – № 40. – С. 920.

[32] Скочиляс І. Генеральні візитації Київської унійної митрополії XVII–XVIII століть: Львівсько-Галицько-Кам'янецька єпархія / І. Скочиляс. – Львів : Видавництво Українського Католицького Університету, 2004. – С. 84.

[33] Лабенскій Ф. Къ исторіи львовскихъ братствъ въ первую половину XVIII века / Ф. Лабенській // Вестникъ "Народнаго Дома". – Львів, 1907. – Ч. 6. – С. 95-99.

зачитані у Львівській катедрі в присутності львівських парохів та братчиків, серед них: о. Стефан Протанський (Св. Миколая Чудотворця), о. Петро Примович (Св. Теодора Тирона), о. Дмитро Твардиєвич (Благовіщення Пресвятої Богородиці), о. Іван Галайович (Св. Спаса), о. Симеон Дроздовський (Св. Параскеви Пятниці), о. Стефан Косовський (Воскресення Господнього), а також братчики Микола Григорович, Іван Крижановський (Св. Миколая Чудотворця) та Федір Волинський і Федір Дитінковський (Благовіщення Пресвятої Богородиці)[34]. Виявивши в ході візитації чималу кількість грубих порушень в братській документації та організації в цілому, церковна влада вперше зобов'язала братчиків 10-ти передміських братств Львова (зокрема, тих, хто щойно вступав у братство) впродовж 2 місяців "зложити ісповідання віри", згідно форми папи Урбана VIII. У своєму декреті єпископ, головним чином, звертався до братств Благовіщення Пресвятої Богородиці, Воздвиження Чесного Хреста, Св. Миколая Чудотворця, Св. Теодора Тирона, Параскеви П'ятниці, Воскресення Христового, Різдва Пресвятої Богородиці, Св. Спаса, Вознесення Господнього, а також братства "на Головську". Атанасій (Шептицький) дорікав цим братствам, за їх марнотратство церковних коштів, які з кожним роком все більше спрямовувались на власні потреби братчиків.

Братчики, які не виконували постанов декрету, не мали законних підстав перебувати в братстві. Очевидно, під загрозою розпуску, братства одразу розпочали впорядковувати свою документацію. Так, у 1744 р. з'явились два списки документів братської церкви Богоявлення Господнього у Львові "Summariusz papierów dokumentow, przywilejow, zapisow cerkvi S. Bohoiawleńskiey Lwowskiey"[35]. Один із цих сумаріїв містив, навіть, опис інвентаря "вбогого" будинку, який знаходився біля парафіяльного цвинтаря[36] і перебував у власності братства. Зауважимо, що вже через 3 роки (у 1747 р.) братство Богоявлення Господнього передає цей будинок в оренду[37]. На нашу думку, братство тим самим позбавило себе, на якийсь час, зайвих клопотів у веденні обов'язкової інвентарної документації, більше того до братської скрині почали надходити додаткові прибут-

[34] Там же. – С. 95-96.

[35] НМЛ. – Ф. Ркл. – Спр. 1125. Summariusz Papierów Dokumentow Przywilejow Zapisow Cerkwi Swiętego Bohoiawlenskiey Lwowskiey slusących pod czas Wizyty Generalnej w Roku 1744 dnia 12. – 50 арк.

[36] Там само. – Спр. 1140. Списки документів церкви Богоявлення у Львові і чорновик інвентаря будинку на церковному цвинтарі (1744 р.). – 7 арк.

[37] Там само. – Спр. 1142. Договір братства церкви Богоявлення у Львові на винаймання будинку С. Гладиловичу (1747 р.). – 1 арк.

ки. Однак, з іншого боку, навіть ці грошові надходження регламентувалися 13-м титулом Замойського синоду[38].

Попри впорядкування інституційної та фінансово-господарської документації, декрет 1744 р. унормовував практичні сторони життя львівських братств. Скажімо, керівна роль у зберіганні грошей покладалась виключно на старшого братчика (сеньйора братства), а розподіл цих грошей повинен був керуватися колегіальним рішенням всього братства[39]. Гроші необхідно було зберігати, поряд з іншими цінними речами та документами, у братській скрині, безпека якої мала контролюватись 2-ма або 3-ма відмінними замками, ключі від яких повинні були знаходитись в руках різних братчиків.

Постанови декрету визначали норми грошових відносин між братством та священиком. Наприклад, передміські братства Львова, в яких баланс між прибутком та витратами давав певний надлишок, зобов'язувались надавати пароху додаткову грошову плату. В наступному ця постанова декрету сумлінно виконувалась братствами[40]. Скажімо, в книзі реєстрів прибутків та витрат братства Благовіщення Пресвятої Богородиці у Львові, у часі керівництва старших братчиків Теодора Дітинковського та Андрія Ступницького під 1744 р., записано: "Duchownemu, co dekret przykazał Ich M[os]c metropolita zł[otych] 30, na to dałem 15 zł[otych]"[41]. Разом із артикулами братських статутів[42], декрет Атанасія Шептицького остаточно забезпечив пароху провідне місце у братстві, закріпивши за ним ряд особливих повноважень: постійну участь в засіданнях братства, голосування у виборах старших братчиків, а звідси також право першим приймати присягу від тих, хто вступає на місце старшого, чи вперше приймається до братства[43]. На думку о. Володимира Фіголя: "Згідно з духом "Decretum reformationis Leopoliensis" братські священики – душпастирі мали сильний вплив на братські справи"[44]. Для ведення братських справ декрет зобов'язав кожне братство постійно утримувати три види фіскальних книг[45]: 1) книгу реєстру "недви-

[38] Провінційний Синод у Замості 1720 р. Б. / [наук. ред. о. І. Пелехатий ; пер. о. І. Козович]. – Івано-Франківськ : Нова Зоря, 2006. – С. 247.

[39] Фіголь В. Церковні братства Галицької Гр. кат. Провінції у XVIII ст. / В. Фіґоль // Богословія. Тримісячник. – Львів, 1938. – Т. XVI. – Кн. 2–3. – С. 141.

[40] Там само. – Т. XVI. – Кн. 4. – С. 220.

[41] Там само.

[42] НМЛ. – Ф. Рукописи кириличні (Рк). – Спр. 357. Артикули братства. – Арк. 7; Ф. Рукописи кириличні (Ркк). – Спр. 177. Устав братства для Запитова. – Арк. 8, 16-17.

[43] Фіголь В. Церковні братства Галицької Гр. кат. Провінції у XVIII ст. / В. Фіґоль // Богословія. Тримісячник. – Львів, 1938. – Т. XVI. – Кн. 2–3. – С. 138-139.

[44] Там само. – С. 142.

[45] Там само. – С. 140-141.

жимих і движимих дібр" з відповідним інвентарними описами; 2) книгу протоколів засідання, з обов'язковим веденням реєстру членів братства; 3) книгу реєстру прибутку та витрат братства.

Постанови декрету 1744 р. вплинули і на благодійницьку діяльність львівських братств. Зважаючи на скромний "бурсацький харч", єпископ зобов'язав Львівське Успенське братство подбати про додаткові витрати, з метою покращення умов навчання та утримання учнів. У церкві повинна була знаходитись додаткова "одна пушка на видатки бурси…", до якої друга частина грошей надходила у розмірі 1/3 "від подзвонного та з інших оплат"[46]. Декрет визначив також умови виборів шкільного бакалавра та норму оплати його праці, яка не повинна була перевищувати 1/3 церковних доходів.

В наступному візитатори почали більш прискіпливо перевіряти фінансово-господарську діяльність братств, забезпечуючи процес дисциплінування проведенням спеціальних "візитаторських судів". Наприклад, під час візитації кам'янецького братства Св. Йоанна Хрестителя у 1758 р. Іван (Громницький) провів розслідування в межах старшого братства з приводу фінансових махінацій із земельною документацією. Візитатор з'ясував, що у 1745 і 1746 р. вибраним особам, з числа старших братства, були передані документи, які стосувались земельних справ, згодом ці документи не були повернуті наступникам і, очевидно, були втрачені. На думку візитатора, винуватцем цього порушення був Олександр Дольський, котрий у 1745–1746 рр. був старшим братчиком. Причому деякі члени братства відкрито звинувачували О. Дольського в тому, що він умисно приховав ці документи[47], через те, що вони стосувались земельного наділу з 2 будинками біля церкви Св. Йоанна Хрестителя, які О. Дольський захопив за допомогою колишнього настоятеля храму Петра Чижевського, а згодом продав вірмену Торосу. Сам же О. Дольський заявляв, що він купив цей земельний наділ. Однак братчики стверджували, що ця земельна ділянка була передана братству у вигляді фундушу на користь церкви від пана Ластовецького. Братство вважало, що через загрозу судової справи О. Дольський приховав ті документи, котрі містили відомості про справжніх власників. Відмовляючись від звинувачень, О. Дольський прийняв в присутності візитатора спеціальну присягу, котра була опублікована в XIX ст. Юхимом Сіцинським: "Клянусъ Всемогущимъ Богомъ…, что я во

[46] Там само. – Т. XVI. – Кн. 4. – С. 224.

[47] Сецинский Е. Древнейшія православныя церкви въ Подоліи / Е. Сецинский // ПЕВ. – Кеманецъ-Подольск, 1890. – № 39. – С. 895-896.

время мого прохожденія должности старшого братчика не бралъ никогда никакихъ бумагъ и документовъ, касающихся церкви Св. Іоанна и относящихся къ грунту, на которомъ на которомъ находяться две постройки купленныя мною и затемъ проданныя, а также никого я не наговаривалъ брать эти документы и даже не знаю, какимъ образомъ они пропали, или где и у кого они пропали, или где и у кого они находятся"[48]. Після цієї присяги візитатор визнав О. Дольського невинним. Тобто, у рамках періодичних візитацій, довгостроковою гарантією братського порядку було виголошення порушниками особливих еклезіальних присяг, ексцеси яких були приводом до виключення з числа братства, а відтак серйозним дисциплінарним методом.

Отже, впродовж перших десятиліть після прийняття постанов Замойського синоду в стосунку дисциплінування діяльності церковних братств зі сторони церковного уряду, все більше посилюється тенденція до зменшення ролі світського елементу у керівництві парафіяльним життям. Натомість головуючої ролі набуває особа пароха, призначеного владикою, в шанобливій співпраці з яким братства повинні були організовувати релігійні чинності. Процес дисциплінування відбувався у кілька етапів і був пов'язаний із реформаційними ідеями, які надходили з владичого двору. Універсальним методом для дисциплінування діяльності церковних братств було ствердження статуту, артикулами якого братчики поряд із священиком послуговувались для щоденного уточнення своїх прав та обов'язків, шляхів вирішення суперечок та ін. Системність процесу дисциплінування забезпечували періодичні ревізії або візитації церковних братств, метою яких була перевірка об'єктивного здійснення фінансово-господарської функції братства, а також дотримання братчиками канонічної традиції Церкви в їхній культурно-релігійній діяльності. Зрештою, політика дисциплінування діяльності церковних братств сигналізувала, з одного боку, прагнення Львівської капітули виховувати релігійну культуру братчиків, а, з іншого боку, при їх допомозі організувати в парафіях сталу систему прибутків та витрат, між якими формувався необхідний грошовий баланс для утримання храму, священика (звідти його фінансові можливості для сплати катедратику[49]), школи, шпиталей та ін.

[48] Там само. – № 40. – С. 922.

[49] Скочиляс І. "Дар любові" фіскальний обов'язок та ієрархічна підлеглість: катедратик у системі фінансово-корпоративних відносин духовенства Київської митрополії / І. Скочиляс // Дрогобицький краєзнавчий збірник – Дрогобич, 2005. – Вип. IX – С. 431–460.

І. Є. Марголіна

ЖИВОПИС УКРАЇНСЬКИХ МИТЦІВ У КИРИЛІВСЬКІЙ ЦЕРКВІ КИЄВА

Давня Кирилівська церква, зведена у першій половині XII ст. князем Всеволодом Ольговичем на північно-західній околиці Києва Дорогожичах, оповита чисельними загадками та таємницями. Більшість науковців, знавців Києва, які зверталися до вивчення цієї пам'ятки, перш за все, досліджували історію, архітектуру та стародавній живопис храму. Наприкінці XIX ст. дослідники звернулись до опису монументального живопису М. Врубеля, який працював у церкві в 1884-1885 рр. При цьому в тіні фрескових розписів і монументальних робіт Михайла Врубеля залишався живопис українських митців XIX ст. Саме тому дане дослідження ставить за мету описати найбільш знакові монументальні композиції українських художників та зробити спробу виявити імена творців живописних сюжетів, які досі не були атрибутовані щодо своїх авторів-виконавців. **Іл. 01**

Давня Кирилівська церква, зведена у першій половині XII ст. князем Всеволодом Ольговичем на північно-західній околиці Києва Дорогожичах, оповита чисельними загадками та таємницями. Більшість науковців, знавців Києва, які зверталися до вивчення цієї пам'ятки, перш за все, досліджували історію, архітектуру та стародавній живопис храму. Наприкінці XIX ст. дослідники звернулись до опису монументального живопису М. Врубеля, який працював у церкві в 1884-1885 рр. При цьому в тіні фрескових розписів і монументальних робіт Михайла Врубеля залишався живопис українських митців XIX ст. Саме тому дане дослідження ставить за мету описати найбільш знакові монументальні композиції українських художників та зробити спробу виявити імена творців живописних сюжетів, які досі не були атрибутовані щодо своїх авторів-виконавців.

У XIX ст. під керівництвом професора А. Прахова у Кирилівській церкві були виконані роботи з розкриття, копіювання та фотофіксації давнього фрескового живопису. Коли древній живопис розчистили від багатовікових нашарувань несподівано відкрилась унікальність знахідки, яка вимагала дбайливого, бережного підходу до реставрації фресок для збереження їх автентичності. Після тривалих роздумів А. Прахов ухвалює рішення дописати втрачені фрагменти фресок, а на тих ділянках стін, де зображення зовсім не збереглися, написати нові образи

й композиції. Проте, незважаючи на бажання Прахова зберегти відкритим давній живопис, за рішенням церковної комісії практично всі, збережені, фрески були вкриті олійними фарбами. Фрески, зберігаючи давній сюжет і малюнок повторювали олійними фарбами, а у місцях втрати фресок писали нові зображення. Але при цьому Прахов ставив принципове завдання: відтворити древній стиль не тільки на фрагментах живопису, а й у нових сюжетних розписах. Відсутність необхідних коштів змушувала Прахова шукати виконавців задуму в середовищі художників-початківців. До складу колективу молодих майстрів входили учні та викладачі малярської школи М. І. Мурашка і студенти Петербурзької академії мистецтв. Ці художники виконали на стінах храму цілий комплекс сюжетів на сакральну тематику.

Прахов Адріан Вікторович *(1846-1916) – російський учений, професор, історик мистецтва, археолог, критик, паломник. Вичав давні християнські пам'ятки Египту, Палестини, Сирії, Греції, Європейської Туреччини, Італії тощо. У 1880—1882 рр. досліджував, копіював та фотографував давній монументальний живопис, а також керував реставраційними роботами у київському Софійському соборі XI ст. Був головним керівником реставраційних робіт у київській Кирилівській церкві XII ст. У 1886 році займався дослідженням Успенського собору у Володимирі-Волинському, у 1887 році відкрив та скопіював фрески у церкви Михайлівського Золотоверхого монастиря. З 1884 по 1896 рік керував упорядкуванням та розписами новозаведеного у Києві Володимирського собору .*

У 50-80 – х роках XX ст. у музеї «Кирилівська церква» було розпочато комплексні ремонтно-реставраційні роботи. Саме тоді прийняли рішення відкрити з-під олійних записів XIX ст. живопис стародавніх майстрів. Результатом реставрації настінного живопису стало відкриття 800 м^2 унікального фрескового живопису і сьогодні на стінах музею експонується, відкриті з-під олійних записів автентичні фрескові розписи, один монументальний темперний портрет XVII ст. і, домінуючий в кількісному відношенні, олійний живопис XIX ст. Авторами живопису XIX ст. є М. О. Врубель, а також, як зазначалось вище, молоді викладачі та юні учні Київської малювальної школи М.І. Мурашка, який деякий час керував роботами з поновлення давньої фрески та виконання нових розписів в місцях втрати фрескового живопису. Як це не дивно, але визначення імен виконавців певної частини живопису XIX ст. в київській Кирилівській церкві, живо-

пису, який хронологічно найближче до сьогодення, становить нині одну з остаточно невирішених наукових проблем. Головна причина цієї інформаційної лакуни – відсутність необхідної документації, яка б прив'язувала розпис до виконавців, що працювали у памятці у ХІХ ст. **Іл. 02**

Мурашко Микола Іванович *(1844-1909) видатний художник і педагог, критик і громадський діяч. Його ім'я і дяльність нерозривно пов'язані з історією розвитку образотворчого мистецтва і художньої освіти в Україні у другій половині ХІХ – на початку ХХ століття.*

Загальна площа стін Кирилівської церкви складає 2852 кв. м, з них 800 кв. м фреска ХІІ ст., один настінний портрет XVII ст., окремі стінні площі, де зовсім не збірігся живопис затоновані пастельними фарбами. Приблизним розрахунком можна виявити, що десь 2000 кв. м становить олійний живопис ХІХ століття. Менша частина цього живопису атрибутувана конкретним виконавцям у тому числі і М. Врубелю. Завдяки виданим спогадами М.І. Мурашка нам відомі прізвища і відповідно живописні роботи окремих молодих українських художників, які працювали в Кирилівському храмі. Це І. Селезньов, Ф. Зозулін, І. Їжакевич, Х. Платонов, М. Климанов, С. Гайдук, М. Пимоненко. У своїх спогадах М. Мурашко називає ще цілий ряд учнів, які брали участь у розписах Кирилівського храму: Валер'яна Йосиповича Отмара (1858 – 1908 рр.), Олександра Аввакумовича Курінного (1865-1944 рр.), Егорічева, Віктора Дмитровича Замирайло (1868-1939 рр.)[1], однак, які роботи виконували в храмі ці художники, принаймні на сьогодні, залишається невідомим.

З тих же спогадів М. Мурашка, із записів одного з дослідників Кирилівської церкви професора В. Зуммера точно визначено, що розпис склепіння головного купола – зображення композиції «Вознесіння Ісуса Христа в оточенні ангелів» належать художнику Івану Селезньову[2]. Цю композицію, відповідно до християнської традиції та за аналогією з зображенням в Георгіївській церкві у Старій Ладозі, а також Спасо-Нередицкой и Спасо-Мірожською церквами ХІІ ст. запропонував виконати А. Прахов.

Зуммер Всеволод Михайлович *(1885-1970) – мистецтвознавець, музеєзнавець, педагог. Досліджував східне мистецтво та архітектуру, живопис та архітектуру Давньої Русі. Професор Київського університету, Московського археологічного інституту, Київського археологічного інституту, член Софійської комісії кафедри мистецтвознавства ВУАК (1918-1923). Репресований у 1934*[3]

По центру склепіння купола на тлі синього неба зображена веселка з сидячим на ній Ісусом Христом. На золотому фоні добре виділяється пурпурний хітон і ніжно-блакитний плащ-гіматій Спасителя. Правицею Він благословляє, в лівій руці тримає сувій. Навколо Христа – вісім ангелів підтримують мандорлу, що оточує Спасителя, підіймаючи Його на небеса. Фігура Христа на фоні сонячного кола купається у світлі вікон барабана, немов у хмарах, щомиті стаючи дедалі віддаленішою та вищою.

Традиційно вважається, що і Оранта в консі центральної апсиди на місці втраченого фрескового зображення, написана І. Селезньовим, хоча документальних підтверджень цьому поки ще не знайденою Проте, аскетичний, мужній вираз обличчя Марії схожий з образом Христа, зображеним у куполі храму, дає можливість підтвердити існуючу думку про виконання образу Оранти і композиції «Вознесіння» одним і тим же автором, тобто І. Селезньовим.

Від давньої фрески залишився лише нижній край блакитного хітона, фрагменти червоного взуття і подіум, на якому у XII ст. було зображено Богоматір. Художник повторив практично весь образ Богоматері із молитовно здійнятими руками. Матір Божа звертається до Сина Єдинородного, зображеного на склепінні купола, з проханням про прощення роду людського. Цариця небесна вдягнена у блакитний хітон і темно-рожевий мафорій, випромінює золоте сяйво, підсилене світло-жовтими смугами. Матір Ісуса Христа оточують чотири коленосхильних ангела і дев'ять херувимів.

Дослідник київських старожитностей, професор В. Ульяновський віднайшов свідчення про те, що І. Селезньов у 1885 році працював в Церковно-археологічному музеї з рукописами і старовинними мініатюрами, мабуть шукав аналоги, приклади для досконалого написання замовлених йому сюжетів[4]. На жаль, конкретних вказівок, які само давні мініатюри або інші зображення були ним використані для розписів у Кирилівському храмі, не знайдено. Такі вказівки надали б можливість виявити автора певної частини живопису, але їх немає, тому дозволимо собі зробити деякі припущення.

На північній та південній частинах вівтарної арки центральної апсиди храму святого Кирила зображені величезні постаті архангелів Михайла та Гавриїла з жезлами і державами у руках. Спираючись на схожість манери виконання, близькість розташування до відомих нам робіт Селезньова, особливе лояльне відношення А.Прахова до І. Селезньова в частині розподілу центральних стін-

них площ своєму приятелеві, ці зображення також можна атрибутувати пензлю цього художника.

Підтвердженням авторства Селезньова може слугувати, і виявлена під час проведення реставраційних робот (2006 р.) на карнизі підбанного стінного простору монограма цього художника.

Селезньов Іван Федорович *(1856-1936) Український живописець, майстер історичного та побутового жанру. Син селян із Калузької губернії, 16-річним він вирушив навчатися художньої майстерності до столиці. Навчався в Петербурзькій Академії мистецтв (1872-1881) в класі П.П. Чистякова. За роки навчання був нагороджений золотими (1880, 1882) і срібними медалями (1876, 1877, 1878). Академію закінчив із золотою медаллю, званням класного художника І-го ступеня та правом на закордонне пенсіонерство, що свідчить про безперечний талант художника-початківця. У 1883-1886 роках жив і працював у Римі.*

З 1886 р. І. Селезньов викладав спочатку в художній школі М.Мурашка аж до її закриття у 1890 р., потім – у Київському художньому училищі, там же був директором у 1911–1914 рр. Його дуже любили учні. Різносторонньо обдарованого художника називали «живою енциклопедією» руського живопису. Він виховав чимало відомих художників, брав участь у виставках, розписував церкви. Селезньов відомий як майстер портретного жанру.

У холоді й голоді та забутті помер у 1936 р., похований у Києві.

Роботи художника зберігаються в музеях і приватних колекціях, в Державному Руському музеї, в тому числі «Іаков впізнає одяг свого сина Йосифа, проданого братами в Єгипет» 1880р.

Виконав ікони для іконостасу церкви Святого Миколая у селіщі Святошин. (храм не зберігся).

Разом з В. Котарбінським, В. Васнецовим, П. Сведомським брав участь у розписах храму святого Олександра Невського, побудованого за проектом архітектора В. Ніколаєва. Храм був освячений у 1893 р. (село Рубіживка, нині місцевість між станціями метро «Нивки» та «Святошин», храм не зберігся).

У 1891 р. помер митрополит Платон (Городецький), І. Ф. Селезньов на згадку про нього написав дві ікони для нової церкви на честь Покрова Божої Матері на Солом'янці. Ці роботи майстра збереглися до сьогодні.

Свій малярський слід Іван Селезньов залишив і на стінах Софійського собору. На північній і південній стінах центрального нефа храму, обабіч древнього мармурового порогу, Селезньов на пропозицію Адріана Прахова виконав дві композиції. Це вели-

кі за розміром сюжети, написані на вільних від древніх фресок ділянках, які з'явилися тут після певних перебудов, здійснених у XVIII–XIX ст.ст.

Однак варто відзначити, що поява саме цих двох сюжетів на стінах Софійського собору не випадкова. Річ у тім, що до написання у 1894 р. такі сюжети були відсутні на стінах собору. Можливо, колись аналогічні сюжети і були на стінах храму, але не збереглися.

У 1950-ті роки, коли проводилася реставрація собору, ці композиції затонували в нейтральний колір, дотримуючись існуючої тоді концепції експонувати лише древній живопис, а решту ховати під набілами, щоб не було контрасту й не акцентувати увагу на релігійних сюжетах.

У листопаді 2009 р. у Київському Софійському соборі, за рішенням Вченої ради Національного заповідника «Софія Київська», реставратори відкрили живопис XIX ст., який доти було сховано під вапняним шаром. Перед відвідувачами постали два біблійні сюжети: «Стрітення» і «Хрещення», виконані українським художником Іваном Федоровичем Селезньовим.

На композиції «Стрітення», так само як і в куполі Кирилівськіої церкви, реставратори знайшли монограму художника – давньоруські літери «І. Ф. С.» – і рік – 1894-й.

Відкриття і відродження колись невідомих творінь у Софійському соборі – чудовий знак повернення нашому поколінню дивовижної спадщини талановитого київського художника[5].

Професор В. Зуммер повідомляє, що поновлення фрескової композиції «Різдво Ісуса Христа» на південній стіні трансепта Кирилівської церкви виконав тоді ще молодий, а згодом відомий український художник М. Пимоненко[6]. Невідомо чи належать пензлю Пимоненка ще якісь роботи у Кирилівському храмі. Мабуть ні, Мурашко відмічає, що художнику ніяк не давався візантийський стиль, його постійно «тянуло» в епоху відродження[7], а Прахов намагався провести реставрації у давньому візантійському стилі, в якому була побудована й розписана Кирилівська церква у XII ст.

Сьогодні можна лише припустити, що зображення святих В'ячеслава та Людмили, що знаходяться в нижній частині композиції «Різдва Христового», виконані далеко не у візантійських традиціях, належать пензлю М. Пимоненка.

Пимоненко Миколо Корнилович *(1862-1912). Український художник-живописець, академік живопису Петербурзької Академії мистецтв, Член Паризької інтернаціональної спілки мистецтв і літератури,* член Товарищества передвижных художественных

выставок. *Автор багатьох картин на сільську та міську тематику. До часу роботи у Кирилівському храмі вже закінчив дворічне навчання на педагогічних курсах петербурзької Академії мистецтв і повернувся до Києва у зв'язку із хворобою із-за непридатного для нього клімату і нестачу коштів.*

У своїх роботах майстер передавав щиру любов до рідної землі та українського народу і глибинне розуміння прекрасної народної душі. М. Пимоненко зробив значний внесок у створення національного реалістичного мистецтва живопису, його творчість відбилася на культурному житті Києва і сприяла перетворенню Києва на значний художній центр. Микола Пимоненко пішов з життя у розквіті творчих сил. Його поховано на Лук'янівському кладовищі м. Києва.

На західній стіні південної частини трансепта містися ілюстрація сюжету «Хрещення Ісуса Христа», який у класичних академічних традиціях виконав художник Х. Платонов. Автор твору створив композицію у класичних живописних традиціях XIX ст. Як свідчить лист А. Прахова до завідуючого Церковно-археологічним музеєм при КДА професора М.І. Петрова, аби відтворити цей відомий євангельський сюжет у стилі XII ст., Харитон Платонов скопіював мініатюру з відповідним сюжетом знаменитого Нікомідійського Євангелія XII – початку XIII ст.[8] В композиції Платонова Христос стоїть по коліно у воді і благовійно приймає хрещення від Іоанна Предтечі. На Спасителя, через Духа Святого сходить небесна благодать у вигляді світлових променів. За Христом янгол з білим покривалом приготувався вкрити Спасителя по завершенні обряду. Предтеча босоніж стоїть на березі р. Іордана, правицею благословляє Христа, у лівій руці тримає посох. Хреститель вдягнений у власницю та характерний іудейський плащ з китицями. Колорит твору сполучає приглушену синю та м'яку світло жовту фарби. Синій колір наповнює прозору воду річки та димчасті хмари, жовто-пісочним написано беріг ріки, а світло-жовтим сяйво навколо голуба – Святого Духа та промені, що зіходять на Спасителя.

Спокій і урочистість наповнюють сюжетне зображення. Незважаючи на наявність давнього взірця, Платонов, виконав композицію в класичних живописних традиціях XIX ст. Сюжет по краях окантований колонами з вузлом – цей мотив запозичений з фресок XII ст., а зверху завершується орнаментальним півколом. Заключена в своєрідну раму, композиція сприймається як величезна салонна картина. Стилізована рама складає також враження своєрідного порталу – входу до священної події, яка відбувається на березі Іордану.

Треба відзначити, що професор В. Зуммер, швидше за все, помилково приписує Харитонові Платонову зображення Оранти в центральній апсиді собору[9], виконане, як уже зазначалося вище, І. Селезньовим. Таку атрибуцію, запропоновану Зуммером, можна пояснити тим, що Платонов, ймовірно, брав участь у розписах центральної апсиди і куполу, проте виконував інші зображення. З великою долею вірогідності можна припустити, що це зображення голівок ангелів в простінках під вікнами барабана купола. Янголята, зображені там, дивно схожі з так званими платонівськими «Маруськами» (зображення українських дівчаток, циганочок тощо) надзвичайно популярними серед колекціонерів кінця XIX ст. Подібність настільки яскрава, що дає можливість атрибутувати зображення янголят пензлю Х. Платонова. **Іл. 03**

Не виключено, що майстру належить і зображення Спасителя на зеніті вівтарного зводу: на золотому тлі Син Божій, у сяйві золотавого німбу з червоною окантовкою, як і в головному куполі, благословляє десницею, а в лівій руці тримає сувій. Не «знають» свого автора виконавця й цікаві в живописному відношенні зображення в барабані центрального купола – Богоматір, Христос на платі, Христос Еммануїл. Академічність і витонченість цих зображень напрочуд подібні класичним зображенням з композиції «Хрещення Ісуса Христа» дають змогу припустити руку одного і того ж автора виконавця, а саме Харитона Платонова.

Платонов Харитон Платонович *(1842—1907) уроженець Ярославської губернії. Учень Академії мистецтв з 1859 р. по 1870 р. Отримав медалі: у 1862 р. – 2 срібну; в 1865 р. – 1 срібну; у 1867 р. – 2 срібну. У 1870 р. – звання класного художника 3 ступеня і право на викладання малювання в Царськосільському повітовому училищі; у 1872 р. – звання класного художника 2 ступеня за картину «Ласунка» та етюд «Голова селянина Курській губернії». У 1878 р. одержав золоту медаль Ржевського і Демидова за експресію в картині «Хлопчик-болгарин»; в 1883 р. – звання класного художника 1-го ступеня; 1893 р. – звання академіка. Після закінчення Академії мистецтв переїхав до Києва. Представник Київської малювальної школи. Протягом 20 років викладав у Київській художній школі М. Мурашка та виховав плеяду талановитих художників. Платонов здобув визнання зворушливими елегійними сценками, що зображали миловидних селянських дівчаток або дівчат в побутовій обстановці. Витончено схилена головка, виразний жест пухкеньких ручок, скромні прикраси, що радують око – художник створює скоріше тип, якесь уособлення милою дитячістю, ніж характерне*

живе обличчя. Приємний колорит з дещо сіруватим основним тоном також характерний для творчості цього майстра.

На західній стіні центрального нефа Кирилівської церкви, художник М. Кліманов виконав дві композиції – «Різдво Богородиці» і «Введення Марії до храму».

Ці живописні твори дуже цікаві і справляють яскраве враження на тлі фресок XII ст. Композиція «Різдво Богородиці» радісна і святкова. Основний сюжет зображено на тлі архітектурних споруд, прикрашених багатим парадним орнаментом. Мати Марії Анна лежить на ложі з білим покривалом, прикрашеним дорогоцінними каменями. Біля підніжжя ложа служниці готують купіль для новонародженої Марії. З іншого боку троє гостей підносять Анні дорогоцінні дари. Потрібно визнати досить вдалим об'єднання червоних, рожевих, блакитних і зелених тонів. Сам ритм картини урочистий і спокійний, колористичні переливи та переплетіння складок вбрання нагадує казкові розписи палехських скриньок.

У сцені «Введення Марії в храм», згідно з каноном, зображені Анна і Іоаким – батьки маленької трирічної Марії, які ведуть в храм свою дочку. Всі троє виділені яскравим кольором пурпурного і синього вбрання. За батьками Марії прямують чисті єврейські дщері, що тримають у руках запалені свічки – символ духовного горіння Марії. У храмі дівчинку зустрічає первосвященик Захарія, батько святого Івана Предтечі та родич Анни, на голові, якого зображено тефіллін (сувій з молитвами). У правому верхньому куті композиції, відповідно до хронології подій, виконаний сюжет Благовіщення, в якому архангел Гавриїл благовістить Марії про народження нею Спасителя. Коли Марія отримала цю звістку їй було 12 років і символічно, що до площадки де Марія приймає Благу вість веде саме 12 сходинок – дві при вході до храму та десять стилізованих до площадки, на якій возсідає Марія. Особливість сцени полягає у тому, що в одній композиції об'єднано два сюжети, а також у тому, що Марію у сцені Благовіщення, на відокрем від чисельних аналогічних сюжетів, зображено зовсім маленькою дівчинкою.

Кліманов Михайло Сергійович (*1853—1910) Палехський іконописець отримав освіту у Московському училище живопису, скульптури та зодчества. Художник був заочарований рідними палехськими краєвидами, які знайшли відображення в його творчості. Притаманне йому декоративне мислення проявилося в невеликих за розмірами, написаними з натури олійними фарбами на полотні, живописними пейзажами, які являють собою взірець,*

тонкої пейзажної мініатюри. Навчався в Академії мистецтв з 1882 р. по 1885 р. У 1885 р. отримав звання класного художника третього ступеню.

Праву частину композиції «Вхід Господній до Єрусалиму», яка знаходиться під південною частиною князівської молитовні виконав художник Ф. Зозулін, який допомагав М.Врубелю написати цей сюжет. Разом з Врубелем Зозулін брав участь у поновленнях Богородичного сюжету «Успіння Богородиці». В одному з листів М. Врубеля читаємо: «Зозулин очень симпатично справился с живописной стороной своей картины»[10]. Не виключено, що зображення святих князя Володимира і княгині Ольги, розташовані в нижній частині композиції «Успіння Богородиці» також належать Ф. Зозуліну.

Зозулін Федір Степанович *(1864-1937) Учень Академії Мистецтв з 1882 р. по 1891 р. Отримав медалі: в 1886 р. – 2 и 1 срібні и атестат про завершення курсу; у 1889 р. – 2 и 1 срібні медалі. У 1891 р. – звання класного художника 2 ступеню за програму «Вечеря в Эммаусе». Брав участь у розписах Володимирського собору у Києві. За висловом М. Врубеля Зозулін один з кращих його учнів.*

Відомому українському живописцю Івану Їжакевичу атрибутують образ Діви Марії в апсиді князівської молитовні на другому поверсі. Це дуже зворушливий, ліричний образ зі спокійним, ніби мрійливим ликом, зовсім протилежний суворій Оранті в центральній апсиді. Наш сучасник, відомий в Україні художник-реставратор-мозаїст Л.Тоцкій в 50-ті роки ХХ ст. в складі бригади реставраторів працював у Кирилівській церкві. З його усної розповіді дізнаємося, що в ці роки, в стінах храму він спілкувався з Іваном Їжакевичем. Л. Тоцький згадує: «Коли я запитав у Їжакевича – як вдалося йому виконати такий чудовий образ, Іван Сидорович, соромлячись, зізнався, що образ Богородиці змалював з обкладинки цукеркової коробки». Професор В.І. Ульяновський у спогадах І. Їжакевича відшукав вказівку на ще одну роботу цього художника в Кирилівській церкві: «Мне поручили реставрировать фреску, которая лучше сохранилась. Исполнив работу, от Прахова и Врубеля получил похвалу». Тут же Їжакевич згадує, що Врубель підказуючи, як писати святого Петра, що веде стадо до Раю, показав фотографію, яку треба було використовувати при роботі[11]. Завдяки цієї інформації, віднайденої В. Ульяновським, з'ясувалось, що зображення апостола Петра належить І. Іжакевичу. Спираючись на цей факт, дозволимо собі наступне, на наше переконання вагоме припущення, а саме – навряд чи в цілісній, багатофігурній композиції «Хода

в Рай» Їжакевичу було доручено виконання тільки однієї фігури святого Петра. Враховуючи той факт, що апостол Петро один з головних персонажів даного сюжету, напрошується висновок про те, що Їжакевич, швидше за все, виконав всю цю композицію. Всі персонажі розпису об'єднані схожою манерою виконання та композиційною цілісністю. Прихильність М. Мурашка, керівника розписів у Кирилівській церкві, до Їжакевича і той факт, що цьому молодому, талановитому художнику доручили виконання головного образу (Богоматір) в апсиді князівської молитовні, робить більш вагомим висновок про належність його пензлю всієї композиції «Хода в Рай» Таким чином, ми виявили ще одну роботу Їжакевича в храмі – це розпис північної стіни нартекса – композиції «Хода до Раю» та «Райський сад» **Іл. 04**

Їжакевич Іван Сидорович *(1864-1962) український живописець і графік. Народився в с. Вишнополі (тепер Тальнівський р-н Черкаської обл.). У 1876—1882 рр. навчався в Лаврській іконописній майстерні, в 1882— 1884 рр.—у Київській рисувальній школі, в 1884 – 1888 рр.— у Петербурзькій Академії мистецтв. Працював у галузі станкового і монументального живопису, книжкової ілюстрації. Друкував у російських ілюстрованих журналах малюнки, в яких показував життя, побут, історичне минуле українського народу. Створив ряд картин з історії України: «Кий, Щек, Хорив і сестра їхня Либідь», «Тарас Шевченко—пастух», «Битва козаків з шляхтою», «Гайдамаки під Уманню» та ін. Ілюстрував твори Т. Шевченка, Лесі Українки, І. Котляревського, І. Франка. Розписав Трапезну церкву у Києво-Печерській лаврі, його розписи є в Макаріївській церкві Києва тощо.*

Зображення архангелів в центральному нефі і на зводі хорів Кирилівської церкви належать художнику С. Гайдуку. У листі до А. Прахова 1884 року М. Врубель особливо хвалив твори Самуїла Захаровича Гайдука (1859 -?): «Нравятся мне очень и ангели Гайдука, особенно Михаил. Теперь он начал большого ангела, руководствуясь моим наброском акварелью с Софийского»[12]. Позначені зображення двох ангелів знаходяться на другому поверсі по обидві сторони центрального склепіння хорів. Однак відмітимо, що Врубель чітко вказує на конкретне зображення архангела Михайла. У фондах Київського Російського музею образотворчих мистецтв зберігається ескіз із зображенням фігури архангела Михаїла, виконаний графітним олівцем. На лицьовій стороні підпис Врубеля, а на зворотному – напис: «Из альбома Николая Ивановича Мурашко 1883/84 г. Киев. «Архангел» эскиз М.Врубеля. Мотив росписи (фрески) для Кирилловской церкви в Киеве». Цей

врубелевский малюнок і послужив матеріалом для виконання С. Гайдуком архангела Михаїла і Гавриїла на південно-західному і північно-західному стовпах арки, яка веде з центральної частини храму до нартексу. Однак рожевощокі, лялькові ангели Гайдука дещо далекі від потужного, пристрасного і мужнього архангела з ескізу М.Врубеля

Гайдук Самуїл Захарович (1859 -?) *– навчався в Київській рисувальній школі, був вільно слухачем Академії мистецтв, у 1884 р. отримав звання викладача малювання в низших учбових закладах, у цьому ж році, разом з М. Врубелем, отримав відрядження до Італії, Венеції. У Венеції виконував замовлення київського мецената І.М.Терещенка – етюди вдягнених та оголених жіночих та чоловічих фігур. Віктор Васнецов в листі до В.Д. Поленова писав про роботи у Володимирському соборі: «Устаю изрядно, помощники мои все с громкими фамилиями: Гайдук, Куренной, Замирайло, Косяченко, Науменко и даже есть Нога, так-таки – Нога!»*

Знахідка і уважне дослідження архівних документів, що належали професору А.В. Прахову доповнили інформацію про невідомих нам досі художників, які також брали участь у реставрації і оновленні живопису Кирилівського храму. Окрім того вивчення Прахівського архіву надала можливість ідентифікувати авторів окремих композицій та поодиноких зображень, виконаних в техніці олійного живопису в XIX ст. **Іл. 05**

На двох маленьких аркушах з вищезазначеного архіву, з написом у правому куті «Кирилівська», олівцем написано перелік наступних прізвищ: Яблонський, Новицький, Кудрін, Косяченко, Нога та Нога – (ймовірно, брати, а можливо, батько і син), Чехович, Галактіонов. Частину скорочених прізвищ та прізвищ, написаних нерозбірливо прочитати не вдалося[13]. В архіві також присутні схеми живопису окремих площин лівого Михайлівського вівтаря (жертовника), правого Кирилівського вівтаря (ризниці), і схеми двох стін Теплої церкви, тобто нартекса[14]. На жаль, ні в списку, ні в схемах не позначені ініціали виконавців, що сьогодні ускладнює пошук біографій та творчих напрацювань цих художників. **Іл. 06** Схеми являють собою чернетку з написами олівцем і з номерами, під якими зашифровані живописні композиції і окремі зображення. Біля кожного номера присутнє прізвище художника, якому було доручено виконання цієї ланки живопису. При зіставленні цих схем з настінним живописом пам'ятника з'ясувалося, що олійний живопис лівого вівтаря, або Михайлівського приділу належить: Курашкевічу, Кузнєцову, Короткоручку, Різниченку, Нечаєву, Науменку, Ганюку, Трояновському, напи-

савшему Архангела Михаїла в конхе жертовника **Іл. 07**, а також Данилову і Новицькому, який виконав орнаменти в куполі жертовника. **Іл. 08.** У південному вівтарі північну стіну (постаті святителів) розписували Васильченко, Трояновський, Ганюк і Нечаєв, південну – Яблонський, Нечаєв, Науменко і Трояновський, орнаменти виконав Новицький та Ганюк. У нартексі – сцени пекла і фігури преподобних виконали Резніченко та Васильченко. **Іл. 09** Над західною нішею південного нартекса Федір Іванович Данилов – викладач у школі М. Мурашка (1863-1927рр.) написав трьох святителів. **Іл. 10** Центральна частина композиції «Страшний Суд» (східна частина склепіння нартекса) розписана Яблонським. Зображення Богоматері Заступниці в медальйоні на західному пілоні північного стовпа нартекса виконав Науменко; **Іл. 11** Христос Всевідець в медальйоні, на західному пілоні протилежного південного стовпа, належать пензлю художника Власенка. **Іл. 12** Композицію «Хода князів» (від олійного живопису XIX ст. в цій композиції збереглися тільки зображення голів) у верхній частині західного пілона північного стовпа нартексу було також написано Власенком. **Іл. 13**

Таким чином, порівняння манери живопису кирилівських розписів зі станковими творами художників XIX ст., які працювали в храмі, вивчення літературних і документальних джерел, а головне виявлення і дослідження документів з архіву А. Прахова відкрило ще одну важливу сторінку у вивченні історії живопису Кирилівської церкви. Завдяки цим складовим, певна частина олійного живопису XIX ст., досі в своїй більшості не ідентифікованого щодо його виконавців, знайшла своїх авторів. А виявлені в архіві А. Прахова імена українських живописців XIX ст., які працювали в Кирилівській церкві, дали поштовх до наступного етапу досліджень, а саме пошуку біографій та творчих напрацювань цих художників.

На сьогодні не складає проблеми відшукати творчі біографії окремих учасників кирилівських розписів, які стали згодом відомими українськими художниками. Серед них М. Пимоненко, І. Їжакевич, коротка біографія Х. Платонова, І. Селезньова. Та й те, що стосується життєвого шляху І. Селезньова, то він був прихований павутиною забуття. Розписи Селезньова, відкриті з-під пізніх записів в центральному нефі Софійського собору (2009 р) стимулювали до пошуку відомостей про цього митця. Цікаві архівні матеріали, знайдені Т. Рясною та О. Чайкою відкрили невідомі сторінки біографії цієї непересічної і талановитої людини [Рясная 2009, С. 235-24; Чайка 2010]. Саме тому, опису біографії

цієї людини приділено особливу увагу. Що стосується більшості інших художників, то поки знайдені крупиці біографій та творчих напрацювань всього лише кількох людей, що працювали в XIX ст. у Кирилівській церкві: С. Гайдука, Ф. Зозуліна, М. Кліманова. Віднайдені окремі свідчення про художників М.Кузнєцова (1850-1930), Михайла Олександровича Рутченко-Короткоручко – художник, педагог (1863 – 1937), Віктора Дмитровича Замирайла (1868 – 1939), Сергія Петровича Костенка. Імена цих учасників кирилівських розписів, як зазначено вище, перераховано у спогадах Миколи Мурашка, проте які роботи вони виконували у церкві, на жаль, невідомо і тому не наводимо їхні біографії у цьому дослідженні.

Кирилівські розписи XIX ст. і їх виконавці чекають своїх дослідників, які поза сумнівом відкриють нам нові, невідомі ще сторінки історії Кирилівського храму.

---

[1] Мурашко М.І. Спогади старого вчителя. К., 1964. С. 70;

[2] Мурашко М.І. Спогади старого вчителя. К., 1964. С. 76, Зуммер В.М. Художні скарби Кирилівського заповідника. К., 1931. С.22;

[3] Майко Інна Товариш Ернста Всеволод Зуммер // Пам'ятки України. Історія та культура. № 10, жовтень. 2012. С. 48-55;

[4] ІР НБУВ. Ф.ІІІ, спр.13600, л.1;

[5] Рясная Т.М. Сюжети І.Ф. Селезньова, відкриті нещодавно на стінах Софії Київської // [14] Могилянські читання 2009 року: Зб. наук. пр.: Мазепинська доба в культурі України / Нац. Києво-Печер. іст. культ. заповідник; Ред. рада: В.М. Колпакова (відп. ред.) та ін. – К.: Фенікс, 2010.- С. 235-241; Чайка О. Забутий, але не знехтуваний // *Церковна православна газета, лютий 2010 №3 (253);*

[6] Зуммер В.М. Художні скарби Кирилівського заповідника. К., 1931. С.30-31 Машинопис. ДНАББ ім. В.Г. Заболотного Держбуду України;

[7] Мурашко М.І. Спогади старого вчителя. К., 1964. С. 76;

[8] ІР НБУВ. Ф.ІІІ, спр.13602, л.1;

[9] Зуммер В.М. Художні скарби Кирилівського заповідника. К., 1931. С.22;

[10] Врубель: Переписка. Воспоминания о художнике. Л., 1976. С.71 № 54;

[11] Ижакевич И. Мои воспоминания / Публ. В.Ульяновского // Украина. 1989. №2. Январь. С. 12-13;

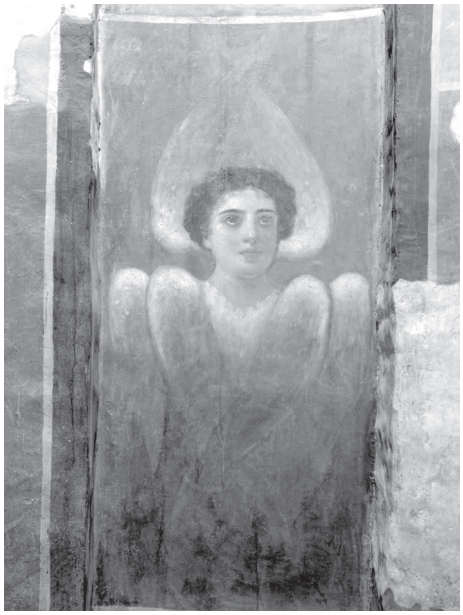
[12] Врубель: Переписка. Воспоминания о художнике. Л., 1976. С.71 № 54;

[13] Научный архив Национального заповедника «София Киевская». Архив профессора А.В. Прахова. Кирилловская церковь. 1881- 1889 гг. Дело № 6, С.30-34;

[14] Там саме

1. Кирилівська церква

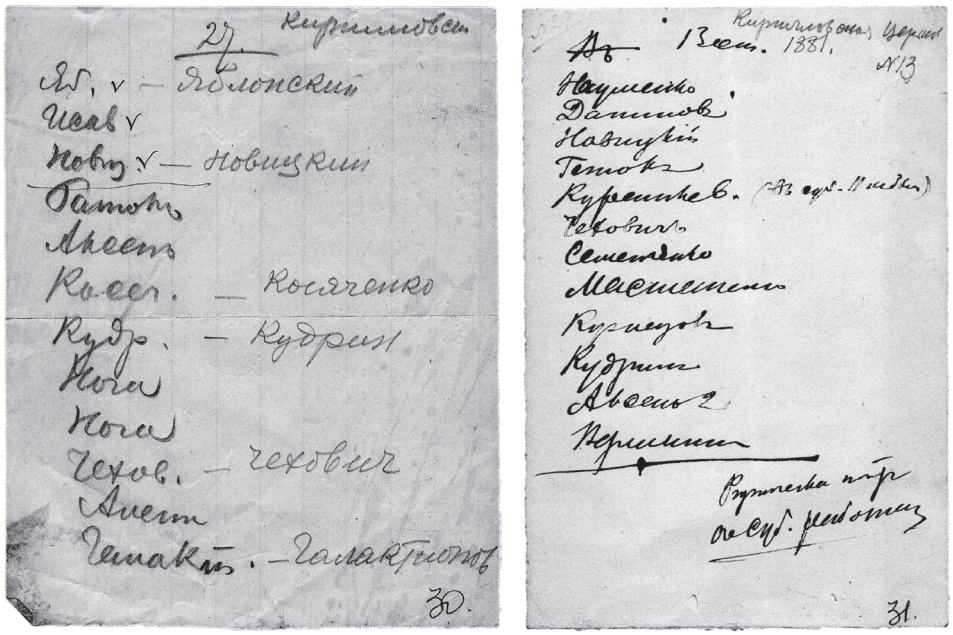
2. Яблонський. Композиція Страшний суд. Східне склепіння нартексу. Олійний живопис. XIX ст.



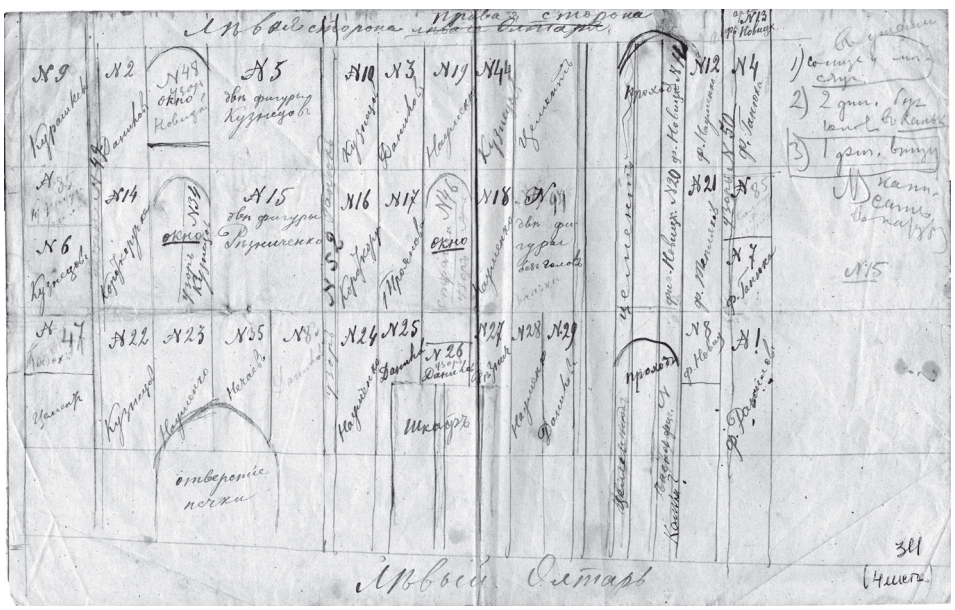
3. Платонов. Голівка ангела. Барабан центрального куполу Кирилівської церкви. Олійний живопис XIX ст.

3. Платонов. Голівка ангела у барабані куполу Кирилівської церкви. Платонов. Маруськи

4. І. Іжакевич. Сцени Раю. Північна стіна нартекса. Олійний живопис XIX ст.

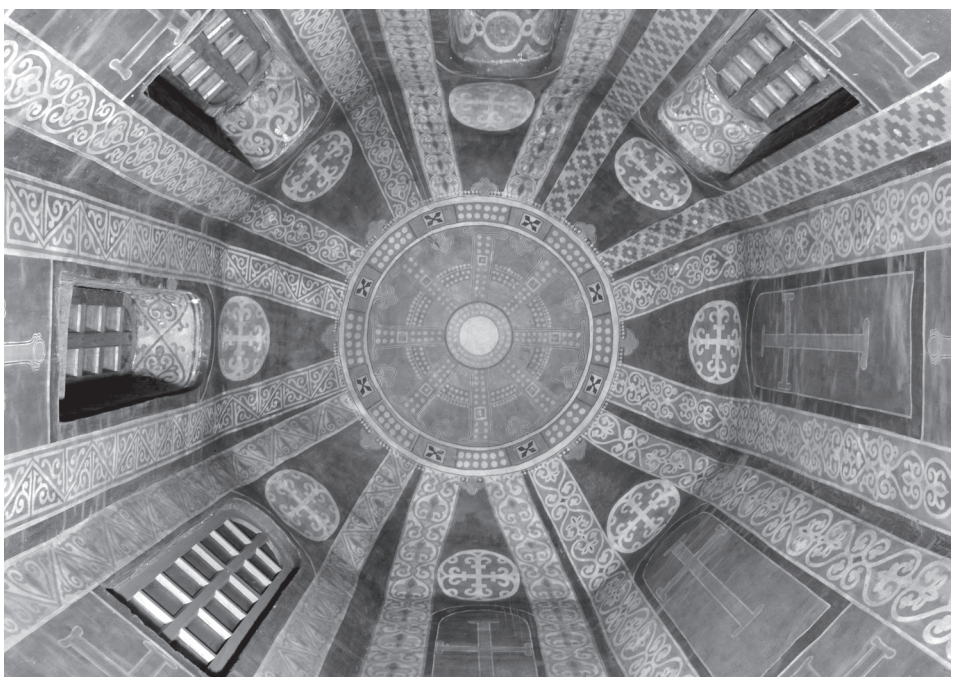


5. Перелік призвіщ художників з архіву А. Прахова

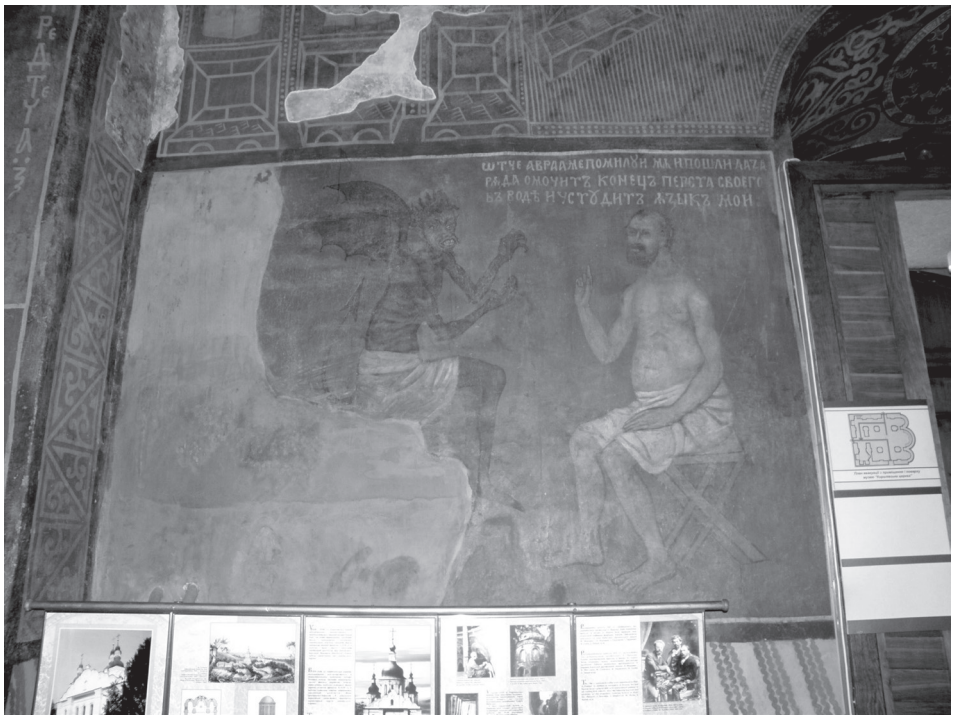


6. Схема розподілу розписів з архіву А. Прахова

7. Трояновський. Архангел Михаїл. Конха жертовника Кирилівської церкви. Олійний живопис XIX ст.



8. Новицький. Орнаменти в куполі південної апсиди. Олійний живопис XIX ст.



9. Резниченко, Васильченко. Богач в аду

10. Данілов. Святителі. Західна стіна південної частини нартекса. Олійний живопис XIX ст.

11. Науменко. Богоматір Заступниця грішних. Північний стовп нартекса. Олійний живопис XIX ст.

12. Власенко. Христос Всевидець. Південний стовп нартекса. Олійний живопис XIX ст.

13. Власенко. Хода князів. Верхній регістр північного стовпа нартекса. Фото 30-х років XX ст.

М. М. Нікітенко

ПРО СИМВОЛІЧНЕ ЗНАЧЕННЯ ДАТ ЖИТІЯ ПРП. ФЕОДОСІЯ ПЕЧЕРСЬКОГО

Три введені у Житіє прп. Феодосія Печерського дати: рік постригу святого (1032 р.), рік розбудови ним Ветхого Печерського монастиря (1062 р.), та рік його смерті (1074 р.) розглядаються крізь призму ісихастського богослов'я. Робиться висновок про глибоке символічне значення цих дат, крізь які просвічує головна ідея твору про освячення-обоження прп. Феодосія.

Ключові слова: *Житіє прп. Феодосія Печерського, Києво-Печерський монастир, Києво-Печерський патерик, ісихазм, обоження, прп. Никита Стифат, трактат «Про Рай», Велика Печерська церква, Царство Небесне, Царство Боже, врата Раю.*

Житіє прп. Феодосія Печерського, написане прп. Нестором Літописцем у 80-х рр. XI ст., з давніх часів містило дві дати: 1062 р., як рік розбудови прп. Феодосієм так званого «Ветхого» монастиря з Богородичним храмом, та 1074 р. – рік смерті святого. Обидві дати фігурують у найдавнішому списку Житія прп. Феодосія XII ст., яке знаходиться в Успенському збірнику XII-XIII ст.[1] Не пізніш початку XУ ст.Житіє прп. Феодосія, яке раніше було літературним «конвоєм» Києво-Печерського патерика, увійшло до його складу. У Житії прп. Феодосія, що міститься в двох редакціях Патерика 1460 та 1462 рр., укладених печерським іноком Касіяном, читається третя дата – 1032 р., як рік постригу святого[2].

Прийнято вважати, що дата постригу прп. Феодосія – 1032 р. не відображає історичних реалій. Згідно з відомим дослідником давньоруських літописів О.Шахматовим, вона походить із втраченого ще в давньоруські часи Житія прп. Антонія Печерського. Це джерело, яке мало неабиякий вплив на давньоруське літописання, відносило початок Києво-Печерського монастиря не до середини, а до 30-х рр. XI ст. Причому, на думку О.Шахматова, дата 1032 р. пов,язувалася не з постригом прп. Феодосія, а з поставленням першого, невідомого за своїм ім'ям, ігумена Києво-Печерського монастиря [3]. На думку О.Шахматова, джерелом для всіх вставок та доповнень, зроблених Касіяном у своїх редакціях Києво-Печерського патерика був невідомий нині Печерський літопис XII ст. Саме тут, як вважав вчений, Касіян і знайшов вказівку на рік постригу прп. Феодосія[4].

Свого часу відомий дослідник Києво-Печерського патерика Д.Абрамович вважав появу дати 1032 р. у Житії прп. Феодосія

наслідком творчості Касіяна. На думку Д.Абрамовича, цей давньоруський книжник відштовхувався від інформації «Слова про створення Великої Печерської церкви» та «Сказання, чому називається Печерським монастир», які увійли до Києво-Печерського патерика. Саме з цих творів, як вважав вчений, випливає дата смерті прп. Антонія – 1073 р. Д. Абрамович, зокрема, зазначав: «Прп. Антоний Печерский, как можно видеть из Слова о создании церкви, скончался за год до смерти пр. Феодосия, т.е. в 1073 г., проживши в пещере безвыходно 40 лет: если так, то переселение в пещеру должно было произойти в 1033 г., по смыслу Жития и Сказания, пр. Феодосий в это время был уже с пр. Антонием, – следовательно, он пришел к нему и постригся никак не позже 1032 года»[5].

На думку сучасної дослідниці Києво-Печерського патерика І.Жиленко, подібні обчислення, що в результаті дали дату постригу прп. Феодосія – 1032 р., були зроблені не Касіяном, а значно раніше – укладачем літописного зводу XIII ст., який спирався на інформацію Житія прп. Антонія[6] .

Натомість, версія про «просте обчислення», в результаті якого з'явилася дата постригу прп. Феодосія – 1032 р., є вельми хиткою. Вперше зауважимо на тому, що у Житії прп.Феодосія з печерним затвором прп.Антонія, який закінчився смертю старця у 1073 р., пов'язується не постриг прп. Феодосія, а його поставлення на пресвитерство. Так, у Житії одразу після глави 14: «О поставленіи святого на презвитерство» йде глава 15: «О отлучении великаго Антоніа»[7]. Згідно з Житієм, між постригом прп. Феодосія та його поставленням на пресвітерство пройшов чималий час[8]. Тож, 1073 р. аж ніяк не міг слугувати висхідним пунктом обчислень щодо дати постигу святого.

До того ж, впадає у вічі, що в результаті запропонованих обчислень дослідники вказують дату 1032 р. як дуже «приблизну», адже якщо відняти від дати смерті прп. Антонія 40 років його перебування у печері, то отримаємо не 1032 р., а 1033 р. І тут виникає питання: чому від 1033 р. Касіян мав відняти саме один рік, а не більший проміжок часу? І на це питання відповіді ми не знаходимо.

Дуже важливим є відзначити, что подібний варіант «підрахунків» є абсолютно штучною побудовою для середньовічного книжника, який не міг дозволити собі змістовно порожніх «випадковостей» у тексті агіографічного твору. У даному випадку маємо справу із суто позитивістськими підходами до інформації середньовічного агіографічного джерела, нехтуванням його головним – троповим змістом. Тож, вперше в історії дослідження розглядуваного питання спробуємо врахувати символічний контекст Житія.

Як ми показали у попередніх дослідженнях, оприлюднених зокрема в збірнику праць цьогорічної конференції, що проходила в стінах Михайлівського Золотоверхого монастиря, у Житії прп. Феодосія знайшла своє втілення ісихастська парадигма обоження людини[9]. Так, описана у творі молитва прп. Феодосія, під час якої йому було дано Одкровення про Велику Печерську церкву, відбувається у світлі «пречудному» посеред темряви. Ця молитва святого зі здійнятими руками означає входження великого воїна Христового та Нового Мойсея – прп. Феодосія у морок Божественного світла, або у морок Богослов'я. У цьому стані світлоносної молитви прп. Феодосій ототожнюється не лише з пророком Мойсеєм, а й зі свв. Апостолами, які перебувають на Святій Горі Фавор під час Преображення Спасителя. Обоження прп. Феодосія відбувається через його розп'яття світові, що співвідноситься зі сходженням ним на вершину Лествиці духовного вдосконалення. Її остання – тридцята сходинка асоціюється із «мірою віку Христового», себто із цілковитим уподібненням прп. Феодосія Христу. Описана у Житії молитва прп.Феодосія стає дією його абсолютного єднання з Богом-Трійцею, вона є явленням Божественного фаворського світла посеред темряви, у якому і відбувається Одкровення святому щодо Великої Печерської церкви[10].

Окрім розглядуваного пасажу Житія, в якому йдеться про Одкровення прп. Феодосію щодо Великої Печерської церкви, тема осяяння святого Божественим світлом присутня і в іншому місці твору. Зокрема, у його 20-му розділі, який має назву: «О прославленіи святого и о сіаніи божіа свhта» йдеться про диво, яке споглядав ігумен монастиря св. Архангела Михаїла – Софроній. Коли однієї темної ночі він йшов у свій монастир, то побачив світло над монастирем прп. Феодосія. Тоді Софроній мовив: «о, колико благостыня твоа, Господи, яко показалъ еси таковъ свhтильникъ въ мhстh сем святhм, преподобнаго сего мужа, иже, тако свhтяся, просвhщаетъ монастырь свой!»[11]. Знаменно, що явище Божественного світла над монастирем сприймається як свічення самого прп. Феодосія. Ця розповідь описує вершину досконалості ченця-подвижника, котрий спочатку стає священиком (розділ 14 Житія)[12], потім – ігуменом (розділ 16)[13], і, нарешті, у 1062 р. розбудовує Печерський монастир, в якому зводить Богородичну церкву (розділ 17)[14]. Як бачимо, у Житії прп. Феодосія теми священства, ігуменства та ктиторства засновника Києво-Печерського монастиря синтезуються з ісихастською парадигмою його обоження, себто входженням святого у Божественне світло.

Тож, у Житії прп.Феодосія його постриг (так само, як священство та ігуменство) пов'язується не з затвором прп. Антонія, а з досягненням прп.Феодосієм святості – обоження, яке співставляється з конкретною дією – розбудовою монастиря та його головного Богородичного храму у 1062 р. Між початком на шляху до обоження, себто між постригом прп. Феодосія у 1032 р. та досягненням ним вершини духовного вдосконалення у 1062 р. проходить саме 30 років (1062-1032=30).

У світлі такого бачення три інкорпоровані у Житіє прп. Феодосія дати) – 1032 р., 1062 р. та 1074 р. вишиковуються у певний семантичний ряд. Якщо між постригом прп.Феодосія та поставленням його на ігуменство минає 30 років, то між цією останньою подією та смертю святого проходить 12 років (1074-1062=12). Ми вже неодноразово звертали увагу на те, що в контексті традиції ісихазму 30 років знаменують досягнення прп. Феодосієм «віку Христового», себто святості-обоження. Вочевидь, подібні думки висловлені і крізь призму символіки числа «12», що означає завершення земного життя святого, перехід його душі у Небесний Єрусалим.

Власне, раніше ми вже акцентували на глибокому символічному зв'язку між сакральними числами «30» та «12», що містяться у Києво-Печерському патерику. Цей зв'язок наявний у патериковому «Слові» про створення Великої Печерської церкви. Розбудова головного храму Печерської обителі осягається тут в контексті ідеї виповнення Церкви: довжина та висота храму, які означають домобудівництво Церкви – її входження в Небесний Єрусалим, дорівнюють 30 поясам Шимона. Довжина цього поясу – 4 фути пов'язана з символікою числа «4», що є «ключем» для розшифровки патерикового «Слова»[15]. 30 поясів варяга Шимона, покладених у довжину та висоту Успенського собору, складають 120 футів, або сакральне число «12». Отже, ідея виповнення Церкви висловлена у Патерику не лише через число «30», а й завдяки числу «12» (30х4=120, або 12), яке набуває особливого есхатологічного звучання [16].

У православній традиції тема виповнення Церкви тісно переплітається із ісихастською парадигмою обоження людини[17]. Значить, числа «30» та «12», якими у Житії прп. Феодосія знаменуються дві вершини його духовного сходження, співвідносяться з процесом розбудови святим Печерського монастиря та його головних Богородичних храмів. Водночас, ці числа можуть бути усвідомлені в контексті есхатологічного вчення Церкви про її виповнення в Раю.

Плідним для нашого дослідження виявилося звернення до творчості великого ісихаста, сучасника постання Києво-Печер-

ської обителі, ченця Студійського Константинопольського монастиря – прп. Никити Стифата (1005-1090 рр.). У своєму знаменитому богословському трактаті «Про Рай» цей святий говорить про дві віхи на шляху духовного вдосконалення людини. Так, прп. Никита розрізняє двоє врат, одні з яких ведуть у Царство Небесне, а другі – у Царство Боже. Перші врата, згідно з прп. Никитою – це «божественне смирення» і розташовані вони на заході. Другі врата розташовані на сході – це «досконала любов», яка «тих, хто виходить ними, виводить в уділи Царства Божого». Згідно з прп. Никитою Стифатом, за першими вратами знаходиться Царство Небесне, «запашний рай Церкви Його». У контексті вчення прп. Никити, тут можна знайти простір для «практичної філософії», яка означає аскетичну практику «умного чернечого ділання», себто Ісусової молитви [18]. На цій «рівнині практичної філософії», у просторі Рая Царства Небесного насаджені два древа: Древо Життя та Древо Пізнання. Древо Життя дає плоди містичного богослов,я, а Древо Пізнання дає плоди споглядання[19].

Говорячи про двоє врат Раю, якими є смирення та любов, прп. Никита підсумовує: «без них (смирення та любові) неможливо ані увійти до раю, ані до Царства Божого вийти, хоча існує велика кількість доріг, що виводять до Царства Небесного. Адже будь яка благочестива дорога веде того, хто нею йде у *ворота смирення на заході* і таким чином через них вводить у рай» (вид. нами. – Авт.)[20]. Згідно з прп. Никитою, вратами Царства небесного є Сам Христос, а привратником – Дух Святий [21].

У руслі такого бачення, можемо висловити припущення, що описане у Житії прп. Феодосія досягнення ним першої вершини, ознаменованої числом «30», містить алюзію на входження у «перші врата» – врата Царства Небесного, які знаходяться на заході. Цей шлях прп. Феодосія розуміється в контексті вчення про обоження (tšwsij) та уподібнюється спасительному шляху Христа. Згідно з традицією Церкви, що набула глибокого містичного значення в ісихазмі, Христос приходить зі сходу і йде на захід – як рухається Сонце. Недарма великі ісихасти – прпп. Симеон Новий Богослов та Никита Стифат називають Христа Сонцем Правди, рух людини услід за Яким преображує її божественним світлом.

Симптоматично, що на початку Житія прп. Феодосія святий уподібнюється Сонцю Праведному – Христу, Який приходить зі сходу. Так, описуючи прихід прп. Феодосія у Київ з Курська, що знаходиться на схід від столиці Русі, прп. Нестор зазначає: «яко же есть лhпо, от въстока деньница изыде, събираючи окрест себе и ины многы звhзды, ожидающе солнца праведнаго, Христа Бога…»[22]. Цікаво,

що прп. Феодосій називається тут «денницею». За слов'янськими віруваннями, денниця – це ранішня зоря, що запалює сонячний світильник; мати, дочка чи сестра Сонця. Разом з іншими Зорями – божественними дівами денниця прислуговує Сонцю. Денниця передвіщує схід Сонця, веде Сонце на небо та тане в його променях. У Житії прп. Феодосія образ танення-розчинення ранішньої зорі-денниці у Сонці, вочевидь восходить до ісихастського вчення про абсолютне поєднання людини з Богом – себто її обоження (tšwsij).

В контексті вчення прп. Никити Стифата, досягнення прп. Феодосієм другої вершини, ознаменованої у його Житії числом «12», скоріш за все усвідомлюється як входження святого у «другі врата» – врата Царства Божого, що знаходяться на сході. І якщо на початку Житія прп. Феодосія говориться, що він, як денниця провістив сходження Сонця Правди – Христа, то наприкінці твору йдеться, що святий спочив у той момент, коли «Сонце засяяло», себто коли воно зійшло. Тоді ж князь Святослав побачив вогняний стовп від землі до неба над Печерським монастирем[23]. Важливо, що у давнину місце сходу Сонця означало водночас і географічний схід, наприклад, вівтарі християнських храмів орієнтувалися на схід саме по Сонцю. Тож, як думаємо, у Житії натякається, що в момент смерті святого його душа, яка абсолютно поєдналася з Сонцем Правди – Христом, опинилася там, де і спражнє Сонце – на сході, себто у вратах Царства Божого. У цю мить природне явище – світанок співпало зі світлоносним духовним явищем – появою вогняного стовпа.

Підсумовуючи вищесказане, зазначимо, що дати які містяться у Житії прп. Феодосія мають не лише суто практичне, утилітарне значення, але й глибокий символічний зміст, розкриття якого є можливим в контексті вчення ісихазму. Дата постригу прп. Феодосія – 1032 р. не є результатом «простих обчислень» середньовічних книжників, а є плодом творчого осмислення ними Житія великого святого. Як думаємо, ця дата з'явилася в джерелах у часи формування найдавнішого ядра Києво-Печерського патерика – у XIII ст. Адже, як ми побачили, деякі ідеї патерикового «Слова» про створення Великої Печерської церкви та Житія прп. Феодосія є уповні співзвучними. З іншого боку, слід враховувати той факт, що інок Касіан здійснював свою працю в період найбільшого розповсюдження ісихастських ідей у східно-християнському світі. Тож, він уповні міг усвідомлювати головні інтенції автора Житія, тому так впевнено вніс дату пострига прп. Феодосія в обидві свої редакції Києво-Печерського патерика.

[1] ЖИТИЕ ПРЕПОДОБНААГО ОТЬЦА НАШЕГО ФЕОДОСИЯ, ИГУМЕНА ПЕЧЕРЬСКАГО. Электронные публикации Института русской литературы (Пушкинского Дома) РАН. [Електронный ресурс] // Режим доступа: http://lib.pushkinskijdom.ru/Default.aspx?tabid=4872

[2] Абрамович Д.І. Києво-Печерський патерик. – К., 1991. – С. 29.

[3] Шахматов А.А. Разыскания о русских летописях. – М., 2001. – С. 197-198.

[4] Абрамович Д.И. Исследование о Киево-Печерском патерике как историко-литературном памятнике. Издание Отделения русского языка и словесности императорской Академии наук. – СПб., 1902. – С. 94.

[5] Там же. – С. 74.

[6] Жиленко І. Патерик Києво-Печерський. – К., 1997. – С.229; *її ж*. Літописні джерела до історії Києво-Печерської лаври XI-XIII ст. – К., 1995. – С. 64.

[7] Абрамович Д.І. Києво-Печерський патерик… – С.36.

[8] Там само. – С. 29-36.

[9] Нікітенко М.М.. Вплив традиції ісихазму на Житіє прп. Феодосія Печерського, що знаходиться у складі Києво-Печерського патерика // Із Києва по всій Русі: збірник матеріалів наукової богословсько-історичної конференції присвяченої 1025-літтю Хрещення Київської Руси-України. – К., 2013. – С. 300-312.

[10] Там само. – С.311-312.

[11] Абрамович Д.І. Києво-Печерський патерик… – С.42.

[12] Там само. – С.36.

[13] Там само. – С. 38.

[14] Там само. – С. 38-39.

[15] Нікітенко М.М. Символіка числа «4» у священних вимірах Великої Печерської церкви // Київська старовина. – № 5 (401). Вересень-жовтень. – К., 2011. – С. 12-24.

[16] Нікітенко М.М. Семантика архітектурно-художнього образу Великої Печерської церкви // Лаврський альманах: Києво-Печерська лавра в контексті української історії та культури. Зб. наук. праць. Вип. 20. – К., 2008. – С.113-114.

[17] Ариепископ Волоколамский Иларион (Алфеев). Преподобный Симеон Новый Богослов и православное предание. – СПб., 2010. – С. 356, 360.

[18] Преподобный Никита Стифат. Трактат о Рае. [Електронный ресурс] // Режим доступа: http://www.hesychasm.ru/library/nikita/disq_paradise.htm . – Глава 30, 31.

[19] Там же. Глава 33.

[20] Там же. Глава 31.

[21] Там же. Глава 51.

[22] Абрамович Д.І. Києво-Печерський патерик… – С.23.

[23] Там само. – С.74.

В. Є. Рожко

МЕТОДОЛОГІЯ НАУКОВОЇ ПРАЦІ СТУДЕНТІВ ВОЛИНСЬКОЇ ПРАВОСЛАВНОЇ БОГОСЛОВСЬКОЇ АКАДЕМІЇ

Бо кожен, хто просить – одержує,
хто шукає – знаходить,
а хто стукає – відчинять йому
Св. Матвія 7.8

Науковий термін методологія – грецького походження, складений з двох слів: «метод» – спосіб пізнання дійсності, прийом або система прийомів для досягнення наукового задуму, «логос» – наука, розум, вона є вченням про науковий метод пізнання, сукупність прийомів, способів дослідження, застосовані до об'єкту пізнання [1].

Як наука, методологія, свої витоки бере ще з давньогрецьких часів, в продовж віків вона вдосконалювалася, набирала нового змісту і форм, ширшого, глибшого застосування методів пізнання до об'єкту, але первинна головна її суть залишалась незмінною.

Складовою частиною методології як науки є методика (від грецького – методичний) – являє сукупність взаємозв'язаних способів та прийомів виконання певної наукової праці, в нашому випадку – самостійної студентської, здатністю студентів під керівництвом свого наставника дослідити об'єкт пізнання [2, с. 479].

Наукове дослідження ними певного об'єкту є також метод пізнання в церковно-історичній, богословських науках і на думку та з досвіду автора, являються науковим пошуком і знахідкою.

Перед початком наукового дослідження, пошуку, необхідно знати що, як і де шукати, тобто виробити для пізнання об'єкту дослідження свою власну методологію пошуку, застосовувати певні прийоми і способи [3, с. 130].

Волинська православна богословська академія є молодий духовний навчальний заклад, який два роки тому, постав на базі реорганізованої Волинської Духовної семінарії і, властиво увібрав в себе не лише її навчально-матеріальну базу, традиції, способи, уклад студентського життя, а й певну, вироблену методологію наукової праці, яку започаткувало в 90-х роках минулого століття Наукове Товариство імені митрополита Полікарпа, науково-видавнича діяльність якого стала не лише доброю школою для

його членів, а й залишила по собі цінну духовну спадщину. Наукове Товариство, яке діяло при Волинській Духовній семінарії не повних два роки, виховало ряд священиків – науковців, які й до тепер продовжують свою науково-дослідну, видавничу діяльність: ректор Рівненської Духовної семінарії прот. Віталій Лотоцький, проректор Київської православної богословської академії прот. Віталій Клос, священики Юрій Толочний, Олександр Кулик, Михайло Бучак, Андрій Артемчук і інші. Двоє вихованців Товариства тодішні викладач семінарії, Володимир Борщевич, студент о. Віталій Клос – нині доктори наук, і мені, як їх колишньому науковому наставнику приємно наголосити, що в їх наукових досягненнях є і моя часточка праці.

Власне наукова праця студентів ВПБА, є продовженням їх попередників з Наукового Товариства імені митрополита Полікарпа, дещо доповнена і поглиблена в нових умовах, і нині вже є складовою частиною академічного науково-дослідного процесу церковно-історичних дисциплін, носить устійнені наукові традиції доповнені автором в своїх студіях з часу включення його до штату викладачів оновленого духовного закладу та молодими студентами науковцями, які прагнуть, як і їх попередники, поєднати майбутнє своє священство з наукою, а прикладом для них є наші випускники, які в складних тогочасних умовах ставали на шлях наукових пошуків і знахідок, продовжують їх нині на своїй священичій ниві [4].

Першими кроками студентів до наукового пізнання певного об'єкту є теоретичне засвоєння способів і прийомів з допомогою яких, можна дослідити тему своїх перших наукових надбань: реферат, проповідь, курсова, бакалаврська, магістерська роботи, написання статей, доповідей, повідомлень на науковий форум, до часописів, збірників, спеціальних журналів, підготовлення виступу на радіо, телебачення [4].

Згідно академічної програми навчання, теоретичним фундаментом для наукового пізнання об'єкту дослідження є предмети – Джерелознавство (загальне і церковне), Методика самостійної наукової роботи, які введені до програми не лише для розширення ерудиції майбутнього кандидата в священство, а глибшого пізнання теми свого наукового зацікавлення, опанування прийомами, способами дослідження для досягнення поставленої мети.

Оволодівши теоретично знаннями цих та інших навчальних дисциплін, студенти засвоїли певну суму необхідних їм знань для наукової праці і вже самостійно під керівництвом свого на-

ставника можуть практично приступати до написання своїх науково-дослідних робіт.

– Священик мусить любити освіту, – писав митрополит Іларіон, – бо без освіти він не може працювати, не може навчати, – не може священиком бути таким, як треба (Осія 4. 6). І тому освіта священика – це діло доживотне [1, с. 5].

За методологією наукової праці для дослідження певного об'єкту (теми) необхідно чітко визначитися з метою і предметом, накреслити саму методологію праці, тобто що і як досліджувати. Кожна тема має бути не лише визначена, науково обґрунтована, зазначити її актуальність, але й охоплювати певні хронологічні рамки дослідження, мати відповідну структуру.

- Кожна ваша праця, кожен реферат і кожна проповідь, – повчав митрополит Іларіон, – нехай будуть монографією. Там мусять бути початок, зміст, кінець. Тобто мусить бути вступ, найголовніше – це зміст, а тоді вже закінчення. Вступ і закінчення мусять бути короткі.

Зміст – найголовнішу частину праці – треба поділити на окремі заголовки, тобто – частини. Кожну свою повну працю вважайте величиною на десять десятих (10/10). З того одну десяту повинен займати вступ, вісім десятих зміст і одну десяту закінчення. Це найкраща пропорційність частин праці [1, с. 15-16].

Для кожного дослідження, тобто наукового пізнання об'єкту, в нашому випадку теми вибраної студентом, для повного, глибокого і всестороннього її розкриття, висвітлення необхідно створити певну джерельну базу, яка складається з документальних першоджерел та історичних джерел, в який першоджерела відіграють головне значення. Тобто, студенти для створення необхідної джерельної бази для пізнання об'єкту їх наукового дослідження стають на шлях пошуку і знахідок.

Маємо підкреслити, навчальною програмою з предмету Джерелознавства передбачено дві (по одній в кожному семестрі) в навчальному році практичних робіт в Держархіві Волинської області – найбільшої джерельної бази нашого краю, в фондах якого зберігається біля 1,5 млн. справ документальних та більше 100 тис. одиниць історичних джерел.

Перша практична робота студентів у Держархіві Волинської області передбачає загальне системне ознайомлення з фондами документів та історичними джерелами, найперше – церковними, які охоплюють період XVI-XX ст. Студенти 2 курсу навчання мають змогу не лише отримати там необхідні інформації поповнення. комплектування, зберігання і використання докумен-

тальних джерел, серед яких і документи особового походження [5, с. 47-49], з рукописними богослужбовими книгами, першодруками, безцінними науковими працями наших вчених з історії церкви, рідної землі. Як правило, до практичних занять студентів, працівники Держархіву влаштовують відповідні виставки з історії рідної церкви, до ювілейних дат визначних особистостей України, Волині, серед них першоієрархам УАПЦ першого і другого відродження: митрополиту Василю Липківському, митрополитам Полікарпу (Сікорському), Никанору (Абрамовичу), архієпископам Степану (Орлику), Ігору (Губі) і іншим. Студенти мають змогу також ознайомитися тут із документальними, історичними джерелами виставок присвячених Тарасу Шевченку, Олені Пчілці, Лесі Українці, вічно живій темі голодомору-геноциду в Україні 1932-1933 рр., ознайомитися на виставках з життям і працею української діаспори, зокрема Інституту дослідів Волині і Товариства «Волинь» у Вінніпезі, Канада, Товариство волинян імені Лесі Українки в Сіднеї, Австралія, запізнатися з колекціями, збірками наших визначних земляків на заході – Степана Радіона, Наталі Тиравської, Максима Бойка, Пилипа Шайди і іншими.

Друга практична робота студентів присвячена виключно виявленю документальних та історичних джерел до конкретних об'єктів дослідження, праці з ними. Студенти особисто працюють з описами, алфавітними і особовими каталогами, каталогами на електронних носіях, покажчиками до фондів, архівними довідниками, вчаться самостійно працювати з відповідними фондами, колекціями, збірками документів, а також з найціннішими історичними джерелами: енциклопедіями, словниками, статистичними збірниками, періодикою і т.д. [6].

Вони роблять нотатки з найважливіших інформацій, які несуть ці джерела, з найцінніших, з дозволу адміністрації архіву та за порадою свого наставника роблять ксерокопії, фотокопії, виробляють свою власну методику праці з архівними джерелами.

Ознайомившись з методикою наукової праці, засвоївши необхідні способи і прийоми пізнання об'єкту дослідження, студенти ВПБА самостійно беруть участь в пошуковій роботі по виявленню і опрацюванню необхідної їм джерельної бази в Держархівах Волинської, Житомирської Рівненської, Тернопільської областей.

Так, студенти третього курсу брати Андрій і Назар Дуда, працюючи над своїми курсовим роботами на тему «Монастир Різдва Пресвятої Богородиці в Страклеві Дубенського повіту», разом з своїм науковим керівником виявили цілу низку джерел з історії цієї святої обителі в фондах Держархіву Рівненської області. Вони

старанно опрацювали Фонд №639 Оп.1, Клірові відомості церков і парафій Дубенського повіту за 1799 – 1918 рр., та зібрали цілу низку необхідних документальних джерел з життя помонастирського храму Різдва Пресвятої Богородиці в Страклеві, про стан самої святині, парафії, настоятелів, активних вірних, ремонти і добудови (дзвіниці, будинку парафіяльного священика), наявність церковного начиння – ікони, богослужбові книги, церковні дзвони і інше [7].

Студенти ВПБА під керівництвом свого викладача з джерелознавства і методики самостійної наукової роботи, автора цих рядків, оволодівши необхідними теоретичними і практичними знаннями виробляють в собі власні способи і прийоми пізнання об'єкту, який досліджують – тобто власну методологію наукової праці з документальними та історичними джерелами в Держархівах, краєзнавчих музеях Волинської і Рівненської областей. Так, в Рівненському обласному краєзнавчому музеї виявили необхідні для своєї наукової праці документальні та історичні джерела студенти ВПБА – Михайло і Федір Устимчуки, Андрій та Назар Дуди, Роман Третяк, Юрій Мазурчук, Роман Кобрій і інші.

Студент Роман Третяк для своєї бакалаврської роботи зібрав в Держархівах Волинської, Рівненської областей, в Рівненському обласному краєзнавчому музеї, в музеї Пересопниці цілу низку документальних, історичних джерел, фотодокументів та зробив ряд публікацій у співавторстві з своїм науковим керівником [8].

Для глибшого пізнання своїх наукових об'єктів дослідження студентів Сергій Панащук, Володимир Малярчук під керівництвом свого наставника викладача з Джерелознавства виявили, опрацювали матеріальні історичні джерела в Історико-культурному заповіднику м. Дубно. Вони дослідили, науково опрацювали експонати цього музею, зокрема: стародавні церковні дзвони, підсвічники, воскові свічки XVI-XIX ст. і інші, створили необхідну джерельну базу фотодокументів, які пізніше використали в своїх наукових публікаціях.

Магістерські роботи студентів Михайла, Федора Устимчуків, як також їх публікації з історії рідної церкви, доповненні виявленими документами і фотодокументами з Держархівів Волинської, Рівненської, Тернопільської областей, музеїв Луцька, Рівне, Крем'янця.

На окрему увагу заслуговує методологія наукової праці студентів 3 курсу ВПБА Івана і Юрія Мазурчуків над темою свого дослідження «Пам'ятні Шевченківські місця і пам'ятники Великому Кобзареві в Крем'янці і на Крем'янеччині», присвяченій 200-річчю з дня народження національного Пророка Тараса Шевченка [9].

Молоді науковці студенти під керівництвом свого наукового керівника виявили і опрацювали ряд документальних та історичних джерел в Держархівах Волинської, Тернопільської областей, Крем'янецькому краєзнавчому музеї для пізнання об'єкта свого дослідження. Серед них оригінальні документи про перебування Тараса Шевченка на історичній Волині, Крем'янеччині, зокрема в Почаєві, Вишнівці, м. Крем'янці, паспорти пам'ятників, погруддя Великого Кобзаря в цих населених пунктах, низку фотодокументів, інших важливих історичних джерел з цієї тематики та використали їх для написання статті виголошеної на науковій конференції в Рівненській Духовній семінарії 20 травня 2013 року [9].

Складовою частиною методології студентської наукової праці є пізнання тобто дослідження – огляд, опис, вивчення об'єкту на місцях під час науково-пізнавальних прощ, наукових подорожей з своїми наставниками, які здійснили вихованці, молоді науковці ВПБА 2010-2012 рр. Студенти нашого вищого духовного навчального заходу змогли побувати в науково-пізнавальних прощах та пізнавати наукові об'єкти на місцях: музей поля Берестецької битви в с. Пляшевій, монастир св. Юрія, храм-пам'ятник, церкву св. Михайла, 1650 р., саркофаги з козацькими черепами та кістками; Свято-Успенська Почаївська Лавра, Божа гора, Богданова каплиця в с. Підлісці, святині Крем'янця, Стракліва. Ця науково-пізнавальна проща дала змогу нашим студентам оглянути, глибше пізнати церковно-історичні пам'ятки, зібрати про них усні джерела під час зустрічей з священиками нашої церкви о.о. Іваном Мазурчуком, Іваном Дудою, які поділилися своїми думками про минули й сьогодення цих пам'яток. Їх огляд, глибше наукове пізнання, зокрема Свято-Успенської Почаївської Лаври, святинь Божої гори, Богданової каплички і козацьких поховань біля неї, козацькі могили на П'ятницькому цвинтарі в Крем'янці, зокрема могила козацького кобзаря на ньому і інші духовні скарби нашої історії не лише збагатили знання студентів про них, а й в такий спосіб вивчення дали змогу глибше і ширше пізнати їх, провести години виховної національно-патріотичної роботи, дати цілу низку в переліку тем для близьких їх серцю наукових досліджень, як от для студентів Івана і Юрія Мазурчука Богданова каплиця в селі Підлісці, а Андрію і Назару Дудам монастир та по монастирський храм Різдва Пресвятої Богородиці в їх рідному селі Страклів [10].

Наступну науково-пізнавальну прощу здійснили студенти ВПБА з першим проректором о. Василем Лозовицьким, автором цієї науково-методичної розвідки до святинь Олеська, Підгірців,

Пліснеська, історичного містечка Верба під час якої вони мали змогу не лише оглянути відомі в цілому світі пам'ятки архітектури – Олеський, Підгорецький замки, глибше запізнати духовні і матеріальні цінності, які вони зберігають, побувати на місці літописного Пліснеська, оглянути все те, що від нього залишилося: земляні вали, святе джерело, церковно-археологічні знахідки, пізнати прадавні римо-католицькі, греко-католицькі святині, зокрема монастир Благовіщення Пресвятої Богородиці з чудотворним образом Божої Матері Пліснеської, Голубицької, Підгорецької, костел св. Йосафата і Воздвиження, 1752-1766 рр., церковице з прадавніми кам'яними хрестами біля спаленої унікальної пам'ятки дерев'яної архітектури волинських зодчих церкви св. Михайла 1720 р. з високомистецьким іконостасом в стилі українського бароко [11, с. 159-172].

В монастирі Благовіщення пресвятої Богородиці у Пліснеську, с. Верба на Дубенщині наші вихованці, молоді науковці мали змогу доторкнутися душою і серцем до слідів перебування національного Пророка Тараса Шевченка в жовтні 1846 року на історичній Волині. Тоді волинські дороги Великого Кобзаря простелилися через містечко Верба, в якому нині біля Шеченкового джерела стоїть пам'ятник поету, а в Плісненську на монастирському храмі знаходиться меморіальна дошка з барельєфом і текстом: «Тут у Підгорецькому храмі о.о. василіан 1861 року відбулась перша на західно-українських землях панахида за упокій Тараса Шевченка» [12, с. 8, с. 151-154].

Молоді науковці ВПБА в своїй методології з церковно-історичних досліджень використовують для пізнання об'єкту на місцях ще й наукові подорожі під керівництвом свого наставника – викладача академії. Саме завдяки цій складовій частині методології пізнання об'єкту на місцях, автор разом з студентами Михайлом і Федором Устимчуками досліджував святині глибокого Полісся – чудотворний образ Божої Матері в храмі св..Миколая в с. Бучин, давні церкви-пам'ятки дерев'яної монументальної архітектури поліських зодчих – Успіння Пресвятої Богородиці, 1779 р. в с. Велика Глуша, св. Йосипа, 1769 р. в с. Борки, св. Михайла, 1790 р. в с. Хотишів, тут же на місцевому кладовищі могилу замордованого на Великдень 1943 р. московсько-комуністичним катом Василем Науміком о. Олександра Білецького (01.04.1900-25.04.1943) та виявили і зібрали фотодокументи, матеріальні, усні джерела [13, с. 304], оглянули і дослідили прадавнє монастирище, кладовище в с. Черче і інші святині, а також городище IX-XI ст. в заплавах Прип'яті, рештки земляних валів, археологічні знахідки граду Ветли [14].

З студентом Федором Устимчуком досліджували могили новітніх мучеників в містечку Острожець де поховані в братській могилі на місцевому кладовищі помордовані енкеведистськими катами в червні 1941 року отець Іларіон Денисевич з сином Євгеном, шваґром Сергійом Марковським, іконописцем Олександром Жомером, парафіянином Іваном Репетухою [13, с. 236], а в смт. Степань могилу Івана Гаськевича [15].

Автор науково-методичної розвідки досліджував церковні дзвони історичної Волині в своїх наукових подорожей для пізнання об'єкту на місці в с. Липно з студентами Валерієм Громиком, Віталієм Шевчуком, Романом Третяком [16, с. 92-107], Андрієм, Назаром Дудою, Сергієм Панащуком в с. Страклів біля Дубно [17, с. 17].

Молоді науковці студенти ВПБА Роман Третяк, Микола Случик, Валерій Громик, Віталій Шевчук здійснили разом з викладачем академії, своїм науковим керівником дві науково-пізнавальні прощі-подорожі в середню літописну Погорину: Постійно, Деражно, Бичаль, Липно, Великий і Малий Мидськ, Великі і Малі Стидині, Тростянець, Золотолин, Комарівку, Степань.

Під час першої наукової подорожі-прощі 29 травня 2011 року ми вивчали об'єкти наших спільних досліджень Божі храми: св. Михайла, 1770 р. в с. Липно, Воздвиження Чесного Хреста Господнього, 1824 р. в смт. Деражне, Покрови Пресвятої Богородиці, 1779 р. в с. Бичаль, мали зустріч з визначним народним краєзнавцем Рівненщини вчителем-пенсіонером Деражненської СШ Лесею Бас, яка передала нам багато цінних фотодокументів, поділилася своїми науковими знахідками з минулого селища, ми також глибше запізнали через матеріальні пам'ятки (дзвони, хрести, могили і т.д.), усні джерела минуле церковно-релігійного життя тих поселень давньої Погорині [18, с. 22-23].

Наша друга науково-пізнавальна проща-подорож до літописної Погорині відбулася 28 серпня 2011 року на свято Успіння Пресвятої Богородиці, під час якої ми мали змогу помолитися в давніх храмах Степаня – Св. Троїці, 1523 р., св. Миколая, 1775 р., св. Михайла, 1752 р., в с. Тростянець, св. Димитрія, XVIII ст. в с. Золотолинь, Покрови Пресвятої Богородиці, 1768 р. в с. Великий Стидинь, побували біля хреста-памятника на місці Степанського монастиря св. Михайла, XVI- поч. XVII ст. під с. Комарівкою.

- Із Золотина їдемо до Комарівки, – писав автор цих рядків. Нас цікавить прадавнє монастирище на насипній граді, на якій стояв монастир св. Михайла. Монастирище видно на значній віддалі. Його з заходу увінчує масивний деревяний хрест – фігура. Ми не лише сфотографувалися на монастирищі, а й виміряли його до-

вжину із заходу на схід – 210 м., західна ширина – 32 кроки, висота до 3-ох метрів…

Наша спроба оглянути сліди печерного монастиря на березі Горині не увінчалася успіхом, до печери, викопаної в глині правого берега, добратися можна було лише човном, а ми приїхали возом [19, с. 153-154].

Незабутнє враження залишилося в нас після детального огляду храму св. Михайла, 1752 р., в с. Тростянець, настоятелем якого є випускник Волинської Духовної семінарії о. Андрій Андрухів. Ми мали змогу оглянути святиню, її величавий іконостас, зроблений волинськими майстрами церковно-художньої обробки деревини, з давніми мистецькими св. образами, воскові свічки сукані місцевими селянами з воску тростянецьких пасічників, а на дзвіниці дзвони XVIII ст. місцевих людвісарів, студенти виявили біля церкви оригінальні надмогильні кам'яні хрести з XIII ст. перенесені сюди вірними з надгоринських могил курганів [19].

Одночасно ми отримали дуже цінний виховний урок національної свідомості. На хуторах с. Тростянець 1943 р. знаходився штаб УПА, старшинська школа «Дружинники», відбувався вишкіл медсестер. Тоді тут кипіло повстанське заповнене навчанням, боями життя, серед якого були в місцевому храмі урочисті служби Божі для вояків ОУН – УПА, місцевих вірних. Ці пам'ятні місця для виховання української національної свідомості увінчані нині величавим пам'ятником героям України, який було побудовано і відслонено з ініціативи світлої пам'яті Василя Червонія, залишаються для всіх свідомих українців нашими святощами, а для студентів, викладачів ВПБА, особливими, бо наш вищий духовний навчальний заклад готую кандидатів у священство не для московської, а для Української Помісної церкви і цю незаперечну аксіому ми повинні всі викладачі і студенти сповідувати в щоденній нашій праці.

З цих науково-пізнавальних прощ-подорожей ми винесли разом тверде наукове переконання – пізнання об'єкту на місцях є складова незаперечна частина методології церковно-історичних досліджень студентів і викладачів ВПБА. Саме завдяки огляду, пізнанню і глибокому вивченню історичних джерел – пам'яток матеріальної церковної спадщини, збору усних джерел від старожилів, вивчення місцевих топонімів і інше, можна всесторонньо, глибоко вивчити об'єкт дослідження.

В історичному джерелознавстві постсовєтські науковці методологію вивчення, тобто пізнання об'єкту на місцях, називають польовими дослідженнями, ми ж в українському церковному

джерелознавстві визначаємо їх термінами, науково-пізнавальні прощі, подорожі, і це для багатьох незвична, а можливо загадково незрозуміла термінологія посідає в наших дослідженнях глибоко обґрунтованій науковий термін у методології науково-пізнання об'єкту на місцях.

Подібні науково-пізнавальні прощі, подорожі відбули наші студенти до Малої і Великої Іловиці, княжих літописних градів Данилів, Стіжок, с. Антонівці на Крем'янечині і інші [20, с. 12].

Для поглибленого вивчення і дослідження об'єкту наукового пізнання методологію наукової праці студентів передбачено зустрічі з видними вченими, науковцями, дослідниками нашого, в першу чергу церковно-історичного минулого. Заплановані зустрічі з професором Миколою Тимошиком, випускником Волинської Духовної семінарії і її викладачем, нині доктором історичних наук Володимиром Борщевичом, священиком-краєзнавцем о. Олександром Куликом та іншими, дадуть можливість студентам ВПБА глибше пізнати їх методологію церковно-історичних, історичних досліджень, наукової праці з документальними та історичними джерелами, одночасно вони поділяться досвідом методики написання своїх праць та способом їх видання.

Складовою частиною методології наукової праці студентів є не лише написання, а й виголошення результатів своїх досліджень. Блаженної памяті митрополит Іларіон вчив своїх вихованців у колегії св.. Андрія у Вінніпезі, Канада наступному.

- Кожну працю, – повчав владика, – треба продумати і писати дуже уважно. Написане треба перечитати, дещо доповнити, дещо оминути, щоб у всьому показати логіку і красу душі своєї. А тоді працю можна друкувати чи виголосити людям.

Коли виголошуєш свою працю: реферат, промову чи проповідь, – ніколи не спіши, бо того, хто спішить трудно розуміти. Кожне слово вимовляй ясно, і ніколи не ковтай. У виголошенні дуже важливим є правильний наголос чи акцент, бо він дає мові милозвучності. Велике значення психологічного моменту… [1, с. 16].

Студенти ВПБА, а до того Волинської Духовної семінарії в 2010-2012 рр. виголошували свої наукові праці на науково-практичних конференціях, симпозіумах, круглих столах в Київській православній богословській академії, Рівненській Духовній семінарії, Рівненському обласному краєзнавчому музеї, музеї «Пересопницька Євангелія» в Пересопниці, нашому вищому духовному навчальному закладі, друкували їх в збірниках, журналах, газетах, виступали з проповідями в храмах, виголошували на уроках з джерелознавства, методика самостійної на-

укової роботи, ділилися своїми знаннями і досвідом пізнання з рідними, близькими і друзями.

Ми коротко висвітлили основні напрямки методології наукової праці студентів ВПБА, які прагнуть глибше пізнати церковно-історичні дисципліни, розширити і збагатити свої знання власною науково-дослідною працею, і в різні способи передати їх іншим, тим самим вносять вони нові притаманні лише кожній душі свої штрихи до цієї важливої і відповідальної науки, а ті з них, хто глибоко опанує методологію наукової праці, поєднають в майбутньому своє священство з церковно-історичними дослідженнями.

---

1 Митрополит Іларіон і його методологія наукової праці Нотатки лекцій митрополита Іларіона до друку зредагував прот. Степан Ярмусь. Вінніпег, 1972. – 16с.

2 УРЕС. – Київ, 1967. – С. 479.

3 Рожко В. Методологія історичних та богословських досліджень (з наукового досвіду автора). Труди Київської Духовної академії. – Київ, 2009. – Ч. 6. – С.130.

4 Рожко В. Науково-дослідна і видавнича діяльність при Волинській Духовній семінарії і у Волинській православній богословській академії. – Авторський рукопис.

5 Рожко В. З досвіду роботи госпрозрахункової групи Держархіву Волинської області з документами особового походження. – Архіви України. – Київ, 1988. – Ч. 1. – С. 47-49.

6 Держархів Волинської області Колекція документів Степана Радіона з Мельбурну, Австралія.

7 Держархів Рівненської області. – Ф. 639. – Оп. 1

8 Збірник матеріалів міжнародної науково-практичної конференції «Відродження Української Православної церкви в ХХ ст.». – Луцьк, 2011. – 280с.

9 Андріївський вісник. – Рівне, 2013. – Ч. 2.

10 Рожко В. На прощу до Почаєва, Божої гори, Підлісців, Крем'янця і Стракліва. – Вісник. – Вінніпег, 2012. – Ч. 7. – С. 22. Ч. 8. – С. 23. Ч. 12. – С. 19.

11 Рожко В. Підгірці – забута земля історичної Волині. – Збірник матеріалів міжнародної науково-практичної конференції «Волинська єпархія: минуле й сьогодення(992-2012 рр.)». – Луцьк, 2012. – С. 159-172.

12 Рожко В. Тарас Шевченко і Волинь. – Луцьк, 2012. – С. 12. С. 151-154.

13 Рожко В. Новітні мученики святого Українського православ'я на історичній Волині (ХХ ст.). – Луцьк, 2010. – С. 304.

14 Рожко В. Ветли – княжий град над Прип'яттю. – Свобода. – Нюджерсі, США, 2010. – Ч. 9. – С. 16-17.

15 Рожко В. Пам'яті волинських священомучеників. – Вісник. – Вінніпег, 2010. – Ч. 7. – С. 17. Ч. 8. – С. 17. Ч. 9. – С. 17.

16 Рожко В. Благовіст липенських дзвонів над Поліссям. – Збірник матеріалів науково-практичної конференції «Пересопницьке Євангеліє в історії Української Православної церкви і українського народу». – Луцьк, 2011. – С. 92-107.

17 Рожко В. Дзвони Божих храмів історичної Волині Х-ХХ ст. – Луцьк, 2011. – С. 17.

18 Рожко В. Від Дережно до Постійно. – Свобода. – Нью-Джерсі, США, 2011. – Ч. 42. – С. 22-23.

19 Рожко В. Дорогами Погориння Збірник матеріалів міжнародної науково-практичної конференції «Ідея Помісної Православної церкви в Україні у ХХ ст.: історичний, богословський та канонічний аспект». – Рівне, 2011. – С. 153-154.

20 Рожко В. Біля літописних градів Данилів і Стіжок. – Свобода. – Нью-Джерсі, США, 2012. – Ч. 47. – С. 12.

В. Є. Рожко

МЕТОДОЛОГІЯ ЦЕРКОВНО-ІСТОРИЧНИХ ДОСЛІДЖЕНЬ (З НАУКОВОГО ДОСВІДУ АВТОРА)

І пізнаєте правду,
а правда вас вільними зробить!
Св. Івана 8. 32

Запозичене в нашу мову з грецької нашими предками слово «Методологія» складено з двох частин: Метод – спосіб пізнання дійсності, прийом або система прийомів застосованих для досягнення відповідно до специфіки об'єкту пізнання в своєму дослідженні, «логія» – наука, розум [1, с. 479].

Наука Методологія – це вчення про науковий метод пізнання, сукупність прийомів, способів дослідження, застосовані до конкретного об'єкту пізнання.

В нашому випадку, методологія церковно – історичних досліджень розкриває нам способи пізнання в цій науці та прийом чи систему прийомів, які ми застосовуємо для пізнання певного її об'єкту: церковних осіб, монастирів, храмів, предметів церковного мистецтва, документів з життя церкви і інше.

Методика – складова частина методології, вивчає сукупність взаємозв'язаних способів та прийомів виконання певної роботи – науково-дослідної, навчально-виховної, церковно- місіонерської, хиротативно – благодійницької діяльності і інше [1].

Конкретними об'єктами нашого пізнання є церковно-історична наука, а дослідження в ній, через способи,прийоми застосовані нами під час цієї науково – пізнавальної праці складають її методологію.

В свою чергу дослідження своєрідний експеримент-форма пізнання об'єктивної дійсності, є одним з основних методів наукового дослідження, в якому вивчення явищ, об'єктів відбувається за допомогою нами вибраних або штучно створених умов, які забезпечують появу тих процесів, спостереження яких необхідне для встановлення закономірних зв'язків між явищами, об'єктами пізнання. Виникаючи на основі певних теорій є засобом доведення їх істинності і разом з тим основою виникнення нових положень, розвитку наукового пізнання [2, с. 636].

Кожне наукове дослідження не що інше, як метод пізнання в церковно-історичній, богословській науці, становить, в розумін-

ні автора з його багаторічного досвіду, в основі своїй містить науковий пошук і наукову знахідку, залежних від позитивного результату авторської праці, яка викладена, зафіксована в теорії, практиці в певний спосіб доноситься до певної аудиторії – студентської, круглих столів, наукових конференцій, засобів масової інформації. [3, с. 130]. Воно розпочинається з вибору об'єкту, теми наукового церковно-історичного дослідження, базованого на особистому зацікавлені, актуальності проблематики, бажанням відкрити не досліджений об'єкт, тему, особистість, доповнити, поглибити своїми знахідками, знайти розв'язку тієї чи іншої проблеми в цій галузі церковної науки.

Щоб здійснити те чи інше церковно-історичне дослідження кожен дослідник повинен володіти знанням його методології, властивого тому досліднику способів пізнання даного об'єкту, застосувати в тому пізнавальному процесі сукупність прийомів, способів для його всестороннього і глибокого пізнання [3]. Оволодінням новими методами пізнання, способів, сукупності прийомів в церковно-історичному дослідженні є засвідченням певної наукової ерудиції дослідника в цій галузі церковно-історичної науки, внесенням ним не лише свого певного внеску в досліджуваний об'єкт, а й в саму методологію церковно-історичних досліджень, а сам дослідник цим підкреслює, що він не живе лише тими знаннями, які набув, а й прагне оволодіти новими як в історії церкви так і в методології її дослідження, написання, вивчення. Цим самим він не лише досягає розв'язки свого наукового зацікавлення, а й приносить нові результати в церковно-історичні дослідження, викликає ними не лише науковий, а й громадсько-суспільний інтерес, який покладений в самій розв'язці його наукового результату.

Здійснити цю наукову розв'язку об'єкта пізнання можливе лише за наявності джерельної бази, або наявність за її відсутності, не повноти самого об'єкту пізнання. Одначе джерельна база в цьому процесі є основною, тому пізнання, вивчення її є головною складовою частиною методології церковно-історичних досліджень, а науковий пошук і наукові знахідки в пошуково-пізнавальному процесі ведуть до поглиблення або відкриття цілковито нового результату. Цього можна досягнути лише при глибоких знаннях самого предмету джерелознавства (церковного і загального), сам предмет є важливою спеціальною галуззю історичної науки, яка вивчає теорію і методику виявлення та використання історичних джерел-фундаменту будь-якої історичної праці. [4, с. 456].

Від себе додамо – фундаментом кожного церковно-історичного дослідження є джерельна база та методологія пошуку і знахідки. Із-за відсутності в нашій науково-пізнавальній дійсності самого ґрунтовного дослідження, покладено особистий багаторічний науковий досвід автора, на основі якого створилася і власна методологія досліджень церковної історії в переважаючий більшості історичної Волині, яка була, є і залишається об'єктом нашого пізнання.

Джерельну базу в церковно-історичних дослідженнях автор цієї методично-наукової розвідки для повного і глибокого пізнання зацікавленого об'єкту знаходив в Держархівах Волинської, Житомирської, Рівненської, Тернопільської областей України, Берестейського обласного, Пінського, Мозирського районних архівів Республіки Білорусь, як також музейних збірках, колекціях історичної Волині, волинської, української діаспори Канади, США, Австралії, Великобританії, частково Польщі [5, с. 110-113].

Слід наголосити, що джерельна база зарубіжної україніки для церковно-історичних досліджень на історичній Волині, в Україні розпочала своє формування в 90-х роках минулого століття і процес цей триває, а найбільша повнота фондів документальних та історичних джерел сформувалася у Держархіві Волинської області. У фондах цієї науково-дослідної установи зберігаються документи, філателістичні, філокартичні збірки, каталоги, фотодокументи, наукові праці митрополита Іларіона тощо, видані Інститутом дослідів Волині та Товариством «Волинь» у Вінніпезі, Канада, інших країн поселення наших земляків [6, с. 24-27].

За методологією історичних та богословських досліджень виробленою і укладеною та висвітленою автором в своїх науково-методичних розвідках [3]., першоджерела були, є і залишаються першоосновою не лише авторських наукових надбань, а й кожного серйозного наукового дослідження з церковної історії, історії кожної науки, галузей наук [7].

Історичні джерела в поєднанні з документальними, або із-за відсутності першоджерел є важливою джерельною базою для церковно-історичних досліджень [3].

В Держархівах Волинської, Житомирської, Рівненської, Тернопільської областей, архівах Республіки Білорусь першоджерельну базу складають архівні фонди церковних установ, церковних науково-видавничих, місіонерських, благодійницьких прицерковних установ і організацій, документи особового походження. Останні несуть такі відомості, які відсутні в офіційних документальних джерелах, а їх використання надає можливість

дослідникові докладніше і колоритніше відтворити не лише окремі події, але і характерні риси та особливості досліджуваної доби, персоналій [4].

Авторові цієї методично-наукової розвідки фундаментом для його статей, монографій, нарисів з історії церкви на історичній Волині були документальні джерела найважливіших фондів: Ф.1. Волинська духовна консисторія 1800-1923рр. в м. Житомир., Ф. 158 Канцелярія Волинського єпархіального архієрея за 1871-1918рр., Ф. 147 Волинська єпархіальна училищна рада за 1884-1918рр., Ф.Р. – 4994 Уповноважений ради в справах релігій при Раді Міністрів УРСР по Житомирській області за 1944 – 1990рр. Ф. 232 Волинська духовна консисторія 1918-1939 рр., Ф. 232 Волинська духовна семінарія 1919-1939рр. в м. Крем'янці. Ф. 258 Духовний Собор Почаївської Успенської Лаври 1557-1939 рр. в держархіві Тернопільської області; Ф. 35. Волинська Духовна консисторія 1796- 1939 рр. в Держархіві Волинської області. В цьому фонді важливими джерелами для церковно-історичних досліджень є Клірові відомості церков і парафій та Метричні книги Волинської єпархії і інші у м. Луцьку. Ф. 639 Клірові відомості церков і парафій Волинської єпархії (повітів Рівненського, Дубинського, Острозького) за 1796-1916рр. і інші. На особливу увагу для дослідження новітньої церковної історії періоду другого відродження УАПЦ 1941-1944рр. заслуговує Ф.Р. 281 Рівненське окружне духовне управління за 1941-1943рр., а в Берестейському обласному архіві Республіка Білорусь документи фонду Пінсько-Поліської єпархії за 1919-1939рр [8, с. 142-158].

Особливу наукову зацікавленість дослідника церковної історії викликають документи фонду 1482 Уповноважений ради в справах Російської Православної церкви при раді міністрів СРСР по Брестській області.

Завдяки цим першоджерелам постає повна картина нищення українських православних святинь, зачинення, зняття з реєстру, вандалізація, червоними московськими атеїстами на глибокому Волинському Поліссі в 1944-1986 рр. [9, с. 669-680]

У вище названих і не названих фондах документів до церковної історії зберігаються офіційні і неофіційні документи, які охоплюють найрізноманітніші сторони церковного життя на історичній Волині: персоналії, святині, предмети сакрального мистецтва, земельна посілість церкви, статистичні дані про священство, парафії, парафіян.

Слід підкреслити, що найдавніші і найцінніші документальні джерела для церковно-історичних досліджень зберігаються у Ф.

258 Духовний Собор Почаївської Лаври за 1557-1939рр. в Держархіві Тернопільської області, старанно досліджений і описаний автором, а його пошуки і знахідки в цьому фонді стали основою чисельних наукових публікацій в Україні, україномовних, англомовних виданнях західної діаспори.

Науково-дослідна праця з документальними церковними джерелами завжди становило і становить особливе наше зацікавлення, всі свої наукові розвідки церковно-історичної тематики автор в першу чергу будував на першоджерелах – першооснови глибокого пізнання кожного об'єкту свого дослідження.

Пошук і виявлення документальних джерел – основна складова частина методології наших церковно-історичних досліджень, а вміле використання знахідок з певною їх критичною оцінкою, надає їм переваги над історичними, археологічними і іншими джерелами.

Наукова праця з церковно-історичних досліджень до певних видів документальних джерела повинна базуватися і на певній методології до кожного з них – документи на паперовій основі, фотодокументи, фонодокументи, документи на електронних носіях тому, що кожен з цих видів документальних джерел, ставши об'єктом нашого дослідження вимагає свого способу, прийому пізнання [3].

Прикладом того є наша методологія праці з фотодокументами, які несуть наглядову, зображальну сторону подій, фактів, людських особистостей і дають нам можливість наочно оцінити предмет пізнання: фотодокументи понищених московсько-більшовицькими окупантами в 50-80-х рр. наших унікальних святинь з XVI – XVII ст. – Успіння Божої Матері в смт. Зарічне, помонастирського храму Св. Миколая в с. Селець Дубровицького району виявлених нами в Держархіві рівненської області, в місцевих парафіян в час наукової подорожі на Дубровеччину в кінці 90-х років, помонастирської церкви Святої Троїці в с. Мала Осниця Маневицького району у 70-х рр. XX ст. і десятки інших. Певний науковий інтерес в процесі церковно-історичних досліджень становлять фотодокументи наших ієрархів, священиків, національно свідомих вірних помордованих злочинцями з НКВД на історичній Волині в XX ст. – архієпископа Степана Орлика, священиків Георгія Малюжковича, Іларіона Денисевича, Олександра Ненадкевича, Вадима Сагайдаківського і десятки інших, які автор використав в своїх наукових працях [10]. Маємо наголосити, що праця з фотодокументами є невід'ємна частина методології церковно-історичних досліджень автора в процесі пізнання об'єкту з церковної історії.

В методології історико-церковних досліджень способом пізнання певного об'єкту є фонодокументи. Під час роботи наукової конференції присвяченої ювілеям визначного церковного ієрарха Митрополит Іларіон (в миру професор Іван Огієнко) – видатний ієрарх Православної Церкви і будівничий Української держави. У ВПБА для глибшого пізнання особистості цього першоієрарха її учасники мали змогу почути виступ владики на XIII соборі УГПЦ Канади 1965 року. Фонодокументи були надіслані автору секретарем ІДВ у Вінніпезі, Канада п. Надією Шаварською, і вони збагатили присутніх цього наукового форуму глибшим пізнанням цієї визначної церковної особистості [11].

Другою важливою групою джерел церковно-історичних досліджень становлять історичні церковні джерела, які є носіями історичної інформації з життя церкви, її ієрархів, священиків, вірних і ця інформація зафіксована на папері, в певній церковній речі, записаних усних переданнях і інше [4, с. 69].

До історичних джерел, які несуть інформацію з церковного життя належить ціла низка писемних джерел. Серед них чільне місце належить літописам.

Галицько-Волинський літопис охоплює хронологічні рамки 1205-1292рр., а географічно, найбільше тогочасні межі Галицько-Волинської землі. Це історичне джерело несе чимало інформації з життя православної церкви того часового поясу. зокрема, відомості про перші храми, монастирі, єпархії, ієрархів, чорне і біле духовенство. Тут знаходимо опис предметів церковного мистецтва, його творців, фундаторів, жертводавців, перших волинських святих, кандидатів для новітньої канонізації, великомученика, філософа пересувача Богослужбових книг, іконописця, людвісара, великого будівничого Божих церков на Волині, благодійника і т. д. – благовірного князя Володимира Васильковича (†10.12.1288), який за князювання свого багато городів поставив, після отця свого. Він поставив Берестій. А за Берестієм поставив город на пустому місці, що називається Лосна, і назвав його ім'ям Кам'янець, – тому що там була кам'яниста земля. Спорудив він також у нім башту кам'яну, заввишки сімнадцять сажнів, гідна подиву всім, хто дивиться на неї, і церкву поставив Благовіщення Пресвятої Богородиці, і прикрасив її іконами золотими, і начиння служебне викував срібне, і Євангеліє апракос, оковане сріблом, Апостола апракос, і Паремію, і Соборник отця свого тута ж положив, і Хреста Воздвижального положив.

Так само і в Більську спорядив він церкву іконами і книгами.

У Володимирі ж розписав він увесь храм святого Дмитрія Солунського,і начиння служебне срібне викував, і ікону Пресвя-

тої Богородиці окував сріблом, з камінням дорогим, і завіси придбав, золотом шиті, а другі оксамитні, з дрібним жемчугом, і всяким узороччям оздобив він його.

В єпископії ж, у церкві Святої Богородиці, образ Спаса великого він окував сріблом, і Євангеліє, списавши, він окував сріблом і дав Святій Богородиці, і Апостола списав апракос і Святій Богородиці дав і начиння служебне позолочене з камінням дорогим Богородиці – таки він дав, і образ Спаса, окований золотом з дорогоцінним камінням, поставив він у Святій Богородиці на пам'ять про себе.

У монастир свій святих Апостолів він дав Євангеліє апракос, і Апостола, сам списавши, тута ж положив, і Соборник великий отця свого, і Хреста Воздвижального і Молитовник дав.

В єпископію Перемишльську він дав Євангеліє апракос, оковане сріблом, з жемчугом, яке сам був списав…

В Луцьку єпископію дав він хреста великого срібного позолоченого, з чесним древом… [12, с. 447-448].

Цей список будівництва храмів, монастирів, пожертв благовірного князя Володимира Васильковича за Галицько-Волинським літописом є набагато довший і займає текст у ньому неповних дві сторінки.

Опріч того, з цього історичного джерела дізнаємося про тогочасні єпархії на Волині – Володимирську, Луцьку, Угровську, а по ній Холмську і інші, ієрархів цих єпархій, зокрема, єпископів Іоасафа, Іоанна, Євсигнія і т. д.

Про богоугодні діла для волинських святинь, пряму участь в житті церкви короля Данила знаходимо також в цьому літописі, зокрема у волинському місті Холмі, яке він відбудував і храми в ньому спорудив: св..Івана Золотоустого, св..Кузьми і Дем'яна, Різдва Пресвятої Богородиці [12, с. 418-419].

Методології церковно-історичних досліджень автора важливе місце відіграють словники: багатотомні «Енциклопедія українознавства», перевидана в Україні, «Етимологічно-семантичний словник української мови» (в 4-ох томах) митрополита Іларіона, «Словник географічний королівства Польського і інших земель слов'янських» в польській мові, «Стара Волинь і Волинське Полісся» Олександра Цинкаловського в 2-ох томах, видані Інститутом дослідів Волині у Вінніпезі, Канада і інші.

Важливими історичними джерелами для церковно-історичних досліджень з історії рідної церкви на Волині для автора залишаються «Волинські єпархіальні відомості» (1867-1917 рр.) офіційна і неофіційна частини, які до 1908 року видавалися в

Крем'янці, а потому в м. Житомирі. В них знаходимо праці таких відомих священиків як о.о. Аполоній Сендульський, Андрій Хойнацький, Микола Теодорович, Стефан Барановський, Федір Четиркін, Леонід Рафальський, Миколай Трипольський, Арсеній Селецький і т.д. [13].

На особливу увагу заслуговують поміщенні на сторінках «Волинських єпархіальних відомостей» праці священика Миколая Теодоровича «Статистичний опис церков і парафій Волинської єпархії» в якій поміщенні його дослідження наших святинь в межах тогочасної Волинської губернії.

Історико-статистичний збірник «Дев'ятсотліття православ'я на Волині», Житомир, 1892., і до тепер є складовою частиною історичних джерел для автора. В цьому Збірнику знаходимо перелік парафій і церков по повітах Волинської губернії, кількість парафіян в них, наявність парафіяльних шкіл, а також інформації про монастирі (в тому числі і неіснуючі), чудотворні образи, волинських ієрархів, давні друкарні, духовні навчальні заклади і т.д. [14].

Журнал «Православна Волинь», який виходив в 1922 році у Богоявленському монастирі м. Крем'янці під редакцією професора Василя Біднова, часописи «Духовний сіяч», «Духовна бесіда», «За соборність», «Шлях», «На варті», «Рідна церква», річники «Елпіс».

Особливо цінним історичним джерелом залишається журнал «Православна Волинь» в якому знаходимо цілу низку урядових, єпархіальних документів, з життя відновленої Волинської єпархії та Волинської Духовної семінарії в Крем'янці, поміщенні тут списки її викладачів і студентів [15].

Журнал «Церква і нарід», який виходив в 1935-1938 рр. в Крем'янці під редакцією професора Івана Власовського, як історичне джерело заслуговує на особливу увагу. Тут поміщено документи і звідомлення Волинської Духовної консисторії, органом якої він був, наукові богословські та історичні розвідки, інформації, статистичні зведення, повідомлення з життя Волинської єпархії, Волинської Духовної семінарії в Крем'янці 1919-1939 рр. Завдяки журналу «Церква і нарід», знаходимо лише там надруковані наукові розвідки професорів Дмитра Дорошенка, Івана Власовського, Олександра Цинкаловського, священиків Миколая Малюжинського та відомого знавця церковного співу Михайла Тележинського, Михайла Тучемського і інших.

Журнал мав рубрику – Офіційний відділ в якому подавалися списки нагороджених духовних осіб, адміністративні переміни на парафіях, хіротонії, некрології, хроніку з життя Волинської єпархії [16].

Методологія автора церковно-історичних досліджень передбачає залучення значної кількості історичних джерел української, волинської діаспори: багатотомні «Нарис історії Української Православної церкви» професора Івана Власовського, «Історія Української греко-православної церкви в Канаді» Семена В. Савчука і Юрія Мулика-Луцика, наукові праці митрополита Іларіона, отця доктора Степана Ярмуся і інші.

На особливу увагу в церковно-історичних дослідженнях автора заслуговують Науково-популярні збірники «Літопис Волині», друкований орган Інституту дослідів Волині у Вінніпезі, Канада, двадцять чисел якого побачили світ в 1953-1999 рр. В кожному з цих чисел дослідник з історії церкви на історичній Волині знайде безцінні джерела для своїх наукових запитів від початків християнства в IX ст. на нашій землі до подій трьох відроджень рідної церкви в XX ст. На сторінках «Літопис Волині» також подано життєписи блаженної памяті митрополитів Іоанна Теодоровича, Полікарпа Сікорського, Іларіона Огієнка, Никанора Абрамовича, Анатолія Дублянського, Олексія Громадського з автономної церкви, єпископів волинян УАПЦ в діаспорі, священиків, вірних [17].

Складовою частиною методології церковно-історичних наукових досліджень автора є залучення в своїй праці відомі друковані джерела української діаспори: «Українське Православне слово», «Український Православний календар», журнал «Віра» УПЦ США, «Вісник», «Віра і культура», «Рідна нива» УПЦ Канади, «Відомості», «Рідна церква», «Праця і життя» друковані органи УАПЦ в діаспорі, як також її «Український Православний церковний календар», «Богословський вісник», «Благовісник» – орган генерального церковного управління УАПЦ у Франції і інші.

Новітні церковно-історичні дослідження автора не обходяться без залучення археологічних джерел, які є складовою частиною джерельної бази в його методології, і які ілюструють церковні матеріальні пам'ятки в давнині, сакрального мистецтва, архітектури.

Археологічні розкопки 1886 року в урочищі «Стара катедра» біля княжого Володимира над річкою Луг професорами Київського університету імені Святого Володимира Адріаном Праховим і Володимиром Антоновичем відкрили рештки мурованого ротондного храму Мефодієвської доби (870-992 рр.) на Волині. Ці археологічні знахідки остаточно підтвердили наукову гіпотезу про те, що на Західну Волинь і Галичину християнська віра прийшла з Велико-Моравської архієпархії св. Мефодія [18, с. 879-884].

Археологічні знахідки пам'яток християнської релігії VI-X ст. як от натільні кам'яні, металеві хрестики, іконки, хрести енкол-

піони знайдені на місцях перших християнських поховань дали підставу автору прийти до висновку, що то були не поховання поодиноких християн, а християнські поховання відповідно до християнського церковного чину похорону [19, с. 43].

Важливе місце в церковно-історичних дослідженнях автор відводить матеріальним пам'яткам: монастирям, храмам, їх решткам, хрестам, церковним дзвонам, восковим свічкам і інше. Глибоке дослідження проведені автором цих і інших матеріальних пам'яток церковного мистецтва дали можливість написати не лише окремі статі, а й ряд монографій: Православні монастирі Волині і Полісся Луцьк, 2000. – 691 с., Чудотворні ікони Волині і Полісся Луцьк, 2002. – 351 с., Православні святині історичної Волині Луцьк, 2009. – 558 с., Дзвони Божих храмів історичної Волині Х-ХХ ст. Луцьк, 2011. – 218 с., Хрести історичної Волині ІХ-ХХ ст. Луцьк, 2012. – 178 с. і десятки інших.

Методологією церковно-історичних досліджень автора передбачено обов'язковий огляд, вивчення пам'яток матеріальної церковної культури на місцях, тобто так званих польових досліджень: монастирів, храмів, дзвініць або їх решток,предметів християнської культури, церковного начиння – ікони, чаши, богослужбові книги, воскові свічки, дзвони, напрестольні і запрестольні хрести і інше, як також надмогильні кам'яні хрести, придорожні, пам'ятні і т.д. [3].

Під час наукової подорожі до літописного містечка Степань в церкві св.. Троїці, 1523 р. виявлено автором цехові воскові свічки XVI ст. висота 2,1 м., в діаметрі – 25 см. [20, с. 36-40].

Складовою головною частиною методології церковно-історичних досліджень передбачено пізнання об'єкту чи вцілілих його решток на місцях, які дають непередбачені наукові результати.

Так, ретельне вивчення монастирища під Комарівкою на лівому березі річки Горинь біля містечка Степань підтвердило, що дерев'яні монастирські будівлі Свято-Михайлівського монастиря на початку XVII ст. було знесено бурхливими весняними водами, про що зазначено і в історичних джерелах. Підтвердженням цієї думки було пізнання монастирища на насипному острівку, яке розмите на середині на дві нерівні частини, саме в тому місці стояли монастирський храм св.. Юрія, чернечі келії, господарські будівлі [21, с. 137-138].

Повторний розширений огляд цього об'єкту на місці дав можливість автору віднайти на березі річки Горині решткти печерного анахоретського монастиря ІХ-Х ст. Додержуючись святості місця князі Острозькі недалеко від нього заснували на насипному острівку спільножитній чоловічий монастир св. Михайла [21].

Огляд монастирища під Старим Чорторіським між річками Стир і його правою притокою Кормин підтвердив наявність тут святої обителі в імя Святої Троїці з XVI ст., заснованої князями Чорторізькими. Незважаючи на вчинену місцевими комуністами-вандалами наруги над святим місцем, на ньому простежуються рештки чернечих поховань, сліди монастирської криниці. З усних джерел автору вдалося встановити про наявність на монастирищі до 1914 року чисельних прадавніх дерев'яних хрестів, криниці джерельця, а також про те, що монастирський храм Святої Троїці перенесено з острівка 1801 року і в первісному вигляді відновлено в селі Мала Осниця [22, с. 332].

Методологія попередників автора, які базували свої дослідження лише на документальних, історичних джерелах і не досліджували об'єкту на місцях мали в своїх надруках не лише помилки, а й перекручення, як от при визначенні місцезнаходження монастиря св..Михайла біля містечка Клевані.

В історичні джерела другої пол. XIX ст. його дослідники перенесли топонім «Чорна» з небаченої ними річечки на неіснуючу оселю [23, с. 215].

За їх твердженнями ця святиня знаходилася в оселі Чорна десь в лісах біля містечка Клевані.

Дослідження автора на місцевості Круговище біля с. Жобрин, досконале вивчення місцевих топонімів, решток незнищеного монастирища, археологічні знахідки – хрест енколпіон, кам'яні хрести XVI- XVII ст. з чернечого кладовища і інше, дали можливість остаточно визначити місцезнаходження монастиря св. Михайла.

Огляд місцевості і об'єктів дослідження дав можливість визначити, що біля урочища Круговища впадають в річку Горинь дві її ліві притоки Південна Стубла і Путилівка, і творать там не правильної форми водяний трикутник, а третя притока річечка Чорна довжиною 3, 5 км. бере свій виток з темних глибин непрохідного Круговища, яке в минулому покривали цілковито недоступні багнисті трясовини, названі в народі «дно», в яких поховано не одного заблукав ця: людей, свійських, диких тварин. Свою ж назву Чорна річечка отримала від чорної багнисто-трясовинної води, яку вона вибирала з Круговища і ця вода була не придатна до використання в господарстві людей і для тварин. Саме тут недалеко річечки Чорної і знаходилась чоловіча обитель св. Михайла на Чорній, тобто на її березі [3].

Наукові подорожі для вивчення об'єкту зацікавлення автора є важливою складовою частиною його методології церковно-історичних досліджень і лише завдяки такому методу вдалося не лише

повернути волинезнавчій науці втрачені духовні скарби, а й поповнити її новими цінними надбаннями: монастирі, храми, ікони, церковні дзвони, кам'яні хрести, воскові свічки XVI-XVIII ст. і інші.

Саме завдяки методології пізнання об'єкту на місцях в час наукових подорожей, автор мав можливість, опираючись на нововиявлені історичні джерела, віднайти рештки печерних монастирів ІХ-ХІ ст., в Почаєві, Решнівці, Крем'янці, Збаражі, Стіжку, Данилові, Оприлівцях, Пліснеську, Підкамені, Божій горі, Дорогобужі, Федорівці, Комарівці, Кричильську і т.д. [24, 253 с.]

Огляд і досконале глибоке вивчення храму Преображення Господнього, 1759 р. в с. Решнівка (названого в народі малим Почаєвом), Святої гори на якій возведено цю святиню, занедбаної і забутої печери видовбаної ченцями анахоретами в нижній східній частині гори від річечки Самець, яка бере свої витоки з місцевих природних джерел, віднайдені в печері два вцілілих кам'яних лежаки (своєрідні ліжка), аналіз усних джерел і інші знахідки дали можливість автору стверджувати наявність тут печерної обителі ІХ-ХІ ст. [25, с. 11-13].

Скельно-печерний монастир на Божій горі біля Бережець на Крем'янеччині на початку був виявлений автором в документальних та історичних джерелах Держархіву Тернопільської області, а тоді став об'єктом старанного дослідження решток від святині на місці, яку 1961 року підірвали московські кегебісти [26, арк.. 11-12].

– Скельно-печерний монастир на Божій горі, як і в Почаєві, заснували іноки, які шукали відлюдних місць для свого спасіння. Це була печера, вирубана в скелі ченцями Мефодіївської і пізніше Володимирської доби [24, с. 105].

Археологічні знахідки Львівських археологів в Підкамені, пильний огляд і досконале вивчення печер вирубаних в підніжжі гори Рожаниці, дали змогу автору ствердити про наявність тут печерного монастиря в Мефодіївську добу, а пізніше над ним в ХІІ-ХІІІ ст. побудовано наземно чернечу спільножитну обитель [24, с. 116].

Наукова подорож автора в с. Куп'ятичі, яке знаходиться за 7 км. на схід від м. Пінська, огляд і вивчення решток, які лишилися від монастирища, залучення історичних матеріальних і усних джерел дали можливість висвітлити історію відомого на глибокому Поліссі чудотворного образу Куп'ятицької Божої Матері, який 28 листопада 1182 року з'явився пастушці Анні. Цей чудотворний образ преподобномученик Афанасій Берестейський вважав найбільшою тогочасною святинею Речі Посполитої, такою і описав в своїх творах [27, с. 54-60].

Під час наукових подорожей дорогами Тараса Шевченка на Волинському Поліссі було віднайдено автором запрестольний образ Божої Матері мальований Великим Кобзарем восени 1946 року під час його перебування в с. Секунь за завданням Тимчасової комісії для розбору давніх актів. Нині цей образ мальований Тарасом Шевченком зберігається в церкві-каплиці преподобного Іова Почаївського на місцевому кладовищі [28, с. 14-16].

Досліджуючи історію церковних дзвонів на Волині, автор під час своїх наукових подорожей до давніх храмів Божих в селах Липно, Стара Рафалівка, Страклів, смт. Деражно і інші виявив і науково дослідив десятки їх стародавніх волинських взірців XVII-XIX ст. [29].

Найдавніші кам'яні хрести, серед них і надмогильні княжої, козацької доби були виявлені автором під час його наукових подорожей на історичній Волині і Поліссі.

Ці історичні знахідки, доповнені джерелами Держархівів Волинської, Житомирської, Рівненської, Тернопільської областей склали основу джерельної бази для написання окремого дослідження на цю тему [30].

Під час наукової подорожі автора до літописного містечка Степань, в храмі Святої Троїці 1523 р. було виявлено цілу низку предметів сакрального мистецтва з XVI-XVIII ст., серед них дзвони місцевих людвісарів, образи іконописця Семена Степанського, цехові воскові свічки з воску місцевих пасічників і інше, окремі взірці яких знаходяться нині у фондах Рівненського обласного краєзнавчого музею [31, с. 36-40].

У методології церковно-історичних досліджень автора вагоме місце займає вивчення волинських топонімів, які голосом віків промовляють до нас з свого далекого минулого, в яких заховано багато не розгаданих таємниць.

Топоніми Свята гора в Зимному, Почаєві, Тригір'ї, Решнівці, Божа гора біля Бережців, Попова гора, Монастирська гора в Збаражі, Оприлівці, Ясна гора біля Романова, а також такі топоніми як церковице, цвинтарище, Кам'яна могила, Кам'яний хрест, Козацькі могили, П'ятницький цвинтар, Богданова каплиця, і інші промовляють до дослідника самі за себе, як і назви сіл, урочищ, річок, озер: Чернихівці, Черниці, Черчиці, Монастирщина, Самець (самотній), Святе джерело, озера Святе, Святець і т.д. [32, с. 24].

Наведемо також кілька прикладів з методології досліджень волинських топонімів автором під час його наукових пошуків і знахідок.

Виявленні в історичних джерелах давно неіснуючі святині – монастирі, храми, автор за допомогою місцевих топонімів відшу-

кав їх місцезнаходження, зокрема неіснуючої чоловічої обителі Святої Троїці під Чорторийським, св. Михайла під Комарівкою, св. Михайла біля Круговища, Святої Троїці у Вербці, Благовіщення Пресвятої Богородиці біля с. Попівка, Вознесіння Господнього в с. Яревище, св..Онуфрія біля с. Мульчиці, Преображення Господнього в с. Маренин, св..Миколая біля с. Селець, Воскресіння Господнього в м. Кам'янці не Берестейщині, Введення Пресвятої Богородиці в с. Дубище біля Рожищ, Хрестовоздвиженського біля с. Боровичі, Преподобного великомученика Євстафія біля смт. Турійська і т.д. [22].

В топонімах Свята гора, Божа гора, Ясна гора слід шукати вікову святість місця на яких стояли наші святині: печерні, наземні монастирі, храми, в яких молилися до Бога ченці анахорети, келіоти, біле духовенство і вірні. Про святість місця знаходимо в Старому Заповіті слова, якими Господь звернувся до Мойсея: Здійми взуття своє з ніг своїх, бо те місце, на якому стоїш ти, земля ця – свята.

- Свята гора в Збаражі, – писав автор, – продовж тисячоліття залишається місцем святим, землею святою, і кожен, хто приходив сюди, відчував її святість душею, скидав з неї взуття матеріалізму і набирався духу вічності, як біблійний пророк Мойсей біля Неопалимої купини, коли Господь вибрав його проводирем народу, щоб вивести його з неволі [33, с. 252].

Власне, святість місця зберігалося і передавалося в нашій церкві і в нашого народу, місця святинь, святощів намолених нашими предками, які вони зберігають, і ту святість місця передається від покоління до покоління.

Топоніми, які походять від слова «чернець», вказують нам на те, що ченці монастирів своє чернече життя пов'язали з даною місцевістю, корінь того слова ліг в основу назви сіл, урочищ, річок. Так назва річки Самець, яка витікає біля Святої гори с. Решнівка, в підніжжі якої з східної сторони був печерний монастир ченців анахоретів, заснований невідомим іноком (з грецької мови – один, тобто самотній) перенеслась і на її назву [25].

В с. Підлісці біля м. Крем'янця відновлено прадавню церквукаплицю, в якій, за переказами, молився гетьман Богдан Хмельницький з своїми старшинами і козаками 1651 р. по дорозі на Берестечко. Ім'я гетьмана закріпилося в назві святині, збережено до нашого часу і з трепетом в душі вимовляється місцевими вірними, прочанами, які прибувають сюди, щоб помилитися за спокій душ козаків похованих біля неї [34, с. 14-15].

На дзвіниці церкви св..Миколая, XVII ст. в с. Стара Рафалівка зберігається 14 дзвонів. Один із низ датований 1799 р. носить

назву «Рафаїл». Імя мецената закріпилася у назві дзвону. Напис латинською мовою на плащі дзвону: «Рафаїл Романовський – меценат» є підтвердженням нашої думки [35, с. 97-101]. Отож методологія церковно-історичних досліджень не оминає й ононімів, які залишаються складовою частиною наукового пізнання.

Методологія церковно-історичних досліджень простежується в працях автора – монографіях, нарисах, окремих наукових розвідках, широкознанних не лише в Україні, на Волині, а й в українській діаспорі на заході: США, Канаді, Австралії, Західній Європі. Всі ці праці написанні автором на вироблених і перевірених методах наукового пізнання об'єктів на місцях, документальних та історичних джерелах, які становлять основу кожного дослідження.

---

1 Український радянський енциклопедичний словник. – Київ, 1967. – Т. 2. – С. 479.

2 Те саме. – Том 1. – С. 636.

3 Рожко В. Методологія історичних та богословських досліджень (з наукового досвіду автора) Труди Київської Духовної академії Святитель Димитрій (Туптало), митрополит Ростовський та його доба. Науковий збірник присвячений 300 – річчю з дня упокоєння Святителя Димитрія (Туптало), митрополита Ростовського. Видавництво «Архангельський глас» – Свято-Михайлівський Золотоверхий монастир Київська православна богословська академія. Київ, 2009. – Ч. 6. – С. 130.

4 Калакура Я. (керівник авторського колективу), Войцехівська І., Корольов Б., Павленко С., Палієнко М. Історичне джерелознавство. – Київ, 2002. – С. 456.

5 Рожко В. Збірки україніки волинської діаспори – важливе джерело комплектування фондів Держархіву Волинської області. – Минуле й сучасне Волині: проблеми джерелознавства: Тези доповідей і повідомлень VII Волинської історико-краєзнавчої конференції, 15-16 вересня 1994. – Луцьк, 1994. – С. 110-113.

6 Рожко В. Науково-видавнича діяльність Інституту дослідів Волині і Товариства «Волинь» у Канаді. – Волинь і волинське зарубіжжя: Тези міжнародної наукової конференції 16-18 червня 1994. – Луцьк, 1994. – С. 24-27.

7 «Ходіть, поки маєте світло…» Бібліографічний покажчик про історика, архівіста, краєзнавця В.Є. Рожка. – Рівне, 2009. – 110 с.

8 Рожко В. Історичний шлях Волинської єпархії Х-ХХ ст. Волинська єпархія: минуле і сьогодення (992-2012 рр.) Збірник матеріалів міжнародної науково-практичної конференції, присвяченої 1020 – річчю Волинської єпархії. – Луцьк, 2012. – С. 142-158.

9 Рожко В. Православні монастирі Волині і Полісся. – Луцьк, 2000. – С. 669-680.

10 Рожко В. Новітні мученики святого українського православ'я на історичній Волині (ХХ ст.). – Луцьк, 2010. – 434 с.

11 Держархів Волинської області. – Ф. р. – 3441. – Оп.1.

12 Літопис руський. – Київ, 1989. – С. 447-448.

13 Волинські єпархіальні відомості, 1867-1917.

14 Дев'ятсотліття православ'я на Волині. – Житомир, 1892.

15 Православна Волинь. – Крем'янець, 1922.

16 Церква і нарід. – Крем'янець, 1935-1938.

17 Літопис Волині. – Вінніпег, Канада, 1953- 1999.

18 Древні пам'ятки православ'я на Волині. – Волинські єпархіальні відомості. – Крем'янець, 1886. – Ч. 30. – С. 879-884.

19 Рожко В. Печерні монастирі Волині і Полісся. – Луцьк, 2008. – С. 43.

20 Рожко В. Воскові свічки в Божих храмах історичної Волині. – Відомості. – Лондон, 2005 – Ч. 2. – С. 36-40.

21 Рожко В. Дорогами Погориння. – Збірник матеріалів міжнародної науково-практичної конференції Ідея Помісної Православної церкви в Україні у ХХ ст. історичний, богословський та канонічний аспект. – Рівне, 2011. – С. 138-157.

22 Рожко В. Православні монастирі Волині і Полісся. – Луцьк, 2000, – С. 316.

23 Проф. Іван Огієнко Історія українського друкарства. – Вінніпег, 1983. – С. 215.

24 Рожко В. Печерні монастирі Волині і Полісся. – Луцьк, 2008. – 253 с.

25 Рожко В. Решнівка – малий Почаїв історичної Волині. – Українське Православне слово. – Баунд-Брук, США 2003. – Ч. 10. – С. 11-13.

26 Держархів Тернопільської області. – Ф. р. – 3240. – Оп. 2 с. – Спр. 45. – Арк. 11-12.

27 Рожко В. Знамення Богородиці над Куп'ятичами. – Відомості. – Лондон, 1998. – Ч. 2. – С. 54-60.

28 Рожко В. Волинські ікони Тараса Шевченка. – Віра. – Баунд-Брук, США, 1996. – Ч. 2. – С. 14-16.

29 Рожко В. Дзвони Божих храмів історичної Волині Х-ХХ ст. – Луцьк, 2011. – 218 с.

30 Рожко В. Хрести історичної Волині ІХ-ХХ ст. – Луцьк, 2012. – 178 с.

31 Рожко В. Воскові свічки в Божих храмах історичної Волині. – Відомості. – Лондон, 2005. – Ч. 2. – С. 36-40.

32 Рожко В. Стежками історичної Волині (Божа гора, Крем'янець). Свобода. – Нью-Джерсі, США, 2005 10 червня. – С. 24.

33 Рожко В. Бо земля ця свята. – Український Православний календар. – Баунд Брук, США, 2005. – С. 252.

34 Рожко В. Богданова церква-каплиця в Підлісцях. – Наша віра. – Київ, 2012. – Ч. 6. – С. 14-15.

35 Рожко В. Поліська скарбниця церковних дзвонів Збірник матеріалів науково-практичної конференції Волинська Духовна семінарія (до 20-річчя відродження). – Луцьк, 2010. – С. 97-101.

А. А. Сергієнко

ДО ПИТАННЯ СТАНУ ДУХОВНИХ СЕМІНАРІЙ В РОСІЙСЬКІЙ ІМПЕРІЇ У ПЕРІОД РЕФОРМ 60 – 70-х рр. XIX ст.

Анотація. У статті аналізується проведення реформи духовних семінарій в Російській імперії 60 – 70-х рр. XIX ст. Проаналізовано зміни, що відбулися у навчальному процесі та викладацькому складі семінарій. Визначається вплив загальнодержавної політики на реформування духовної освіти, що підтверджує підпорядкування Церкви державній владі.

Ключові слова: *реформа, семінарія, духовенство, Синод, духовна освіта, духовно-навчальні округи, статут, єпархіальний архієрей, семінаристи.*

Православне духовенство в розвитку освітнього процесу відіграло значну роль і, насамперед це відображалося в діяльності духовних семінарій, які залишили глибокий слід в просвітництві суспільства не лише в релігійному, а й загальноосвітньому, духовному, культурному відношенні.

Політика проведення реформ в другій половині XIX ст. внесла зміни до сфери народної освіти та просвітництва загалом, в тому числі ці зміни стосувалися і діяльності духовних семінарій. Питання стану духовних семінарій і на сьогодні зберігає свою актуальність оскільки дає можливість простежити основний напрям та характер державної політики стосовно змін у сфері духовної освіти; та з'ясувати витоки формування радикальних поглядів в колах семінаристів по відношенню до самодержавства на початку XX ст. Тож мета цієї статті – розкрити основні напрями реформ в духовних семінаріях Російської імперії в 60 – 70-х рр. XIX ст.

До діяльності духовних семінарій другої половини XIX ст. зверталися у своїх роботах Б.В.Титлинов, П.М.Мілюкова, П.Я. Светлов С. В. Римский, С. Л. Фирсов[1]. Нині залишається відкритим питання розвитку духовних семінарій в руслі інтересів державної політики.

[1] Фирсов С.Л. Русская церковь накануне перемен (конец 1890 – 1918 гг.) / С.Л.Фирсов. – М.: Культурный центр «Духовная библиотека», 2002. – 624с.; Римский С.В. Российская православная церковь в XIX веке / С.В.Римский // Ученые записки ДЮИ – Ростов н/Д, 1997 – 384 с.; Светлов П.Я. О реформе духовного образования в России / П.Я.Светлов – СПб.: тип. М. Меркушева, 1906. – 12 с. Титлинов Б.В. Духовная школа в России в XIX столетии в 2-х т./ Б.В. Титлинов – Вильна: Артель печатного дома, 1909. – Т.2. – 421 с.; Милюков П.Н. Очерки по истории русской культуры (в 3-х частях) / П.Н. Милюков – СПб.: Издание журнала «Мир Божий», 1896-1903 – 984 с.;

Станом на другу половину XIX ст. в Російській імперії на чотири духовно-навчальні округи (Петербурзький, Московський, Київський, Казанський) нараховувалося 50 семінарій в яких навчалося близько 15.060 осіб, з яких 8.940 були своєкоштними.

Процес підготовки проекту реформування духовних семінарій продемонстрував наявність в державних колах консервативної та ліберальної точки зору, щодо шляхів розвитку духовної освіти в державі.

Консервативні ідеї реформ відстоювали переважно представники чорного духовенства, а саме митрополит Філарет (Дроздов), С.Бурачек, М.Єлагін та ін. Їхня точка зору зводилася до того, щоб зберегти за духовними семінаріями виключне право надання богословської освіти, зменшити кількість загальних предметів, а викладацький склад формувати виключно з чорного духовенства.

У свою чергу, прихильниками ліберального спрямування реформ були Д. Ростиславов, Н. Помяловський, І. Белюстін, М. Хітров. За їхнім переконанням духовна освіта повинна мати не лише богословський але й світський характер. Сам процес обговорення проекту реформ духовних семінарій в Синоді тривав протягом чотирьох років та демонстрував відсутність спільної точки зору стосовно передбачуваних змін.

Між тим, розроблений остаточний варіант нового статуту був затверджений Олександром II в 1867 р.[2], хоча самі автори не мали впевненості в користі передбачуваних змін.

Впровадження в дію нового статуту було тривалим та зіткнулося перш за все з матеріальною скрутою. Так, в 1869 р. за новим статутом почали працювати Володимирська, Вологодська, Олонецька, Орловська, Катеринославська, Полоцька, Волинська, Тифліська семінарії. У другій половині 1872 р. було реформовано ще 32 семінарії, а в 1873 р. – решта. Лише Холмська духовна семінарія почала працювати за новим статутом в 1882 р., оскільки в 1875 р. було об'єднано Холмську греко-уніатську єпархію з Російською православною церквою, а сама семінарія стала православною і працювала за окремо розробленим статутом, затвердженим 1874 р.[3].

За статутом 1867 р. було скасовано духовно-навчальні округи, які працювали в першій половині XIX ст. Крім того, ліквідовувалась адміністративна влада академій над семінаріями та семінарій над духовними училищами, а сам курс навчання був зміне-

[2] Полное собрание законов Российской империи – 2. – № 44571, № 44572

[3] Сушко А.В. Духовные семинарии в пореформенной России (1861 – 1884 гг.). / А.В.Сушко – СПб.: СПбГМА им. И.И. Мечникова, 2010. – С. 31-33.

ний з три класного на шестикласний – в кожному класі навчання тривало рік. Семінарії переводились під безпосередній контроль єпархіальних архієреїв. Духовно-навчальне правління було скасоване, а замість нього як вища керівна інстанція з управління духовними освітніми закладами, впроваджувався духовно-навчальний комітет. У свою чергу скорочувалася багатопредметність попереднього статуту, за яким працювали семінарії. З навчальної програми були вилучені сільське господарство, медицина, а замість них вводилася педагогіка.Отже, нові плани були розраховані так, що семінаристи за перші чотири роки навчання проходили курс педагогічної програми гімназій з додаванням богословських предметів, тоді як останні два роки присвячувалися виключно богословським наукам. А основою загальноосвітньої програми було вивчення класичних мов та математики[4]. Крім того, особливе місце було відведене викладанню філософії в духовних семінаріях, адже до кінця XIX ст. цей предмет викладався виключно в духовних освітніх закладах. Філософію, як предмет, вперше було введено до програми Київської духовної академії ще в XVI ст. та поширилась на решту духовних академій та семінарій. На час проведення реформ досліджуваного періоду, ця наука була вилучена з освітніх програм світських університетів, тоді як в духовних академіях та семінаріях збереглася. Вихідцями з духовенства стану були відомі філософи-ідеалісти: В.Карпов (1798–1867 рр.) – переклав твори Платона, С.Гогоцький (1813–1889 рр.) – професор Київського університету, упорядник словника «Філософський лексикон», В.Кудрявцев-Платонов (1828-1891 рр.)[5]

З введенням нового статуту в семінаріях змінюється не лише навчальний процес, а й викладацький склад, оскільки доступ до роботи в духовних семінаріях отримали і світські викладачі. Така ситуація дуже турбувала єпархіальне керівництво та Синод, оскільки в цьому вони вбачали загрозу для самої Церкви, тому зміни в системі духовної освіти намагалися пригальмувати.

За нововведеним статутом посада ректора ставала виборною, але обрання було формальністю, адже зберігалася практика рекомендації Синоду і єпархіальних преосвященних. Крім того, в ході реформ представників чернецтва на посадах ректорів змінювали особи з білого духовенства, що викликало хвилю обурень. Було відмічено, що з 60-х років все частіше фіксувалися факти хабарництва, казнокрадства та фінансових махінацій в стінах духо-

[4] Свод уставов и проектов духовных семинарий 1808-1814, 1862, 1867, 1884 и 1896 гг. – СПб., 1908 – С.406

[5] Сушко А. В. Духовные семинарии в пореформенной России (1861 – 1884 гг.). / А.В.Сушко – СПб.: СПбГМА им. И.И. Мечникова, 2010. – С. 37.

вних освітніх закладів з боку вищого керівництва. Деякими ректорами семінарій практикувалося виключення учнів з семінарій, а потім їхнє поновлення за відповідний хабар[6].

Не менш важливою була і сама атмосфера у викладацькому колективі, а тому багато чого залежало і від роботи ректора та інспектора семінарій, а саме – від їх вміння підбирати педагогічний колектив, від компетенції та особистих викладацьких вмінь. Крім того, напруженість суспільно-політичної ситуації в державі, поширення соціалістичних ідей спонукало до того, що в семінаріях керівництво встановлювало спостереження за викладачами. Наприклад, в Ризькій семінарії викладач Петро Поспєлов скаржився, що керівництво не гребувало допомогою служителів для того, щоб стежити за викладачами. Це сіяло ворожнечу та підозрілість між викладачами та впливало на якість їхньої роботи, а також страждала і виховна частина в семінаріях, тому непоодинокими були зауваження ревізорів з цього питання. Дехто вимагав усунення викладачів від цього процесу, інші ж – навпаки. Так, під час перевірки Вологодської семінарії ревізор С. Керський виявив, що в ній діє система приховування та поблажок, через бажання викладачів задовільно пройти власну атестацію та є система шпіонажу із учнів, які були на службі у інспектора.

Впроваджувані державні реформи надали можливість значній частині викладачів, окрім педагогічної діяльності, брати активну участь в громадсько-просвітницькій роботі, а саме співпрацювати з літературними та дослідницькими виданнями. Наприклад, в 1863 р. під керівництвом ректора Литовської семінарії архімандрита Іосифа виходять друком «Литовські єпархіальні відомості» до роботи в яких залучалися і викладачі. Загалом значна частина викладачів духовно-освітніх закладів були членами наукових та благодійних спілок, багато хто друкував літературні, історичні, духовні та філософські твори. Крім постійного місця роботи частина викладачів працювали ще й у церковно-парафіяльних, недільних школах та духовних училищах.

Проте реформа змінила і становище світських викладачів семінарій, їх прирівняли до цивільних службовців. Водночас 24 жовтня 1876 року було затверджене «Положення про права та переваги осіб, що служать при духовно-навчальних закладах та осіб, які отримали вчені богословські ступені та звання». За цим положенням були зрівняні у правах та перевагах службовці духовно-

[6] Сушко А. В. Социальный и общественно-политический облик преподавателей духовных семинарий России в 60-80-х гг. XIX века / А.В.Сушко // Памяти Ю.Д.Марголиса: Письма, документы, научные работы – СПб.: Контрфорс, 2000. – С. 655 – 668.

навчальних закладів зі службовцями освітніх установ Міністерства народної просвіти. Так, викладачам семінарій присвоювався VIII клас за «Табелем про ранги», визначався розмір пенсі та виплат, а також нагороди, яких до цього часу викладачі семінарій не отримували[7]. Ліберальність нововведеного статуту особливо яскраво проявилася в праві виборності всіх посадових осіб, а претенденти на вільну викладацьку вакансію повинні були прочитати три пробних уроки перед педагогічною радою семінарії.

Слід зазначити, що реалізація реформи проходила не відразу, а поступово, оскільки в положенні про реформування духовних семінарій зазначалося, що запровадження нововведень, в першу чергу, залежить від державного фінансування, але зазначена сума в розмірі 1.500.000 руб. повинна видаватися протягом п'яти років. Тому починати перетворення в поточному році слід з тих єпархій, які знайшли місцеві джерела фінансування для своїх навчальних закладів.

Враховуючи таку ситуацію, головним джерелом прибутку на утримання духовно навчальних закладів вважався прибуток від продажу церковних свічок, але він зростав повільно. В свою чергу, обер-прокурор запропонував перевести прибуток від продажу свічок з цвинтарних церков на користь духовно-навчальних закладів, а також вираховувати з рахунку гвардійських церков 3.300 руб, і з церковного відомства головного священика армії та флоту – 4.429 руб. Також залучалися пожертви з місцевих коштів на духовно-навчальні заклади. Так, з прибутків монастирських церков та архієрейських будинків по єпархіях надходили такі суми: з Подільської – 18.733 руб., Херсонської – 14.511 руб., Новгородської – 7.576 руб., Вологодської – 13.181 руб. Між тим, пожертви по єпархіях надходили із загальних церковних та монастирських прибутків, а саме з Володимирської – 27.149 руб., Тамбовської – 20.958 руб., Санкт-Петербурзької – 18.000 руб., Калузької – 17.924 руб., Самарської – 12.570 руб., Київської – 10.956 руб., Харківської – 10.895 руб., Курської – 9.312 руб., Нижегородської – 8.504 руб., Тверської – 8.262 руб.

Зі збільшенням коштів, які надходили від держави, зросли виплати і на утримання ректора семінарії від 400 руб. до 776 руб., інспектора від 200 руб. до 716 руб, наставника від 400 до 750 руб.[8].

Між тим, реалізація реформи продемонструвала неукомплектованість математичних кафедр семінарій, оскільки укомплек-

[7] Полное собрание законов Российской империи – 2. – № 56496

[8] О управлении духовными семинариями // Киевские епархиальные ведомости – 1868 – №6 – С. 239

тування кафедри планувалося провести за рахунок випускників фізико-математичних факультетів. З цією метою 1872 р. при університетах запроваджувалася стипендія духовного відомства в розмірі 250 руб. на рік (23 стипендіата), а студенти, які отримували цю стипендію зобов'язувалися по закінченні університету піти на службу до духовно-навчальних закладів на термін до шести років. У разі ж отримання незадовільних оцінок на випускних іспитах, вони мали відслужити за кожен рік отримання стипендії півтора роки як вчителі духовних училищ[9]. Такі умови духовного відомства навряд чи могли задовольнити випускників математичних факультетів, відповідно на кафедрах математики семінарій не вистачало викладацьких кадрів. Це привело до того, що з 1879 р. Синод допускав викладачами математики та фізики в духовних семінаріях, з правами дійсної служби, всіх випускників вищих навчальних закладів, в яких викладався курс вищої математики[10]. Крім того, викладачі математичних наук заохочувалися духовним відомством шляхом надання певних переваг, а саме: під час вступу на службу, оминаючи нижчі оклади, їм призначалася платня в розмірі 900 руб. за 12 уроків та 60 руб. за кожен додатковий урок; викладачам математики вищезазначеного цензу, які прослужили в духовній семінарії 5 років, і викладачам, які з таким самим стажем роботи перейшли на службу до духовних семінарій з інших навчальних закладів, призначалася дотація до зарплатні в розмірі 200 руб. за 12 уроків, відповідно по1100 руб. на рік, зі збереженням вищезазначеної доплати за додаткові уроки.

Одним з найбільш ліберальних заходів реформованого статуту духовних семінарій 1867 р., який набув найбільшого резонансу в суспільстві, стало відкриття вільного доступу до духовних шкіл представникам усіх суспільних верств, а випускники семінарій, в свою чергу, могли вступати до світських вищих навчальних закладів. Таким заходам передували тривалі дебати серед самого духовенства, оскільки значна частина преосвященних погоджувалася з тим, що не всі діти духовенства бажають отримувати духовні звання, і йдуть до семінарій примусово, що породжувало в семінаристах протести, конфлікти з викладацьким складом, порушення поведінки. Тож відкритість духовного стану спричинила відтік семінаристів до світських університетів, відповідно, це призвело до відчутної нестачі священиків та скорочення кількості студентів духовних академій.

[9] Сушко А.В. Духовные семинарии в пореформенной России (1861 – 1884 гг.). / А.В.Сушко – СПб.: СПбГМА им. И.И. Мечникова, 2010. – С. 31-33.

[10] Из воспоминаний о духовной школе 70-х гг. – Киев: Б.и.,1902 – С.18

Такі результати нововведень сприяли тому, що в 1879 році було відновлене обмеження стосовно вступу семінаристів до університетів, вони повинні були пройти спеціальні іспити в гімназіях. Після нововведень кількість семінаристів в університетах зменшилась, а саме в 1875 р. 53% вступників до університетів становили гімназисти та 46% – семінаристи, тоді як на початку XX ст. в Київському університеті їх кількість сягала 5,2%, Казанській – 5,8 %, Новоросійській – 4,6%[11]. Найбільша кількість семінаристів навчалась на історико-філологічному, медичному та юридичному факультетах.

Одним із нововведень реформованого статуту 1867 р. був дозвіл на формування при кожній з духовних семінарій бібліотеки з визначеною кількістю наукової та методичної літератури. Комплектування бібліотек покладалося на керівництво семінарій, окрім того, на основі добровільних пожертв могли створюватись учнівські бібліотеки. Але список наявних книг затверджувався семінарським правлінням і єпархіальним архієреєм як застереження щодо можливості потрапляння до них світської літератури, газет, журналів та й сам доступ учнів до бібліотеки був обмежений. Це, в свою чергу, спонукало семінаристів до формування нелегальних бібліотек[12].

Такий підхід влади до реформування духовних освітніх закладів негативно сприйнявся випускниками семінарій та активно обговорювався в духовних релігійних виданнях. Так, в статті Тульських єпархіальних відомостей, священик Постніков доводив, що причини таких масових переходів семінаристів до світських освітніх закладів слід шукати в низькому рівні матеріального забезпечення духовенства та закладів духовної освіти[13].

Таким чином, реформа духовних семінарій в 60–70-х роках у загальних своїх рисах мала ліберальний характер, але була ініційована світською владою, а впроваджувані зміни продемонстрували стан духовних освітніх закладів як однієї з частин державної політики. Недостатнє фінансування, відсутність єдиної точки зору серед вищого духовенства стосовно впроваджуваних змін, відобразилися не лише на навчально-методичній, виховній частині діяльності семінарій, але й на ставленні самих вихованців до духовної освіти. Введена реформа сприяла вихованню благо-

[11] Щетинина Г.И. Студенчество и революционное движение в России: последняя четверть XIX в. / ред. И.Д. Ковальченко / Г. Щетинина – М.: Наука, 1987. – С.34.

[12] Сушко А.В. Духовные семинарии в пореформенной России (1861 – 1884 гг.). / А.В.Сушко – СПб.: СПбГМА им. И.И. Мечникова, 2010. – С. 48-49.

[13] Иноепархиальные известия // Киевские епархиальные ведомости – 1879 – №24 – С. 2-3..

надійних державних чиновників, а не церковнослужителів. Навчально-виховна система та контролюючо-інспекційні методи роботи призвели до формування різкого протесту з боку семінаристів та сприяли приверненню останніх до протестів та відкритих виступів проти існуючого державного ладу.

---

[1] Из воспоминаний о духовной школе 70-х гг. – Киев: Б.и.,1902 – 76 с.

[2] Иноепархиальные известия // Киевские епархиальние известия – 1879 – №24 – С. 2-3.

[3] Милюков П.Н. Очерки по истории русской культуры (в 3-х частях) / П.Н. Милюков – СПб.: Издание журнала «Мир Божий», 1896 – 1903 – 984 с.

[4] О управлении духовными семинариями // Киевские епархиальние известия – 1868 – №6 – С.239

[5] Полное Собрание Законов Российской империи – 2. – № 44571, № 44572

[6] Полное Собрание Законов Российской империи –2. – № 56496

[7] Римский С. В. Российская православная церковь в XIX веке / С.В.Римский // Ученые записки ДЮИ – Ростов н/Д, 1997 – 384 с.

[8] Светлов П. Я. О реформе духовного образования в России / П. Я.Светлов – СПб.: тип. М. Меркушева, 1906. – 12 с.

[9] Свод уставов и проектов духовных семинарий 1808-1814, 1862, 1867, 1884 и 1896 гг. – СПб., 1908 – С.406

[10] Сушко А.В. Духовные семинарии в пореформенной России (1861 – 1884 гг.). / А.В.Сушко – СПб.: СПбГМА им. И.И. Мечникова, 2010. – 486 с.

[11] Сушко А.В. Духовные семинарии в России (до 1917 г.) / А.В.Сушко // Вопросы истории, 1996. – №11-12. – С. 95-107

[12] Сушко А.В. Социальный и общественно-политический облик преподавателей духовных семинарий России в 60-80-х гг. XIX века / А.В.Сушко // Памяти Ю.Д.Марголиса: Письма, документы, научные работы – СПб.: Контрфорс, 2000. – С. 655 – 668.

[13] Титлинов Б.В. Духовная школа в России в XIX столетии в 2-х т./ Б.В. Титлинов – Вильна: Артель печатного дома, 1909. – Т.2. – 421 с.

[14] Фирсов С.Л. Русская церковь накануне перемен (конец 1890 – 1918 гг.) / С.Л.Фирсов. – М.: Культурный центр «Духовная библиотека», 2002. – 624 с.

[15] Щетинина Г.И. Студенчество и революционное движение в России: последняя четверть XIX в. / ред. И.Д. Ковальченко / Г. Щетинина – М.: Наука, 1987. – С.34.

О. М. Сирцова

«УСТЮЖСЬКЕ БЛАГОВІЩЕННЯ» І МОЗАЇКИ СОФІЇ КИЇВСЬКОЇ

Зіставлення відомої ікони «Устюжського Благовіщення» XII ст. з мозаїками київського Софійського Собору XI ст. виявляє велику подібність їхніх образів і дає підстави відносити дану ікону Благовіщення до київської софійської іконописної школи.

Ключові слова: *Устюжське Благовіщення, мозаїки, Софія Київська.*

Зіставлення відомої ікони «Устюжського Благовіщення» XII ст. з мозаїками київського Софійського Собору XI ст. виявляє велику подібність їхніх образів і дає підстави вбачати основну характеристику стилю майстра цієї ікони саме в парадигматичності для нього образів софійських мозаїк, під впливом яких і сформувалася відображена в іконі «софієкиївська» іконописна манера.

В українській іконографії вже висловлювалась думка про належність «Устюжського Благовіщення» київській школі, але внаслідок непідкріпленості конкретним іконографічним аналізом цей погляд залишився без уваги більшості дослідників, які й досі продовжують каталогізувати цю ікону як новгородську.

Думка про новгородське походження ікони запанувала після того, як з'ясувалося, що це «Благовіщення» не є насправді «Устюжським» (хоча в каталогах і продовжує репрезентуватися під цією назвою), а походить з Юр`ївського новгородського монастиря. За підставу для такого висновку послужив текст під назвою «Розыск дьяка Висковатого», згідно з яким ця ікона була вивезена за наказом Івана Грозного до Москви саме з Новгородського Юр'ївського монастиря. Проте, той факт, що дана ікона Благовіщення була в XV ст. вивезена до Москви з Юр`ївського монастиря, не може служити достатнім підтвердженням її новгородського походження й не виключає вірогідність попереднього привезення ікони до Новгорода з Києва.

Крім загальної подібності світлих постатей мозаїчного й іконописного образів архангела Гавриїла, відзначимо також дуже схожу освітленість тла й гіматіїв в обох версіях, майже ідентичність модуляцій складок одягу, таїнство погляду архангела, спрямованого не на Діву, а наче повз неї, ідентичність благословляючого жесту архангела (з непідгорнутим мізинцем). Прикметно, що тоді як архангел мозаїки, відділений архітектурним простором від Марії, енергійно крокує до неї (правою ногою вперед), Гаври-

їл ікони, який знаходиться поряд з Дівою, вже не крокує, а спокійно стоїть. На наш погляд, це засвідчує розуміння іконописцем сенсу введеного в мозаїку прийому «широкої ходи» для з'єднання частин композиції, розділених аркою, й відповідно свідомий характер зробленої ним поправки при зближенні постатей на іконі, де широка хода архангела була б уже недоречною.

Якщо після цього ми зіставимо ту ж ікону «Устюжського Благовіщення» (XII ст.) з безсумнівно новгородською іконою XIV ст. «Благовіщення з Феодором Тироном», яка, за результатами дослідження Є. А. Гордієнко, являє собою відтворення храмової ікони церкви на Городищі, ймовірно, написаної на замовлення князя Мстислава з нагоди народження його сина Всеволода в 1103 р., то одразу помітимо низку знаменних відмінностей між двома іконописними версіями «Благовіщення». Серед таких відмінностей зауважимо, зокрема, загальний темнуватий і важкіший колорит другої ікони з «переважанням темних, густих тонів», «непрозорість, згущеність палітри», «темнуватість облич» (Гордієнко, с. 218), а також більшу пишність темного, а не золотавого волосся на голові архангела, прямий погляд Гавриїла на Діву, підгорнутий мізинець в його благословляючому жесті і надзвичайно широкий крок вперед до Марії (навіть порівняно з енергійною ходою віддаленого від Діви архангела софієкиївської мозаїки), причому крок лівою ногою, яка знаходиться далі від глядача. При значно меншому динамізмі верхньої частини тіла це надає поставі посланця деякої вимушеності й недоречного неспокою.

Щодо образу Діви Марії, то відзначимо, що і на мозаїці, і на іконі «Устюжського Благовіщення» Діва тримає в лівій руці мичку пурпурової вовни (на мозаїці ця рука піднята, а на іконі опущена вниз), тоді як у версії «Благовіщення з Феодором Тироном» апокрифічного елемента сюжету, пов'язаного з прядінням, взагалі немає. Натомість на новгородській іконі XIV ст. права рука Діви піднята з виразом емоційного збентеження. В «Устюжському Благовіщенні» ця ж рука спокійно прикладена до грудей.

Особливо цікавим, рідкісним елементом іконографії «Устюжського Благовіщення» є зображення на лоні Діви маленького сина до якого саме і звернений голублячий заспокійливий жест її правої руки. У мозаїчній версії Благовіщення маленького Христа-Еммануїла на лоні Марії немає. Але нам відома написана в Києві в XII ст. ікона Великої Панагії в позі Оранти з маленьким Христом на її лоні. Можемо припустити, що ідея зобразити маленького Христа-Еммануїла на лоні Діви в сцені Благовіщення могла виникнути саме тут, в софійській майстерні, де писалася ікона Великої Панагії.

Ще одним особливим елементом «Устюжського Благовіщення» є невеликий напівмедальйон угорі із Всевишнім та ангелами довкола Нього. Тонкість містичного зв'язку, що, як світловий промінь, протягується у мить «Устюжського Благовіщення» між Дівою, Христом-Еммануїлом і Всевишнім, у новгородській версії (з Феодором Тироном) набирає надмірної, якщо не сказати «двоєвірної» наочності у вигляді шаровидного світлового згустку (зі «Святим Духом»), подібного до шарової блискавки, що рухається від напівмедальйона до Діви. Схоже, що замість почуття спокійної благодаті цей світлоносний рух викликає у Марії почуття схвильованості, занепокоєння і навіть бажання від цієї Благодаті якось ухилитися й прикритися мимоволі піднятою правою рукою. А глядачеві, обізнаному з віруваннями греків-язичників, ця сцена взагалі могла б нагадати поганську історію про явлення сили Зевса Семелі. Загалом емоційний стан Марії з ікони «Благовіщення з Феодором Тироном» може бути прочитаний щонайменше як вираз страху Божого, тоді як домінуючим емоційним тоном софієкиївської інтерпретації й на мозаїці, і на іконі «Устюжського Благовіщення» є стан Благодатного спокою – прислухання матері до внутрішнього Логосу – Сина Божого, людська плоть якого починає формуватися в ній у мить Благовісну.

Іконографічна традиція зображення Благовіщення, яку можна простежити у Новгороді в XV–XVI ст., показує, що вона формувалася саме в руслі іконографічної репрезентації цієї сцени іконою «Благовіщення з Феодором Тироном» і її вірогідного прототипу поч. XII ст. Це підтверджують такі ікони Благовіщення з аналогічною поставою архангела Гавриїла і піднятою вгору правицею Діви як: «Благовіщення», 2 пол. XV ст. ГТГ; «Благовіщення», кін. XV – поч. XVI ст. Реклінхаузен (Німеччина), Музей іконопису; Царські врата із зображенням «Благовіщення і двох святителів», кін. XV – поч. XVI ст. ГРМ (Див.: Смирнова З. С., Лаурина В. К., Гордиенко З. А. Живопись Великого Новгорода. Каталог №№ 57, 74, 92). Можна бачити, що зазначений тип трактування теми Благовіщення досить стабільно відтворювався в новгородській іконографії протягом століть, тоді як значно спокійніша і гармонійніша інтерпретація тієї ж самої сцени в «Устюжському Благовіщенні» свого відтворення в пізнішій новгородській традиції не знайшла.

Перевага, надана в новгородській традиції відтворенню інтерпретації сцени Благовіщення за версією «з Феодором Тироном» перед доступною для порівняння версією ікони «Устюжського Благовіщення», яка довго перебувала в Новгороді, мабуть, може бути пояснена не лише відмінністю двох малярських шкіл у пере-

дачі колориту, пластики, композиції, апокрифічних елементів чи навіть доктринальної концепції Благовіщення в цілому. Схоже, що те особливе, що не було сприйняте новгородськими іконописцями і не піддалося відтворенню в новгородській традиції, було обумовлене відображенням в іконі «Устюжського Благовіщення» порівняно давнішого стилю християнського світосприйняття, збереженого в аурі виконаних візантійськими майстрами київських софійських мозаїк й естетично пов'язаного саме з цим містичним софієкиївським стилем.

1.Софія Київська. Державний архітектурно-історичний заповідник. Альбом / Автор статті та упорядник Г. Н. Логвин. – К.: Мистецтво, 1971. – С. 5–44. – Ілюстрації № № 1–274.

2.Гордиенко Э. А. Новгородское «Благовещение с Феодором Тироном» // Древнерусское искусство. Зарубежные связи. М.: Наука,1978. – С. 219–222.

3.Лазарев В. Н. Новгородская живопись. М.: Искусство, 1981.

4.Смирнова Э. С, Лаурина В. К., Гордиенко Э. А. Живопись Великого Новгорода XV в. – М.: Наука, 1982. – 275 с.

5.Смирнова Э. С. Живопись Обонежья XIV – XV вв. – М.: Наука, 1967.

6.Степовик Д. Історія української ікони X – XX ст. – К.: Либідь, 1996.

Благовіщення («Устюжське Благовіщення»). Ікона XII ст., ГТГ, Москва.

Н. О. Сінкевич

ОСНОВНІ ТЕНДЕНЦІЇ РОЗВИТКУ ТЕОЛОГІЧНОЇ ДУМКИ МОГИЛЯНСЬКОГО ЧАСУ У «ПАТЕРИКОНІ» 1635 р.

Стаття присвячена аналізу основних напрямів розвитку теологічної думки в «Патериконі» 1635 р. авторства Сильвестра Косова. Порівняння твору з текстом Другої Касіянівської редакції виопуклює основні тенденції розвитку теологічних поглядів у часи могилянського відродження.

Ключові слова: *«Патерикон», теологія, маріологія, сотеріологія, літургіка, ангелологія, демонологія.*

Проблема відображення в тексті агіографічного джерела реальних історичних подій, тенденцій та загального "духу епохи" є однією з найважливіших методологічних проблем критичної агіографії, яка давала різні відповіді на поставлені запитання. Так, В. Ключевський намагався чітко розмежувати "літературне" й "історичне" в руських житіях і наголошував на явному переважанні першого елемента. Французький історик Г. Делеє подав цікаву аналогію, порівнявши агіографічний документ із фонетикою слов'янських мов: та частина агіографічного документа, яка міститься під наголосом агіографа, не може бути редукована, а отже, в ній зберігається найбільша частка "історичного"; однак ненаголошена (тобто не першоважлива для автора і читача) частина твору підлягає значній редукції, тобто – уніфікації і нівелюванню в ній історичних деталей[1]. Наскільки повно відобразилася історична реальність першої половини XVII ст. в "Патериконі" 1635 р. авторства Мстиславського єпископа Сильвестра Косова? Відокремлення агіографічного від історичного у нашому випадку суттєво полегшується тим фактом, що "Патерикон" є не первинним агіографічним твором, а отже, постійне його порівняння із Другою Касіянівською редакцією дає змогу виявити вкраплення нових теологічних і політичних ідей та навіть побутових реалій.

Очевидно, що "Патерикон" писався в абсолютно нових теологічних координатах, аніж Друга Касіянівська редакція. Ці координати були задані прагненням Петра Могили та його сподвижників дати чіткі відповіді на актуальні для першої половини XVII ст. догматичні протиріччя й активізувати церковне життя Київської

митрополії. Не секрет, що під час окреслення цих відповідей теологічна думка могилянського часу активно послуговувалася випрацюваними на католицькому Заході методами і прийомами. Особливо добре із католицькою теологією був знайомий Сильвестр Косов, який пройшов повний курс навчання у єзуїтських колегіях. Вочевидь, аналізуючи "Патерикон", ми повинні перманентно оглядатися на запитання – де проходить та межа, яка відділяє сформовану на базі католицької літератури приватну релігійність Сильвестра Косова, від релігійності колективної – усталених на 1630-й рік ідей та моделей релігійної поведінки? Очевидно, чітко розділити їх є справою практично неможливою. Тому ми будемо говорити скоріше про "запрограмовану" релігійність, яка, однак, базувалася на прийнятих в близькому середовищі Косова ідеях.

Розпочнемо із маріології – вчення про Богородицю і прояви її шанування у XVII ст. Нагадаємо, що перша половина XVII ст. є "золотим часом" розвитку маріологічної думки в Речі Посполитій[2]. І це є цілком закономірним на тлі спроб протестантів підважити основу Марійного культу і намагання Католицької Церкви оборонити його. Особливістю польської маріології XVII ст. є те, що вона виразно христологічна. Богородиця бачиться передусім як Заступниця, Утішителька, Королева світу і співучасниця Спасенної місії Христа[3]. Подібних предикатів у "Патериконі" ми, однак, не знаходимо. Богородиця у Косова найчастіше фігурує як "Найсвятіша Діва"[4], що вочевидь має на мету підкреслити чистоту Богоматері і містичний характер Боговтілення.

Особливе ставлення Косова до Богоматері простежується у підтримці популярної у першій половині XVII ст. тенденції використовувати ім'я "Марія" тільки для позначення імені Богоматері – Косов переіменовує побожну жінку Марію, яка згадана у Патерику, на Марину[5].

Особлива увага твору, зрозуміло, прикута до Печерської ікони Богоматері. Ідея про те, що Богородиця є особливою покровителькою Києво-Печерської обителі, її подвижників, захищає їх від ворогів, активно культивує в своїй творчості Петро Могила, а культ Печерської ікони прославлявся в "Каноні" 1643 р.[6]. А отже, "Патерикон" Косова зафіксував активно розпрацьований на його час культ ікони. З метою підкреслення важливості культу Косов включає до "Патерикону" окрему повість про Сергія та Іоана, які принесли присягу братньої любові перед цією святинею[7]. Повість вибивається із загальної концепції твору – вона не є власне житієм, і її героями є світські особи, а не печерські монахи. А

отже – вона була включена саме з метою нагадування про ікону Богоматері у Печерській обителі.

Важливим видається підтримка Косовим західних маріологічних ідей, зокрема ідеї Внебовзяття Богоматері – вчення про те, що Богородиця після смерті була взята на Небо разом із тілом, яке, отже, не зазнало тління. Косов однозначно і неодноразово іменує свято Успіння Богоматері Внебовзяттям[8]. Тут потрібно пригадати різницю бачення посмертної долі Богородиці у православній і католицькій традиціях.

Патристична традиція не дає однозначної відповіді на питання про посмертну долю Богоматері. Деякі отці (Григорій Турський та Феотекнос Лібійський) стверджують взяття Богоматері на Небо разом з тілом, інші (Епіфаній Кіпрський та Модест Єрусалимський) пропонують залишити питання відкритим[9]. Андрій Крітський у VII ст. говорить про порожній гріб Богоматері, однак також не дає однозначної відповіді на питання – чи відбулося Внебовзяття?[10] Однак на латинському Заході виникає легенда (записана вже Амвросієм Медіоланським), за якою апостол Фома запізнився на похорони Богоматері і побачив, як ангели возносять тіло Богородиці на Небо. Фома засумнівався у наявності тіла у гробі. Щоб його переконати, гріб відкрили і тіла там не виявили[11]. У літургійному житті західного християнства свято Внебовзяття Богоматері набуває особливої ваги з XI ст. і знаходить свій яскравий вираз у мистецтві – зображення Вознесіння Богоматері і Її Коронації Христом знаходимо в скульптурному оздобленні цілої низки західноєвропейських храмів та іконописі X–XI ст.[12]

Натомість візантійська гімнографія VIII ст. зазначає, що тіло Богоматері після смерті стало невидимим. У руських рукописах тільки у XVI ст. з'являються присвячені Успінню твори, які говорять про явлення Богоматері поруч із ангелами на Небі, побачене апостолом Фомою. В XVI ст. на теренах Русі зустрічаються також поодинокі зображення Богоматері в мандорлі, однак зображення Внебовзяття Богоматері, а тим більше – Її Коронації, повністю відсутні в руському сакральному живописі до XVII ст.[13]. В XVII ст. ідея про Внебовзяття широко проникає до творів київської інтелектуальної еліти. Щоправда, Петро Могила оминув це питання у своєму "Православному ісповіданні віри" (близько 1640 р.)[14]. Однак як і Косов, так і Афанасій Кальнофойський[15], Іоаникій Галятовський[16] та анонімний церковний ієрарх-автор опублікованої нами нещодавно проповіді на Успіння[17], однозначно підтримували тезу про Внебовзяття Богоматері і неодноразово акцентували це у своїх творах. Очевидно, Сильвестр Косов не вбачав у вченні

про Внебовзяття Богородиці нічого, що суперечило б православному вченню, і перебував під впливом єзуїтської традиції, яка схилялася саме до вчення про Внебовзяття[18].

Певних змін під пером Косова зазнала христологія і сотеріологія первісного Патерика. Зокрема, у творі дуже частими є такі предикати Христа як "Спаситель", "Відкупитель", "Наречений", "Втіха" і т.д.[19], яких ми не зустрічаємо у тексті Другої Касіянівської редакції. А отже, христологія Косова є виразно сотеріологічною. Показово, що такою вона є і у творах Петра Могили[20].

Як уже було згадано, шлях до Спасіння у "Патериконі" пролягає через добрі вчинки і дотримання завітів Христа. У "Патериконі", як і в інших творах могилянської доби[21], дуже часто виринає біблійна алегорія "ярма Христового"[22]. При цьому Косов підкреслює добровільність прийняття на себе цього тягаря, що показово і знаково в контексті тогочасних дискусій щодо свободи людської волі. На думку С. Головащенка, добровільне несення хреста (ярма) у творах могилянської доби слід розуміти як типово православне вчення про "синергію" божественної і людської волі[23].

Важливим питанням є ставлення Косова до проблеми індивідуального суду людини після смерті та долі душ праведників до Страшного Суду, яка залишалася відкритою для православної богословської думки першої половини XVII ст. У православному богослов'ї домінувала вертикальна модель спасіння, заснована на Євангелії від Іоана: остання фаза спасіння ототожнюється з втіленням Божого Сина і Пасхою; земний час і вічність при цьому не протиставляються, особистий суд людини відбувається водночас Страшним Судом[24]. Часовий розрив між партикулярним і Останнім Судом у Грецькій традиції пояснювалися переважно шляхом розвитку ідеї митарства. Щоправда, деякі грецькі богослови (наприклад, Григорій Синаїт) допускали існування партикулярного суду, однак в 1668 р. Константинопольський патріарх Мефодій виразно заперечив вчення про індивідуальний суд[25]. У католицькій традиції, натомість здавна домінувала есхатологічна модель спасіння, яка опирається на традицію синоптичних Євангелій: смерть – перехід з часу до вічності, після смерті наступає особистий суд людини, під час якого душі діляться поміж Чистилищем, Пеклом та Раєм[26].

Серед руських інтелектуалів першої половини XVII ст. не було єдності в питанні індивідуального суду та посмертної долі праведників. Унійні теологи не поділяли православної концепції посмертного митарства і отримання праведниками нагороди тільки після Страшного Суду[27]. Деякі православні автори першої

половини XVII ст. (зокрема Стефан Зизаній) стверджували, що душі праведників в очікуванні Страшного Суду перебуватимуть в Земному Раю, що знайшло гостру критику з боку Мелетія Смотрицького, який у своїй "Апології" виразно доводить, що святі одразу після смерті споглядатимуть Боже обличчя[28]. Невизнання православними індивідуального суду і оглядання святими Божественного обличчя одразу після смерті слугувало об'єктом активної критики з боку католицьких та уніатських богословів, приводом звинувачення православних в протестантизмі. Визнання православними перебування на Небі праведників і необхідності молитися до них було одним із основних пунктів догматичного поєднання, запропонованого в 1629 р. уніатами[29].

Сильвестр Косов детально виклав своє ставлення до цієї проблеми у "Екзегезисі": праведники після смерті насолоджуються блаженством, однак не таким повним, яке очікує їх після Страшного Суду. Місце, де перебувають праведники в очікуванні останньої фази Спасіння, є не до кінця визначене теологами, однак вони мають змогу споглядати Боже обличчя; душі ж грішників позбавлені цього благословенства, і це становить для них велику муку. Однак найголовнішим було те, що Косов у цьому творі визнав існування індивідуального суду після смерті[30]. В "Патериконі" спостерігаємо інтерпретацію і розкриття цієї візії. Вирішення долі душі відбувається одразу після смерті – вказує Косов – і не шляхом митарств (з тексту старої патерикової редакції прибирається згадка про митарства, крізь які мала пройти душа святого Феодосія[31]), а отже – через індивідуальний суд. Святим після смерті "обіцяне Небо"[32]; святий Антоній одразу після смерті переходить до "вічної слави"[33]; "через три місяці доведеться мені розпрощатися з цим світом і відійти до мого Спасителя та споглядання невимовної краси Його обличчя"[34] – говорить Миколай Святоша, сповіщаючи про свою смерть. Найвиразніше про посмертну долю святих Косов здефініював у посмертній промові святого Феодосія: "Господь мій уже наказує мені вийти з неволі тіла і споглядати Його найсолодше обличчя, вже хоче долучити мене до хоругви апостолів, патріархів, мучеників, визнавців, сповідників і усіх святих. Вже наказує розпочати перехід до тих палаців, будованих не людською рукою, а Божою. Вже прагне Він відіслати мене до тих розкошів та радостей, про які вухо не чуло, око не бачило і які на думку людині не спадають"[35]. А отже, святі одразу після смерті удостоюються найвищої нагороди – споглядати Божественне обличчя. Вочевидь тут ідеться не про Земний рай, а про набагато "вищу" реальність.

Помітними у "Патериконі" є і зміни в галузі літургістики та паралітургійних практик. Відомо, що одним із основних напрямів реформаторської діяльності Петра Могили було повернення богослужбових обрядів Київської митрополії до джерел візантійської духовності, що було задекларовано ним у передмовах до відредагованих ним "Служебника" (1639) і "Требника" (1646)[36]. Зрозуміло, що літургія займає особливе місце в "Патериконі", Косов не опускає можливості показати її важливість, значення як взаємного єднання тих, хто її відправляють[37], підкреслює що її можна служити щодня[38].

Помітними є також прагнення Сильвестра Косова прибрати з Патерика згадки про ті паралітургійні практики, які не заохочувалися в могилянську добу. Так, він опускає інформацію Другої Касіянівської редакції про запровадження святим Феодосієм звичаю вкладання до рук померлого записки із молитовним зверненням і вводить натомість такі форми молитви, як всенощні бдіння, тривале лежання перед іконою Богоматері, поклони і читання псалмів[39]. Окрім того, до твору проникають деякі сучасні Косову обрядові деталі, наприклад, биття у дерев'яне било як заклик на службу[40], "жіночою" частиною храму вважалася його ліва сторона (Косов змінює місце поховання побожної жінки Марини з правої на ліву частину церкви[41]), відправлення літургії і далі було неможливим без випікання просфор[42] тощо. Натомість обряд постриження у монахи в першій половині XVII ст. вочевидь зазнав суттєвих змін – Косов не випадково опускає наведений у Другій Касіянівській редакції опис усіх обрядодій, здійснених під час постриження святого Пимена[43].

Помітними є також зміни у галузі сакраментології. Косов часто пригадує церковні таїнства, прибираючи з тексту Другої Касіянівської редакції усі невідповідні його часу моменти (інший твір Косова – "Дидаскалія" – спеціально присвячена сакраментології). Усі таїнства показані у світлі нових могилянських приписів стосовно їхнього значення, матерії і форм. Так, "Патерикон" оминає патерикову розповідь про двоетапне хрещення немовлят (ім'я наречення та власне хрещення[44]) та ті моменти, які могли б підважити сакральність таїнства Євхаристії[45]. Окрім того, Косов вводить нові тлумачення таїнств: наголошує на сповіді як на виразі "духовного синівства" і "довірі сумління"[46], на хрещенні як "відродженні з води і духа"[47]. Особливо активно розвивається вчення про Євхаристію як жертву "Богу Отцю від Сина Його", тіло і кров Христа, Боже тіло[48] тощо. Загалом розуміння таїнств у "Патериконі" є виразно христологічним, що на загал типово для могилянської епохи[49].

Зрозуміло, що багато місця в аналізованому нами творі присвячено аскетиці та монастицизму. Для позначення чернечого правила Косов вживає слово "*zakon*", під яким у католицькій традиції розуміли чернечий орден та правило. Характерно при цьому, що під "правилом" Косов розуміє не Студійський устав. Щоправда, в тексті міститься тільки згадка про те, що його прийняв для свого монастиря святий Феодосій, яка вочевидь була включена з полемічною метою (прийняття цього уставу вважалося доказом зв'язків Києва із Константинополем[50]). Однак набагато частіше у творі фігурує згадка про "правило святого Василія: окремі печерські старці шукали для здійснення свого подвижницького ідеалу саме "орден святого Василія", який охарактеризований як дуже суворий[51]; ченці неодноразово названі "монахами-василіанами"[52].

Тут потрібно пригадати, що ототожнення східних ченців з василіанами і поняття "устав святого Василія" були поширені у православній Київській митрополії вже наприкінці XVI ст. Так, Костянтин Острозький у своїй грамоті 1592 р. Дубенському монастирю вказує на устав святого Василія як загальнообов'язковий для ченців цієї обителі[53]. Під цим "уставом" розумілося насамперед спільножительство[54]. Єлисей Плетинецький, відновлюючи у Лаврі спільножительство, вводить саме устав Василія Великого, а не Студійський (Г. Флоровський навіть вбачає у цьому спробу створення чернечого ордену на зразок католицького[55]). А отже – "Патерикон" чітко виражає загальну тенденцію підпорядкувати життя східнохристиянського чернецтва кінця XVI – початку XVII ст. правилам Василія Великого, які наголошували, передусім, на кіновійній організації чернецтва. Однак навряд чи Косов мав на увазі єдиний і чітко організований орден за зразком католицьких. Монастирі в "Патериконі" продовжують керуватися широкою автономією, Косов підкреслює, що братія сама обирає собі настоятелів зі своїх рядів. Показово, що Косов прибирає твердження Другої Касіянівської редакції про те, що після смерті святого Полікарпа братія вирішила обрати ігуменом священика Василія з-поза Печерського монастиря, а вказує, що він був обраний з-поміж братії[56]. Процедура вибору цього ігумена підкреслена також у Реєстрі[57].

Для Косова прийняття чернецтва полягає, передусім, у складанні трьох чернечих обітниць: чистоти, убогості і послуху[58]. Саме складання обітниць, а не обрядові дії як у Другій Касіянівській редакції, вважаються тепер основним доказом того, що святий Пимен був пострижений ангелами[59]. Практика складання формальних чернечих обітниць простежується і в "Требнику"

Петра Могили[60],і вочевидь вона стала загальнообов'язковою для чернецтва могилянської доби.

Деякі аскетичні та чернечі практики Другої Касіянівської редакції є для Косова вочевидь не зрозумілими. Так, видозміненим є поняття великої схими. Поруч із її розумінням як "досконалого постригу"[61], у житії святого Еразма з'являється її бачення як "життя покутуючих"[62]. Затушованими або взагалі опущеними у творі є також поняття юродства та скопчества.

Певних змін зазнали ангелологія та демонологія первісного Патерика. Поява ангелів супроводжує смерть майже кожного печерського старця. Саме ангели замінюють собою тих скопців, які є частими героями Другої Касіянівської редакції[63]. Вірогідно, на "Патерикон" вплинув активний розвиток ангелології та часта поява ангелів в польській літературі Ренесансу та Барокко[64]. У своєму "Херувимі" Косов детально роздумує над образами ангелів у Святому Письмі: він згадує херувимів в подобі людини і трьох звірів з багатьма очима, золотих херувимів і херувима з вогняним мечем, що прийшов виганяти Адама із раю[65].

Зло у "Патериконі" також персоніфіковане. Це нечисті духи, котрі періодично турбують києво-печерських монахів і перешкоджають їхньому подвигу. Використання для позначення зла у "Патериконі" форми множини ("дияволи", "неприятелі душ") є характерною рисою хаотичності демонології епохи Барокко[66]. Однак "сатана" завжди фігурує в однині і позначає, очевидно, ту постать, яка є відповідальна за занепад людства.

Косов підкреслює заздрісність сатани[67] (саме через заздрість диявол почав називатися дияволом – стверджує Косов у "Херувимі"[68]) і його вчинки супроти людського спасіння. Диявол мав особливу неприязнь до монахів – стверджує "Патерикон"[69], і детально переповідає усю інформацію Патерика щодо випадків диявольських спокус києво-печерських старців та перешкод на шляху до їхнього подвигу. Більше того, він збільшує кількість таких епізодів. Так, у житії святого Спиридона Косов пояснює пожежу в пекарні діями злих сил[70], чого не було у Другій Касіянівській редакції. Увага Косова до вчинків диявола найкраще унаочнюється в Реєстрі найважливіших речей, де йому присвячено близько 30 позицій[71].

Таким чином, перед нами постає доволі розгорнута картина розвитку теологічної думки у могилянські часи – не пориваючи із декларованою вірністю візантійській традиції, київські інтелектуали потрапили під вплив західної потриденської теології практично у всіх її напрямках: маріології, христології, сотеріології, ан-

гелології, аскетики тощо. Живе воплочення цього богослів'я на прикладі житій києво-печерських отців і прагнув проілюструвати у своєму «Патериконі» Сильвестр Косов. Так, у непрямий спосіб він показав своє прийняття або відкинення основних тенденцій розвитку ранньомодерної теології.

---

[1] *Иеромонах Григорий (Лурье).* Беседы о критической агиографии. Глава 3. [Електронный ресурс]. – Режим доступа: http://st-elizabet.narod.ru/raznoe/grr/hagiographie03.htm

[2] *Bracha F.* Zarys historii mariologii polskiej // Gratia Plena. Studia teologiczne o Bogurodzicy / Red. B. przybylski. Poznań, 1965. – S. 466.

[3] *Andrasz E.* Polska mariologia hagiograficzna: studium historyczno-dogmatyczne. – Olsztyn, 2006. – S. 120.

[4] *Kossow S.* Paterikon albo żywoty ss. OycowPieczarskich. – Kijów, 1635. – S. 46, 47, 50.

[5] Ibidem – S. 51-52

[6] *Naumow A*. Wiara i historia. – Kraków, 1996. – S. 172.

[7] *Kossow S*. Paterikon… – S. 87-89.

[8] Ibidem – S. 57 etc.

[9] Фотий, епископ Триадицкий. Касательно православного предания о небесном переселении Божией Матери телом после Ее преславного Успения // *Серафим (Алексиев) Два крайних воззрения в западных вероисповеданиях о Пресвятой Богородице. – Самара, 2001. – С. 31-39.*

[10] *Кирпичников А. И.* Успение Богородицы в легенде и искусстве // Труды VI Археологического съезда в Одессе (1884 г.). – Т. 2. – Одесса, 1888. – С. 211-212.

[11] Там же. – С. 204.

[12] *Rubin M.* Mother of God: A history of the Virgin Mary. – Yale-London, 2009. – p. 139-143.

[13] *Кирпичников А. И.* Указ. соч. – С. 214-222.

[14] *Жуковський А*. Петро Могила та питання єдності церков. – К., 1997. – С. 162.

[15] *Kalnofoyski A.* Teraturgima lubo cuda, ktore byly tak w samym... Monastyru... Kiiowskim. – Kijów, 1638. – S. 22.

[16] *Галятовський І.* Ключ розуміння / Підг. до видання І. П. *Чеміга.* – К., 1985. – С. 254-255.

[17] *Сінкевич Н.* Анонімна проповідь на Успіння І-ої половини XVII ст.: особливості культу Богоматері у ранньомодерній київській літературі // Софія Київська: Візантія, Русь, Україна. Збірка статей на пошану доктора історичних наук професора Надії Миколаївни Нікітенко. – К. 2011. – С. 216-230.

[18] *Andrasz E.* Op. Cit. – S. 82, 115.

[19] *Kossow S*. Paterikon… – S. 23, 69, 136etc.

[20] *Головащенко С. И.* Христология Петра Могилы в контексте реформ в Киевской митрополии 30-40 гг. XVII в. // Православие Украины и Московской Руси в XV–XVII веках: общее и различное. – М., 2012. – С. 261.

[21] Див., наприклад, *Kalnofoyski A.* Op. cit. – S. 26

[22] *Kossow S.* Paterikon… – S. 16, 39 etc.

[23] *Головащенко С. И.* Указ. соч. – С. 261.

[24] *Melnyk M*. Spór o zbawienie. – Olsztyn, 2001. – S. 52.

[25] *Герич Ю*. Екзегезис Сильвестра Косова (1635). – Йорктон, 1961.– С. 64-65.

[26] *Melnyk M.* Op. Cit. – S. 53.

[27] *Moskałyk J.* Teologia Kościoła katolickiej metropolii Kijowskiej w końcu wieku XVI i w wieku XVII. – Lublin, 2001. – S. 162-163.

[28] *Smotrycki M*. Apologia peregrinatiey do kraiow Wschodnich. – Dermań, 1628. – S. 29-34.

[29] *Голубев С.* Киевский митрополит… – Т. 1. – С. 166, 175-177.

[30] *Голубев С.* Киевский митрополит… – Т. 2. – С. 254-255; *Герич Ю*. Вказ. праця. – С. 64-65.

[31] *Абрамович Д. І.* Києво-Печерський патерик. Вступ, текст, примітки. — К., 1930 – С. 72.

[32] *Kossow S.* Paterikon… – S. 11.
[33] Ibidem – S. 21.
[34] Ibidem. – S. 151.
[35] Ibidem. – S. 47-48.
[36] *Ševčenko I.* The many Worlds of Peter Mohyla. – Cambridge (Mass.), 1985. – P. 17.
[37] *Kossow S.* Paterikon… – S. 156.
[38] Ibidem. – S. 68.
[39] Ibidem. – S. 19, 97 etc.
[40] Ibidem. – S. 36.
[41] Ibidem. – S. 52
[42] Ibidem. – S. 25.
[43] *Абрамович Д. І.* Києво-Печерський патерик… – С. 180.
[44] Там само. – С. 22.
[45] *Сакал Є.* Текстологічні розбіжності між Києво-Печерським патериком та "Патериконом" Сильвестра Косова // Історія релігій в Україні. – Львів. 2011. – Книга 2. – С. 53.
[46] *Kossow S.* Paterikon… – S. 54.
[47] Ibidem. – S. 169.
[48] Ibidem. – *Reiestr. Litera T.*
[49] *Головащенко С. И.* Указ соч. – С. 263.
[50] *Копыстенскій З.* Палінодія // Русская историческая библиотека. Т. IV. Пам'ятники полемической литературы в Западной Руси. Книга первая. – Петербург, 1878. – Стб. 1010.
[51] Kossow S. Paterikon… – S. 20.
[52] Ibidem. – S. 76, 78.
[53] АЮЗР. – Ч. 1. – Т. 6. – К., 1883. – С. 93.
[54] *Підручний П.* Початки василіанського чину і Берестейська унія // Берестейська унія та внутрішнє життя Церкви в 17 столітті. – Львів, 1997. – С. 80-81.
[55] *Георгий (Флоровский), протоиерей*. Пути русского богословия. – Минск, 2006. – С. 46.
[56] *Kossow S.* Paterikon… – S. 162.
[57] Ibidem. – *Reiestr. Litera I.*
[58] Ibidem. – S. 17-18.
[59] Ibidem. – S. 133.
[60] *Сакал Є.* Вказ. праця. – С. 53.
[61] *Kossow S.* Paterikon… – S. 136.
[62] Ibidem. – S. 153.
[63] Ibidem. – S. 132.
[64] *Künstler-Langner D.* Anioł w poezji baroku. Dzieje postaci w kulturze dawnej Europy. – Torun, 2007. – S. 113-164.
[65] *Kossow S.* Paterikon… – *Reiestr. LiteraB*.
[66] *Domalewska B*. Potrydencka demonologia Stanisława Hozjusza i Piotra Skargi. – Olsztyn, 2009. – S. 249.
[67] *Kossow S.* Paterikon… –S. *LiteraD.*
[68] *Kossow S.* Cherubin… – K. C2 v.
[69] *Kossow S.* Paterikon… –S. 58
[70] Ibidem. –S. 138.
[71] Ibidem. – *Reiestr. LiteraD*.

Н. Г. Солонська

ХРИСТИЯНІЗАЦІЯ КИЇВСЬКОЇ РУСІ ТА КНЯЖА БІБЛІОТЕКА XI СТОЛІТТЯ СОФІЙСЬКОГО СОБОРУ: ІСТОРИКО-БІБЛІОГРАФІЧНИЙ РАКУРС

Пропонується зріз комплексного, синтетичного дослідження вивчення історії княжої бібліотеки XI ст. Київського Софійського собор. Воно дає можливість розв'язати цілий ряд складних наукових завдань різного рівня із застосуванням історіографічно-бібліографічного підходу.

Ключові слова*: бібліотека, книга, бібліографія, історико-бібліографічний підхід.*

Християнська релігія нерозривно пов'язана з книгою, тому проблемами духовної освіченості, які ретельно продовжують вивчатися, займаються не тільки історики, а й богослови, філософи, книгознавці, мовознавці, літературознавці, мистецтвознавці та ін. [1–5]. Дослідники різних поколінь, сотні вчених у своїх працях торкалися питання духовної освіти. Оскільки християнська церква стала головною просвітницькою інституцією на Русі, роль княжої бібліотеки XI ст. Київського Софійського собору, заснована за давніми літописами, в 1037 р. великим київським князем Ярославом I, у поширенні християнства і просвіти незаперечна.

Літ.: Калайдович К. Обстоятельное описание славяно-российских рукописей, хранящихся в Москве и библиотеке тайного советника графа Федора Андреевича Толстого [Текст] / К. Калайдович, П. Строев. – М. : Издал К. Калайдович, 1825. – 8, 68, 811, 6 с.; СоболевскийА. И. Память и похвала св. Владимиру и «Сказание о свв. Борисе и Глебе» (По поводу статьи г. Левитского) [Текст] / А. И. Соболевский// Христиан. чтения. – 1890. – № 5–6. – С.1–14; Його ж. Кирилловская часть Реймского евангелия [Текст] / А. И. Соболевский // Рус. филол. вестн. – Варшава, 1887. – Т.18. – С.144–150; Його ж. Чудо св. Климента папы Римського // Древнерусское «слово» домонгольского периода [Текст] / А. И. Соболевский // ИОРЯС. – 1901. – Т. VI, кн. I. – С.1–8; Срезневский И. И. Древние русские книги : палеогр. очерк // Христиан. древности и археология Прохорова [Текст] / И. И. Срезневский. – 1864. – Кн. 2. – С.13–36; кн. 4. – С. 57–72; Його ж. Еще несколько слов о каноне св. Вячеслава [Текст] / И. И. Срезневский // ИОРЯС. – 1856. – Столб. 275–276; Грушевський М. Історія української літератури [Текст] / М. Гру-

шевський. – К. ; Л., 1923. – Т. I, ч. I. – 360 с.; Франко И. Южнорусская литература [Текст] / І. Я. Франко // Энциклопедический словарь ; под ред. И. Е. Адриевского ; издатели Ф. А. Брокгауз и И. А. Ефрон, 1904. – СПб., 1904. – Т. 81. – С. 300–326; Його ж. Нарис історії українсько-руської літератури до 1890 р. [Текст] / І.Франко.– Л. : Накладом укр.-рус. вид. спілки, 1910. – 449 с.; Маслов С. І. История библиотек : лекции, читанные на библ. курсах при Губнаробразе. 27–28 июля / 21 г. [Текст] / С. І. Маслов. – ІР НБУВ, ф. 33, спр. 1573, 32 арк.; Горбаченко Т. Г. Християнство і слов'янська культура: монастирські бібліотеки [Текст] / Т. Г. Горбаченко // Укр. релігієзнавство. – 2001. – № 17. – С. 37–44; Її ж: Бібліотеки монастирів і соборів як документальна пам'ять християнства [Текст] / Т. Г. Горбаченко // Актуальні проблеми історії, теорії та практики художньої культури : зб. наук. пр. – К., 2001 – Вип. 6.41. – С. 143–154; Монастирські бібліотеки і соборні бібліотеки як фактори збереження християнської писемної культури [Текст] / Т. Г. Горбаченко // Вісн. Київ. нац. ун-ту ім. Т. Шевченка : Філософія. – 2001. – Вип. 39. – С. 15–18; Монастирські бібліотеки й особисті книгозбірні православних церковних діячів [Текст] / Т. Г. Горбаченко // Людина й світ. – 2001. – № 5. – С. 51–54; Жук В. Монастирські бібліотеки як культурно-просвітні осередки ВолиніXV–XVI ст. [Текст] / В. Жук / Історі ябібліотечної справи в Україні. – К., 1999. – Вип. 3. – С. 17–26; Петров С. Великими ли были монастырские библиотеки [Текст] / С. Петров // Наука и религия. – 1988. – № 6 тощо.

Софія Київська – осередок давньоруського православ'я. Її було побудовано на взірець Царгородської, зведеної в VI в. царем Юстініаном. Зокрема, митрополит Євгеній Болховітинов свої висновки стосовно заснування Софійського собору будує на літописних статях.

Літ. : Болховитинов Е. Описание Киево-Софийского собора и Киевской иерархии. – К., 1825. – Глава VII "Содержащая историю киевской иерархии"; Митрополит Євгеній Болховітінов Описание Киево-Софийского собора : Гл. I [Текст] / Євгеній Болховітінов,митрополит // Митрополит Євгеній Болховітінов. Вибрані праці з історії Києва. – К. : Либідь–ІСА, 1995. – С. 47–53.

У праці М. Берлінського «Краткое описание Киева, содержащее исторический перечень его города» (Репр. изд. – К. : Час, 1991. – XIII, 205 с.) у розділі «Софійське відділення», йдеться про Софійський собор, як «найважливіший предмет у старому Києві», про «храм Різдва Пресвятої Богородиці, під іменем Софії, в 1037 р. заснований вел. князем Ярославом I Володимировичем на самому місці

отриманої ним тоді над печенігами перемоги, що була до того часу поза містом. Запевняють, що вона побудована за прикладом і за взірець Константинопольської Софії: але пізніх часів» (с.73).

Княжа бібліотека XI століття постала саме там, «де було зосередження релігійного життя», літературної діяльності, писемності, «адже саме при монастирях, соборах, єпископських кафедрах, церквах, училищах» збиралися і зберігалися писемні пам'ятки релігійного характеру [с. 4]. Він підкреслює, що «Бібліографія згідно з характером давньоруської освіти слугувала цілям релігійно-церковним» (с. 11), а «бібліотеки в давній Русі слугували справі та вченню віри».

Православна культура дала могутній поштовх розвитку книжної справи. Весь подальший розвиток давньоруської книжності здійснювався в рамках християнської ідеології. Підгрунтям для становлення та розвитку бібліотечної культури Київської Русі була писемна культура, яка живиться церковною книжністю.

Переписувачами книжок виступали особи приходського духовенства, пономарі, дякі та інші особи. Переписуванням книжок займалися і чоловіки, і жінки. Християнізація потребувала значної кількості книжок для здійснення відправ, а також церковно-просвітнього характеру. В XI ст. в основному переписувалися книги церковного змісту при Софійському соборі. Далі ця традиція наслідується іншими соборами, в інших містах та у великих монастирях. Тут, за європейською традицією, зосереджувалися вчені, письменники та ін. творчі особистості.

Літ. : Котляревський А. А. Древняя русская письменность. Опыт библиологического изложения истории её изучения: общее ист. обозрение. История изучения древнеславянского и древнерусского (Воронеж : Тип. Губерн. правления, 1881. – 216 с. Посилаючися на давньоруський літопис, В. Є. Васильченко, наголошує, що «за Ярослава Мудрого виникла перша відома нам бібліотека на Русі» [6, с.6]. Дослідник вважає, що «запис у літопису про положення книг Ярославом у 1037 р. в церкві Софії в Києві» належить прийняти «за свідчення про заснування першої бібліотеки на Русі». Його точка зору збігається з думками таких дослідників, як: Макарій (История русской церкви, Т.1, 2-е изд. – СПб., 1868, с.114), І. І. Срезневський (Древние памятники русского письма и языка (X–XIV вв.). Общее повременное обозрение. – 2 изд. – СПб., 1882, с.17), Є. Є. Голубинський (История русской церкви // Чтения, 1901, кн.3, с.188–197), М.Д. Присьолков (Очерки по церковно-политической истории Киевской Руси .X–XIIвв. – СПб., 1913, с.83), М. К. Любавський (Лекции по древней русской истории до

конца XVI в. – 2-е изд. – М., 1916, с.138), Е. Ф. Карський (Славянская кирилловская палеография. – Ленинград: Изд-во АН СССР, 1928, с.9), О. О. Шахматов (Разыскания о древнейших русских летописных сводах. – СПб., 1908, с. V, 416) і т. д.

Константинопольський патріарх Фотій указував, що віддане служіння церкві невіддільне від просвітницької діяльності. Остання невіддільна від релігійного процесу. Християнсько-релігійне життя в Київській Русі, наголошує М. Максимович, було панівним, література багатою, православ'я ж захищало свою місію пером і мечем.

Літ.: Максимович М. О. Вибрані твори з історії Київської Русі, Києва і України [Текст] / М. О. Максимович / П. Г. Марков (уклад., коротка біогр. та комент). – К. : Вища шк., 2004. – 502 с.; Максимович М. О. Киев явился градом великим : вибрані українознавчі твори [Текст] / М. О. Максимович; упоряд. та авт. історико-біогр. нарису В. О. Замлинський ; прим. І. Л. Бутича ; переднє слово В. В. Скопенка. – К. : Либідь, 1994. – 448 с.; Максимович М. А. О построении и освящении киевской церкви св. Георгия [Текст] / М. Максимович // Киевлянин. – М., 1850. – Кн. 3. – С.66–67.

Синодальна друкарня в Санкт-Петербурзі в 1910 р. видає обсягом у 87 с. працю М. Ф. Покровського «Пам'ятники христианской архитектуры: особенно русские». У ній ідеться про: пам'ятки архітектури давньо-християнського періоду; візантійської архітектури; архітектури Росії; Києва; новгородські; воладимиро-суздальські; московські пам'ятки; внутрішнє начиння храмів; є «покажчик літератури предмета». На с. 38 подано коротку довідку про кількість зведених і знищених церков, зокрема, про побудовану княгинею Ольгою в 1017 р. дерев'яну церкву св. Софії (згоріла).

Ніконовський летопис повідомляє, що пожежа за часів Святополка I знищила приблизно 700 церков (утім, ця цифра розбігається з наданою Дітмаром, єпископом мерзебурзьким (X–XI ст.) (Chronic. I. VIII, c. 16), – 400); Лаврентієвський літопис указує на 600 церков. Можливо, при цьому давні історики враховували й домові церкви, й каплиці, бо зазначена цифра все-таки видається завеликою.

988 р. (6496), за Лаврентіївським літописом, є роком, коли на Русі з'явилися перші книги, оскільки саме в цей час князь Володимир став вимагати, щоб батьки віддавали своїх дітей на «ученье книжное».

Узагалі початок бібліотечного процесу в Україні, з нашого погляду, необхідно вести з 988 р., з року прийняття Київською Русю християнства, коли князь Володимир Святославович привіз із собою з Візантії не тільки нову віру, а й книжки для ведення бого-

служіння та навчання грамоті. З тих невеликих києво-руських церковних книгозбірень, про обсяг яких навряд чи можна говорити як про бібліотечний фонд і які зберігалися, спочатку, швидше, в „красному куті", і веде свій початок книжно-бібліотечний процес.

Літ. : Полное собратие руських летописей (ПСРЛ) [Текст] ; АН СССР ; Ин-истории. – Ленинград : Наука ; Ленингр. отд-ние , 1989. – Т. 38 :Радзивиловская летопись. – 178 с.

Корпус християнської літератури, що являв собою ядро ймовірного фонду Бібліотеки Ярослава Мудрого, мав такий вміст: св. Писання (до речі, про те, що на межі X–XI ст. на Русі використовувався церковний текст Св. Писання свідчать віднайдені в Новгороді цери, екзегетики, гомілетики, агіографічні твори тощо; Требники, Часослови, Мінеї, Октоїхи, Тріоді та ін.; канонічна література – Псалтир, Апостол, Євангелія, Книги Старого завіту; гомілетичнаі проповідницька – тлумачні Псалтирі, учительні й тлумачні Євангелія; агіографічна – життєписи святих; дидактична – катехізиси; конфесійно-світська – церковно-ораторська та полемічна.

Див.: http//slovari.yandex.ru//~%DOBA%DO%BD%%B8%DO%B3%C

Енциклопедичний рівень дослідження «Из истории христианской проповеди : очерки и исслед.» (СПб. : Тип. А. Л. Катанского, 1895. – 395 с.), здійсненого архієпископом Фінляндським і Виборзьким Антонієм, становить інтерес для проблеми вивчення складу ймовірного фонду княжої бібліотеки XI ст. Київського Софійського собору, оскільки, застосовуючи сучасну термінологію, його ядром була богослужбова література. До речі, це друге видання, а перша книга вийшла в 1892 р.

У праці (частина I) подається історія християнської проповіді; окремо розглядаються апостольські проповіді, зокрема «Св. Василій, його життя і проповідницькі праці (с.42–58); Бесіди на Шестоднєв, Бесіди на псалми; Слова на різні випадки (с.3–137). У другій частині пропонується короткий огляд історії давньоболгарської проповіді: Костянтин, єпископ болгарський та його Учительне Євангеліє (с.137–159); його біографія; історико-бібліографічний огляд літературних заміток та досліджень, що мають відношення до Учительного Євангелія. Проаналізовано склад останнього, «відношення до грецьких джерел, бесід, що містяться в ньому, та їх коротка характеристика». Проведено паралелі з бесідами Учительного Євангелія з оригінальним текстом; визначено його місце в історії слов'яно-руського проповідницького мистецтва (с.137–275) та ін.

У монографії М. Ю. Брайчевського «Утвердження християнства» (1988), що не має за назвою ніби прямого відношення до

бібліотек Київської Русі, є важливі висновки для заявленої проблеми. Праця має вступ, шість розділів, списки цитованої літератури, скорочень. Аналізуючи наслідки християнізації Київської держави (с.206–229), учений наголошує, що «Студійський устав, запроваджений на Русі у другій половині XI ст., зобов'язував монастирі заводити у себе бібліотеки, скрипторії, школи, іконописні майстерні, шпиталі й інші заклади» (с.226). Ярослав Мудрий, можна припустити, раніше знав про Устав, оскільки передав свою бібліотеку в 1037 р. саме до Софійського собору [7].

«У зв'язку з християнством, як відомо, почалося письменство; з'явилися навіть школи вже за Володимира й Ярослава Мудрого. За часів Ярослава, при Софійському соборі, ним-таки збудованому, було закладено бібліотеку, де були переписувачі й перекладачі. З іменем Ярослава Мудрого звязане й утворення частини «Руської Правди», а ще далеко раніше за часів Олега, Ігоря й Святослава у X ст. було складено руською мовою, або, краще сказати, перекладено на цю мову, умови Київської Русі з греками. Умови ці – це наші перші правничі, міжнародні пам'ятки» [8, с. 65].

Просвітницьким справам князя Ярослава Мудрого П. П. Толочко присвячує два розділи монографії «Володимир Святий. Ярослав Мудрий» (К., 1996) – під назвою «Дім Божий великий, святої Премудрості» (с.172–187) і «Володимир землю зорав, Ярослав засіяв» (с.187–195). Учений ретельно описує також «величезну п'ятинефну хрестокупольну споруду з 13-ма куполами і «урочисто-святкову архітектуру Софії» [с.176], будівельну діяльність князя [с.189].

Митрополит Євгеній Болховітінов врятував від знищення давні книги (факт детально описаний В. С. Іконниковим: С.59, 58, 645, 646 та ін.). Серед цих приречених книг були й рукописні XI ст. Є. Болховітінов, не без підстав, уважав, що ті можуть бути з княжої бібліотеки. Наукову працю митрополита було перевидано в 1995 р. у вигляді «Вибраних праць з історії Києва». На с.36–271 відбито історію Києво-Софійського собору і Київської ієрархії. Книга має додатки, примітки, короткий словник різновживаних термінів, список рекомендаційної літератури про життя та діяльність митрополита; покажчики: іменний, географічний, топографічний. Вступну статтю написано Т. Ананьєвим. Розділ І має назву «Про час і випадок заснування і створення Києво-Софійського собору». Підкреслено, що «давній Новгородський літопис двічі згадує про заснування Ярославом Софійської церкви: перший раз під 1017 р., а другий раз під 1037 р.» (с. 45). З точки зору митрополита Євгенія, їх «не міг Ярослав закінчити в один 1037

рік», бо «20 років – не надто довго для виконання їх». Митрополит аргументує свою думку тим, що на доставку дорогих матеріалів потрібно було багато часу, однак «про все це, втім, мовчать наші літописи». «Ще в XI ст. великий князь Ярослав I завів у Києво-Софійському соборі першу книжну бібліотеку (підкреслено нами. – *Н. С.*), де після зберігалися і князівські договорні грамоти». Митрополит Євгеній Болховітінов констатує, що ні з першої, ні з другої бібліотеки нічого до нас не дійшло.

Цінну інформацію згруповано в розділах: «Про початкові церкви в Києві до створення Києво-Софійського собору»; «Про те, з якого зразка створено Києво-Софійський собор, про найменування його і про храмову ікону»; «Порівняння Києво-Софійської з Константинопольською Софійською»; «Про зміни, що відбулися в Києво-Софійському соборі та його монастирі»; «Про нинішній стан Києво-Софійського собору за зовнішністю та начинням»; «Опис святих мощей, чудотворних ікон, дорогоцінного начиння, одягу, чудових книг друкованих та рукописів і трун, що знаходяться в Києво-Софійському соборі». До найдавніших справжніх книг відносить Остромирове Євангеліє та «Изборник Святослава» 1076 р.

Літ.: В. С. Іконникова «Опыт русской историографии» (К. : Тип. Имп. ун-та св. Владимира). – 1891–1908. – Т. 1, кн. 1, 1891. – 1283 с.; Т. 1, кн. 2, 1892. – 1016 с.).

Прирівнюють до першоджерел і праці М. М. Карамзіна, оскільки російський історик віднайшов чимало пам'яток. Ними він «сам же і вперше і скористався. Серед них – Іларіона похвала Володимиру, чимало житій святих, величезна кількість грамот, розповідей <…>. З допомогою приписки на Остромировому Євангелії відновив один рік у літопису і т. д.». [9].

Літ.(за О. О. Котляревським): Записки о Трудах Общ. ист. и др.», ч. 2. – М., 1924. – С.1–48;Schözer: Несторъ. RussischeAnnalen in ihre rslavonischenUrsspracheverglichenübersetztund erklärt. Gott. 1812–9.5 ч. ; рус.пер. Д. Языкова, Спб., 1809–1819, 3 кн.

Бібліотека Київського Софійського собору є не тільки першою на наших землях державною бібліотекою, а й унікальною пам'яткою суспільного життя та літературно-публіцистичної творчості; складовою церковнослов'янської писемності, артефактом збереження та використання документальної пам'яті східного християнства. Про це йшлося в таких наших працях, як: «Бібліотека Ярослава Мудрого як артефакт збереження та викор истаннядокументальноїпам'ятіхристиянства (Вісн. Кн. Палати. – 2008. – № 10»; «Бібліотека Ярослава Мудрого і початок розви-

тку науки в Київській Русі (XI століття) (Сіверянський літопис. – 2004. – №4) тощо.

В. С. Іконников указує на значну бібліотеку при Софійському храмі (с. 645, 646); на с. 58 та 645, підкреслює, що бібліотека "загинула за часів лихоліття, які неодноразово було спіткали Київ" (с. 645, 646). Якщо «твори давньоруської писемності вивчалися від давнього часу, то з минулого століття вони почали бути такими, що вивчаються, як предмет історико-філологічної науки», – підкреслює в 90-х роках XIX О. О. Котляревський, а Л. А. Дубровіна через понад сто років по тому наголошує, що значення "вивчення рукописної книжної культури як самостійної проблеми останнім часом усвідомлювалося практично всіма вітчизняними книгознавцями, що дістало своє відображення у появі узагальнювальних праць" [11, с. 11].

В. С. Іконников, який зібрав вельми багатий матеріал про стародавні бібліотеки, підкреслює, що в давнину на Русі (особливо після введення християнства) піклувалися про збирання книг та облаштування бібліотек: «так Ярослав І опікувався збиранням та перекладом книг з грецької і передбачав заснування Софійської бібліотеки в Києві» (В. С. Іконникова «Опыт русской историографии» (К. : Тип. Имп. ун-та св. Владимира). – 1891–1908. – Т. 1, кн. 1, 1891. – 1283 с.; Т. 1, кн. 2, 1892. – 1016 с.) с. 59, 100, 645). Вона для В. С. Іконникова є безперечним історичним фактом (Т. 1, кн. 1, 1891–1908, с. 58, 100).

Однак існування княжої бібліотеки доводять дії послідовників, тих, хто у пізніші часи створювали інші бібліотеки. Ці відомості детально подає О. О. Котляревський у праці «Древняя русская письменность. Опыт библиологического изложения истории ёё изучения: общее ист. обозрение. История изучения древнеславянского и древнерусского (Воронеж : Тип. Губерн. правления, 1881. – 216 с., с. 6). Він наголошує, що рукописи давньоруської бібліотеки описували: Калайдович (надруковано під №101 у невиданому архіві князя М. Оболенського, ч. І, св..VII, с.1–62; у В. Ундольського (частина опису видано в «Чтениях в Обществеистории и древностей российских» за 1867 р., кн. 2, в «Матеріалах словаря», стор. 1–56 і т. д.); про бібліотеку Успенського собору зазначено в І. Снігірьова в книзі «Пам'ятник Московской древности» (М., 1842. – С.42–49); Чудова монастиря в книзі «Пам'ятники Московской древности» (с.145–148); про бібліотеку, що належала синодальній друкарні в Москві є інформація Безсонова в його статті «Типографская библиотека в Москве, опублікованій у виданні «Русская беседа» (1859, кн. V, с. 39–105) і окремо в 1859 р.; Вікторов приділяє увагу книгозбірням у статті «Библиотека и

историческая деятельность Московской синодальной типографии» в «Московских ведомостях» за 1859 р., №285, 288, 291 і в газеті «Наше время» за 1860 р., №5, 8, 10, 12.

Літ.: Временник Общества истории и древностей, 1851, кн. XI, смесь, с.1–13; «Чтения в Обществе истории и древностей», 1878, кн. VI, с. 165–174). Відомості про бібліотеку Троїце-Сергієвої Лаври в книзі Горського «Историческое описание Свято-Троицкой Сергиевой Лавры» (М., 1865, с.151–165).

На зразок княжої бібліотеки XI ст. Київського Софійського собору «майже при кожному монастирі в давній Русі існували більш чи менш значні бібліотеки. Монастирських бібліотек названо поіменно 39; їх, звичайно, було набагато більше» (с. 7, 8).

Див.: Описи книгам в степенных монастырях // Чтения О-ва истории и древностей, 1848, №6, стор. 1–44.

«Відомі, як підкреслює О. О. Котляревський, зібрання рукописів, тобто, бібліотек таких монастирів Тихвінського монастиря, Спаського, Суздальського Спасо-Євфиміївського, Калузького монастиря, Звенигородського <…>, Боровського, Іверського Святозерського» (с.8, 9).

Літ.: Котляревський А. А. Древняя русская письменность. Опыт библиологического изложения истории её изучения: общее ист. обозрение. История изучения древнеславянского и древнерусского (Воронеж : Тип. Губерн. правления, 1881. – 216 с.

«Обрахування всіх монастирських, соборних і церковних бібліотек» треба дивитися в книзі «Отчёты о занятиях и изданиях Археографической комиссии за 25 лет» (СПб., 1860, с. 20–21), а також у праці В. Ундольського «Библиографические разыскания». – М., 1846. – С.4–9 (с.9). Про старовинні описи царських бібліотек надруковано відомості в праці І. Є. Забєліна «Домашній быт руських царей», надрукованій у журналі «Отечественные записки» (1854, №12, с.122–136) (с. 10). Є відомості про бібліотеку Павла, митрополита Сарського і Подольського, патріарха Філарета Нікітича, патріарха Нікона, «перелік книг її розміщено в ст. «Переписная книга домовой казны патриарха Никона», складена в 7166 р. за повелінням царя Олексія Михайлича», у «Временнике Общ. истории и древностей», 1852, кн. 15, стор. 8–15; бібліотеку Євфимія, бібліотеку Димитрія (Тупталенка) Ростовського; бібліотеку Сеньки (в чернецтві – Сильвестра Медвєдєва), «який і склав детальний її опис», що є першою російською детальною бібліографічною працею під назвою «Оглавление книг, кто их сложил» (с. 11). Її видав В. Ундольський у «Чтениях в Обществе истории и древностей российских» у 1846 р.

М. С. Грушевський припускає, що митрополит Феопемпт, "котрого тепер вважають за першого митрополита Грека", <...> «привіз з собою транспорт грецької літератури і грецьких учених богословів і книжних людей. Мусіла се бути визначна постать в Академії" [13].

«Оригінальна давня література, за В. М. Перетцом, особливо київського періоду, дійшла до нас в мізерних залишках». Взагалі її було небагато. Навпаки булла значна кількість літератури перекладної. Крім Св. Писання та богослужебної літератури, дослідник вказує на праці «великих релігійних ораторів Іоана Златоуста, Василія Великого, різноманітний житійний матеріал та «близькій до нього легендарний та апокрифічний» (с.7).

Літ.: Перетц В. Н. О некоторых основных настроениях русской литературы в ея историческом развитии [Текст] / В. Н. Перетц. – К. : Тип. Импер. ун-та Св. Владимира, 1903.

Мистецтвознавча розвідка М. Макаренка "Найдавніша стінопись України" становить інтерес не тільки з погляду розширення знань про великокнязівські часи взагалі, а насамперед тим, що "Під час реставраційних робіт, що проводились у 1923 р. під шарами нової тинькі було відкрито "постать стоячої святої. Це жінка ще молодих років, яка стоїть по принятому в релігійному малярстві звичаю – обличчям до глядача з свіжим повним обличчям, з книжкою (Евангеліям) (підкреслено нами. – *Н. С.*) у лівій руці [Макаренко М. НайдавнішастінописьУкраїни : ст. [Текст] / М. Макаренко. – Спр. 17675, арк. 9]. І далі: "З-під його збірок (одягу. – *Н. С.*) виступаліва рука святої, яка тримає закриту книжку (підкреслено нами. – *Н. С.*) (майже у вертикальному напрямі) [Макаренко М. Найдавніша стінопись України : ст. [Текст] / М. Макаренко. – ІР НБУВ, спр. 17675, арк. 9].

"Крім Євангелія, що тримає вона в лівій руці, в розписі нема инших вказівок на те, хто вона така". Отже, книга, це ще й ознака приналежності до певного прошарку суспільства. Давній майстер зображив проповідницю, про що свідчить Євангеліє, "яке вона тримає однією рукою, а другою, лівою, здається, вказує на нього. Між такими відомими в агіологічній літературі хотілось би назвати Ніну рівноапостольну (+365 р.)" [Макаренко М. Найдавніша стінопись України : ст. [Текст] / М. Макаренко. – ІР НБУВ, спр. 17675, арк. 9].Утім. М. Макаренко, дещо сумнівається, і припускає, що зображена давнім майстром могла бути й свята Текла [Макаренко М. Найдавніша стінопись України : ст. [Текст] / М. Макаренко. – ІР НБУВ, спр. 17675, арк. 9].

Застосування комплексу науково-дослідних методів дало нам змогу виявити причинно-наслідкові зв'язки й проаналізува-

ти вплив княжої бібліотеки XI ст. на поширення християнства в Київській Русі, подальший розвиток культури і духовності на наших землях. Однак християнізація, хрещення Київської Русі вирішальним чином вплинуло на ідею фундації і саму фундацію Бібліотеки Ярослава Мудрого, на розвиток усього бібліотечного процесу і книги в Давньоруській державі, а також у після- монгольський період.

У науці прийнято історію російської бібліографії розпочинати з аналізу таких пам'яток, як: «Список отреченных книг XI в.; Описания сборников Кирилло-Белозерского монастиря XV в.; «Указуе» Арсенія Високого 1584 г.» [14, с.279].

«У кінці (рідше – на початку) рукописів, що містять читання з Євангелія чи Апостола, розташовані по днях всього року відповідно з церковними службами, можна побачити покажчики читань, що називалися соборниками, синаксарями чи місяцесловами. Саме в цих соборниках належить шукати перші паростки російської бібліографії, початки бібліографічної методики» [15].

І. Огієнко указує на те, що з «релігійної літератури візантійського походження були відомі у нас твори св. отців і учителів церкви (Івана Златоуста, Василія Великого, Григорія Богослова, Івана Дамаскіна та ін.), усякі житія святих як поодинокі, так і в спеціальних житійних збірках: мінеї–четьї (житія за місяцями), патерики й прологи. Для природничих наук служили такі твори, як «Шестоднев» різних авторів (Василія Великого, Георгія Писида, Івана-екзарха й ін..) <…>, «Фізіолога», «Христіанская» (sic! – *Н. С.*) топографія Козьми Індикоплова<…>. З історичних творів у нас були відомі й уже розповсюджені – <…> «Сказаниє о письменах славянскихъ» болгарського письменника IX–X ст. Чорноризця Храбра та всякі палеї, хроніки і хронографи» (с. 27).

Літ.: Огієнко І. Богослужбова мова у слов'янських церквах : зб. рец. на нові видання [Текст] / І. Огієнко. – Варшава : Друк синод., 1931; Огієнко І. Історія церковно-слов'янської мови. Пам'ятки старослов'янської мови X–XI віків [Текст] / І. Огієнко. – Варшава : Друк синод., 1929.Т. 5, кн. 5 : Студії до української граматики : видають Ів. Огієнко та р. Смаль-Стоцький; Огієнко І. Методологія перекладу Святого письма та богословських книг на українську мову [Текст] / І. Огієнко. – Варшава : Друк синод., 1927. – 33 с. Відб. з Духовний сіяч. – 1927 р.

П. П. Толочко вважає, що Кирилом і Мефодієм були перекладені церковнослов'янською мовою: «Читання з Євангелій і Апостола (Апракос), Чини, Святкові канони Дамаскіна і Кузьми, Псалтир, Часовник, Парамейник. Усі ці книги разом із прийняттям

християнства перейшли до Руської православної церкви. Крім того, за Ярослава Мудрого були перекладені служби вибраним святим, написані Феофаном Нікітським 857 року та Іосифом Константинопольським 887 року, «Тріодь» Феодора і Йосифа Студіта, хроніки Георгія Амартола і Сінкелла, «Історія Іудейської війни» Іосифа Флавія, «Християнська топографія» Кузьми Індикоплова, «Олександрія», «Повісті про Акіра Премудрого», «Житіє» Василія Нового та багато інших <…> рідкісні переклади, напевно, осідали в бібліотеці Софійського собору» [2, с.189].

Початок 50-х років у радянській історичній науці відзначається вельми помітною працею «История культуры древней Руси»(АН СССР / под ред. Б. Д. Грекова, М. Л. Артамонова. – М. ; Ленинград : Изд-во АН СССР, 1948). Праця містить багатий фактичний матеріал періоду ІХ– початку ХІІ ст.

Розділ 3 – «Релігія і церква» (автор – М. Ф. Лавров). У підрозділі 6: «Час Ярослава»; у підрозділі 9; «Питання про Устав Ярослава». Розділ 4 «Мова і письмо» (автор П. Я. Черних). Тут подано «Вступні зауваження; загальну характеристику давньоруської мови ІХ–ХІ в її відношенні до інших слов'янських. Граматична будова. Основний словарний фонд. Особливості давньоруської мови <…>». Підрозділ «Розвиток давньоруської мови в умовах Київської держави. Утворення київського койне. Київський койне – основа давньоруської літературної мови. Феодальна роздробленість Русі ХІ–ХІІІ ст. та розвиток мови. Збагачення словарного запасу. Вплив руської мови на мову сусідніх народів». Тобто, тут порушено питання, які мають значення для розкриття поставленої нами проблеми. Підрозділ «Виникнення і розвиток «старослов'янської» мови в ІХ–Х ст. Її порівняння з давньоруською. Взаємодія старослов'янської та давньоруської мов. Співвідношення їх у найважливіших пам'ятках писемності і літератури ХІ–ХІІІ ст. Самостійність і сила давньоруської літературної мови. Її художні якості (с.123–128). Письмо. Вступні зауваження. «Корсунські книги». Кирилиця і глаголиця. Місцеве походження глаголиці та її давнина. Дані про писемність на Русі в ІХ–Х ст. Пережитки письма типу «черт і ризів». Кириличне письмо на Русі до 988 р. ; Остромирове Євангеліє. Писемність у народному середовищі в ХІ–ХІІІ ст. (с.114–138).

Багатоманіття інформації зумовлює визначення методу дослідження як історіографічно-бібліографічного, тим більше, що цей метод має суттєві потенційні можливості, є синтетичним і дає змогу здійснити теоретичні узагальнення [16].

1. Толочко П. П. Бібліотека Ярослава Мудрого [Текст] /П. П.Толочко // П. П. Толочко П. П. Від Русі до України: вибр. науково-попул., крит. та публіц. пр. – К., 1997. – С. 100–106.

2. Толочко П. П. Володимир Святий. Ярослав Мудрий [Текст] /П. П.Толочко. – К.: АртЕК, 1996. – 216 с.

3. Солонська Н. Г. Бібліотека Ярослава Мудрого (спроба реконструкції) // Зборник на резимеа : 14 Мегународен славистички конгресс, Охрид, 10–16 септември 2008 [Текст] / Н. Г. Солонська. – Скопје : Македон. славист. ком., 2008. – Т. 2. – С. 222.

4. Солонська Н. Г. Бібліотечна культура та книжкове надбання Київської Русі в контексті церковно-релігійної процесу епохи : історико-геогр. зріз [Текст] / Н. Г. Солонська // Спеціальні історичні дисципліни : питання теорії та методики : зб. наук. пр. : у 2 ч. – К., 2005. – Ч. 1. Число 12. – С.52–78.

5. Солонська Н. Г. Пам'ятник рівноапостольним княгині Ользі, солунським братам Кирилу і Мефодію – перший в Європі пам'ятник просвіті [Текст] / Н. Солонська // Образ епохи : культурне середовище Києва кінця XIX – початку XX ст. : тези доп. – К., 1995. – С. 37–39.

6. Васильченко В. Е. Очерк истории библиотечного дела в России. XI–XVIII века[Текст] /В. Е.Васильченко ; Моск. библ. ин-т им. В. М. Молотова. – М. : Изд. тип. Госкультпросветиздата, 1948. – 158 с.

Максимович М. Поэзия, словесность (заметки) : 1830–1840 гг. (рукопис). – ІР НБУВ, ф. 32, спр. 398, арк. 13 зв.

7. Брайчевський М. Ю. Утвердження християнства на Русі [Текст] / М. Ю. Брайчевський. – К. : Наук. думка, 1988. – 296 с.

8. Багалій Д. І. Стародавні україно-руські літописи князівської доби [Текст] / Д. І. Багалій // Багалій Д. І. Вибрані праці : у 6 т. – Х., 2001. – Т. 2 : Джерелознавство та історіографія історії України.

9. Котляревский А. А. Древняя русская письменность. Опыт библиологического изложения истории её изучения: общее ист. обозрение. История изучения древнеславянского и древнерусского. – Воронеж : Тип. Губерн. правления, 1881. – 216 с.

10. Карамзин Н. М. История государства российского [Текст] /Н. М.Карамзин– 5-е изд. : вып. в 3 кн.с прил. «Ключа» П. М. Строева ; подгот. Д. С. Лихачев, С. О. Шмидт. – М. : Книга, 1988. – Репринт.воспроизв.

Кн. 1, т. 1. – 155 с. – 1989; Кн. 1,т. 2. – 191 с. – 1989; Кн. 1,т. 3. – 174 с. – 1989; Кн. 1, т. 4 – 186 с. – 1989.

11. Котляревский А. А. Древняя русская письменность. Опыт библиологического изложения истории её изучения: общее ист. обозрение. История изучения древнеславянского и древнерусского[Текст] /А. А. Котляревский. – Воронеж : Тип. Губерн. правления, 1881. – 216 с.

12. Дубровіна Л. А. Кодикологія та кодикографія української рукописної книги [Текст] / Л. А. Дубровіна, відп. ред. О. С. Онищенко; АН України, Ін-т рукописів ЦНБ ім. В. І. Вернадського, Ін-т укр. археогр.– К., 1992. – 262 с. 13. Грушевський М. С. Три академії [Текст] / М. С. Грушевський ; ІР НБУВ, ф. 10, спр. 14854, арк. 1 – 17. (стаття опублікована в Київському збірнику археології й історії, побуту й мистецтва, 1930).

14. Романова А. А. История древнерусской библиографии в трудах Н. К. Никольского и А. Фомина [Текст] / А. А. Романова // Научное книгоиздание и книжная культура на пространстве СНГ : материалы Междунар. науч. форума ; Москва, 24–25 нояб.2010 г. – М., 2010. – С. 279–302.

15. Гранстрем Е. А. Материалы к истории древнерусской библиографии [Текст] / Е. А. Гранстрем // ТОДРЛ. – 1962. – Т. 18. – С. 409–410.

16. Солонская Н. Г. К истокам духовного образования в Киевской Руси: роль библиотеки Ярослава Мудрого [Текст] / Н. Г.Солонська // Европейские традиции в истории высшей школы в России: доуниверсит.период : Вторые Лихудовские чтения ; 24–27 нояб. 2003 г. ; Великий Новгород. – Великий Новгород, 2003.

Є. І. Сохацька

ШЕВЧЕНКО ЯК ЕТАЛОН ВИСОКОЇ ДУХОВНОСТІ У ТВОРЧІЙ СПАДЩИНІ ІВАНА ОГІЄНКА (МИТРОПОЛИТА ІЛАРІОНА)

У статті йдеться про шанобливе ставлення митрополита Іларіона до постаті Т. Шевченка та про місце творчості поета в його освітньо-пропагандистській діяльності.

Ключові слова і словосполучення: *пієтет, духовність, національна ідеологія, проповідник, християнська мораль.*

Шевченко – творець української
національної ідеології.
Саме під впливом Шевченкових творів
українці перетворилися
в МІЦНУ СВІДОМУ НАЦІЮ

Митрополит Іларіон

В історію української духовності Іван Огієнко ввійшов як один з її творців. Він же творець Українського Ренесансу поч.ХХ ст.. Важливу роль в утвердженні української духовності він відводив творчості Т.Г.Шевченка.

Захоплення Шевченком Огієнко виявив ще за молодих літ. У всеукраїнській газеті «Рада» за 1909 рік він вміщує чимало статей, присвячених феномену Шевченка: «Шевченко на селі. Чи знають Шевченка та його твори наші селяни? (1909.–№46), «Як колись читали Шевченка» (1909.–№47), «Нариси з духовного життя наших селян. ІІІ. Що читають на селі» (1909. –№79), «Нариси з духового життя селян. IV. Українська самосвідомість наших селян» (1909.–№125). Усі нариси об'єднує просвітительська настанова автора – донести до свідомості українського селянства велич Шевченкової постаті.

Перший нарис був уміщений у спеціальному номері, присвяченому 48-річчю від дня смерті Т.Шевченка. Йому передувала стаття С.Єфремова «48-мі роковини», в якій провідний співробітник «Ради» закутуалізував Шевченковий ювілей до всеукраїнської акції збору коштів на пам'ятник Шевченкові, будив український дух, нагадував про потребу глибокого осмислення Шевченка [2, с.1]. Огієнківський нарис бив на сполох, мав вираз-

но просвітительський характер – акцентувати увагу на величі і значущості поета.

Доброю ж школою для науковця Огієнка була участь у «Семінарі російської філології» В.Перетца під час навчання на історико-філологічному факультеті Київського університету (1907-1909рр.). За твердженням В.Ляхоцького, він був одним з найактивніших його учасників, заявив про себе як здібний і перспективний науковець [13]. У першому ж нарисі проявилися задатки майбутнього Огієнка-ученого і державника. Так, тут сформовано принцип моральності науки, притаманний усій його діяльності. «Моральний обов'язок всіх нас – розказати народові правду про його славетного поета», – наголошує Огієнко [20, с.2].

У нарисі «Шевченко на селі» порушує Огієнко й таку актуальну на той час проблему (і сьогодні не менш!) української книжки, якої «обмаль <…> у нас для народа, мало пишеться, мало видається» [20, с.2]. Гірко констатує тут вчений про відсутність портретів в селянській хаті (не то, що в Галичині!) не через наближення їх придбати, а через їх відсутність взагалі, зате «селянин у «кацапа» завше купить собі за 3-5 коп. найкращого портрета з Пушкіним чи яким іншим письменником» [20, с.2].

Ці думки згодом одержують продовження у статті «Що читають на селі» (1909.–№79). Огієнко знову говорить про брак книжок на селі (якщо й читають, то хіба що Псалтир та Євангеліє), про засилля в селі російської (!) літератури, яку постачає селянам книгоноша-кацап за найменшу ціну – 1-2-5 коп.

Тут же очевидні й риси майбутнього Огієнка – політика й державника. Вірячи у майбутнє свого народу, він радо констатує зміни в свідомості селян, спричинені хвилею визвольного руху, що проявиться у зацікавленні селянина книжкою: «До визвольного руху селяни читали мало, навіть дуже мало; і читання це рідко коли виходило з меж казок чи книжок про святих <…>. Визвольний рух заохотив селянина до книжки. Почали цікавитися питаннями, яких раніше й не чували» (1909.–№79) [21, с.2].

У заключному нарисі циклу «Українська самосвідомість наших селян» Огієнко визначає ті складові, які гальмують духовний розвиток українського села: брак української книжки, русифікація школи, низька національна свідомість селян, яка все-таки «починає спроквола зростати». Вдало вводить у текст ремінісценції з «Кобзаря»: «Чиї сини? Яких батьків?» (1909.–№125) [22, с.2]. На оптимістичній ноті завершує він своє дослідження соціологічного плану: «За три останніх роки (1906-1908. – Є.С.), як не як, а українська самосвідомість серед селян починає спроквола зрос-

тати. А це вже певна ознака, що вона виросте і зацвіте і вродить. Тоді тільки настане час, коли селяни з впевненістю знатимуть, – «хто ми, що ми, і чиї ми діти» (1909.– №125) [22, с.2]. Отож, Шевченковими словами завершує Огієнко свою працю. Влучно зазначає огієнкознавець М.Тимошик, що його нариси – не «традиційна розповідь про життєвий і творчий шлях генія українського народу», а «твір – проблемний, доказовий, емоційний» [27, с.12].

На сторінках «Віри і Культури» вміщено чимало шевченківських матеріалів, автором яких є сам митрополит Іларіон (Іван Огієнко). Відірваний в силу обставин від материкової України, він (у Канаді) творив своє власне шевченкознавство. Його складовими були як рецензії-анотації, так і серйозні шевченкознавчі дослідження. Усі вони мають ту особливість, що були дотичними до материкового шевченкознавства, хоча й були там невідомі. Прикладом цього може бути рецензія за підписом Івана Огієнка на «Шкільне видання Шевченкового Кобзаря» (К., 1961, упоряд. дійсн. член АН України О.І.Білецький). Передусім, на думку Івана Огієнка, заслуговує похвали запровадження у виданні подача правопису та розділових знаків за **«сучасними вимогами»** (вид моє. – Є.С.) [8, с.18].

Ця новація, що особливо радує митрополита Іларіона, співзвучна його твердженням, оприлюднених на сторінках «Віри і Культури» у статті «Чергові завдання шевченкознавства» (1961. – ЧЧ. 9, 10-11). Як бачимо, об'єктивна шевченкознавча думка рухалася в одному напрямку, і до неї був причетний Іван Огієнко. Скільки б його творчих можливостей було б реалізовано в сприятливіших умовах, за умови підтримки, взаємоспівробітництва, а не ізоляції!

100-річчю від дня смерті Т.Г.Шевченка і 100-річчю скасування панщини в Росії (1861р.) митрополит Іларіон присвятив літературну монографію «Перше видання революційних віршів Тараса Шевченка», опубліковану в численних номерах журналу [1960. – ЧЧ.6 (78), 9-12 (81-84), ЧЧ.1-2 (85-86); 1961. – Ч.3 (87)]. Названа праця є аналізом відомого лейпцизького видання «Новые стихотворения Пушкина и Шавченки» (1859р.)», у якому були вміщені шість позацензурних поезії Т.Шевченка: «Кавказ», «Холодний яр», «Думка» («Як умру, то поховайте»), «Розрита могила», «Думка» («За думою дума»), «І мертвим, і живим». Цілим рядом своїх положень монографія Івана Огієнка є новаторською, подекуди й відверто дискусійною щодо радянського шевченкознавства. Це стосується, наприклад, тверджень, щодо назви збірки, текстологічного аналізу (розділ «Хто прислав Шевченкові вірші для лейпцизького видавництва?») з'ясування

питання автора доставки віршів Т.Шевченка для друку та тлумачення «атеїстичного вислову» в «Заповіті» «а до того – я не знаю Бога» [23, С.342-349].

Одним з цінних спрямувань монографії І.Огієнка є актуалізація політичного характеру революційних поезій Т.Г.Шевченка в умовах протистояння двох політичних систем – комуністичної й західноліберальної.

Варто відзначити й таку рису дослідницького почерку Івана Огієнка, як уміння актуалізувати політичний характер поезії Тараса Шевченка. Так, свою монографію про революційні вірші Шевченка він «прив'язав» до ювілею, який припав на 1961 рік – 100-річчя скасування панщини (кріпосного права) в Росії. Тому й перший розділ праці має назву «Найбільший ювілей». Огієнко вдало актуалізував політичний характер Шевченкової поезії, адже його революційні вірші чи не найбільше спричинилися до відміни кріпацтва, до розхитування самодержавного трону і взагалі сприяли піднесенню революційної та національної свідомості мас.

«Взагалі треба сказати, – зазначив Огієнко, – що революційні твори Т.Шевченка в справі повалення царату та його рабства в Росії відіграли першорядну роль [17, с.105].

Такий аспект дослідження пригадує нам молодого Огієнка часів УНР – державника і політика. Його боліла доля підневільного колгоспного селянства, цих нових колгоспних рабів. Недарма в народ, за переказами, абревіатуру ВКП (б), якою до 1952 р. офіційно позначалася назва сталінської партії, народ розшифрував так: «вкотре кріпосне право більшовиків…»

Власне, свою книгу Огієнко насамперед присвячує ювілею великого сторіччя – сторіччю повалення панщини.

Як і в часи лейпцизького видання 1859 року, коли поезія Шевченка виконувала революційну дію проти рабства – панщини (і в цьому, за І.Огієнком, його історичне значення), так і в нових умовах радянської імперії Шевченко – антикріпосник не склав зброї.

Ось такий висновок можна винести з праці І.Огієнка. Не потьмянів ореол Огієнка як полум'яного політичного борця за свободу України і в еміграційні часи. Людина в рясі водночас була твердим політиком антибільшовицького спрямування. Явище виняткове і дивовижне, що й складає феномен Огієнка.

Варто відзначити ще один момент, який може слугувати ствердженням наукової об'єктивності праць І.Огієнка. Маємо на увазі збір поглядів учених різних часових площин щодо визначення феномену Т.Шевченка.

Безвідносно Огієнка український шевченкознавець Василь Пахаренко теж визначив націєтворчу і деміургічну місію Шевченка. «Шевченко скоріше говорить не від, а для народу, – стверджує він, – виступає МЕДІУМОМ (вид. В.Пахаренка. – Є.С.) між предвічною, трансцендентною українською душею і новочасними українцями… намагається воскресити оту розчавлену душу, яка відлунюється, та й то все рідше, лише в піснях, у незбагненному щемі серця при споглядданні безмежжя степів чи дніпровської блакиті. І саме цим – залишаючись до кінця життя письменником-романтиком, – Шевченко кардинально відрізняється від сучасників, що писали на українські теми: Гощинського, Словацького, Чайковського, Гоголя, Пушкіна, Метлинського, Байрона та наступників [19, с.23].

Як це співзвучне Огієнковим висловлюванням 60-х років ХХ ст. про Шевченка-пророка, навчителя нації [17, с.222].

І в еміграції не потьм'янів ореол Огієнка як полум'яного політичного борця за свободу України, людини, що обстоювала неустанно державницькі позиції, плекала ідеал самостійної Української Держави.

Праця «Чергові завдання шевченкознавства. Критичний огляд» [1961. – Ч.9 (93). – С.1-5; 10-11 (94-95). – С.1-7] митрополита Іларіона написана після відзначення у 1964р. 100-ліття від дня упокоєння Т.Шевченка, коли появилося багато шевченкознавчих матеріалів. Це дало змогу дослідникові осмислити нові матеріали, визначити, на його думку, завдання для глибшого осмислення творчості Шевченка, щоб 150-річчя від дня народження поета зустріти з честю. Цю мету він формулює, як завжди, чітко й образно: «…кричущі люки в шевченкознавстві таки треба помалу заповнити!» [6, с.7].

Відзначивши, що згадуваний ювілей (1961р.) сприяв появі «кількох нових цінних праць і безлічі статей, які сильно подвигнули вперед наше розуміння шевченкових творів», митрополит Іларіон окреслює свій комплекс завдань, реалізація яких сприятиме дальшому розвитку шевченкознавства. Найголовнішими з них є: створення повного опису життя й праці Т.Шевченка; здійснити грамотне, текстологічно вивірене, «з правдивими» приміт-ками видання «Кобзаря», а також фотографічні копії з оригіналів усього «Кобзаря»; висвітлення Шевченкової ідеології; видати словник шевченкової мови і останнє – дати народові популярне видання «Кобзаря». З усіх перелічених завдань чи не найсуттєвішим було завдання вияснення правдивої Шевченкової ідеології. За І.Огієнком, «Шевченко був пророком, учителем і **проповід-**

ником Правди Божої» (вид. моє. – Є.С.) для українського народу. Ось чому ми обов'язані повно знати Шевченкову науку, як науку пророка Правди Божої» [5, с.4].

Таким чином, Іван Огієнко спростував твердження радянського шевченкознавства про атеїзм Т.Шевченка (Назаренко І., Романченко І., Довгалюк П. та ін.; див. детальніше: [14, с.48-49] і визначив «богоборчі мотиви в творчості поета як прояв Шевченкового розпачу, а не атеїзму. Останнє повторив і розвинув у своїй праці, написаній до 150-річчя Шевченка «Релігійність Тараса Шевченка» (1964р.) [23, с.368].

До шевченкознавчих розвідок митрополита Іларіона, видрукуваних на сторінках «ВК», відноситься й мовно-історичний нарис «В Україну», а не «На Україну», створений ще задовго до шевченківських ювілеїв [ВК. – 1955. – Ч.6(18). – С.15-21]. У ній йдеться про смислове значення прийменників (в(у), на) в українській мові. Граматично-теоретичні міркування вченого підкріплюються прикладами з художніх текстів Шевченка, зокрема в десятому розділі «Вираз «В Україні» в Шевченка» (С.20-21). Ця стаття не втратила актуальності і в наш час, бо й сьогодні в засобах масової інформації побутує вираз «на Україні», що працює на нашу вторинність [27, с.20]. Вираз «на Україні» є, стверджує І.Огієнко, виразом недержавницьким, є наслідком колоніальної залежності нашої держави від колишньої метрополії (Москви) [2, с.21]. Така політична заангажованість статті, її полемічна спрямованість була глибоко актуальною, виказувала в дослідникові його державницькі позиції, відданість українській національній ідеї.

Знаходимо на сторінках «Віри і Культури» відгуки на вихід шевченкознавчих праць митрополита Іларіона, виданих заходами Інституту Дослідів Волині – «Граматично-стилістичний словник Шевченкової мови» (1961р.) і «Релігійність Тараса Шевченка» (1964р.). Особливо великої уваги поважних авторів часопису була удостоєна остання. Це й не дивно, бо вона переконливо обґрунтувала тезу про глибоку релігійність Т.Шевченка, розбивала псевдонаукові «твердження» совєтських учених про Шевченків атеїзм.

Квінтесенцією праці «Релігійність Шевченка» є тлумачення поняття «Шевченкова моральна й релігійна наука». Огієнко знаходить дуже влучне слово для визначення суті Шевченкової творчості – учительно-навчальна. Чи не найближче до такого визначення стилю Шевченкових творів підійшов сумлінний шевченкознавець Ю.Івакін. У праці «Творчість Т.Г.Шевченка періоду заслання» (К., 1984) він слушно наголошував на просвітительсько-дидактичній настанові творів цього періоду, зокрема соці-

ально-побутових поем «Варнак», «Марина», «Сотник», «Титарівна», «Москалева криниця», однак слово «просвітительський» у нього поєднувалося зі словом «революційний» [1, с.156-157].

За твердженням Огієнка, «Шевченко був проповідником і вмів ним бути» [9, с.47]. З цього погляду зрозумілими стають, за Огієнком, недобробленість, незакінченість та неопрацьованість форми деяких віршів поета, що сильно дратувало Панька Куліша [9, с.47]. Зате зміст Шевченкових творів завжди яскравий і великий. Будучи сам великим оратором, Огієнко відзначає високу духовність Шевченкових віршів, обстоювання в них правди Божої. Він пише: «…більшість Шевченкової науки можна повторювати в Церкві на проповідях, так ніби цитати з якого церковного твору. І треба тільки жаліти, що українське Духовенство так рідко цитує «Кобзаря», – для проповідей з нього можна брати обома руками!» [9, с.47]. За пройнятість віршів релігійною та національною наукою і називають, стверджує Огієнко, Шевченка національним пророком. Таке визначення згодом у Огієнка буде модифіковане і в остаточному висліді буде сформульовано так: «Шевченко – творець української національної ідеології. Саме під впливом Шевченкових творів українці перетворилися в міцну свідому націю» [4, с.417-418]. Для Огієнка-державника не було чистої кабінетної науки. Вся вона має націотворчий характер, насичена націотворчими філософемами. Під цим кутом зору значну цікавість має творчість Огієнка варшавського періоду, зокрема видання «Наша культура» (1935-1939рр.). У часи української бездержавності, закамуфльованою більшовицьким радизмом, Огієнко дбав про духовний розвиток нації, її консолідацію та плекання її національної свідомості [25, с.32-33].

Іван Огієнко торкається питання про атеїзм Шевченка, зачеплене перед тим, приміром, у працях «Перше видання революційних віршів Тараса Шевченка» (1961р.) та у «Три літа» (незакінчена, вперше опублікована у виданні М.Тимошика). Суть названого питання, за Огієнком, така: Шевченко невіруючим не був, але Шевченко «часто був глибоко експансивним, нездержливим, нервовим – тоді він міг виступати і проти Бога. Це – не свідомий атеїзм, це – безсилий, хворобливий відчай, але відчай тимчасовий» [Цит за: 17, с.335].

Огієнко по-новому, по-своєму трактує основи світовідчуття Шевченка. Саме він, стверджує митрополит, засуджував, дошкульно і в'їдливо висміював безбожників-атеїстів, сучасних йому і будучих, приміром у «Дружному посланні» (більше відоме як «І мертвим, і живим…»:

Залізете на Небо
І ми – не ми, і я – не я!
І все те бачив, і все знаю:
Нема ні пекла, ані Раю,
Немає й Бога – тільки я,
Та куций німець узлуватий,
А більш нікого! [29, с.269]

Огієнко робить зіставлення висловів з поезії Шевченка і Псальм. Так, у Псальмі 13.1 сказано: «Говорить безумний у серці моїм: Нема Бога! Або «Хто говорить Нема Бога, той безумний» [9, с.52].

Моральна Шевченкова наука, за Огієнком, досягає рівня релігійно-церковної. Це проявляється насамперед у його проповідях Новозавітного вчення («Святого Господа любить, І брати милувать!»), у наскрізних у його поезії культу родини, батька-матері, у дихотомії любити Україну – любити Бога:

Украйну любіте
І за неї, безталанну,
Господа моліте! [29, с.291].

Свою Україну любіть,
Любіть її… Во время люте,
В остатню тяжкую минуту
За неї Господа моліть! [29, с.300].

У завершальному акорді виразно проявилися риси громадянської позиції Огієнка, зрощення релігійності й світкості. Потрібне не голе шанування Шевченка, а втілення його науки в життя. Ця заувага Огієнка варта томів директив і постанов партій! Жаль, що ці слова не доходили в Україну і не могли мати відповідної рецепції! Обкрадений духовно люд мовчки терпів ярмо більшовизму…

Найгрунтовнішою на працю митрополита Іларіона «Релігійність Шевченка» (1964р.) була рецензія о.Вол.Левицького «Релігійність Тараса Шевченка» (1964р.) [ВК.–1964.–Ч.6 (126). – С.7-10; Ч.7 (127). – С.28-31]. Автор рецензії цілком погоджується із визначенням митрополита Іларіона стилю Т.Шевченка як релігійного, наводить щодо цього переконливі докази. Серед них – наявність ключових слів релігійного характеру (Бог, Святий, Мати Божа, Анголи, Рай, Небо, Церква та ін.), відсутність лайок («тримається тільки мови чеснотної»), увага до релігійно-церковної традиції (у творах – згадка про Богослужби, Св.Тайни тощо), проповід-

ницький характер поезії Кобзаря). «Шевченкові вислови можна повторювати в Церкві на проповідях, ніби цитати з якогось церковного твору» [12, с.9]. Вияви гніву проти ворогів трактуються як «вияв такої Шевченкової іпостасі, як геній-оборонець, Божий посланець, який мав святий обов'язок кликати свій рідний народ до всякої, навіть тяжкої оборони своєї землі і рідні» [12, с.29].

Рецензент погоджується з митрополитом Іларіоном про Шевченкову помилку в «Марії» – неправильно вжите в епіграфі слово «студно». На думку митрополита Іларіона, треба було вжити замість слова «студно» (ганьба, «сором») вислів «в первородному гріху». Таким чином, митрополит Іларіон відкидає єретичний нонсенс, накинутий Св.Синодом російської Церкви. У висновку статі рецензент справедливо наголошує на ідеологічно полемічній спрямованості праці митрополита Іларіона, автор «розбиває вщент небилиці більшовицьких авторів, які намагаються з нашого генія зробити безбожника, комуніста, або бодай крайнє байдужого до віри батьків і Бога» [12, с.31].

Позитивною була і рецензія о. д-ра С.Сасса [ВК. – 1964. – Ч.5 (125). – С.14-15]. Працю митрополита Іларіона «Релігійність Тараса Шевченка» (1964р.) він називає «екзегезою» (виясненням, тлумаченням. – Є.С.) найінтимніших дум поета [Т.Шевченка]. Вона **перша** (вид.моє – Є.С.) в нашій літературі. Вона важна, бо щира і фахова» (1964. – Ч.5 (125). – С.15). Переживання поета є основою його «святої душі». Святість поета визначається глибиною його щирих уболівань за долю українського народу, його пророчими візіями про його майбутнє.

Про важливість і актуальність для свого часу (антикомуністичного протистояння) праці митрополита Іларіона писав в листі від 30.03.1964р. до нього Петро Одарченко. За І.Огієнком, з чим погоджується П.Одарченко, «Шевченко проповідує релігійну ідеологію та християнську мораль» [18, с.8]. І це не голослівні твердження, наголошує П.Одарченко, а висновок, зроблений з численних прикладів, цитат з «Кобзаря» та з інших документальних джерел тощо. У прикінцевому твердженні рецензент називає працю «цінною книгою про нашого національного пророка і проповідника високої християнської моралі та Христової Любові до Ближнього» [18, с.9]. Як обов'язкове, наголошується на ідеологічній спрямованості твору «Це, пише П.Одарченко, – прекрасна відповідь теперішнім совєтським фальшивникам світогляду великого національного Поета України» [18, с.9].

Складовою частиною Шевченкіани Огієнка є його проповіді й послання до духовенства, присвячені Тарасові Шевченкові, слово

при відкритті пам'ятника Поетові у Вінніпегу (1961р.), проведення Св.Літургій тощо. В усіх цих промовах Шевченко визначається як передусім великий національний поет, творець національної ідеології і як приклад його ідеологеми «Служити Народові – то служити Богові», взірцем істинного патріотизму, він же співець волі. «Ти створив нам волелюбного Кобзаря, направленого проти всякої неволі, – відзначив у «Слові при відкритті пам'ятника Тарасові Шевченкові 9-го липня 1961-го року» у Вінніпегу митрополит Іларіон, – а жорстокої панщини та царської Москви» [11, с.6].

У посланні митрополита Іларіона «Усі помолимось за Тараса Шевченка» як вірного Слугу Божого», виголошенім 10 березня 1964 року з Кафедри Пресвятої Трійці в Вінніпегу, Іларіон визначив, за Т.Шевченком, чотири заповіді (науки), які повинні стати підвалинами побудови «нашої **вільної України**» (вид. моє. – Є.С), а саме: 1. Треба Господа любити; 2. Треба брата милувати; 3. Треба путями добрими ходити; 4. Свою Україну любімо! [20, с.1]. Отже, Огієнкові проповіді були глибоко філософськими, відбивали глибинну суть поетової творчості – його високу духовність, пророчість, художньо-естетичну насиченість слова, його сугестію.

У проповідях і громадських виступах Іларіона виявилися риси його ораторського стилю: образність мови, уміння зворушити слухача вдало підібраними цитатами з творчості Т.Шевченка. Приміром: «Це не пам'ятник з каменю / – це тут наші і всієї України люблячі серця кров'ю і потом облиті» [11, с.6] або: «І саме слово «Україна» своїм невмирущим «Кобзарем» ти відкарбував у наших серцях на віки вічні незгладимим [11, с.6].

Обов'язковою складовою усіх проповідей-звернень митрополита Іларіона було наголошення на ролі Шевченка у формуванні української літературної мови: «Полум'яний Кобзарю, – ти дав нашій літературі животворче українське **слово** (вид. Іларіона. – Є.С.) і поставив його й основою нашої літературної мови, і на сторожі душі українського народу!» [11, с.6]. «Шевченко безсмертний» – чи не найголовніший посил Іларіона, висловлення його гордості за тріумф Шевченкового слова в ім'я України.

Треба відзначити не лише духовну значимість проповідей митрополита Іларіона про Шевченка, а й їх практичну орієнтацію. Він звертається до канадських українців вшанувати пам'ять про поета встановленням йому «пам'ятника рукотворного», щоб він, як символ України, завжди пригадував нам наші обов'язки супроти поневоленої та окупованої України» [4, с.4-5]. Митрополит Іларіон закликає прилучитися до всеканадської акції збору пожертв на пам'ятник Тарасові Шевченкові. За короткий час укра-

їнці зібрали 175 тисяч доларів. Відомо, що такий пам'ятник було відкрито у Вінніпезі 9 липня 1961 (автор Лео Мол). Благословив його митрополит Іларіон, про що розповів він у вступі до свого дослідження «Релігійність Тараса Шевченка» (1964р.) [27, с.39]. Отже, відкриття пам'ятника у Вінніпегу у значній мірі є заслугою митрополита Іларіона.

На сторінках «Віри і Культури» знаходимо й реакцію вірян на проповіді митрополита Іларіона. Комітет Українців Канади (КУК) висловив подяку за «велику працю, що поклав Ваш часопис в підготовці до Всенародного Шевченківського Здвигу»: «Завдяки Вашій співпраці наші організаторські заходи були успішні й великий тріюмф Шевченкових святкувань пронісся широким відгомоном по Канаді й поза її границями подяка…» [7, с.26].

На знамениті ювілеї Шевченка митрополит Іларіон відгукнувся і своєю художньою Шевченкіаною. Зворушення серця митрополита Іларіона було таким великим, що покликало до життя його поезії, присвяченій величі й значущості Шевченкового слова. Їх можна поділити на дві групи. Перша – ті, що були написані до 100-річчя упокоєння Шевченка (1961р.) і до 150-річчя від дня народження (1964р.). До *першої групи* можна віднести: «Вставай, Тарасе!», «У століття смерти Т.Шевченка», «Шевченко» (ВК. – 1961. – №5 (89). – С.4-5), «Тарасове серце» (ВК. – 1961. – Ч.8 (92). – С.19), цикл «Тарасе, орле сизокрилий. Вінок на ступені пам'ятника. І-VIII (ВК. – 1961. – Ч.10-11 (94-95). До *другої* – «До молодих: до Кобзаря!», «Тарасе, орле сизокрилий!», поема «Волі України» (розділ ІІ його циклу «Денник моєї душі») (ВК. – 1964. – Ч.6 (126). – С.3-6; 20).

Наскрізні концепти художньої Шевченкіани митрополита Іларіона – це велич Кобзаря–пророка, «закутий народ» (несе ярмо більшовицького рабства в материковій Україні), ідеал Волі, вільної України тощо. Філософські ідеологеми розкриваються через густу метафоризацію письма, образні вислови, прозорі алюзії, ремінісценції з Шевченка та ін. Приміром: «Тарасове серце усіх охопило»; «Тарас любовним голубом воркує»; «І мати вольная на полі / Із діточками жне пшеницю»; «Й рвонулась на волю ясна Україна / Із сну вікового устала!..».

Закличні інтонації поезій Іларіона, їх яскраво виражений патріотичний, націєтворчий характер, щирі й теплі інтонації робили ці твори популярними, сприяли згуртуванню української діаспори. І в цьому велика заслуга митрополита Іларіона. Саме за його часи керівництва УПЦ в Канаді була в стані розквіту, як свідчать сучасні канадські огієнкознавці (Р. Єринюк, С.Ярмусь та ін.).

Шевченкіана Огієнка, можна стверджувати, розбивала комуністичні стереотипи образу Кобзаря, протистояла відвертим фальшуванням Шевченкового слова, сприяла відстоюванню його християнських вартостей.

Важливе місце у творчому доробку І.Огієнка займає його праця «Книга нашого буття на чужині» (1956р.). У ній вміщено переконливі «Заповіді кожному українцеві» (М.Тимошик). Найважливіший – це заклик до українців діаспори берегтися почуття меншовартості, а натомість зберігати в чужоземному світі почуття самоповаги та гордості. Українці, за твердженням митрополита Іларіона, мають чим гордитися, бо мають свою славну історію, мають літературно оформлену українську мову, мають материкову Батьківщину з родючою землею і багаточисельним народом. Ось чому почуття меншовартості – зазначив митрополит, – воно не для українця» [3, с.17].

У названій книзі є окремий розділ «Бережімо свої українські пісні» (с.122-124). У ньому виділено три підрозділи: «Рідна пісня підносить нам Духа»; «Церковна пісня наближує до Бога» і «Величність українських колядок». Українській пісні І.Огієнко дає такі визначення: «Пісня – це душа народу, пісня це щира розмова з моїм серцем, і тому то рідна пісня така мила нашому серцю та нашій душі» [3, с.122]. Саме піснею, зазначає вчений, український народ здавна уславився на цілий світ.

Широкий контекст розповсюдження української народної пісні І.Огієнко подав ще у своїй ранній праці «Українська культура» (К., 1918) у розділі «Українська культура за давні віки» (с.3-58). До ліриків давніх часів він відносить Ставровецького, Галятовського, Барановича, єромонаха Климентія, Прокоповича, Д.Ростовського, Сковороду, Конисього та ін.

У XVIII віці склав свою відому пісню «Їхав козак за Дунай» С.Климовський, а також Г.Сковорода – «Всякому городу нрав і права». Вірші українські були всякої форми: оди, гімни, псалми, канти, посвяти, плачі або ляменти, жалібні вірші; було багато віршів різдвяних та великодніх. Справедливо зазначив митрополит Іларіон: «Пісня українська з давнього часу знаходиться під великим **церковним** впливом (вид. – І.О. – Є.С,), і вона завжди веселить людське серце й потішає душу» [3, с.122]. З-поміж українських співів митрополит Іларіон високо підносить колядку. За своєю величністю вони не мають собі рівних у світі. Колядки любить, шанує й береже ввесь наш православний народ. Вони є витвором високої духовності, «нагадують небесні пісні, які співали Анголи при народженні Христа, у святу ніч Різдвяну в Вифлиємі» [3, с.123-124].

І.Огієнко сам створив вірш, який став народною піснею. Це пісня «Не питай». Поезія вперше була надрукована у київській газеті «Громадська Думка» (1906р.). У ній відбито тривожний емоційний стан ліричного героя:

Не питай, чого в мене заплакані очі,
Чого завжди тікаю я в гай
Та блукаю по темних лісах до півночі,
Не питай, не питай, не питай… [28, с.1143].

Цікавою є історія побутування і розповсюдження цієї пісні в Україні. Відомі її різні варіанти, бо така доля талановитого твору. Він став явищем активної фольклоризації. Зміни відбувалися залежно від географії поширення, характеру виконавця. Дослідник М.Тимошик чи не вперше описав різні варіанти пісні [26, с.167-168], а також «легалізував» особу автора (с.169). До 1997р. пісня мала підзаголовок «пісня літературного походження невідомого автора». Так, принаймні, зазначено у збірнику «Пісні літературного походження» (К., 1978).

Отже, все вищесказане дає підстави стверджувати, що великим був вклад Івана Огієнка в розвиток української духовності. Справедливо його назвали «творцем Українського Ренесансу» (В.Заїкін), батьком української духовності.

1. Івакін Ю.О. Поезія Т.Г.Шевченка періоду заслання / Івакін Ю.О. // К.: Наукова думка, 1984. – 238с.
2. Іларіон [Іван Огієнко]. «В Україну», а не «На Україну». Мовно-історичний нарис / Іларіон // ВК. – 1955. – Ч.6 (18). – С.15-21.
3. Іларіон, митрополит [Іван Огієнко]. Книга нашого буття на чужині. Бережімо все своє рідне! Ідеологічно-історичні нариси / Іларіон, митрополит // Вінніпег: Укр. Наук. Богослов. Т-во, 1956-167с.
4. Іларіон [Іван Огієнко]. Поет на службі народові / Іларіон // ВК. – 1959. – Ч.12 (72). – С.3-5.
5. Іларіон [Іван Огієнко]. Шевченкова ідеологія / Іларіон. Чергові завдання шевченкознавства. Критичний огляд / Іларіон // ВК. – 1961. – Ч.10-11 (94-95). – С.1-7.
6. Іларіон [Іван Огієнко]. Даймо нардові популярне видання «Кобзаря» / Іларіон // Чергові завдання шевченкознавства. Критичний огляд // ВК. – 1961. – Ч.10-11 (94-95). – С.1-7.
7. Іларіон [Іван Огієнко]. Церковна хроніка. Подяка. // ВК. – 1961. – Ч.10-11 (94-95). – С.25-26.
8. Іван Огієнко [Іларіон, митрополит]. Шкільне видання Шевченкового «Кобзаря» / [Іларіон] // ВК. – 1961. – Ч.2 (98). – С.18.
9. Іларіон, митрополит [Іван Огієнко]. Релігійність Тараса Шевченка / Іларіон // Вінніпег: Волинь, 1964. – 103с.
10. Іларіон [Іван Огієнко]. Усі помолимось на Тараса Шевченка як вірного Слугу Божого / Іларіон // ВК. – 1964. – Ч.6 (126). – С.1-2.

11. Іларіон, митрополит [Іван Огієнко]. «Слово митрополита Іларіона при відкритті пам'ятника Тарасові Шевченку 9-го липня 1961-го року у Вінніпегу / Іларіон // ВК. – 1964. – Ч.6 (126). – С.6-7.
12. Левицький В.О. Релігійність Тараса Шевченка / Левицький В. // ВК. – Ч. 6 (126). – С.7-10; Ч.7 (127). – С.28-31.
13. Ляхоцький Володимир. «Семінарій російської філології» В.Перетца і його учасники (До 90-ї річниці від дня створення) / Ляхоцький В. // Бібліотечний вісник. – 1997. – №.3. – С.27-29.
14. Назаренко І.Д. Атеїстичні погляди Т.Г.Шевченка / Назаренко І.Д. // Шевченківський словник. – А-Мол. – К.: Головн. ред.. УРЕ, 1976. – Т.І. – С.48-49.
15. Огієнко Іван. Українська культура. Коротка історія культурного життя українського народу. Курс, читаний в «Укр. нар. університеті». З мал. І порт. Укр.. культ. діячів. – К.: Вид-во Книгарні Є.Череповецького, 1918. – 272с. [Реприз. Видання 1918р.:К.:Абрис, 1991].
16. Огієнко Іван, д-р, професор. Наука про рідномовні обов'язки. Рідномовний Катехізис для вчителів, робітників пера, духовенства, адвокатів, учнів і широкого громадянства [Б-ка «Рідної мови», видає проф., д-р Іван Огієнко. – 1933-1936] / Огієнко Іван // Жовква: Друкарня О.Василіян, 1936. – 72с. [Факс. вид. – К: АТ «Обереги», 1994. – 72с. – Б-ка АТ «Обереги»)].
17. Огієнко Іван (Митрополит Іларіон). Тарас Шевченко. Упорядник, автор передмови і коментарів Микола Тимошик / Огієнко Іван // К.:Наша культура і наука, 2012. – 440с.
18. Одарченко Петро. «Релігійність Тараса Шевченка». Нова праця митрополита Іларіона / Одарченко Петро // ВК. – Ч.7 (127). – С.8-9.
19. Пахаренко Василь. Незбагнений апостол. Світобачення Шевченка. Вид-ня 2-ге, доп. / Пахаренко В. // Черкаси: Брама-Ісуеп, 1999. -294с.
20. Рада. – 1909. – №46. – С.1-2.
21. Рада. – 1909. – № 79. – С.2.
22. Рада. – 1909. – №125. – С.2.
23. Сохацька Євгенія. Іван Огієнко про релігійність Тараса Шевченка / Сохацька Є. // На варті українства. Статті з літературознавчого та культурологічного доробку. До 30-річчя наук.-педагог. діяльності. – Кам'янець-Подільський: Оіюм, 2004. – С.357-369.
24. Сохацька Євгенія. Наварті українства. Статті з літературознавчого та культурологічного доробку. До 30-річчя наук.-педагог. діяльності / Сохацька Євгенія // Кам'янець-Подільський: Оіюм, 2004. – 380с.
25. Сохацька Євгенія. «Молюся за ввесь Рідний Край…». Штрихи до життєпису Іван Огієнка та його культурологічної діяльності / Сохацька Євгенія // Кам'янець-Подільський: ПП Мошак М.І., 2007. – 276с.
26. Тимошик Микола. Голгофа Івана Огієнка. Українознавчі проблеми в державотворчій, науковій, редакторській та видавничій діяльності / Тимошик Микола // К.: Заповіт, 1997. – 230с.
27. Тимошик Микола. Канадська Шевченкіана Митрополита Іларіона / Тимошик Микола // Іван Огієнко (митрополит Іларіон). Тарас Шевченко. Упорядн., автор передм. і комент. Микола Тимошик. – К.: Наша культура і наука, 2002. – С.7-40.
28. Українська антологія од початку до наших днів. Під ред. Олекси Коваленка. – К., 1908. – Вип. 11. – С.1140-1146. [Передрук: К.: АТ «Обереги», 1973. – 72с.].
29. Шевченко Тарас. Кобзар / Шевченко Т. // К.: Дніпро, 1966. – 623с.

Ю. С. Фігурний

УКРАЇНСЬКЕ КОЗАЦТВО В ОБОРОНІ ПРАВОСЛАВНОЇ ВІРИ В КОНТЕКСТІ ВІТЧИЗНЯНОГО ЕТНОДЕРЖАВОНАЦІЄТВОРЕННЯ (КІНЕЦЬ XVI – ПЕРША ПОЛОВИНА XVII ст.)

У статті досліджується українське козацтво в обороні православної віри в контексті вітчизняного етнодержавонацієтворення (кінець XVI – перша половина XVII ст.). Лише вихід на авансцену політичного життя козаччини кардинально змінив ситуацію і дозволив не тільки зберегти Руську Православну Церкву як релігійну конфесію, а й дозволив відновити її вагу в українському суспільстві в повному обсязі

Ключові слова: *українське козацтво, православна віра, етнодержавонацієтворення, П. Конашевич-Сагайдачний.*

Загальновідомо, українському етносу як і будь-якій іншій дуже складній соціально-біологічній людській спільноті притаманні такі головні ознаки: спільність мови, наявність певної території формування, традиційна культура, етнічна і національна самоідентифікація, ментальність тощо [*8*, 17]. Однак, у домодерну добу дуже важливим чинником етнотворення була релігія, особливо це стосується часів середньовіччя, де питання віри, віротерпимості, віросприйняття панували в свідомості та визначали цивілізаційну, етнокультурну ідентифікацію як пересічного індивідуума, так і тогочасних етнічних спільнот. Релігія в ті часи, це не тільки віра, ідеологія, культура, а і спосіб життя цілих народів. Так, як українці були вірними православної (ортодоксальної) гілки християнства, то їх входження до Речі Посполитої, де єдиною офіційною визнаною на державному рівні, була католицька версія християнської релігії, автоматично породжувало досить багато проблем. Проте, православній руській (українській) шляхті, яка стала одним із дієвих чинників створення Речі Посполитої, надзвичайно подобався конфесійний, громадянський мир і внутрішня злагода у порівнянні з жорстокими, кривавими релігійними конфліктами, що вирували в Західній і Центральній Європі. Особливо їй імпонувала релігійна толерантність рішень польських сеймів, суть яких зводилася до такого: «Вільно кожному вірити згідно зі своїм сумлінням»[*9*, 65].

Ось так характеризує цю ситуацію знаний англійський історик Норман Дейвіс: «У світі, де наростала релігійна нетерпимість, Польсько-Литовська держава посіла окреме місце. На її великій території зі строкатим населенням існувала мозаїка католицьких, православних, юдейських і мусульманських громад ще до того, як лютеранство поширилось на міста польської Прусії, а кальвінізм принадив значну частину дворянства. Шляхта посідала в державі таке становище, що кожен маєток мав змогу вирішувати свої релігійні справи з тією самою свободою, що й німецькі держави... Тієї доби Польща слушно могла пишатися як своєю роллю бастіону християнського світу супроти турків і татар, так і створенням першого в Європі притулку толерантності» [*2*, 520-521].

Загалом, після Люблінської унії сеймові постанови й універсали польських королів забезпечили українському православ'ю, поряд із католицтвом, панівне становище в Речі Посполитій. Але вища ієрархія (керівництво Київської митрополії, зосередившись виключно на розширенні власних майнових і єпархіальних володінь, приділяла дуже мало уваги підготовці кадрів для своєї Руської Православної Церкви, освіті, зокрема, й молоді в цілому. В свою чергу, Римо-Католицька Церква болісно переживши протестантську Реформацію, після низки засідань Тридентського собору (1544-1563), розпочали власне реформування й очищення, яке увійшло в історичні анали як Контрреформація. Пасивність православних ієрархів і їх кліру дала можливість католикам після 1569 р. розпочати наступ на українські етнічні землі. Особливу увагу вони зосередили на освіті й вихованні підростаючого покоління, внаслідок цього Річ Посполита протягом короткого часу вкривається мережею єзуїтських навчальних закладів. Ці школи давали дуже гарні знання, але разом з тим активно сприяли окатоличенню й полонізації українців, передусім її владної еліти. Розкол тогочасного суспільства поглибила й календарна реформа папи Григорія XIII 1582 р., яка істотно розвела в часі релігійні свята католиків і православних (з поправкою на 10 днів). У Речі Посполитій григоріанський календар було запроваджено королівським універсалом Сигізмунда III Ваза від 5 (15) жовтня 1582 р. Через часову розбіжність між юліанським і григоріанським календарями, почали виникати тертя між католицькими володарями (поляками і сполонізованими українцями) і їх православними українськими підлеглими – селянами і міщанами. Весь цей комплекс проблем призвів до того, що Київську митрополію охопила системна криза, яка супроводжувалася: стрімким падінням престижу православ'я серед української аристократії;

зубожінням багатьох монастирів і церков; втручанням в релігійні справи міщанства, організованого в братства; втручанням в українські релігійні справи Московського патріархату (утвореного 1589 р.), який претендував перехопити у Константинопольській патріархії канонічних та юридичний контроль над Київською митрополією. Для того, щоби врятувати її від остаточної руйнації, у 1590 р. православні ієрархи розпочали пошук вирішення проблеми через церковну злуку (унію) з Ватиканом, але робили вони це келійно, у вузькому колі, не залучаючи до її обговорення своїх вірних. Як наслідок, після розповсюдження новини, що 23 грудня 1595 р. Папа Климент VIII офіційно визнав унію, українськими і білоруськими етнічними землями прокотилася протестна хвиля, що призвела до Церковного собору в Бресті (м. Брест, сучасна Білорусь) 16-18 жовтня (6-8.10 – за юліанським календарем) 1596 р. Проте, вже на третій день, не дійшовши порозуміння собор розколовся на дві частини – уніатську та православну. Того ж таки дня, 18 жовтня 1596 р. уніати затвердили акт об'єднання церков і утворення греко-католицької церкви, яка відтепер підпорядковувалася Папі Римському, зберігаючи при цьому візантійсько-слов'янську обрядовість, власні ієрархічно-адміністративні структури, канонічний правопорядок і духовно-культурну спадщину. Проте, православний собор не визнав правомірності рішення уніатського й замість примирення, незабаром обидві конфліктуючі сторони прокляли одна одну [*5*, 127-128], [*10*, 213-220].

О. Субтельний з цього приводу наголосив: «Так українське суспільство розкололося навпіл: з одного боку – православні магнати, більшість духовенства та народні маси, в той час як з іншого – колишні ієрархи, підтримувані королем та купкою прибічників. Унаслідок цього виникла ситуація, коли існувала церковна ієрархія без віруючих і віруючі без своїх ієрархів. Те, що почалося як спроба об'єднати християнські церкви, закінчилася їхнім подальшим роздрібненням, бо тепер замість двох існувало три церкви: католицька, православна та уніатська, або греко-католицька, як її згодом стали називати» [*7*, 131-132].

Отже, Берестейська міжцерковна унія 1596 р. замість того, щоби стабілізувати конфесійну ситуацію в Київській митрополії, навпаки, не тільки її дестабілізувала, а й посприяла офіційній забороні православної віри в Україні й Білорусі, що майбутньому призвело до широкого розгортання акції спротиву. А створення Уніатської (Греко-Католицької) церкви, не тільки розкололо до того єдину Руську Православну церкву, але й стало потужним ка-

талізатором подій, які, врешті-решт, призвели до всеукраїнського вибуху в середині XVII ст. – т. зв. Хмельниччини (Національно визвольної війни та соціальної революції українського народу під керівництвом Б. Хмельницького).

Характеризуючи вітчизняне етнодержавонацієтворення (кінець XVI – перша половина XVII ст.) ми хочемо наголосити, що однією з головних рис і домінантних ознак українського народу у той час, на нашу думку, була православна віра. Особливо це мало значення для тих українців, які мешкали на теренах Речі Посполитої (а їх була переважна більшість). Якщо до Берестейської міжцерковної унії (1596 р.) питання віри було важливим і на часі для тогочасної української етнічної спільноти (селянства, міщанства, козацтва, духовенства, шляхти і магнатерії), то після її юридичного оформлення воно стало архіважливим і актуальним. Саме з кінця XVI і протягом 1-ої половини XVII ст. проблема віросповідання й визнання себе вірними чи православної, чи католицької, чи уніатської, чи протестантської конфесії стали визначальними для українського суспільства та посприяло більш чіткій кристалізації питання етнічної самоідентифікації етнічного самоусвідомлення тогочасним українцям (русинам, руським) своєї самобутності і неповторності. По великому гамбургському рахунку, унія з Ватиканом, і створення підпорядкованої тільки йому Греко-Католицької Церкви, повинно було допомогти вищому православному духовенству України і Білорусі, швидко впорядкувати свої внутрішні церковні справи, але в реальному житті вона стала каталізатором як українських етнічних, так і державотворчих і націєтворчих процесів. З цього приводу, сучасний польський вчений А. Сулима-Камінський зазначає: «Ієрархів новоствореної Київської митрополії не визнавала ні православна шляхта, ні більшість городян; не могла нова церква боротися й за душі вірних по монастирях і парафіях, бо ті залежали від приватних власників. Опір польської католицької верхівки не дозволив також піднести уніатських єпископів до рангу сенаторів, як було передбачено умовами з'єднання, і це неабияк зменшувало їхній престиж, штовхало руські соціальні еліти вибирати Римо-католицьку, а не ближчу за обрядом і мовою Греко-католицьку церкву. Врешті, запровадження унії надовго розсварило «Русь із Руссю», себто православних та уніатів, а скасування унії стало одним з ключових напрямів діяльності активних політичних сил» [*4*, 83].

Важливим кроком тогочасного вітчизняного лідера П. Сагайдачного, щодо остаточного визнання за українським козацтвом провідної і потужної військово-політичної сили, – стало віднов-

лення під його безпосереднім керівництвом і патронатом вищої православної ієрархії, а саме висвячення нових православних ієрархів і тим самим реальне відродження в Україні Руської (Української) Православної Церкви. Цією рішучою і добре проведеною акцією, П. Сагайдачний не тільки ще раз показав усім, а насамперед – польській владі й руській магнатерії та її спільникам, хто є справжнім господарем в Україні, а й за ким (за козацтвом!) майбутнє. Доречно нагадати, що цим питанням (відновленням статусу православної церкви на українських етнічних землях та її життєдіяльності) вже понад двадцять років переймалися й намагалися позитивно вирішити найбільш свідомі представники руської (української) православної шляхти, проте всі їх клопотання і бажання польськими урядовцями й уніатськими ієрархами ігнорувалися і відкидалися.

Уніатський священник у 1617 р. ось так влучно охарактеризував той критичний стан православної віри: «Ваше духовенство вело свою справу тільки за помічю світських людей, але тих сильнійших помічників вам самітно убуває, а иньших не прибуває» [*1*, 431]. Саме тому, для руського (українського) народу на початку XVII ст. руба постали питання про виживання, і щодо заміни керівної еліти в ім'я свого майбуття й цивілізаційної перспективи України не тільки як країни й географічної території, а насамперед, як перспективної держави й геополітичної й геостратегічної реальності, а українців – як домодерної (модерної) нації. Але, окрім провідної верстви, для успішного формування домодерної нації, конче необхідна так звана національна ідея, проте вона розпочинає зароджуватися в середовищі європейських інтелектуалів лише в кінці XVIII – на початку XIX ст., активно формується протягом всього XIX ст., щоби вже у XX ст. стати панівною в усьому світі. Якщо відкинути всі міфи, казки і вигадки пов'язані з концептуальним наповненням дефініції «національна ідея», то її головна і визначальна сутність полягає в тому, що кожен етнос (народ, етнічна спільнота) на планеті Земля має законне право на самостійне суверенне існування в незалежній державі як титульна і повноправна державницька нація. Разом з тим, у досліджувану нами добу пізнього середньовіччя і ранньомодерні (нові) часи, таке розуміння й сприйняття національної ідеї перебувало лише у зародковому стані. Проте, у тогочасних європейських, азіатських, північно- і південноамериканських, африканських тощо соціумах була панівною релігія у своїх багаточисельних проявах – релігійна ідеологія, релігійне мислення, релігійна ідентифікація, релігійно-сакральна пріоритетність та

інші її проекції на суспільне й державне буття. Ми переконані, що Берестейська міжцерковна унія стала ідеологічним вибухом, каталізатором, поштовхом, який розбудив не тільки сплячу і стагнуючу Руську Православну Церкву та її ієрархів, а і весь тогочасний руський (український) етнос і суспільство з усіма його станами, верствами, стратами, прошарками – аристократію як правлячу еліту (магнатерія, заможна і бідна шляхта), духовенство як сакральну еліту (православні, уніати, католики і протестанти), а також і козацтво (реєстрове і нереєстрове), і міщанство (патриції, купці, ремісники, плебс), і селянство (кріпаки і вільні селяни-поселенці). А так як Руська Православна Церква у ті часи була не тільки і не стільки пересічною релігійною організацією, а справжнім виразником, духівником, єством й етно-сакральним, етно-культурним і етно-соціальним підґрунтям українського народу, то відстоювання і захист її самобутності й права на існування ставало без сумніву, одним з найважливіших факторів вітчизняного етнодержавонацієтворення. А те, що українські козаки по праву посіли чільне місце у цій безкомпромісній боротьбі стало, на нашу думку, закономірним наслідком виваженої і поступальної політики, яку наполегливо втілював у життя козацький очільник Петро Сагайдачний. Разом з тим, ми не хочемо і не будемо ідеалізувати козацтво. У першій чверті XVII ст. воно лише формувалося як певний соціальний військовий стан, а своє прагнення до лідерства не завжди могло підкріпити послідовними державницькими діями. До того ж розподіл українських козаків на реєстровців і нереєстровців (випищиків), заможних і бідних тощо, не сприяв їх згуртованості й політичній консолідації і лише наполегливість, послідовність, мудрість і розважливість П. Сагайдачного поступово і неухильно перетворювало козацтво на провідну етнодержавонацієтворчу верству українського етносу, якою воно і стало, врешті-решт, у середині XVII ст. З приводу цього Д. Дорошенко наголошує: «Одначе Сагайдачному, завдяки незломній волі та залізній дисципліні, яку він умів піддержувати серед козаків, удалося зберегти свій авторитет і провідне становище. Навіть більше: йому вдалось, як я вже згадував, обернути козацьку силу на піддержку православної церкви, що в ті часи було справою національної ваги. У той час коли стара провідна верства українського суспільства, магнати й шляхта, помалу сходить з сцени через масову дезерцію своїх членів до польсько-литовського табору, а у міщанства вже не вистачає сил самим виносити тягар боротьби за церкву й народність, виступає нова суспільна сила, нова верства, що вийшла з лона українського на-

роду, – козаччина й переймає на себе завдання бути головною опорою православної церкви і української народності. Певна річ, що не відразу усвідомили й засвоїли собі це завдання козаки. Їх перші рухи, повстання Косинського й Наливайка, зовсім не мали релігійної закраски, як потім твердила про це стара українська історіографія. Але загострення релігійної боротьби після проголошення Берестейської унії знайшло свій відгук і серед козаччини, серед якої було багато елементів шляхетських і міщанських, які вже брали участь в релігійній боротьбі» [*3*, 208].

З цією думкою шановного історика-козакознавця погоджується й сучасний дослідник-українознавець Сергій Плохій: «Піднявши прапор захисту православ'я, козаччина торувала собі шлях до вступу в «клуб» традиційної еліти руського суспільства – князівства та шляхти, які з кінця XVI століття активно боролися проти унії. Захист православної церкви та допомога в цій справі з боку козаччини могли стати, і згодом таки стали для неї перепусткою до цього соціяльного ексклюзивного «клубу» [*6*, 149].

Проте, після смерті П. Конашевича-Сагайдачного у 1622 р. річпосполитська влада намагалася знову роз'єднати козацтво і православних ієрархів, оскільки активна підтримка козаками та їх старшиною гнаної і переслідуваної католиками й уніатами Руської Православної церкви дуже не подобалася Варшаві. З цього приводу дослідниця Наталія Яковенко наголошує: «Вибуховість союзу Церкви з козаччиною не пройшла повз увагу опонентів. Папський нунцій [представник Папи Римського у Варшаві – Ю.Ф.] де Торрес у своєму звіті до Риму в 1622 р. писав: «Не можна застосовувати проти них насильницьких засобів, бо, окрім свободи совісті, яку король гарантував своєю присягою, є ще на перешкоді козаки – войовничий і сміливий народ, який стоїть на її сторожі часом з просьбою, часом з грозьбою на устах, але завжди зі зброєю в руках». А полоцький уніатський архієпископ Йосафат Кунцевич у цьому ж 1622 р., застерігаючи від необачного використання козацької зброї, перестерігав, що «вони пізніше, знехтувавши Богом, його помазаником [королем] і власним сумлінням, зважаються на ще більші справи, ніж зважився Наливайко» [*10*, 163-164].

У свою чергу фахівець з цієї проблематики Сергій Плохій зазначає: «Протягом 20–30-х років XVII століття православ'я дедалі активніше надавало козакам легітимізацію в їхній агресивній постанові щодо уряду на волості, і зокрема в Києві. Хоча козацтво часом забувало про захист релігії у своїх петиціях до Варшави, однак воно завжди було готове вжити силу проти католиків та

уніатів на Подніпров'ї. Про небезпеку поєднання козацької сили та релігійної опозиції говорив на сеймі 1623 року Єжи Збаразький, який закликав заспокоїти козаків «не тільки супроти небезпеки турецької війни», але також з огляду на те, що «грозить нам звідси скоро буря через справу релігійну і велику надутість тих людей»[*6*, 176-177].

С. Плохій також зазначає: «Події козацько-польського збройного конфлікту восени 1625 року, що увійшли в історію під назвою Куруківщини, стали першою козацькою конфронтацією з владою, у якій головну роль з боку Речі Посполитої відіграли не війська українських магнатів, а кварцяне військо на чолі з коронним гетьманом. Куруківщина також продемонструвала, що релігійний фактор міцно затвердився в ідеологічному арсеналі козаччини, хоч і залишився периферійним, порівняно з вимогами соціяльного та юридичного характеру. Свідчення цього знаходимо в деклараціях та конструціях, які виходили з польського та козацького таборів під час переговорів між двома сторонами в жовтні-листопаді 1625 року» [*6*, 178].

Переважна більшість вітчизняних і зарубіжних дослідників твердо переконані, що Хмельниччина була зумовлена глибинними соціально-економічними причинами, гострими протиріччями у сфері конфесійних і міжетнічних стосунків. Загалом, польський економічний, соціальний, політичний, релігійний і етнічний (національний) гніт ставав особливо нестерпним після придушення козацько-селянських повстань 1620-1630 рр. Але, завдячуючи самовідданій і жертовній боротьбі українського народу в 1648-1657 рр. Україна не тільки зберегла свою самобутність й етнічну ідентичність, а й виборола державність й сформувала власну національну ідентичність, тим самим, здобувши право на подальший історичний розвиток.

Отже, послідовна і цілеспрямована політика по залученню козацтва для вирішення важливих завдань щодо збереження Руської Православної Церкви й української етнічної самобутності, яку непохитно провадив П. Конашевич-Сагайдачний та його спадкоємці-побратими, поступово почала давати свої позитивні результати, а українське козацтво внаслідок цих виважених дій, поправу – «през шаблю» ставило тим, ким воно і мало стати – провідною військово-політичною, державотворчою елітою українського і державницьким, сталевим стрижнем вітчизняного етнодержавонаціївторення у першій половині XVII ст. Хоча реальна ситуація в Україні після висвячення православних ієрархів залишалася досить складною і неоднозначною, але ті зміни і

зрушення, що почали відбуватися як у свідомості й старшини, й козацьких мас, так і у світоглядних орієнтирах і православного духовенства, і міщанства, і селянства, і навіть шляхетства, а значить, і в цілому в українському суспільстві стали незворотніми й зрештою призвели до створення Української Козацько-Гетьманської Держави (Гетьманщини) та козацької (української) домодерної нації в середині XVII ст.

Таким чином українське козацтво відіграло важливу роль в обороні православної віри. Внаслідок Берестейської унії на теренах України склалася парадоксальна ситуація, коли існувала церква (уніатська) без віруючих і віруючі без церкви (православної). Саме існування православної церкви ставало дедалі проблематичним, а враховуючи те, що переважна більшість тогочасної руської аристократії сполонізувалася й окатоличилася, то на вищому рівні вже не було кому відстоювати права Руської Православної Церкви. Лише вихід на авансцену політичного життя українського козацтва кардинально змінив ситуацію і дозволив не тільки зберегти Руську Православну Церкву як релігійну конфесію, а й дозволив відновити її вагу в українському суспільстві в повному обсязі.

1. *Грушевський М.С.* Історія України-Руси. – Т. VII. Козацькі часи – до р. 1625. – К., 1995.
2. *Дейвіс Н.* Європа: Історія / Пер. з англ. – К., 2008.
3. *Дорошенко Д.І.* Нарис історії України. – Львів, 1991.
4. *Камінський-Сулима А.* Історія Речі Посполитої як історія багатьох народів, 1505-1795. Громадяни, їхня держава, суспільство, культура / Пер. з пол. – К., 2011.
5. *Литвин В.М., Мордвінцев В.М., Слюсаренко А.Г.* Історія України. – К., 2002.
6. *Плохій С.* Наливайкова віра: Козаки та релігія в ранньомодерній Україні / Пер. з англ. – К., 2006.
7. *Субтельний О.* Україна: історія / Пер. з англ. – 3-тє вид., перероб. і доп. – К., 1993.
8. *Фігурний Ю.С.* Український етнос у просторі й часі: українознавчі дослідження, етнічних, державотворчих і націєтворчих процесів в Україні. – К., 2009.
9. *Шевчук В.П., Тараненко М.Г.* Історія української державності. – К., 1999.
10. *Яковенко Н.* Нарис історії середньовічної та ранньомодерної України. – 2-ге вид., перероб. та розшир. – К., 2005.

Я. І. Фощан

ІСТОРІЯ ПРАВОСЛАВ'Я В ДОРОБКУ УКРАЇНСЬКИХ ІЄРАРХІВ – ВИХОВАНЦІВ КИЄВО-МОГИЛЯНСЬКОЇ АКАДЕМІЇ

Розглядаються основні церковно-історичні праці архієпископа Георгія Кониського та митрополита Самуїла Мирославського. Аналізуються особливості їхніх наукових досліджень як учених і церковних діячів – ґрунтовна документальна основа, стисліть та чітка структура.

Ключові слова: *Православна церква, унія, Георгій Кониський, Самуїл Мирославський, Києво-Печерська лавра, Києво-Могилянська академія.*

У стінах одного з найвагоміших осередків української освіти та культури – Києво-Могилянської академії – розкрився талант багатьох сотень молодих інтелектуалів. Чимало з них стали знаними в Україні та світі людьми – духовними пастирями, ученими, державними діячами. Чимало здібних вихованців не поривали зв'язків з Академією та залишались в ній у якості викладачів, найкращі з яких удостоювались високої честі – стати керівниками своєї alma mater.

Частина вихованців Києво-Могилянської академії, її колишніх ректорів, відома не лише як викладачі і організатори навчального процесу, а й у якості учених. Спектр їх наукових зацікавлень виходив з кола предметів викладання і був досить широким – географія, математика, фізика, астрономія, у тому числі й історія. Зокрема, Йоасаф Кроковський відомий як укладач «Літописця», де висвітлювались події вітчизняної та світової історії з давніх часів[1]. Георгій Кониський та Самуїл Мирославський залишили у своїй науковій спадщині праці, пов'язані з історією православ'я. Вивченню церковно-історичного доробку цих двох ієрархів і присвячено дану статтю.

Символічно, що обох дослідників історії православ'я поєднували зв'язки ще у стінах Києво-Могилянської академії – молодий Мирославський навчався в академії саме тоді, коли там викладав свої курси Георгій Кониський[2]. Ймовірно, саме лекції Кониського й послужили поштовхом до зацікавлення майбутнього митрополита вивченням історичного минулого. Обидва після певного часу викладання в Академії стали її керівниками – Георгій Кониський у 1752-55 рр., а Самуїл Мирославський у 1761-68 рр. Спіл-

кування між ними продовжувалось і в архієрейському сані, коли Кониський став єпископом Могильовським, а Мирославський очолив Київську митрополію, що засвідчує їх активне листування[3].

Окрім створених у часи викладацької діяльності у Києво-Могилянській академії латиномовних навчальних курсів поетики, філософії (опублікованого українською мовою у 1990 р.) та богослов'я, драми «Воскресеніє мертвих», численних проповідей та промов, Георгій Кониський є автором кількох невеликих за обсягом, але важливих за значенням історичних праць, створених уже на час перебування його в архієрейському сані. Було б помилкою вважати, що дослідники життя та творчості Георгія Конисього зовсім оминали увагою ці твори. Зокрема, про його наукову діяльність в царині історії згадували М. Павлович, І. П'ятницький, М. Кашуба, М. Буглаков, В. Теплова. Але, на жаль, вони торкалися цього питання лише оглядово і побіжно.

Історія України та Білорусі цікавила Георгія Конисього не стільки як історика-теоретика, а переважно в контексті практичного застосування зібраних, систематизованих і проаналізованих історичних джерел та юридичних документів. Вони були необхідними для відстоювання прав православного населення українських земель у складі Речі Посполитої. Таким чином, особливістю історичних праць Конисього була їхня ґрунтовна документальна основа.

Виходячи з цих позицій, Георгій Кониський докладав значних зусиль для пошуку документів, котрі могли підтвердити давні права православних у Речі Посполитій. Він звертався за допомогою до інших православних ієрархів, Синоду, Колегії іноземних справ. Зокрема, після одного з подібних звернень ще на початку своєї пастирської діяльності – в 1757 р., білоруському преосвященному було передано одинадцять документів на володіння Могильовською кафедрою, котрі були знайдені в архіві князя О.Д. Меншикова, що зберігався в фондах Колегії іноземних справ[4].

Особливо активізувались пошуки Кониським різноманітних стародавніх документів на користь православних напередодні сейму 1766 р. До наших часів зберігся лист Георгія Конисього з Варшави до київського митрополита Арсенія Могилянського від 5 лютого 1766 р.[5], в котрому містилось прохання про пошук у київських архівах документів стосовно вільного сповідування православної віри у Речі Посполитій – королівських привілеїв, виписок із міських книг тощо. 27 лютого цього ж року єпископ пише лист до членів Могильовської духовної консисторії, в ко-

трому висловлює своє бажання отримати від них старі привілеї та документи на могильовські церкви[6].

Першим вагомим доробком на історичній ниві стала для Конисського книга «Prawa y wolności Obywatelom Korony Polskiey y W. X. Lit, Religii Greckiey Orientalney wyznawcom służące» («Права і вольності жителів грецького віросповідання у Польщі та Литві»)[7]. Вона була результатом нелегкої та копіткої праці щодо збору, вивчення та впорядкування давніх документів, котрі зберігались в українських та білоруських монастирях.

Згадана праця Георгія Конисського є збірником з 94-х різноманітних історико-юридичних актів, виданих у різні часи польським урядом, котрі слугували підтвердженням давніх прав і вольностей православного населення українських і білоруських земель з часів їх входження до складу Речі Посполитої. Як відзначив архієпископ Чернігівський Філарет Гумільовський, «Конисьский базував свій осуд фанатизму не лише на думках віри та ході історії, а й на державних постановах самої Польщі»[8].

До складу збірника увійшли сеймові конституції, королівські та князівські привілеї, історичні хроніки тощо. Розпочинається він з Договору польського короля Казимира Великого 1340 р. з жителями Львова щодо підтвердження непорушності їх віри та обрядів, а закінчується початком XVIII ст. Особливий інтерес складає те, що в числі інших правових документів упорядник увів до складу збірника Гадяцький трактат 1658 р., який у тексті помічено його особистою правкою.

Поява праці Конисського мала велике практичне значення. Систематизовані й прокоментовані вченим документи стали незамінним юридичним довідником при вирішенні спірних питань між православними та греко-католиками[9]. Видання Георгія Конисського використовували як джерело Микола Бантиш-Каменський у своєму дослідженні «Историческое известие о возникшей в Польше Унии»[10] та Михайло Грушевський при написанні своєї «Історії України-Руси»[11]. Неабияку значущість цієї праці було визнано і Синодом. Після ознайомлення з її змістом було вирішено зберігати її в Канцелярії Синоду для різноманітних довідок. А оскільки вона була написана в основному польською мовою і частково латиною, то для більш зручного користування її було вирішено перекласти російською[12]. Переклад було здійснено синодальним перекладачем Лукою Січкарьовим, ймовірно, для внутрішнього користування. Наразі, до сьогоднішнього дня ніяких згадок про видання цього твору російською мовою не виявилося. Загалом, характеризуючи дану працю Георгія Конисського,

можна з впевненістю сказати, що з точки зору інформативності викладеного матеріалу вона залишається не менш цінною і для сучасних дослідників церкви в Україні.

«Историческое известие о епархии Могилевской, в Белой России состоящей, и о Епархиях, в Польше бывших, Благочестивых т. е. Грековосточнаго исповедания, кои Римлянами обращены на Унию или соединение с Римскою церковию» стало наступною історичною працею вченого. Цей твір було вперше видано 1776 р. колишнім учнем Конiського В.Г. Рубаном у часописі «Любопытный месяцеслов». «Історична звістка» також увійшла до складу збірника промов, проповідей, віршів та листів Георгія Конiського виданого І. Григоровичем[13]. Це, хоча й невелике за обсягом, але створене на основі широкого кола різноманітних джерел дослідження, стало першою спробою викладу історії українських та білоруських («западнорусских») православних єпархій від їх виникнення до сучасності. Саме воно поклало початок систематичному вивченню історії Православної церкви на білорусько-литовських землях[14]. Крім того, в кінці твору автор подає стислу біографічну інформацію про всіх очільників Могильовської єпархії – «Каталог православных епископов Могилевских».

У цьому дослідженні автор описує відомі йому історичні факти щодо Володимирської, Луцької, Полоцької, Львівської, Перемишльської, Холмської, Пінської, Київської та Могильовської єпархій – всіх, що входили до складу Речі Посполитої до поділу 1772 р. Конiський наголошує, що всі перераховані вище єпархії від часу їх виникнення були православними. Можливо, проведення цього дослідження незабаром після поділу (приблизна дата написання – 1774 р.) мало в деякій мірі виправдати й підготувати ґрунт для подальшого поступового навернення (чи як вважали православні, повернення до благочестивої віри) греко-католиків у православ'я. Але, як відомо, відразу після 1772 р. російський царат намагався дещо приспати стурбованість поляків подальшою долею своєї країни й тому жорстка політика щодо уніатів була відкладена на більш пізній період.

Свою працю Конiський будує на основі інформації з стародавніх джерел, таких як «Повість минулих літ», «Печерський Патерик»; історичних праць сучасників росіян – «Истории России» Ф.А. Эмина, «Истории России» М.М. Щербатова і зарубіжних авторів – «Церковні хроніки від Різдва Христова до 1198 року» Цезаря Баронія, «Подвійна провина» Йосифа Велямина Рутського та ін. Як джерело документів, котрі можуть проілюструвати деякі положення свого твору, Конiський вказує на свою попередню

працю – «Права і вольності». Вчений не тільки посилається на сучасних істориків, а й вказує на допущені в їхніх працях певні помилки. Наприклад, на неточність стосовно міста Володимира в «Истории» Эмина.

Свою «Історичну звістку» Кониський починає з огляду вищеназваних єпархій, описуючи подробиці того, як і за яких єпископів ці православні в минулому єпархії прийняли уніатську віру. Автор детально подає історію Уніатської церкви, починаючи з передумов виникнення унії, поїздки Іпатія Потія та Кирила Терлецького до папи Климента VIII. Крім цього, Кониський докладно описує перебіг двох протиборчих соборів 1596 р. у Бресті Литовському. Змальовує процес поступового занепаду православ'я на території Речі Посполитої в умовах політики постійного тиску з боку затятого ворога православних короля Сигізмунда III й за відсутності достатньої кількості православних єпископів.

Георгій Кониський висвітлює окремі аспекти протистояння православ'я та унії, зокрема як Єрусалимський патріарх Феофан, на прохання гетьмана Петра Конашевича-Сагайдачного, без дозволу короля висвятив кількох православних ієрархів для керівництва єпархіями, фактично вже очолюваними на той час уніатами. При цьому Кониський – з огляду на реакцію короля Сигізмунда III – нарікає на те, що новопоставлені єпископи могли керувати єпархіями тільки таємно, під загрозою смертної кари.

Певне полегшення православним на теренах Речі Посполитої настає після смерті Сигізмунда III. В умовах постійних військових подій і, відповідно, перманентної потреби у допомозі козацького війська, поляки пішли на певні поступки. Зокрема, за правління Владислава IV було укладено «пункти примирення», за якими дано дозвіл на існування у країні двох митрополитів – уніатського та православного, а також кількох православних єпархій. Саме тоді й було створено Могильовську єпархію, котра до того часу була частиною Полоцької. Але, за словами Кониського, по завершенні військових подій багато обіцянок, даних поляками, залишались лише на папері. Та й нові православні єпископи, так і не отримавши в своє володіння найкращих монастирів та церков у наданих їм єпархіях, майже всі поступово перейшли до унії.

Врешті решт, робить підсумок Кониський, єдиною православною єпархією у складі Речі Посполитої залишилась Могильовська, причому в обмеженому складі – лише третини від початкової кількості парафій.

Третя історична праця вченого – «Записки о том, что в России до конца XVI столетия не было никакой унии с Римской Церко-

вью», над якою він почав працювати, напевно на початку 90-х рр., залишилась незакінченою. Власне, це були систематизовані історичні матеріали, котрі Кониський збирався перетворити на повноцінний історико-полемічний трактат, але не встиг. Тож «Запискам» судилося побачити світ лише у 1847 р.[15]

Основною метою написання цієї праці було бажання архієпископа переконати читачів у хибності розповсюдженої в Європі теорії про те, що унія двох християнських конфесій існувала на східнослов'янських землях задовго до 1596 р. Джерелом подібних поглядів стало послання київського митрополита Мисаїла (Пструча) до папи Сикста IV у березні 1476 р. У ньому містилась скарга на католиків за утиски православних й прохання захистити прибічників грецької віри у Київській митрополії від польського гніту згідно рішень Флорентійського собору. На це папа відповів буллою, у котрій засвідчив рівноправність східного та латинського обрядів[16].

Отож, спираючись на факт існування цього послання, греко-католицький митрополит Іпатій Потій зробив у 1605 р. заяву стосовно того, що унія існувала в Литовсько-Руській державі ще задовго до 1596 р. З тих пір ця теорія стала надзвичайно популярною серед прибічників унії. Відповідно, Георгій Кониський, як православний архієпископ, котрий до того ж володів неабияким письменницьким хистом, висловив щодо цього свою точку зору, доклавши зусиль для спростування подібних тверджень.

Як і в процесі роботі над попередніми історичними працями, Кониський розпочав чергове дослідження зі збору необхідних книг та документів для обстоювання своїх поглядів. Він знову звертається за допомогою до своїх колег – православних ієрархів. Зокрема, у цьому зв'язку вчений вів листування з переяславським єпископом Віктором Садковським. У листі-відповіді, датованому 1792-м р., той писав, що докладав зусиль до пошуку книг, котрі прохав зібрати Кониський. Декілька з них єпископові вдалося знайти, зокрема він вказав назву однієї з них – «Obiasnenie do Artykulu o Nieunitach»[17].

Отже, і в цій історичній роботі Георгій Кониський залишився вірним своїм принципам проводити дослідження на основі широкої джерельної бази, застосовуючи інформацію, знайдену як у вітчизняних, так і у зарубіжних авторів. «Історія Польщі» Яна Длугоша, «Хроніка Польська» Мартина Бєльського, твори Мартина Кромера, «Хроніка польська, литовська, жмудська і всієї Русі» Мацея Стрийковського, твір Петра Скарги «Про урядження та єдність Божої Церкви під одним пастирем» – ось далеко не по-

вний перелік авторів, працями котрих користувався Кониський, готуючись до написання «Записок». Всього у тексті при викладі матеріалу зустрічаються посилання на майже тридцять різноманітних джерел – листування та укази польських королів, літописи, твори полемістів та істориків, тощо.

«Записки» розділені автором на дві частини. Як стверджується у передмові до друкованого видання, «перша і друга частина Записок викладені так фундаментально, що нема потреби кому-небудь писати окремий твір проти єзуїтської вигадки про Унію Російську».

У першій частині автор виділив дев'ятнадцять різноманітних історичних подій, котрими маніпулювали католики, описуючи своє бачення витоків та процесу розповсюдження християнства на Русі. За допомогою цих фактів вони намагалися аргументувати існування унії на східнослов'янських землях до 1596 р. Подаючи ці судження, Кониський наводить власні контраргументи (інколи навіть декілька), базуючись переважно на інформації, взятій з вищеназваних польських авторів.

У другій частині автор виділяє в процесі появи і розвитку християнської релігії на Русі чотири ключові періоди і послідовно доводить, що в жодному з них унії на описуваних землях не існувало.

Перший ключовий момент, який виділив Кониський, це прийняття Руссю хрещення. Він зауважує, що Русь прийняла християнство від Царгородського патріарха вже тоді, коли почався розподіл між Східною і Західною церквами. Робить висновок, що за таких умов унії на той час існувати не могло і доводить це на основі цитат з польських хронік.

Іншою важливою датою, яка, за Георгієм Кониським, вказує на те, коли на Русі могла з'явитися унія двох конфесій, є 1340 р. – приєднання значної частини руської території до Польської Корони. Кониський заявляє, що Русь при цьому залишалась вірною грецькому обряду і залишалась православною. Він аргументує свою точку зору, наводячи свідчення Длугоша, Кромера, Стрийковського та інших польських авторів. При цьому вчений, вірний своїм науковим принципам, не забуває підтверджувати інформацію істориків документально – наводить дані з королівських грамот та слова Гадяцької Комісії: «Віра грецька стародавня, як така, з якою стародавня Русь приступила до Корони Польської, щоб залишалася при своїх перевагах та вільнім уживанні»[18].

Прийняття київським митрополитом Ісидором унії на Флорентійському соборі у 1439 р. втретє склало можливості для її

поширення. Але, як зауважує автор, після повернення до Москви Ісидора було схоплено й кинуто до в'язниці. Від каяття й відречення від унії Ісидор відмовився, втік до Риму й більше не проповідував унії греків з римлянами.

По-четверте, пише Кониський, після вигнання Ісидора на Русі унії не залишилось. Докази цьому він знаходить у листі польського короля Казимира від 1451 р.: «Ще є в нас дуже просторі країни Русі, котрі хоча й сповідують Християнську Віру, але втягнуті у Грецьку секту, тримаються обрядів Грецьких і впродовж всього часу їх відходу й віддалення від Латинської церкви, ніяк не полишають своїх бридких звичаїв, хоча проти того на багатьох соборах було докладено багато зусиль»[19].

Як підсумовує автор, Русь не мала єдності (унії) з Римською Церквою впродовж жодного з чотирьох описаних вище періодів. І наостанок наводить висловлювання щодо цього кількох католицьких авторів, зокрема Петра Скарги: «До тебе, народ Руський, звертаю своє слово, бо хоча ти й був близько п'яти сотень літ в тому відступництві при гордих Греках…»[20], а також різноманітні власні спостереження.

Якщо Могильовський архієпископ Георгій Кониський писав свої історичні праці на загальноцерковну тематику, то в центрі уваги Київського митрополита і священноархімандрита Києво-Печерської лаври Самуїла Мислав ського стали головні київські святині. Його «Краткое историческое описание Киево-Печерской Лавры»[21] вперше побачило світ у 1791 р.* і стало першим друкованим описом Києво-Печерської лаври[22]. Пізніше ця праця витримала ще низку перевидань – у 1795, 1801, 1804 та 1817 рр., що безумовно свідчить про її неабияку цінність. На жаль, у найдетальнішому на сьогодні дослідженні, присвяченому Самуїлу Мислав ському[23], та в інших матеріалах про його діяльність, не розглядається спадщина ієрарха як історика зокрема, так і науковця взагалі.

У своєму дослідженні Мислав ський використовує інформацію з стародавніх джерел («Повість минулих літ», «Печерський Патерик»), «Синопсиса» Інокентія Ґізеля та з історичних праць сучасних російських авторів. Зокрема, він робить посилання на «Ядро Российской Истории» А.И. Манкиева (вперше надрукова-

* На жаль, у деяких сучасних дослідженнях, зокрема, в фундаментальній праці «Києво-Могилянська академія в іменах: XVII – XVIII ст. Енциклопедичне видання» (К., 2001), помилково вказано рік першого видання цього історичного дослідження – 1795. Відзначимо, що на титульній сторінці видання 1795-го року, котрим ми користувалися у даній статті, вказано: «Издание второе, против первого исправленное, и некоторыми достопамятностями умноженное».

не у 1770 р.), «Описания жизни Петра Великаго, напечатаннаго 1788 года, том 2» (ймовірно, йшлося про десятитомне видання матеріалів для життєпису Петра I, створене Ф.В. Туманським), «Историю Российскую…» В.Н. Татищева тощо. Також у якості джерел використовувалися грамоти російських імператорів, котрі зберігались у лаврському архіві. Праця містить посилання й на декілька листів польських королів, інформацію про які автор взяв з описаної вище праці Конисського «Права та вольності…», «которую Преосвященный Георгий Кониский, Архиепископ Белоруский прислал в книгохранительницу киевопечерской Лавры»[24].

Опис Києво-Печерської лаври Самуїла Мислaвського поділяється на дев'ять розділів. Після короткого вступу щодо місця розташування та площі монастиря автор розпочинає розповідь про обставини появи цієї святині, починаючи від преподобних Антонія та Феодосія й закінчуючи 1729 р. – датою освячення архієпископом Варлаамом Ванатовичем відбудованого після чергової руйнації Успенського собору. Основою першого розділу є власне історія створення та опис різноманітних деталей будівлі й оздоби Успенського собору як головного храму Лаври. В наступному розділі праці автор переходить до опису інших споруд на території верхньої Лаври – Великої дзвіниці, церкви святих апостолів Петра та Павла, келій, друкарні та ін. Загалом описано одинадцять монастирських будівель з детальними коментарями щодо їх розміру, особливостей архітектури та зазначенням ктиторів, на чиї кошти збудовано ту чи іншу споруду (між іншим, Мислaвський взяв на себе певну сміливість, вказавши гетьмана Івана Мазепу в якості ктитора церкви Всіх Святих).

У третьому розділі міститься інформація про споруди нижньої Лаври – церкву Воздвиження Чесного Хреста Господня, церкву Різдва Пресвятої Богородиці та ін., загалом вісім об'єктів. Четвертий розділ праці присвячено становленню в Лаврі ігуменства та архімандритства, п'ятий – найважливішим пам'ятним подіям з історії Лаври, серед яких автор вказав і початок книгодрукування. В шостому описується розташування нетлінних мощей святих та угодників на території Лаври. У наступних розділах міститься перелік наданих Лаврі прав та привілеїв, опис Китаївської пустині, список настоятелів монастиря у сані ігуменів та архімандритів. Окрім розвідки, присвяченої власне історії Києво-Печерської лаври, до складу зазначеного видання увійшло декілька додаткових праць: «Достопамятнейшие древности в Киеве», «Краткое историческое известие о Киеве», «Известие о погребенных в Киеве князьях и княгинях из роду Рюрикова».

Таким чином, праця Самуїла Мислaвського була комплексним і досить детальним дослідженням появи, історії розвитку та тогочасного стану Києво-Печерської лаври. Зібрана з різних джерел інформація просистематизована і вдало скомпонована автором, що значно полегшує її сприйняття читачем. У дослідженні Мислaвського в компактній формі всебічно відображено особливості Києво-Печерської лаври, що стало для сучасників одним з найкращих зразків для створення подібних монастирських описів.

Вищенаведене дає можливість стверджувати, що вихованці Києво-Могилянської академії, її колишні ректори, котрі досягли високого архієрейського сану, створили історичні праці, котрі мали велике практичне застосування і були високо оцінені сучасниками. В історичних творах Георгія Конисського гармонійно поєдналися скрупульозність науковця і його покликання, як достойного архіпастиря, обґрунтувати й відстояти перед урядом Речі Посполитої давні права своїх підопічних вірян – православних Білорусі та України. Цінність цих праць посилюється надзвичайною інформативністю та розлогістю джерельної бази, сформованої автором внаслідок тривалої і копіткої роботи зі збору та систематизації важливих архівних документів, та їх широким практичним використанням. Докладний історичний опис Києво-Печерської лаври Самуїла Мислaвського послужив прикладом для сучасників у створенні монастирських описів і користувався широкою популярністю як у середовищі тогочасної інтелектуальної еліти, так і численних паломників київської святині.

---

[1] Верьовка Л.С. Кроковський Олександр (Йоасаф) // Києво-Могилянська академія в іменах: XVII – XVIII ст. Енциклопедичне видання. – К.: КМ Академія, 2001. – С. 298.

[2] Рождественский Ф. Самуил Мислaвский, Митрополит Киевский. – К, 1877. – С. 20.

[3] Рождественский Ф. Самуил Мислaвский… – С. XXXI – XXXII.

[4] Теплова В.А. Церковная история Беларуси в трудах отечественных историков XIX – начала XX века // http: // www.sobor.by/teplova.htm

[5] Архив Юго-Западной России. – К., 1864. – Ч. 1., – Т. II. – С. 149–150.

[6] Буглаков М. Преосвященный Георгий Конисский, Архиепископ Могилевский. – Минск, 2000. – С. 179.

[7] Prawa y wolności Obywatelom Korony Polskiey y W. X. Lit, Religii Greckiey Orientalney wyznawcom służące. – 1767. – 78 c.

[8] Филарет, архиепископ. Обзор русской духовной литературы. 1720 – 1858. – СПб., 1861. – С. 79.

[9] Буглаков М. Преосвященный Георгий Конисский… – С. 215; Павлович М. Георгий Конисский, Архиепископ Могилевский // Христианское чтение. – 1873. – Ч. 1. – С. 66.

[10] Бантыш-Каменский Н.Н. Историческое известие о возникшей в Польше Унии. – М., 1805. – С. 405.

[11] Грушевський М. Історія України-Руси. – Київ–Відень, 1922. – Т. VIII. – Ч. III. – С. 262.

[12] Буглаков М. Вказана праця. – С. 215.

[13] Конискій Г. Собрание сочинений. – СПб., 1861. – Ч. 2. – С. 197 – 217.

[14] Теплова В.А. Церковная история Беларуси…

[15] Записки преосвященнаго Георгия Конисскаго о том, что в России до конца XVI века не было ни какой унии с Римскою Церковию // Чтения в Обществе Истории и Древностей Российских. – 1847. – № 8. – С. 5 – 30.

[16] Ульяновський В.І. Історія церкви та релігійної думки в Україні. Навч. посібник: У 3-х кн. Кн. 1. Середина XV – кінець XVI століття. – К., 1994. – С. 47–49.

[17] Павлович М. Георгий Конисский… – С. 44.

[18] Записки преосвященнаго Георгия Конисскаго… – С. 19.

[19] Там само. – С. 24.

[20] Там само. – С. 27.

[21] Краткое историческое описание Киевопечерския Лавры. – К., 1795. – 140, 12, 8, 6 с.

[22] Кагамлик С. Києво-Печерська лавра: світ православної духовності і культури (XVII – XVIII ст.). – К., 2005. – С. 191.

[23] Рождественский Ф. Самуил Мислявский, Митрополит Киевский. – К, 1877. – 179, XLIX с.

[24] Краткое историческое описание Киевопечерския Лавры. – К., 1795. – С. 121.

О. В. Хорошко

ДІЯННЯ ВСЕЛЕНСЬКИХ СОБОРІВ: ІСТОРІЯ ВИДАНЬ

У статті в хронологічному порядку висвітлено історію друкованих видань збірників Діянь Вселенських Соборів і охарактеризовано основну цінність і недоліки таких зібрань документів.

Ключові слова: *Діяння Вселенських Соборів, видання, збірники, переклади.*

Перше видання Діянь Вселенських Соборів (далі – ДВС) з'явилося у Парижі в 1523, як вважає католицький церковний історик кардинал Карл Гефеле (1809 – 1893 рр.) [3, с. 67], або в 1524 рр, як вважає російський дослідник проф. Василій Болотов (1854 –1900 рр.) [1, с. 128]. Автором цього видання був канонік і великий пенітенціарій Жак Мерлені. Видання складалося з двох книг, які містили в собі Діяння усіх Вселенських і Помісних Соборів та визначення римських єпископів. Однак будучи гарно оформлений зовні, збірник виявився незадовільним за внутрішнім матеріалом. Так, послання свт. Кирила Олександрійського до Несторія приписується в ньому Ефеському Собору 431 р. Оригінальні документи П'ятого Вселенського Собору 553 р. відсутні, а під його ім'ям поміщені постанови, що відносяться до Собору

536 р., який відбувся за Константинопольського патріарха Міни. Друге видання вийшло в Кельні у 1530 році і поповнилося двома документами: "Золотою буллою"[1] імператора Карла IV (1346 – 1378 рр.) і буллою папи Пія II (1458 –1464 рр.) (про охорону древніх пам'яток Риму). Третє видання було опублікованого в Парижі в 1536 році, проте не містило ніякого доповнення.

Видання Мерлені знайшло своїх послідовники. У 1538 р. у Кельні вийшло двотомне видання францисканського ченця Петра Краббе. Для цього видання, за його словами, ним було відвідано близько 500 бібліотек. Тут виявилися нові документи, як, наприклад, "Бревіарій" карфагенського архідиякона Ліберата (VI ст.). Це видання є дещо кращим порівняно з попереднім. Цінність збірника Краббе полягає ще й в тому, що Діяння Четвертого Вселенського Собору наводяться у нього з перекладу римського диякона Рустика, завдяки чому з'явилася можливість переглянути латинський переклад. Друге доповнене видання Петра Краббе у трьох томах вийшло в 1551 році [1, с. 129; 5, с. 17].

У 1567 р. з'явилося більш повне видання Лоренса Сервія в чотирьох томах. Тут уже поміщуються "Апостольські Постанови" та Діяння П'ятого Вселенського Собору. За збірником Сервія послідувало в 1585 р. венеціанське видання Домініка Ніколіні в 5 томах.

Наступне видання належить кельнському каноніку, професору Северину Бінію, який перевершив своїх попередників публікацією у 1606 р. ще однієї колекції Соборів в чотирьох томах. Діяння Соборів Северин Біній збагатив історичними та критичними замітками, що прийняті, здебільшого, від кардинала Баронія. Серед недоліків цього видання можна назвати те, наприклад, що в якості Діянь Нікейського Собору в ньому наводиться твір єпископа Геласія Кизицького "Історія Нікейського Собору". Друге видання було опубліковане в 1618 і 1636 рр., а останнє – в Парижі Чарльзом Морелем у дев'ятьох томах, в основу якого лягло "Римське Зібрання" соборних діянь. Це "Римське Зібрання" містило лише ДВС. Воно складалося з чотирьох томів і було складено між 1608 і 1612 рр. під керівництвом папи Павла V. Головним автором цього зібрання був вчений єзуїт Сірмонд, що написав цікавий вступ, який став передмовою до всієї роботи. На початку Діяння кожного Собору слідує його коротка, але цінна історія на латині. В цьому збірнику вперше подано оригінальний грецький

[1] *"Золота булла"* – написана латинською мовою грамота імператора Карла IV (1356 – 1378 рр.) від 1356, що отримала свою назву завдяки золотій печатці. Положення булли заклали правові основи державного устрою середньовічної Німеччини (до 1806 р.). Документ збільшив в першу чергу привілеї 7 курфюрстів (архієпископів), узаконив їхнє право вибирати німецького короля і в числі інших право необмеженого карбування монет.

текст багатьох соборних постанов, скопійованих з рукописів Ватиканської бібліотеки. Однак, маючи під руками грецький текст, видавці сприйняли його за досконалий і в тих випадках, коли їм доводилося констатувати різницю між рукописами, вони поправляли латинський текст. Таким чином, відкривши грецький текст, ці видавці в якості коректорів значно спотворили первісний латинський, так що в їхньому виданні останній втратив значення і характер древнього перекладу [1, с. 130; 3, с. 68 – 69].

За римським виданням послідувало "Королівське зібрання Соборів", яке появилося в 1644 р. у королівській друкарні в Парижі і складалося з 37 томів. В цьому виданні ми знаходимо нові документи, наприклад, послання папи Вігілія, яким Собор 553 року він визнавав за П'ятий Вселенський. У друкарському відношенні це видання представляло вершину мистецтва: були прийняті всі заходи до того, щоб видання вийшло розкішним. І справді, воно вражало своєю зовнішністю. Але, на жаль, цього не можна сказати про внутрішнє достоїнство видання.

Новим збірником ДВС було видання французького єзуїта Филипа Лаббе. Вчений приступив до справи з великою обережністю: він надрукував спочатку програму свого видання, так, що вчений світ ознайомився з цією програмою і зробив редактору багато вказівок з метою виправлення недоліків. Завдяки такому прийому йому вдалося відкрити до 30 нових соборів, які відбувалися на заході і досі були невідомі. Грецький текст у цьому виданні з'явився в кращому вигляді. Лаббе помер в 1667 р., коли підготовляв до друку 9-й і 10-й томи. Видання було завершене другом Лаббе по єзуїтському ордену священиком Гавриїлом Коссартом в 1674 р., коли вийшов останній 17-й том.

Але і Филип Лаббе не міг відмовитися від "Римського Зібрання" 1608 і 1612 рр. На цей істотний недолік і звернув свою увагу один французький вчений Стівен Балюз. Його дослідження показали, що римські коректори в самій основі пошкодили текст і перекрутили зміст. Тому, він задався метою відновити первісний латинський текст, встановивши відмінність двох редакцій для діянь Четвертого Вселенського Собору: а) до Рустика і б) Рустика. Балюз планував перевидати збірку Лаббе – Коссарта, включивши до неї власний додаток з чотирьох томів. Але світ побачив тільки один том, що вийшов у 1683 р. [1, с. 130 – 131; 3, с. 69; 5, с. 17 – 18].

Цінним зібранням документів Вселенських Соборів є дванадцятитомне видання єзуїта Жана Ардуена "Королівське зібрання Соборів максимальне". У 1687 році Французьке Церковне Товариство доручило Ардуену велике за обсягом і значенням завдання: зі-

брати матеріали всіх Церковних Соборів, починаючи з I ст. Роботу оплатив король Людовик XIV. Через 28 років титанічну працю було закінчено і видано в Парижі у 1715 р. Однак протягом наступних 10 років видання не було дозволене Римською Церквою, яка була стурбована критикою джерел, до якої Ж. Ардуен прийшов в ході своєї роботи. Тільки після того, як орден єзуїтів змусив Ж. Ардуена відректися від своїх поглядів, як суперечливих церковному канону, Церква дозволила користуватися виданням вченого [3, с. 69 – 71].

У друкарському відношенні це видання відрізняється чистотою та ясністю і взагалі володіє багатьма достоїнствами. Фальшивий бік цієї праці і становить особливе ставлення Ардуена до праць попередників, так як він, користуючись виданням Балюза, видає його дані за результати своєї роботи. Для латинського тексту дається щось середнє між істинним його характером, з яким він є у Балюза, і тим, з яким він є у попередніх видавців. До переваг видання Ардуена слід віднести різні додані до нього індекси.

В темі нашого екскурсу варто вказати на діяльність Іоана-Домініка Мансі, єпископа Луккського. Першопочатково робота Мансі складалася з шести томів, що вийшли в 1748 – 1752 рр. і була додатком до видання Соборних Діянь книгопродавця Миколая Колетті, яке вийшло з 1728 по 1734 рр. у Венеції в 23 томах. Видання не вносило нічого нового, а було передруком тексту Ф. Лаббе. Після цього Мансі сам задумав видати ДВС. Намір було втілено у тридцятиоднотомному збірнику "Sacrorum conciliorum nova, et amplissima collectio" ("Святих Соборів нове і обширне зібрання"), перший том якого з'явився у Флоренції в 1759, а останній – в 1798 рр. В цьому ж році Д. Мансі помер і видання залишилося не закінченим. Воно закінчувалося Флорентійським Собором і включало усі Вселенські та Помісні Собори, а також папські послання.

Як зазначає кардинал К. Гефеле, видання Мансі "дуже поступається Ардуенському в точності. Порядок суб'єктивності у наступних томах іноді не достатньо методичний і знаходиться в протиріччі з хронологією" [3, с. 72; 5, с. 18]. Також у Мансі багато зайвого. Якщо виключити зайвий матеріал, то видання його значно скоротиться. Іноді вражають запозичення з якихось невідомих джерел. Незручність полягає ще й в тому, що видання не зазначає сторінок попередніх видань. Щодо формату цього видання, то він надто великий, що створює проблеми при користуванні [1, с. 133 – 136].

В кінці XIX – на поч. XX ст. видання продовжили абат Мартен і архієпископ Луї Пті. Завершальні 4 томи (49 – 53) містять акти I Ватиканського Собору Римо-Католицької Церкви.

У другій половині XIX ст. студентами і викладачами Імператорської Казанської Духовної Академії зроблений російський переклад ДВС у 7 томах (останнє видання вийшло у світ в 1908 р.), що перевидавалися до 1913 року. Однак казанське видання носить ряд огріхів, оскільки переклад робився за виданням Ф. Лаббе і Г. Коссарта, що відоме нам своїми недоліками.

З перекладу Казанської Академії в 1994 і 2008 рр. було віддруковане репринтне видання ДВС, і таким чином цей російський переклад став широко доступний в даний час.

У 1914 р. професор Мюнхенського університету Едуард Шварц почав публікацію нової критичної серії ДВС, в основу яких лягли три головні колекції: Ватиканська (Ватиканський кодекс № 830), "Synodicon Casinense" та нова Афінська. У цьому виданні Шварц рішуче відмовляється від будь-якої суб'єктивної недостовірності довільного розташування матеріалу та вирішує видавати окремі колекції Соборних Діянь у їх повному вигляді [4, с. 180 – 181].

У 2006 р. вийшов 1 том (із запланованих 4) критичного англомовного видання "Постанов Вселенських і загальних Соборів", що включає в собі Діяння від I до II Нікейського Собору (325 – 787 рр.). Перша публікація видання була приурочена до відкриття II Ватиканського Собору (1962 р.), а третя вийшла в 1973 р. Всього в цьому томі опубліковано 26 соборних актів. Діянням кожного Собору передує вступна стаття, де дається історична довідка про Собор і коротко розглядаються найважливіші соборні постанови. Статті мають ряд недоліків, що викликані, мабуть, недостатньою редакторською уніфікацією матеріалів. Діяння Соборів були взяті з уже існуючих критичних видань із опущенням тих варіантів, які представляють виключно літературний інтерес, але в деяких випадках автори вдавалися до рукописів. У цьому виданні паралельно наводяться грецький оригінал і латинський переклад, однак у двох місцях надрукований тільки латинський текст [2, с. 406 – 409].

Великий внесок у видання ДВС зробив англійський історик, професор Річард Прайс. Дослідником в 2005 р. у видавництві Ліверпульського Університету було видано англійський переклад Діянь Четвертого Вселенського Собору, а в 2009 р. – П'ятого. В основу видання проф. р. Прайса лягла праця Е. Шварца з деякими виправленнями та доповненнями. Поряд з перекладом Діянь Собору і супутніх документів, важливих для розуміння історичного контексту, видання Прайса містить обширний вступ, що дає дуже ґрунтовний і корисний нарис про соборні події.

Новий науковий російський переклад ДВС з липня 2004 р. розпочато на кафедрі історії Церкви та канонічного права Право-

славного Свято-Тихонівського гуманітарного університету. Для звершення цього перекладу передбачається, крім простої корекції старого російського видання, перекласти більше 11-ти друкованих аркушів тексту догматичного характеру [4, с. 179, 183].

Над першим сучасним українським перекладом, з благословення Святійшого Патріарха Філарета, працює кафедра церковної історії Київської православної богословської академії. В проекті роботи передбачено двохтомне видання Діянь Вселенських та Помісних Соборів.

---

1. *Болотов В.* Лекции по истории Древней Церкви / Посмертное изд. под ред. проф. А. Бриллиантова. – СПб.: Типография М. Меркушева, 1907. – Т. 1: Введение в церковную историю. – [VIII], [IX], 234 с.

2. *Бондач А.* Рецензия на книгу: Постановления Вселенских и всеобщих Соборов: Критическое издание. [Т.] I: Вселенские Соборы: От I Никейского до II Никейского (325 – 787) / Изд. подг. Дж. Альбериго и др. Тюрну, 2006 // Богословские труды. – М.: Издательство Московской Патриархии, 2009. – Вып. 42. – С. 406 – 412.

3. *Hefele C.* A history of the Councils of the Church, from the original documents / Translated from the German, with the Author's approbation, and Edited by William R. Clark. – Edinburg: T. & T. Clark, 38 George Street, 1883. – Vol 1: To the close of the Council of Nicaea A.d. 325. – [XI], 502, [14] p.

4. *Пашков Д., иерей.* Отчет по научному проекту: Подготовка к изданию Деяний Вселенских Соборов в русском переводе по новейшему критическому изданию Acta Conciliorum Oecumenicorum (ACO) // Вестник ПСТГУ. – М., 2006. – № 1(17). – С. 179 – 186.

5. *Schaff P.* The Seven Ecumenical Councils. – Masachusec: Wm.B.Eerdmans Publishing Company, 2005. – 904 p.

С. М. Чокалюк

КАНОНІЧНІ ЗБІРНИКИ ПРАВОСЛАВНОЇ ЦЕРКВИ: ІСТОРІЯ ФОРМУВАННЯ

У статті розглядається історія формування канонічних збірників Церкви, які в давнину однаковою мірою були поширені на Сході та Заході. В наш час вони є незмінною основою буття Православних Помісних Церков.

Ключові слова: *правила, собори, збірник, Понтійський збірник, святі отці, Іоанн Схоластик, «Синагога», «Канонічно синтагма», «Номоканон», Мефодій, Фотій, патріарх.*

Втім, чого ми досягли, так і повинні
думати і за тим правилом жити.
Филип. 3, 16.

З моменту заснування Церкви Христової на землі, всі Її члени отримали можливість спасіння. Однак відкрито воно було тільки тим Її членам, які жили за тими правилами, що через апостолів передав нам Спаситель. Ці правила життя, або, ми із повним правом можемо називати їх правилами віри, були для всіх обов'язковими. Жодного винятку тут не було і бути не могло. Тому що пізнання та єднання з Істинним Богом можливе тільки через сповідання істини: істинного вчення про Бога та життя за цим ученням.

Правда, це не означає, що ніхто із членів Церкви Христової ніколи в своєму житті не порушував цього вчення – порушували. І самих порушників Церква не виганяла геть, але, як любляча мати, закликала їх до покаяння та виправлення свого життя, – вершила над ними свій суд. Метою цього суду було не осудження самої людини, яка згрішила, але її виправлення та приведення до спасіння. Для цього тим, хто вершив цей суд, – ієрархія Церкви – потрібні були певні інструменти, якими, як лікар відсікає у хворої людини омертвілі члени, щоб урятувати її життя, пастир міг відсікати духовну скверну. І ці інструменти – правила життя християнина – повинні були бути однаковими та однаково обов'язковими для всіх членів Церкви. І саме із цієї причини апостоли зібралися в Єрусалимі, де і були вироблені ці перші правила нашого життя: «Тоді встали деякі з фарисейської єресі, які увірували, і говорили, що треба обрізувати язичників та заповісти їм

додержувати закон Мойсеїв. Апостоли і пресвітери зібралися для розгляду цієї справи» (Дії. 15, 5 – 6). [3 с. 67].

Як бачимо із книги Дій Апостольських, ці правила життя повинні були мати універсальний характер і повинні були регламентувати не тільки ті сторони церковного життя, що торкаються нагляду пастирів за своєю паствою, але й самих пастирів та їх взаємовідносин. Правда, Собор Апостольский не мав за мету прийнятття та затвердження якихось абсолютних норм життя і цим виключити будь-якої подібної діяльності Церкви та її ієрархії в майбутньому. Дослідники цього питання цілком правильно зауважують, що на цьому Соборі був сформований певний minimum норм суспільного порядку та життя християн [4 с. 67]. Але це був і зразок, якому повинні були слідувати пастирі Церкви у своєму служінні [5 с. 81].

Цей взірець служіння для пастирів був реалізований таким чином. Усі важливі питання в житті вирішувалися на обласних соборах, які для цього й збиралися щонайменше два рази на рік: «Двічі на рік нехай буває Собор єпископів, і нехай міркують вони один з одним про догмати благочестя та вирішують церковні негаразди, якщо трапляться. Перший раз – у четверту неділю по П'ятидесятниці, вдруге – у жовтні, в двадцятий день» (37 пр. Св. Ап). Отже, ми впевнено можемо говорити про те, що в усіх Церквах (церковних областях), як мінімум двічі на рік відбувалися Собори, на яких єпископи дбали «про предмети канонічні та євангельські» (6 пр. VII Вс. С). А це означає, що вони повинні були дбати про збереження чистоти віри та життя за цією вірою всіх членів Церкви. Скільки було таких Соборів в історії Церкви Христової однозначно точно сказати не може ніхто. Єдине про що ми можемо з певністю говорити, так це те, що було їх дуже багато. І на кожному із цих Соборів приймалися якісь постанови, що в силу свого характеру були обов'язковими для всіх членів тієї Церкви.

При такій великій кількості Соборів та їх постанов, правила тільки окремих із них увійшли до канонічного збірника, який отримав характер обов'язкового для Вселенської Церкви. І цей збірник одинаковою мірою був авторитетним як на Сході, так і на Заході. Складений він був на основі збірника, що був складений у Понтійському діоцезі (церковній області). Його основу становили правила двох Соборів цієї області, що відбулися в 314 році. Зонара в тлумаченнях на правила Помісних Соборів дає короткі відомості про кожен із них. Про Собор Анкірський у слав'янській «Кормчій книзі» читаємо: «Цей святий Собор був у Анкірі. Анкіра належить до митрополії Галатійської. Він був раніше Нікей-

ського собору. Але ті, що мали владу, його правила поставили після Нікейських. Старійшинами на цьому Соборі були: Віталій, єпископ Антіохії Сирійської; Агриколай Кесарії Кападокійської та священномученик Василій, єпископ Амасійський» [6 с. 216]. Далі Зонара говорить про те, що причиною скликання цього Собору було гоніння на християн, коли декотрі не встояли та принесли жертву ідолам, а потім розкаювалися і просили Церкву прийняти їх назад. Саме про них і розмірковували отці Собору. Для прикладу наведу деякі із цих правил: «Про пресвітерів, котрі приносили жертви ідолам, а потім відновили подвиг за віру» (2 пр.); «Подібно і дияконам, що приносили жертви ідолам, але потім відновили подвиг віри, присвоєну їм честь залишити» (2 правило), та інші правила цього собору свідчать про це.

Другим Собором, правила якого увійшли до Понтійського збірника, є Неокесарійський Собор. Зонара про цей Собор писав: «У Новій Кесарії, що поблизу Понтійского моря, відбувся Собор, що є другим після Анкірського, але був раніше за інші Собори і першого Вселенського Собору, що відбувся в Нікеї, теж. На цей Собор зібралися отці і з ними священномученик Василій, єпископ Амасійський, виклали правила про устрій Церкви» [7 с. 237]. Правда, ми не знаємо точної дати, коли саме цей Собор відбувся, але відомо, що священномученик Василій Амасійський постраждав у 319 році. Тому сам Собор міг відбутися в період між 314 і 319 роками. Але хто саме зібрав правила цих двох Соборів, сказати не можемо. Можна висловити тільки припущення про те, що це міг бути хтонебудь із тих, які були присутніми на Соборі. І сама практика авторизації подібних збірників в ті часи була не прийнятною. Навіть особисті твори автори не завжди підписували своїм іменем. Для прикладу можемо навести «Вчення про небесну ієрархію» Діонісія Ареопагіта, авторство якого належить іншій, невідомій людині.

Але виникає інше питання: чому правила саме цих двох Соборів, зібрані невідомою людиною, згодом отримали загальноцерковне поширення та визнання? Що послужило цьому? Чи могла на це вплинути та обставина, що авторитетними були саме ці міста, в яких відбулися собори? Чи, можливо, що цей авторитет їм придав беззаперечний вплив у Церкві саме тих єпископів, які брали в ньому участь? Чи, можливо, цим авторитетом у Церкві користувалася та людина, яка поклала початок створення цього збірника? Жодне із цих припущень є безпідставним.

Насправді причиною цього потрібно розглядати речі, які для світського дослідника можуть видатися другорядними. Перше, що було зроблено укладачем цього збірника – він помістив до

нього правила Першого Вселенського Собору, але помістив їх на перше місце. Про що і сказано самим Зонарою у передмові до правил Собору Анкірського: «Він був раніше Нікейського Собору. Але ті, що мали владу, його правила поставили після Нікейських» [8 с. 216]. Таким чином, з упевненістю можемо стверджувати, що загальноцерковне поширення та авторитет цьому збірнику придають саме правила Собору Вселенського, а не навпаки.

Невідомий укладач збірника, поставивши правила Вселенські на перше місце, цим посприяв якщо не поширенню, то ознайомленню інших Церков з правилами Соборів Анкірського та Неокесарійського. Але ми жодним чином не можемо стверджувати, що правила ці не приймали і не сприймали як щось чуже і незрозуміле в інших Церквах. Річ у тім, що канонічна практика Церков скрізь була однаковою, як однаковим було і віровчення Церкви Христової. Адже апостоли не проповідували кожен від себе, а тільки те, що самі почули і чому були навчені Христом. Так, апостол Павло пише до Коринфян: «Кожен повинен розуміти нас як служителів Христових і будівничих таїн Божих» (1 Кор. 4, 1). Тому в Писаннях апостольських ми ніде не знайдемо жодного протиріччя, навпаки, вони наче доповнюють одне одного, розкриваючи вчення Христа Спасителя.

Таким чином, внесення до Понтійського збірника правил І Вселенського Собору посприяло не тільки ознайомленню в інших Церквах із законодавством Понтійської церковної області, але й сприйняттю цих правил у інших церквах.

Чи міг слугувати їх поширенню в Церкві авторитет цих Соборів чи отців, які брали в ньому участь? Ні, якийсь особливий їх авторитет цьому не сприяв. Посприяла цьому та обставина, що в усіх Церквах була абсолютно однакова канонічна практика церковного життя, оскільки була отримана із єдиного джерела: через апостолів від Самого Спасителя.

Правила соборів Анкірського та Неокесарійського охоплюють досить вузьку сферу церковного життя. Отже, і після них потреба в продовженні церковної правотворчості не відпала. Тому в інших церковних областях, де вже був відомий збірник Понтійського діоцезу, скликалися Собори, на яких урегульовувалися ті чи інші сторони церковного життя, що не були ще розкриті в правилах Соборів попередніх і ці постанови вносилися до вже існуючого збірника. Саме за рахунок таких соборів цей збірник поступово розширюється, через що отримує ще більше поширення та авторитет. Так, до збірника були внесені правила Соборів Гангрського в кількості 20, Антіохійського, ІІ Вселенського Собору, Лаодікій-

ського, III Вселенського Собору та ін. Але, в подальшому невідомий укладач уже не вносив до збірника правила Соборів у залежності від їх значимості, а в тому хронологічному порядку, в якому ці Собори і відбувалися.

Сам укладач Понтійського збірника – якщо це, звісно, була одна особа – не надавав особливих переваг правилам Вселенських Соборів над правилами Помісних, визнаючи, що ті й інші ґрунтуються на єдиному Божественному Переданні. І те, що отці Собору Халкидонського одинаковою мірою посилалися на правила Вселенських і Помісних Соборів, підтверджує це. Так, єпископ Никодим (Мілаш) говорить, що на четвертому засіданні Халкидонського Собору, архідияконом Аетієм були прочитані 4 і 5 правила Антіохійського Собору. Правила 16 і 17 цього ж Собору цитуються на 11 засіданні. А на 16 засіданні Халкидонського Собору цитуються 1, 2 і 3 правила Другого Вселенського Собору. Всі ці правила цитуються за збірником, що називається в актах Собору як «τό βιβλίον τών κανόνων». На латинській мові цей збірник називався «codex canonum» [9 с. 329, 330]. До складу цього збірника входили правила Соборів: Першого Вселенського, Анкірського, Неокесарійського, Гангрського, Антиохійського, Другого Вселенського, Лаодикійського і Третього Вселенського Соборів.

Отже, збірник правил, якими користувалися отці Халкидонського Собору, був нічим іншим як розширеною за рахунок правил наступних Соборів редакцією Понтійського збірника. Причому правила наступних Соборів вносилися до цього збірника саме в тому порядку, в якому ці Собори відбувалися. А самі отці жодних переваг одних правил іншим не надавали. Перевага ними надавалася тільки тим соборним рішення, які торкалися православного віровчення. І саме догматичним визначенням (оросам) Вселенських Соборів надають особливого значення. Правда єпископ Никодим (Мілаш) зауважує, що саме Халкидонський Собор перший серед Вселенських правила Соборів Помісних, які до цього відбувалися на Сході, затверджує та проголошує їх загальнообов'язковість. Таким чином, цей збірник став мало не настольною книгою правил для всієї Церкви [10 с. 330].

Однак стверджувати, що цей збірник був поширений тільки на Сході було б великою помилкою. Так, задовго до Діонісія Малого на Заході вже було дві редакції Понтійського збірника перекладені на латинську мову. Перший перекладний збірник отримав назву «Versio isidoriani», оскільки пізніше саме він був узятий за основу збірника «псевдоісидора». Другий переклад сам Діонісій Малий назвав «Старий переклад». Сам же Діонісій переклав роз-

ширену редакцію Понтійського збірника, доповнивши її правилами Халкидонського Собору в кількості 27 та правилами Святих Апостолів у кількості 50 [11 с. 76, 77].

Розміщення в збірнику правил по порядку прийняття Соборами було не дуже зручним. Адже при користуванні постійно доводилося переглядати всі правила, для того, щоб знайти відповідь на певне питання. І другий момент, який ускладнював користування правилами, – це об'ємність самих збірників. Тому подальша робота велася в двох напрямах. Перше, за зразком цивільного законодавства в Візантії та його кодифікації, і церковні правила стали передавати в стислому, скороченому вигляді. Саме завдяки цьому канонічні збірники суттєво зменшувалися в об'ємі і ставали набагато зручнішими у користуванні. Одним із найдавніших збірників такого типу, що збереглися – є «Синопсис» (Συνοψις).

Другий напрям діяльності також був запозичений із діяльності цивільних юристів, це розміщення правил за їх змістом, віднісши кожне правило до певної тематичної рубрики. Саме таке подання правил полегшувало користування ними, оскільки відпадала потреба кожного разу переглядати всі правила, що входили до збірника. Першим канонічним збірником такого типу був збірник у 60 титулах, де весь правовий матеріал був поділений на 60 тематичних розділів. Правда, як і кожна подібна спроба в будь-якій сфері, він був не зовсім досконалим, тому його витіснив із ужитку пізніший збірник складений Іоанном Схоластиком.

Сама назва «Схоластик» говорить про те, що автор був юристом. Роботу над своїм збірником розпочав ще в Антіохії, будучи пресвітером. Пізніше, в 565 році стає Константинопольським патріархом і розсилає свій збірник у всі єпархії, надавши йому таким чином офіційного статусу. Про вплив цивільного права на формування збірника Іоанном Схоластиком говорить сам поділ на 50 тематичних рубрик за зразком поділу «Дигест». Свій збірник Іоанн Схоластик назвав «Синагога святих і Божественних канонів розділених на 50 титулів» [12 с. 21].

Чи можемо ми стверджувати, що, врахувавши недоліки попередніх кодифікаторів, збірник Іоанна Схоластика був абсолютно досконалим? Ні. Тому що деякі із правил могли торкатися одразу декількох питань. Відповідним чином вони дублювалися в різних рубриках «Синагоги». Через це вона збільшувалася в об'ємі та ставала менш зручною в користуванні. Саме тому повинен був з'явитися збірник, який увібрав би в себе плюси попередніх типів збірок – хронологічного, яким був «Синопсис», та система-

тичного, якою була «Синагога». І такий збірник появляється. Це «Канонічна синтагма» (Συνταγμα κανωνικων) в 14 титулах.

Сам збірник поділений на 2 частини. Перша частина «Синтагми» є систематичною. Тут весь матеріал поділений на 14 тематичних розділів (титули), які, в свою чергу, поділені на глави. Вони розміщені в такому порядку: 1). про богослів'я, православну віру, канони та хіротонію (38 глав); 2). про будівництво храмів та їх освячення, про храми, що не мають св. мощей, про св. посуд, про кліриків, що без відома єпископа будують храм (3 глави); 3). про молитви, співання псалмів, читання, приношення та причастя, про одяг та обов'язки нижчих кліриків (22 глави);

4). Про оголошених та святе хрещення (17 глав); та ін.

Таким чином, перша частина «Синтагми» є нічим іншим як тематичним покажчиком, де під кожною рубрикою подаються номера правил, у яких можемо віднайти відповідь на питання. Самі ж правила подаються в другій частині «Канонічної синтагми» за розширеною редакцією все того ж Понтійського збірника.

Правда, тут є і свої особливості. В «Синтагмі» канонічний звід доповнений правилами Карфагенського Собору, перекладеними з латинської мови на грецьку, Константинопольського Собору 397 року, Третім посланням святого Василія Великого, поділеного на 16 правил, правилами св. отців: Діонісія, Петра, Тимофія, Феофіла, Кирила Олександрійських, Григорія Неокесарійського, Григорія Ниського і Геннадія Константинопольського. Причиною такого розширення змісту збірника може бути наукова скрупульозність укладача. Він намагався не просто внести до збірника правила тих чи інших Соборів. Але намагався також подати тексти правил відповідно до першоджерела. Для цього зібрав декілька збірників, у тому числі і переклади іншими мовами. Особливо укладач користувався перекладами на латинську мову, в тому числі і збірником, укладачем якого був Діонісій Малий. Діонісій, крім правил Соборів Східної Церкви, перекладених ним латинською мовою, вніс також до свого збірника правила Соборів Сардикійського та Карфагенського, що не потребували перекладу, оскільки були складені на латині, а також послання Римських пап до підлеглих їм субурбікарних єпископів. І професор Павлов абсолютно правильно вважає, що укладач «Канонічної синтагми» в питанні змісту правил, які були внесені до «Синопсиса», перебував під впливом Діонісія. Тільки на відміну від останнього, замість декреталів пап, що мали досить невелику область поширення, розмістив правила святих отців Східної Церкви [13 с. 68]. Єдине, що можна додати, що Трульський Собор саме в такій редакції правил, поданих у «Канонічній

синтагмі», затвердив, доповнивши їх тільки правилами св. Афанасія Великого, Григорія Богослова та Амфілохія Іконійського, а також визначенням Карфагенського Собору за св. Кипріана про перехрещування єретиків.

Отже, склався остаточний звід правил Православної Церкви, які пізніше були доповнені тільки правилами Трульського та VII Вселенського Соборів, Двократного та Софійського Помісних Соборів та посланням патріарха Тарасія «Про симонію». Але на цьому процес кодифікації не завершився. Ми розглянули тільки процес формування двох типів канонічних збірників, до складу яких увійшли лише церковні правила. Та Церкві у своїй повсякденній діяльності доводилося керуватися не тільки правилами, але й державними законами.

Необхідно вказати на ту обставину, що ще давня Римська держава на законодавчому рівні надавала певні пільги та привілеї всім язичницьким культам та їх служителям. Після Міланського едикту, з визнанням християнства державною релігією, ці права та привілеї автоматично перешли на служителів Церкви Христової. Тому церковним екдикам, для представлення та захисту перед державою та в судах, потрібно було посилатися не тільки на правила, але й закони держави. Зрештою, у Візантії за імператора Феодосія, а потім Юстиніана, де закони імператорів, що торкалися життя Церкви, були віднесені до окремих книг. Але вони часто повторювалися в різних книгах та розділах, що ускладнювало користування ними. Тому виникає потреба виокремлення цих законів про Церкву, та формування із них окремого збірника, що спростило б можливість як вивчення їх, так і користування ними в повсякденному житті Церкви. І такі окремі збірники державних про Церкву законів появляються. Першим таку спробу зробив Іоанн Схоластик. Ним як додаток до «Синагоги в 50 титулах» був складений збірник державних законів у 87 главах. Сама назва збірника вказувала на джерела, з яких були взяті ті закони та її зміст: «Різні постанови із божественних новел благочестивої пам'яті Юстиніана, що він видав після Кодекса, а особливо такі закони, що узгоджуються з божественними і святими канонами та надають їм особливу силу і яким ми дали певний порядок та рахунок, щоб зручніше главу, яку шукають, знайти, бо взяті вони із різних новел» [14 с. 70, 71]. Цей збірник як додаток до «Синагоги» Іоанн Схоластик розіслав по митрополіям, надавши йому офіційного статусу.

Пізніше невідомою особою державні закони із збірника в «87 главах» були віднесені до відповідної глави «Синагоги в 50 титулах». Таким чином, з'являється перший «Номоканон» – збірник,

до складу якого входять як церковні, так і державні закони, розміщені за систематичним покажчиком. Саме цей «Номоканон» уперше і був перекладений на слов'янську мову святим Мефодієм, про що говориться в його «Паннонському житії». Чому саме «Номоканон в 50 титулах» було взято для перекладу, якщо в цей час офіційного поширення вже набув інший «Номоканон», приписуваний патріарху Фотію. Професор Олександр Лотоцький говорить про те, що територія, де проповідував Мефодій, перебувала під впливом Заходу, а саме ім'я патріарха Фотія було там дражливим. Крім того до «Номоканону» патріарха Фотія входили правила Трульського Собору, які на Заході в той час не визнавалися. Все це і схилило святого, обрати для перекладу на слов'янську мову саме цей «Номоканон» [15 с. 78]. Цей «Номоканон» був досить поширений на теренах слов'янських Церков. Був він відомим і на Русі, а пізніше увійшов до складу слов'янської «Кормчої книги».

Крім збірника державних законів у «87 главах» Іоанна Схоластика, з'являється ще один, але більш зручний та більш об'єктивний за змістом. До його складу були внесені закони, що не ввійшли до попереднього збірника законів. Називався він «Collektio constitutionim ecclesiasticarum», або «Collektio tripartite». Як видно із короткої назви, складався цей збірник із трьох частин, і його поширена назва – «Трьохчасний збірник». Авторство цього збірника невідоме, але дослідники говорять, що його автором є укладач «Канонічної синтагми в 14 титулах». На думку деяких учених, ним був Константинопольський патріарх Євтихій. Пізніше, із цього збірника, як колись при поєднанні «Синагоги» та збірника у «87 главах» утворився «Номоканон в 50 титулах», так і поєднанням «Канонічної синтагми» і «Трьохчасного збірника», утворився знаменитий «Номоканон у 14 титулах», авторство якого приписують патріарху Фотію. Правда, цей «Номоканон» був складений раніше відомого патріарха, а ним був тільки доповнений правилами Двократного та Софійського Соборів. Справжнім автором цього «Номоканона» дослідники вважають Константинопольського патріарха Сергія (609 – 638) [16 с. 76].

Цей «Номоканон» також був перекладений слов'янською мовою. Тривалий час вважалося, що цей переклад був звершений після хрещення Русі у Києві за князя Ярослава Мудрого. Але пізніші дослідження довели, що насправді переклад було звершено набагато раніше, в Болгарії, ще до часу формування патріархом Фотієм остаточної його редакції у 883 році, оскільки правила двох Константинопольських Соборів до нього внесені ще не були [17 с. 79]. Саме звідси цей «Номоканон» і став відомим на Русі.

1. Біблія. Книги Священного Писання Старого і Нового Завіту: в українському перекладі з паралельними місцями / Переклад Патріарха Філарета (Денисенка). – К.: Видання Київської Патріархії Української Православної Церкви Київського Патріархату, 2004. – 1416 с.
2. Книга Правил Святих Апостолів, Вселенських і Помісних Соборів, і Святих Отців. – К., 2008. – 368 с.
3. Поснов М. Э., проф. История христианской Церкви. – Брюссель., 1964. – 614 с.
4. Там само.
5. Тальберг Н. История христианской Церкви. – М. 1991. – 142 с.
6. Кормчая (Номоканон). Санкт-Петербург. 2004. – 1481 с.
7. Там само.
8. Там само.
9. Милаш Никодим, еп. Правила Православной Церкви с толкованием: В 2 т. – Троице-Сергиева Лавра, 1996. – Т. І. – 654 с.
10. Там само.
11. Цыпин В. Церковное право. – М. 1994. – 448 с.
12. Красножен М. Е. Основы Церковного права. – М. 1992. – 158 с.
13. Павлов А. С. Курс церковного права. – ТСЛ. 1902. – 546 с.
14. Там само.
15. Лотоцький О. проф. Українські джерела Церковного права. – Варшава. 1931. – 320 с.
16. Павлов А. С. Курс церковного права. – ТСЛ. 1902. – 546 с.
17. Лотоцький О. проф. Українські джерела Церковного права. – Варшава. 1931. – 320 с.

М. В. Шкрібляк

ІСТОРИКО-КАНОНІЧНА ОБ'ЄКТИВАЦІЯ «ЦЕРКОВНОГО ПЕРЕЯСЛАВА» 1686 Р.

У статті реконструйовано основні етапи «московсько-стамбульської» дипломатії та проаналізовано історичні передумови та канонічні підстави зміни адміністративно-канонічної юрисдикції Київської митрополії 1686 р. Особливу увагу звернено на витлумачення місця та ролі зовнішніх чинників, а також на участь іноземних духовних і політичних центрів у реалізації проекту «церковного Переяслава», наслідком якого стала інкорпорація Київської митрополії до складу Московської патріархії.

Ключові слова: *Руська церква[1], Київська митрополія, Константинопольська патріархія, Московська патріархія, східні патріархи, інкорпорація, церковні канони, апостольські правила, постанови соборів.*

Сучасна динаміка і глибина опанування здобутків світової релігієзнавчої думки допомагає усвідомити відсталість вітчизняної наукової традиції, що донедавна перебувала під могутнім пресингом марксистського монізму та ідеологічного диктату. Особливо ж помітними є прогалини у пізнанні і науковому осягненні природи та функцій релігії, її суспільно значущої ролі та комунікативно-ціннісного потенціалу. І хоча з проголошенням незалежності «майже не знайшлося», як наголошує відомий український вчений А. Колодний, «тих, хто б за нових умов спромігся продовжувати традиції радянського релігієзнавства», чи «виявив бажання обстоювати марксистсько-ленінське бачення сутності релігії»[2], історія Церкви все ще залишається чи не найбільш занедбаною галуззю релігієзнавчого комплексу[3]. І справа тут не лише в тому, що дослідження у цій галузі здійснювалися виключно в межах теоретико-методологічних кліше визначених такими російськими вченими, як: митрополит Макарій (Булгаков), С. Соловйов, Ф. Титов, В. Болотов, М. Поснов та ін. Сформульовані ними історіософські концепти, яким було надано статус сукупних стабільних значень тих параметрів, що визначали їхній ідейно-ціннісний потенціал, значною мірою позначитися на експлікації церковної проблематики в Україні, що понад триста років була для Російської імперії її сировинним придатком, в тому числі й інтелектуальним. За таких умов уся українська історія цілковито розчинялася в історії «Русі» – Росії, а історія Української церкви або в історії Російської церкви, або ж в історії церковно-релігійної

«експансії» Ватикану. Ось як про це з пересторогою згадує уже цитований мною А. Колодний: «Ми сприймали й пропагували сфальсифіковану російськими авторами – і світськими і богословськими – історію християнства, його конфесій на українських теренах. Для нас уніати поставали найзапеклішими ворогами українського народу». «І це при тому, що саме при активній підтримці Греко-Католицької Церкви (особливо в діаспорі) вдалося зберегти українство», – наголошує вчений[4].

Здобуття Україною незалежності та курс на демократію і побудову громадянського суспільства актуалізували необхідність формування нової науково-освітньої парадигми, а надто ж у гуманітарній сфері. Її розробка та реалізація загострила проблему критичного відображення московсько-російського релігійно-церковного колоніалізму на українських землях, що бере свій початок від інституційного оформлення самопроголошеної Московської митрополії, яку через сто сорок один рік визнав Константинопольський патріарх Єремія ІІ і 1589 р. підніс до гідності патріархії. З того часу Москва активно втручалася у справи древньої Київської митрополії, аж до поки 1686 р. не приєднала її до складу Московської патріархії та не анексувала її канонічну територію (1720 р.).

Зауважимо, що за останнє десятиліття теоретики української релігієзнавчої думки, не говорячи вже про богословів та церковних істориків, приклали титанічні зусилля, щоб відновити *status quo* у історико-релігієзнавчому та богословському дискурсі, порушеному в радянський час. В наш час вітчизняна релігієзнавча думка володіє величезним компендіумом колективних і авторських монографій, присвячених актуальним питанням релігійно-філософської думки, в т. ч. й таких, що висвітлюють історію становлення та розвитку церкви в Україні. Проте окремі виткові періоди, події чи явища, суспільно-політичні рецидиви яких і по нині даються взнаки, висвітлені фрагментарно і без широкого залучення джерел церковного походження.

У рамках нашого дослідження ми актуалізуємо лише один із таких багатьох сегментів церковного історичного процесу – інкорпорацію Руської церкви (Київської митрополії) до складу Московської патріархії 1686 р. Це пояснюється передусім тим, що, інкорпоравши Київську митрополію до структур Московської церкви (по духу – казенної, що не було властивим Києво-руському християнству), московський царат виключив її із факторів українського націє- і державотворчого процесу. А перейменування у 40-х роках ХХ ст. Й. Сталіним і Л. Берією Російської церкви в «Руську» для ідеологічного обґрунтування та

теоретичного виправдання своєї церковно-політичної експансії на більшості поствізантійських просторів на століття позбавило український народ його власної автохтонної історії та національно-церковної самобутності. Обставини інкорпорації Руської церкви до Московської є для всіх православних християн доволі важливим історичним уроком. Вони ще раз нагадують про те, що Церква Христова, як „стовп і утвердження істини" (1 Тим. 3, 15), мусить завжди прагнути до дотримання непорушних канонічних підвалин, а не прогинатися під пресингом сильних світу цього, що „лежить у злі" (1 Ін. 5, 19), або ж запопадливо обслуговувати їхні політичні інтереси. Адже кожне відступлення від церковних канонів, якими б благими цілями його не виправдовували, не проходить безслідно. І, справді, гріхи політиків та ієрархів, вчинені у XVII ст., бумерангом повертаються до нас сьогодні. Складні та суперечливі процеси XVII ст., політичні рецидиви яких понад триста років накладали свій рельєфний відбиток на становлення і розвиток Української держави і Церкви, і схоже ще довго даватимуться взнаки, адже каяття так і не настало.

Отже, актуалізація проблем, що увиразнюють історичну долю чи, скоріше, недолю Руської церкви, є на часі. Проблема критичного відображення російського релігійного колоніалізму, що бере свій початок саме із часу приєднання Київської митрополії до структури Московської патріархії, є об'єктивно детермінована, а її історіософський аналіз і критична канонічна об'єктивація не лише збагачують теоретико-методологічний ресурс сучасної релігієзнавчої думки, а й допомагають розробити ефективні механізми взаємин між церквою і державою, а також конфесіями між собою.

Мета цієї розвідки полягає передусім у тому, щоб на основі всебічного аналізу доступної нам джерельної бази та історіографічного матеріалу проаналізувати провідні тенденції і специфіку церковно-політичної дипломатії Москви та Константинополя, що в підсумку призвела до перепідпорядкування Київської митрополії і зміни її канонічної юрисдикції у середині 80-х років XVII ст. Водночас автор характеризує становище Київської митрополії у 80-х рр. XVII ст. та витлумачує основні суспільно-політичні пріоритети політики І. Самойловича, за гетьманату якого відбувся елекційний собор 1685 р.. Значну увагу приділяє найважливішим етапам «московсько-стамбульської» церковної дипломатії та з'ясувати ролі світської і духовної влади у справі перепідпорядкування Київської митрополії Московському патріархатові, а тако ж витлумаченню наслідків інкорпорації Києво-руської церкви й доведенню антиканонічності діяння Константинопольського со-

бору 1686 р., на якому було ухвалено рішення про приєднання Київської митрополії до Московської патріархії.

Об'єктом дослідження є суспільно-релігійне тло та внутрішньо-церковні перетворення в Київській митрополії у 80-х роках XVII ст., що призвели до канонічного розриву із Константинополем і приєднання до Московської патріархії, а предметом – історико-еклезіологічний дискурс «московсько-стамбульської» дипломатії та інкорпорація Київської Митрополії 1686 р.

Для написання статті використано різні методи дослідження та методологічні принципи, звернення до яких обумовлено комплексним підходом до висвітлення складного спектра питань, що увиразнюють становище Київської митрополії у 80-х роках XVII ст. та специфіку московсько-стамбульської церковної дипломатії 1686 р., що призвела до інкорпорації Київської митрополії у структуру Московської патріархії та цілковитої анексії її канонічної території.

Оскільки в основу дослідження покладено проблемно-хронологічний підхід, то найбільш застосовуваними методами вивчення проблеми стали хронологічний, синхронний та актуалізації. Для аналізу церковно-канонічних і релігійно-полемічних текстів (богословських трактатів, канонічних збірників, патріарших та єпископських грамот, циркулярів, листів, соборних ухвал, постанов та рішень, царських і гетьманських указів, розпоряджень тощо) ми застосовували аналітичний та герменевтичний методи. Послуговування методом компаративного аналізу та синтезу дало нам можливість осмислити, а отже, й об'єктивно витлумачити сутність церковно-релігійної політики гетьмана І. Самойловича та московського царату. За допомогою генетичного методу, а також методу актуалізації нам вдалося встановити причинно-наслідковий зв'язок посилення релігійно-експансіоністських впливів з боку Московії за гетьманства І. Самойловича й витлумачити політичні та ідейно-релігійні чинники інкорпорації Київської митрополії до складу Московської Патріархії. Метод синтезу допоміг з'ясувати ступінь впливу зовнішніх факторів на суспільно-церковне життя України та її церкви, а відтак довести антиканонічність акту приєднання Української Православної Церкви до Московської. Важливе місце у методології дослідження відведено суто богословському аналізові та канонічному прочитанню більшості подій і явищ, які в підсумку призвели до інкорпорації Київської митрополії у 80-х роках XVII ст.

Стаття написана на доволі широкій джерельній базі та історіографічному матеріалі. До джерел передусім належать: „Акты

исторические, относящиеся к истории России", „Архивъ Юго-Западной России", „Неизданные главы патриарха Досифея", „Источники Малороссийской истории", „Книга правил Святих Апостолів, Вселенських і Помісних соборів, і Святих Отців"та ін.

Історіографія приєднання Руської церкви до структури Московської патріархії така ж багата, як і власне історіографія Української держави у XVII ст., оскільки вони тоді були невіддільні. Інкорпорація Київської митрополії до Московської церкви – подія настільки контраверсійна, що обійти її увагою було неможливо. Вона відкрила Московській державі широку дорогу до релігійної експансії та обмосковлення українського народу, до нищення його національно-церковної самобутності. З цього приводу відомий дослідник церковної історії М. Андрусяк писав: „Коли заведено підчинення Київської Митрополії, руська Православна Церква перестала бути національною і стала засобом змосковщення, зросійщення місцево українського (руського) і білоруського населень"[5].

Вагомий внесок у дослідження історичних передумов інкорпорації та її наслідків зробили І. Власовський, М. Грушевський, митрополит Іларіон (Огієнко), М. Костомаров, О. Лотоцький, Н. Полонська-Василенко, Ф. Титов, С. Терновський, А. Яковлєв та ін. Дещо фрагментарно, однак критично, події церковно-релігійного життя православних наприкінці XVII ст., в тому числі й ті, що увиразнюють суть та специфіку московсько-стамбульської дипломатії та її наслідки, відображені у дослідженнях р. Єринюка, В. Лур'є, Софрона Мудрого, С. Сеник, І. Скочеляса, а також польського дослідника М. Бензи. Над цією проблемою не раз фокусували свою увагу А. Колодний, В. Климов, П. Яроцький. Отже, формулюючи власні узагальнюючі концепти та дефініції, автор часто апелює саме до їхніх праць.

Варто зазначити, що вся історіографія з означеної вище проблематики як і історії Руської церкви загалом – заідеологізована і векторно зорієнтована. Один напрям цілковито віддзеркалює ідейно-еклезіологічну традицію, що виправдовує релігійно-політичну доцільність інкорпорації Київської митрополії, яка розпочалася з обрання першого „московського" митрополита Київського на елекційному соборі 1685 р., а інший – зумовлений історико-канонічною та морально-правовою логікою автокефальних прагнень українських православних вірян мати свою Помісну Церкву, яка б не залежала від жодного іноземного духовного центру.

В останній чверті XVII ст. Руська церква опинилася в глибокій ієрархічній кризі: київські митрополити залишили свій історичний осідок в Києві і переселитися на Правобережну Україну, де московський вплив був мінімальний. Однак зі смертю митрополита Анто-

нія Винницького, митрополичий престол взагалі залишився на декілька років вакантним. Цим вирішила скористатися Московська патріархія, яка мала на меті не лише цілковито поглинути Руську церкву, а й анексувати її канонічну територію. Однак за умов політичної невизначеності українських гетьманів, їх еквілібрації між Варшавою, Стамбулом і Москвою досягнути успіху було нелегко.

З приходом до влади промосковськи зорієнтованого гетьмана І. Самойловича питання зміни канонічної юрисдикції Київської Митрополії почали поетапно розв'язувати. Першим кроком на цьому шляху було звернення гетьмана 1683 р. до Московського патріарха Йоакима, щоб той благословив обрання Варлаама Ясинського на архімандрита Києво-Печерського. У такий спосіб, як справедливо зауважив С. Терновський, гетьман сам „далъ поводъ патріарху входить въ дела малороссійской церкви"[6]. Черговим кроком стало проведення елекційного собору, на якому під тиском гетьмана та московського посла О. Українцева обрали нового митрополита, який заявив про свою готовність перейти під юрисдикцію московського патріарха. Джерела засвідчують високу зацікавленість Москви у виборах нового митрополита Київського: між патріархом Йоакимом і гетьманом І. Самойловичем упродовж декількох років тривала інтенсивна переписка, під час якої обговорювалося питання проведення елекційного собору та обрання „вигідного митрополита" Листи І. Самойловича до патріарха Московського і, навпаки, Його святості до гетьмана опубліковані в «Архивахъ Юго-Западной Россіи»[7].

Вибори Гедеона Святополка-Четвертинського на митрополита відбулися на соборі в Києві 12 липня 1685 р., у роботі якого участі не взяв жоден церковний ієрарх православної частини Руської церкви. Не з'явився на собор і сам претендент у митрополити. Проігнорував виборами і єпископ Чернігівський Лазар Баранович – найвпливовіший церковний ієрарх Лівобережної України та місцеблюститель Київської митрополії. Більше того, він навіть не надіслав у Київ своїх представників. Як звітував І. Самойлович у Москву, з Чернігівської єпархії на Соборі не було „нікого ні з архімандритів, ні з ігуменів, ні з протопопів"[8]. Не спостерігалося в Києві і делегатів від єпархій „польської" України. О. Лотоцький пише, що справжньою причиною неявки духовного проводу та рядового духовенства було те, що воно, „на чолі з Лазерем Барановичем, не спочувало кандидатурі до такої міри підхлібної для Москви особи, як єп. Гедеон"[9] Загалом це зібрання „собором" можна назвати лише умовно. Насправді усі його ухвали є неканонічними. Але на це ніхто не зважав: Москва діяла за

принципом, коли засоби виправдовують мету, а Константинополь не міг адекватно відреагувати, тому що Османська імперія, перебуваючи в стані війни зі Священною лігою, не дозволяла Константинопольському патріарху зайвий раз дратувати Московію (остання саме визначала своє місце у цій війні).

Варто зауважити, що окремі історики, зокрема І. Власовський, настирливо культивують припущення, що паралельно із елекційним собором, проходив ще якийсь «опозиційний і протестацій ний» собор. Він навіть висував здогадки, що його міг проводити архімандрит Варлаам Ясинський, який «по всіх даних», начебто очолював опозицію. Аргументуючи свої рефлексії, дослідник посилався на інструкції, начебто напрацьовані собором і передані на розгляд гетьману І. Самойловичу[10]. Такі інструкції дійсно були. Вони навіть лягли в основу тих інструкцій, з якими київське посольство їздило в Москву. Водночас оформлення цих статей на письмі жодним чином не засвідчує їхнього соборного походження. У Бересті дійсно було два собори і їх наслідки мали історичне значення: утворення двох конфесій (уніатської і вірної «грецькій вірі» церков). Насправді Берестейський собор 1596 р. призвів до розколу, а тут була лише стихійна, малоохоплююча опозиція до церковної політики гетьмана. Не має підстав говорити й якусь більш-менш чітко структуровану опозицію, оскільки після смерті митрополита Гедеона саме Варлаам Ясинський очолив Руську церкву (Київську митрополію), по суті уже Московську церкву в Україні.

Новообраний митрополит, завуальовуючи жадобу до влади і бажання прислужитися політичним інтересам гетьмана-свояка, тут же заявив про свій намір „прийняти жезл архіпастирський не від кого іншого, як від московського патріарха"[11]. Гетьман Самойлович уже наприкінці липня 1685 р. вирядив до московських царів і патріарха делегацію, якій було доручено обговорити всі процедурні питання щодо інтронізації нового митрополита. Крім того делегація везла із собою для затвердження „чолобитні статті", написані гетьманом і митрополитом Гедеоном, на задоволення яких надіялися представники Руської церкви перш, ніж перейти під владу Московського патріарха. Характерною особливістю цього посольства є те, що гетьман усі питання обговорював зі світською владою. Підтвердженням цьому слугує інструкція гетьмана Самойловича його посланцю – військовому писарю Саві Прокоповичу[12].

Грубо втрутившись у внутрішні справи Київської митрополії, мовою канонічного права „у чужу церковну область": поставленням Гедеона в митрополити, Московський патріарх порушив

церковні канони, зокрема, 35 апостольське правило, яке гласить: „Єпископ нехай не насмілюється поза межами своєї єпархії рукопокладати в містах і селах, йому не підпорядкованих. Якщо ж викритий буде в тому, що вчинив подібне без погодження із тими, в чиєму підпорядкуванні знаходяться ці міста і села, то нехай будуть позбавлені сану і він, і той, кого він поставив»[13]. Згідно із цим церковним каноном, що має «апостольське» походження, і патріарх Йоаким і митрополит Гедеон мали б бути позбавлені сану й піддані анафемі. Однак не було кому «викрити» ці злодіяння Москви, а тому Московська патріархія йшла далі у реалізації власних імперсько-церковних цілей. Для логічного завершення процесу остаточного поглинення Руської церкви, а, за словами митрополита Іларіона, „останнього акту сумної трагедії" українського народу, вона звернулася до уряду Османської імперії та Константинопольського патріарха.

Наприкінці 1685 р. московський уряд відправив у Константинополь спеціальне посольство. Царське посольство очолив дяк Нікіта Алексєєв[14]. Дорогою в Україні до нього приєднався гетьманський посланець Іван Лисиця, через якого І. Самойлович передав патріарху Якову грамоту з аналогічними проханнями. Посольство мало діяти виключно в межах своїх повноважень та відповідно до „інструкції, даної патріархом Іоакимом"[15]. Послам було доручено домогтися від патріарха Парфенія (поки посли добиралися до Стамбула його низложили) згоди, щоб „Кіевскую бы митрополыю всю въ духовную власть отдалъ святейшему патріарху Московскому вечно"[16] Аргументи, які наводили московські царі, були штучні і зводилися до начебто неспроможності Константинополя опікуватися Руською церквою, через що митрополича кафедра тривалий час вдівствувала. Насправді патріарху Якову настирливо радили відмовитися від юрисдикції над Києвом на користь Москви. Просили також царі, щоб Його святість звернувся до православних Речі Посполитої з роз'ясненням і порадою визнати духовну владу поставленого в Москві митрополита Гедеона. У процесі переговорів посли мали посилатися на дозвіл колишнього патріарха Константинопольського Парфенія, а також на акт поставлення Московським патріархом священного архімандрита Києво-Печерської лаври Інокентія Гізеля. Мотивуючи тим, що його начебто ніхто не засудив.

Перебування «московсько-київського» посольства в Османській імперії потребує глибшого аналізу, аніж іноді здається. Варто зазначити, що про завершальний етап інкорпорації Київської митрополії і передачу її патріархом Константинопольським на

відкуп Москві знаходимо згадки у кожній історичній розвідці, присвяченій цій проблемі. Проте – це доволі схематичні й невиразні „сюжети", виконані за одним „трафаретом" лишень різними майстрами. Через це відкритими залишалося багато питань і, зокрема, такі: 1. Чому настільки важливі переговори було доручено вести „послам" такого низького рангу; 2. Чому серед «московсько-київської» делегації не було жодного архієрея чи бодай архімандрита; 3. Чому у переговорному процесі раптом з'явився посередник – патріарх Єрусалимський Досифей; 4. Чому перша зустріч відбулася на нейтральній території (м. Адріанополь), а не в Стамбулі.

Зважаючи на стислість цієї розвідки, ми також не надто розписуємо тут відповіді на них. Тим паче, що першу спробу аналізу цих важливих питань ми уже зробили в іншій статті, присвяченій «московсько-стамбульській» дипломатії та інкорпорації київської митрополії до церковних структур Мосоквської патріархії[17]. Отже, стисло, за порядком: 1. Якісний склад делегації ми пояснюємо тим, що місія мала скоріше за все формальний характер, адже московський цар уже й так навряд чи відступив би від своїх намірів. Далеко не другорядну роль тут також відіграла й тісна співпраця московського царя зі східними патріархами, які часто перебирали на себе політичні, а то й шпигунські функції. 2. Відсутність у «московсько-київській» місії церковного ієрарха чи якоїсь іншої високо поставленої духовної особи можна обґрунтувати реалізацією абсолютистської влади московського самодержця, яку він отримав після відсторонення від управління Московською церквою сильного і впливового патріарха Нікона та обрання малоосвіченого патріарха Йоакима. 3. Єрусалимському патріарху Досифею (1669 – 1707 рр.) з самого початку відводилася роль «першої скрипки» у переговорному процесі, оскільки, як відомо, патріархи Константинопольські під владою турецького султана почували себе зовсім некомфортно і постійно змінювалися, а Досифей цим користався. Будучи неформальний лідером православного Сходу, він, що називається, «заправляв» усіма тамтешніми церквами. 4. Сторони зустрічалися в Адріанополі, а не Стамбулі, тому що в Адріанополі тоді знаходилася не лише резиденція султана Мехмеда IV (1649 – 1687 рр.), а й патріарха Досифея. До того ж, співпало в часі й перебування в Адріанополі патріарха Константинопольського Якова (він прибув туди для чергового затвердження османською владою).

Можливо наші пояснення не є настільки вичерпними, щоб виглядати переконливими, однак до певної міри проливають світло на ці доволі важливі сегменти переговорного процесу. Натомість

значно важче встановити, чи посольство не знало, що в Адріанополі є патріарх Константинопольський, а чи просто вирішило проігнорувати його і звернутися відразу до патріарха Досифея. Якщо вірити В. Лур'є, то виходить, що місія Н. Алексєєва свідомо проігнорувала патріарха Константинопольського, „продемонструвавши цим самим, що у Москві прекрасно обізнані, хто наразі справжній „господар" у Східних патріархатах"[18]. Власне кажучи, в Адріанополі Н. Алексєєв і І. Лисиця перший тур переговорів провели особисто з Досифеєм[19]. Розраховуючи на доброзичливе ставлення патріарха до московських царів і православної пастви, яку вони представляли, посли прагнули домовитися з ним „подоброму", заохочуючи його то червінцями, то соболями. Щоб легше було схилити Досифея на власний бік, царський уряд доручив послові винагородити патріарха щедрими дарунками. Однак той, довідавшись про справжню причину візиту, хоч і був прихильником Москви, одразу ж став в опозицію до інтриги Московського патріарха та царату. Під час бесіди він висловлювався надто різко і навіть зневажливо на їхню адресу, вказавши на те, що їм потрібно було спочатку отримати благословення Константинополя, а вже потім поставляти Київського митрополита в Москві, а про передачу Київської Митрополії навіть не може бути й мови. «Я у цю справу влазити не буду, – говорив патріарх Досифей, – Константинопольський хай поступає, як хоче…, однак і він не зможе нічого робити, без указу візира"[20]. Отже, патріарх Досифей демонстрував непоступливість у переговорах і давав зрозуміти, що на порушення канонів він не відважиться.

Однак, коли Н. Алексєєв сказав, що прохання про передачу Київської митрополії йде не від Московського патріарха, а від самих государів і що вони привезли із собою від них щедрі дарунки для нього: „І вашому архіпастирству ті золоті та соболі прийняти велимо"[21]. Патріарх Досифей відповів: „Присилаєте гроші та виводите людей з розуму; навіщо видаєте грамоти, противні Церкві і Богу. Узаконення поставлення митрополита за гроші – це явна симонія!"[22]. „Бо хіба належить просити духовні дарування за гроші, – писав у Москву Досифей, – хіба може бути правдивою і вважатися гідною та грамота із Константинополя, яка куплена за гроші? Хіба личить вашій Церкві випрошувати у такий спосіб таке велике прошення? І якщо хочете отримати те, що просите, то знайте, немає церковної волі і що й ми не хочемо і не будемо співучасниками цього гріха"[23].

Тим часом переговори зайшли у „глухий кут". Посли, зрозумівши, що очікувати позитивного рішення від патріарха Досифея, який мав схилити на користь Москви ще й патріарха Константи-

нопольського, сподіватися годі, вирішили розпочати переговори зі світськими властями. Н. Алексєєв та І. Лисиця звернулися до Великого візира, увиразнивши суспільно-політичну ситуацію в Україні і наголосивши, що все Військо Запорізьке і увесь народ у підданстві московських государів, а тому гетьман воліє, щоб церква перейшла у підпорядкування Москви[24]. С. Терновський у своїй ґрунтовній праці про приєднання Київської митрополії до Московської патріархії, написаній на широкій джерельній базі, доводить, що посли відповідали патріарху Досифею не менш різко. Зокрема, І. Лисиця говорив: „Гетьман і все Військо Запорозьке, і народ малоросійський перебувають у підданстві великих государів; гетьман бажає, щоб і духовний чин був увесь під благословенням московського патріарха; бо що уже зроблено, тому й бути"[25].

Зрозуміла річ, що насправді було інакше: Україна була поділена, Правобережжя жило своїм життям, а Лівобережжя із І. Самойловичем змушене було жити „його" життям, хоча й там було багато таких, хто стояв в опозиції до «москвоцентризму». Однак визначальну роль у московсько-стамбульській церковній дипломатії зіграв не Досифей, не Алесєєв, ні Лисиця, а ні навіть ні золоті червінці і соболі, а політичний чинник. Усе почалося з „Віденської відсічі" 12 вересня 1683 р., коли об'єднані польсько-австрійсько-німецькі війська під проводом короля Яна ІІІ Собєського розгромили армію османського візира Кари-Мустафи. І хоча турки зазнали нищівної поразки під стінами Відня, християнська Європа тут же усвідомила увесь рівень небезпеки Османської імперії. Римський папа Іннокентій XI (1676 – 1689 рр.) ще настирливіше закликав європейців до єднання у боротьбі з турками. Входження Московії до Священного ліги, що неминуче вело її до зближення з Річчю Посполитою, було найбільш небажаним для лівобережного гетьмана І. Самойловича, а тому він робив усе для того, щоб переговори між Варшавою і Москвою не мали успіху. Отже, зовнішньополітична ситуація, яка склалася з початком боротьби країн-учасниць Священної ліги, сприяла Московії у реалізації її великодержавних планів щодо Української держави та церкви. Н. Копрєєва не безпідставно стверджує, що саме ці політичні обставини дозволяли московському царату мати тверду впевненість в успішному розв'язанні надважливого геополітичного завдання, яке він поставив перед собою у другій половині XVII ст. – питання про захоплення „Лівого берега Дніпра"[26], що зрештою відбулося після укладення „Вічного миру" (6 травня 1686 р.). Отже, питання входження Московії стояло на терезах і від позиції офіційного Стамбула значною мірою залежало, на чий бік переважать шальки. Для турецького султана життєво

важливим було не допустити інтеграції Московії у Священну лігу, а для цього йому довелося підтримати ініціативу «московсько-київської» місії, яка провалила переговори з патріархом Досифеєм. Ось чому царські та гетьманські посланці, які фактично представляли антиваршавське угрупування при Московському дворі та гетьмані Самойловичу, були підтримані Великим візиром беззастережно.

Поки тривали переговори, на патріаршу кафедру Константинополя замість Якова вчетверте і в останнє зійшов патріарх Діонісій IV (1686 – 1687 рр.). Певна річ, що його поставлення повністю залежало від Великого візира, який не приховував наміру підтримати Москву. Як бачимо, позиція османського уряду задавала напрямок і вимагала солідарної участі щойно затвердженого патріарха у розв'язанні завдання, з яким приїхали царські посли.

Знав як „правильно" програти і Досифей. Його натура, схоже, нічим не відрізнялася від типової грецької, а отже була сповнена лукавих витівок, підлості і зради. На наше глибоке переконання, саме цим і визначався третій тур переговорів. Досифей, коли зрозумів, що справа вирішиться і без нього, поспішив заявити послам, що дуже добре „потрудився" і підшукав у правилах підстави для того, щоб його «стамбульський» колега такий самий, як і він симоніст, „відпустив" Руську церкву (Київську митрополію) на потурання Москві[27]. Отже, його дочасна опозиційність була зумовлена лише тим, що, втягуючи в цю непристойну справу, його погано стимулювали. Бо, як тільки Н. Алексєєв передав патріарху Досифею 200 золотих червінців, той не просто перестав говорити про неканонічність інкорпорації Київської митрополії, а й підказував менш обізнаному з церковними канонами патріарху Діонісію, „що вільно кожному єпископові відпустити свою єпархію до іншого"[28]. М. Грушевський, очевидно, посилаючись на грамоти, написані пізніше патріархом Досифеєм до московських можновладців, наголошує на дієвому впливі Його святості на позицію патріарха Діонісія[29]. На нашу думку справа набрала незворотної розв'язки на користь Москви під тиском державної влади, а не патріархів. Для останніх важливо було бодай щось заробити на цій оборудці по мимо властей і водночас зберегти статус таких собі «рішал» життєво важливих церковних питань. Судячи з відгуку думного дяка Н. Алексєєва, посли були переконані, що візир уже про все домовився. Особливо показовими тут є твердження В. Лур'є, який наголошує, що „московська сторона ще до початку переговорів продемонструвала свій намір приперти патріарха до стінки"[30].

Отже, для того, щоб зустрітися з патріархом Діонісієм і отримати від нього відповідні грамоти, жодних складнощів уже не було. Пре-

тендент на патріарший престол Константинополя, Діонісій, саме старався про затвердження «турецькою управою» його на катедрі. Звісно ж про це знали посли: Н. Алєксєєв і І. Лисиця. Вони й попросили Великого візира, щоб той перш, аніж затвердити Діонісія на кафедрі, «вибив» у нього згоду на передачу Київської митрополії Московському патріарху[31]. Отже політика і гроші стали основними мотивами, що спонукали турецьку владу і грецьких патріархів до передачі Київської митрополії в юрисдикцію Москви. Це добре видно із листів Єрусалимського патріарха Досифея до московських можновладців, написаних уже після їхньої згоди на її інкорпорацію 1686 р. Його святість, зокрема, писав, що під час того, як Н. Алексєєв та І. Лисиця вели з ним переговори, до послів навідувався якийсь архімандрит від патріарха Діонісія і пропонував їм відпускні грамоти за умови, що вони добре за це заплатять. На що Н. Алексєєв йому відповів: „Спочатку грамоти, а потім гроші!"[32].

Щоб «струтити» з себе вину, патріарх Діонісій оголосив про скликання собору, що відбувся у травні-червні 1686 р. у Константинополі. На було ухвалено текст 10 грамот, адресованих зацікавленим у переговорах сторонам[33]. І, зокрема, одну Соборну грамоту, згідно з якою Київська митрополія переходила під канонічну зверхність Московського патріарха; дві грамоти, адресовані московським монархам; дві грамоти – патріарху Йоакиму; дві – гетьману І. Самойловичу; одну грамоту – Київському митрополиту Гедеону Балабану; і дві – всім православним вірянам Руської церкви, в яких патріарх Діонісій надавав дозвіл на те, щоб кожний наступний новообраний митрополит приймав хіротонію з рук Московського патріарха. Його святість підготував також грамоти, які містили пункти про переуступлення Київської митрополії на користь Московського патріарха. Її підписав власною рукою патріарх Діонісій та декілька ієрархів Константинопольської патріархії. За цю махінацію царські посли, як їм було велено московськими царями, щедро винагородили патріарха Діонісія: йому піднесли 200 золотих „червінців" і „три сорока соболів"[34]. З цього приводу останній писав: „Приняли єсми милостиню святаго нашего царствія от посланного вашего господіна Нікіти Алексеєвича три сорока соболєй і двесті червонних"[35]. За свої дії був нагороджений і патріарх Єрусалимський Досифей. Він також отримав 200 золотих.

Ось так, шляхом насильства, шантажу та підкупу було інкорпоровано древню Київську митрополію до складу Московської патріархії. Незаконність цього акту очевидна. Однак, не можна думати, що це вартувало всього на всього 200 червінців і 120 соболиних шкур. Це – символічні дарунки. Справжню ціну цьо-

го питання визначити дуже важко. Адже інкорпорація Руської церкви до складу Московської патріархії стала першим ефективним кроком Московської держави на шляху утвердження себе як спадкоємиці „Третього Риму". В цьому контексті викликають пересторогу не лише форми та методи реалізації цього проекту, а, передусім, грубе порушення церковних канонів. Цілком очевидним є те, що приєднання Київської митрополії суперечить 34 та 35-му Ап. Правилам, 2 правилу ІІ Всел. Собору, 8 правилу ІІІ Всел. Собору та ін., про що уже йшлося вище.

Політична ситуація складалася так, що акт інкорпорації Київської митрополії змушений був визнати й уряд Речі Посполитої. 21 квітня 1686 р. Московська держава і Річ Посполита уклали „Вічний мир", згідно з яким православні єпархії, розташовані на теренах останньої, переходили в підпорядкування митрополита Київського Гедеона Святополк-Четвертинського, хоча осідок його знаходився під канонічною юрисдикцію сусідньої держави.

Висновки. Отже, через тридцять два роки після «політичного Переяслава 1654 р.» відбувся «церковний Переяслав» 1686 р. – Руська церква (Київська митрополія) розділила долю Української державності. Насильницьке, антиканонічне перепідпорядкування Київської митрополії Московській патріархії призвело до понад трьохсотлітньої «клінічної смерті» самобутньої києворуської церковності і національно-релігійної ідентичності українського народу. З того часу й понині Московсько-російська церква паразитуя на національно-релігійному тілі України і з неї, за словами Т. Шевченка «кров, як воду, точить, а братія мовить собі витріщивши очі, як ягнята…»[36].

Канонічні джерела східного церковного права засвідчують антиканонічність акту інкорпорації Київської митрополії. Для підсилення власного висновку подаємо фрагмент з Томоса Вселенського патріарха, виданого Українській Православній Церкві у Польщі (від 13. XI. 1924 р.). У преамбулі Його святість обґрунтовує те, чому він надає їй право (статус) автокефалії такими словами: „Беручи до уваги той факт, якого не заперечує історія, бо ж написано, що перше відірвання від нашого престолу Київської Митрополії і православних єпархій Польщі та Литви, залежних від неї, і прилучення їх до Московської Церкви відбулося ***не за приписами канонічних правил*** (курсив – **М.Ш.**), а також не було встановлено щодо повної церковної автономії Київського митрополита, який мав титул Екзарха Вселенського Престолу".

Після приєднання Києво-руської церкви до Московської патріархії в головах православних посполитих відбувся перехід від

конфесійно-відкритої релігійної свідомості, характерної для їх культури в другій половині XVI ст., до конфесійно-закритої, що стає характерною рисою культури посполитих обох релігійних таборів цього періоду: греко-католики утвердилися на Правобережній Україні, а проправославні під духовною опікою Московської держави – на Лівобережжі, включаючи Київ.

У наш час у свідомості українських вірян відбуваються кардинальні зміни, модусна спрямованість яких підтверджує їхнє тяжіння до національно-релігійного самовизначення в межах питомих (історичних) Українських церков – Української Православної Церкви Київського Патріархату та Української Греко-Католицької Церкви. Водночас на Сході і Півдні України все ще домінує московський релігійно-імперіалістський диктат. Цьому значною мірою сприяє не державницька позиція наших урядовців щодо пріоритетів церковно-релігійної політики, які, спекулюючи на настроях електорату, сприяють поширенню неомперських ідей серед тамтешнього православного загалу.

---

[1] Автор послуговується також дефініцію «Києво-руська церква», щоб не вживати іншу, тотожну за значенням, конструкцію «Руська церква (Київська митрополія)», щоб підтвердити у такий спосіб історичну назву питомої національної церкви українського народу, на противагу Московській (Російські церкві), яка за наказом Сталіна включила в свою назву слово «Руська».

[2] Див.: Післяслово керівника Відділення релігієзнавства // Релігієзнавство в Україні. В 2-х книгах. Книга перша: Релігієзнавча думка України другого тисячоліття. Колективна монографія. За наук. ред. докторів філос. н. В. Климова та А. Колодного. – К., 2013. – С. 438.

[3] Шкрібляк М. Поширення унійної доктрини у Руській православній церкві в ранньомодерний період: причини та наслідки // Науковий вісник Чернівецького університету: Зб. наук. праць. – Чернівці: Рута, 2013. – Вип. №665-666. – С. 161.

[4] Післяслово керівника Відділення релігієзнавства. – С. 438.

[5] Праця Андрусяка М. Українська церква // Центральний державний історичний архів України, м. Львів. – Ф. 388. – Оп. 1. – Спр. 6. – арк. 8.

[6] Терновский С. Исследование о подчинении Киевской митрополии Московскому патриархату. – К.: Губерн. Тип., 1872. – С. 89.

[7] Архивъ Юго-Западной Россіи (далі – АЮЗР). – Ч. 1. – Т. V. Акты, относящіеся к делу о подчиненіи Кіевской митрополіи Московскому патріархату (1620 – 1694 гг.) / Изд. С. А. Терновским. – К.: Временная комиссія для разбора древнихъ актовъ, 1872. – С. 37 – 46; 50 – 52; 62 – 89.

[8] АЮЗР. – Ч. 1. – Т. V. – С. 66.

[9] Лотоцький О. Автокефалія: У 2 томах. – К.: Українська Православна Церква Київського Патріархату. – Репринт. – 1999. – Т. 2. С. 373.

[10] Власовський І. Нарис історії Української Православної Церкви: В 4-х т. – Нью-Йорк, 1995. – Репринтне видання. – К.: Українська Православна Церква Київський Патріархат, 1998. – Т. 2. – С. 331-332.

[11] Лотоцький О. – Цит. праця. – С. 373.

[12] АЮЗР. – Ч. 1. – Т. V. – С. 71 – 80.

[13] Див.: Книга Правил святих апостолів, Вселенських и Помісних святих Соборів, і Святих Отців (далі – Книга правил) / Пер. Чокалюк С. М. – К., 2008. – С. 12, а також 2 правило ІІ Всел. собору (там смао. – С. 31) та 8 правило ІІІ Всел. собору (там само. – С. 37).

[14] Лотоцький О. – Цит. праця. – С. 376.
[15] АЮЗР. – Ч. 1. – Т. V. – С. 123 – 129.
[16] Терновский С. – Цит. праця. – С. 124.
[17] Шкрібляк М. Московсько-Стамбульська дипломатія і перехід Київської митрополії під владу московського патріарха // Сумська старовина. – Суми-Чернігів, 2013. – №XL. –С. 5 – 21.
[18] Лурье В. К. Русское православие между Киевом и Москвой. Очерк истории русской православной традиции между XV и XX веками. – М.: Три квадрата, 2010. – С. 184.
[19] Терновский С. – Цит. праця. – С. 135.
[20] Там само. – С. 135.
[21] Там само. – С. 112 – 115.
[22] Там само. – С. 144 – 145.
[23] Там само. – С. 147 – 157
[24] Лур'є В. – Цит. праця. – С. 186.
[25] Терновський С. Цит. праця. – С. 135.
[26] Копреева Т. Н. Русско-польские отношения во второй половине XVII века (1667 – 1686 гг.). Рукопис канд. дис. – Ленинград, 1952. – С. 20.
[27] Лотоцький О. Автокефалія: У 2 томах. – К.: Українська Православна Церква Київського Патріархату. – Репринт. – 1999. – Т. 2. – С. 378.
[28] Там само.
[29] Грушевський М. Історія України: В 11-ти т. (12 кн.) – Нью-Йорк, 1955. – Т. 5. Суспільно-політичний устрій і церковний устрій і відносини в українсько-руських землях 14 –17 віків. – С. 467.
[30] Лур'є. – Цит. праця. – С. 182.
[31] Кущинський А. Коротка історія Української православної церкви. – Чикаго: Видання Братства Св. Володимира, 1971. – С. 55.
[32] Терновский С. Цит. праця. – С. 152.
[33] Усі грамоти надруковані в: АЮЗР. – Ч. 1. – Т. V. – С. 172 – 191.
[34] Для непросвіченої Московії виправлене соболине хутро ще довго зберігало значення міжнародної „валюти".
[35] Цит. за: Лотоцький О. вказ. праця. – С. 379.
[36] Шевченко Т. Г. Кобзар. З поясненнями та примітками д-ра В. Сімовича / За ред. Я. Рудницького. – вінніпег (Канада): Видавець Іван Тиктор, 1960. – С. 115.

С. М. Шумило,
Я. С. Олексенко

МЕТАФОРИ-СИМВОЛИ У ТВОРАХ МИТРОПОЛИТА ГРИГОРІЯ ЦАМБЛАКА

Метафори-символи у творах письменника XV ст. Григорія Цамблака є важливою стильовою рисою. Символічне тлумачення тої чи іншої метафори допомагає авторові передати складні переймання Христа або Іуди під час тайної вечері, сакральне значення Христових страждань та причастя. Маючи здебільшого євангельське походження, метафори-символи поглиблюють сенс проповідей Цамблака, надають їм нових змістів.

Ключові слова: *Метафора, символ, Цамблак, Плетіння словес, проповідь.*

Символізм метафори у давньослов'янських літературах постійно привертає увагу дослідників як одна з найхарактерніших ознак середньовічної художньої стилістики. Особливої вагомості символ як засіб виразності набув у пізньому середньовіччі, у літературі стилю «плетіння словес». Ми розглянемо використання метафор-символів у творах Київського митрополита Григорія Цамблака (1365–1420), майстра вказаного стилю, але перед тим звернемо увагу на сам термін «метафора-символ».

Під терміном «метафорично-символічна мова середньовічної літератури», на думку В. П. Адріанової-Перетц, «могут быть объединены все те поэтические приемы литературного стиля средневековья, которые построены на семантическом переносе как итоге уподобления. Метафора, символ, метафорическое сравнение и эпитет одинаково основываются на системе уподоблений, отражающих художественное сознание средневековья»[1].

Д. С. Лихачов вважає, що «средневековый символизм часто подменяет метафору символом. То, что мы принимаем за метафору, во многих случаях оказывается скрытым символом, рожденным поисками тайных соответствий мира материального и духовного»[2]. На думку вченого, «В витийстве с его сложным и нечетким синтаксисом, в перифразах, в нагромождении однозначных или сходных по значению слов и тавтологических сочетаний, в составлении сложных многокоренных слов, в любви к неологизмам, в ритмической организации речи и т.д. – во всем

[1] *Адрианова-Перетц В.П.* Очерки поэтического стиля Древней Руси. – Л., 1947 – С.10.

[2] *Лихачев Д.С.* Поэтика древнерусской литературы. – М.: Наука, 1979. – С. 164.

этом нарушалась "двузначная" символика образа, на первый план выступали эмоциональные и вторичные значения»[3].

Одним з найбільш поширених символів у середньовічній літературі є символ світла. У Григорія Цамблака він часто представлений антонімічною конструкцією *світло – темрява* («свѣт» – «тьма»; або семантично близькими лексичними одиницями), наприклад, у «Слові надгробному митрополиту Кипріану»: «**Угаси** зависть **дунувши** церковную **лампаду**, и **дыма** и **тмы** сію, исполни, яже убо над главою нашею стояше, вселеннѣй же **свѣтяше** всей, по Господню гласу: "Да **возсіяет свѣт** ваш пред чловѣкы"»[4], «Тогда **свѣтлаа**, нынѣ **надгробное** поем. О, злыа **тмы**, въсток **свѣтила** не уповающей!»[5]. Такі антонімічні конструкції дозволяють авторові висловити своє ставлення до покійного митрополита, підкресливши його світлість, святість. «Како же и восіяет заря, **свѣтилу** нашему **зашедшу**?»[6] – запитує Цамблак і називає Кипріана «свѣтилом», тобто сонцем, яке, в свою чергу, символізує Ісуса Христа.

У «Слові надгробному…» слово «свѣт» є як самостійною лексичною одиницею і в похідних словах, наприклад, «свѣтлостію», «свѣтило», «свѣтлаа», «свѣтилник», «свѣтяше»[7] воно зустрічається більше десяти разів.

У «Слові у Великий четверток» слово «свѣт» знаходимо у такому контексті: «Оставляешь **свѣт** и становишься **тьмою**»[8]. Тут «свѣт» – символ Ісуса Христа, Його вчення про просвітлення та добро, а «тьма» – символ сатани, нечисті, зла. Але в тексті також присутні синонімічні конструкції, наприклад, «**помрачив** духовное **око** свое сребролюбием»[9] – у цій цитаті протиставляються «мрак» – «око», бо в Біблії сказано: «Свѣтилникъ тѣлу есть око. Аще убо будетъ око твое просто, все тѣло твое **свѣтло** будетъ: аще ли око твое лукаво будетъ, все тѣло твое **темно** будетъ»[10]. В Іуди було світле «духовне око», оскільки він належав до чину дванадцяти апостолів, найбільш

[3] Там же. – С. 168.

[4] *Григорій (Цамблак), митр.* Григоріа мниха и прозвитера, игумена обители Плинаирскыа, [слово] надгробное, иже во святых по истинѣ, Кипріану, архіепископу російському // Українська література XIV–XVI ст. – К.: Наукова думка, 1988. – С. 59. (Далі – «Слово надгробне митрополиту Кипріану»).

[5] Там само. – С. 58.

[6] Там само. – С. 59.

[7] Там само. – С. 57-59.

[8] *Григорий (Самвлак), митр*. Слово в Великий Четверток // Библиотека Святых отцов и Учителей Церкви. – [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://azbyka.ru/otechnik/?Grigorij_Kievskij/slovo_v_veliky_chetvettok. (Далі – Слово у Великий четверток).

[9] Там само.

[10] Мф. 6:22-23 // Библия, сиречь книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. – М.: Синодальная типография, 1914.

наближених до Христа, але Іуда «отошел от **Учителя** и стал **рабом сребра**»[11] – знову символічна конструкція, побудована на антонімії: *Учитель*, тобто світло, *Ісус*, та протилежність – «раб сребра», де під «сріблом» автор має на увазі не тільки тьму, а й самого диявола, рабом якого став Іуда. Розмірковуючи про вчинок Іуди, Григорій Цамблак не стримує обурення: «О слепота!», «О безумие Иудино!», «С такой **высоты** и в какую **пропасть** он поверг себя!», «на какой **высоте** стоял Иуда и в какую **пучину злобы** низверг себя»[12] – наявна антонімія «высота» – «пропасть», «высота» – «пучина злобы», де перший елемент антиномії символізує рай (небо), другий – пекло (підземелля). Цими антонімічними парами автор підкреслює два полюси моралі, загострює про-тиставлення того, *що* мав зрадник і *що* він отримав за свій ниций вчинок.

«Христопродатель», як називає його Цамблак, постраждав через своє прагнення до багатства, стяжання, у нього «сребролюбивая рука», він настільки низько пав, що «ценит безценного»[13], тобто Христа. Сріблолюбство («сребролюбие») – це ще одна метафора-символ, яку використовує Григорій Цамблак. Вона виражає не тільки та навіть не стільки пристрасть до грошей, скільки саму ницість людської душі, її невміння берегти високі та чисті ідеї, невміння бути вдячною тому, Хто приніс ці ідеї на землю. Це класичне святоотцівське уявлення про сріблолюбство як про джерело, початок гріха. Як відомо, Іуда був скарбником. У «Ліствиці» Іоанна Синайського (525-602) сказано: «Сребролюбецъ бываетъ милостивъ, пока собираетъ деньги; а какъ скоро накопилъ ихъ, такъ и сжалъ руки»[14], «Сребролюбіе начинается подъ видомъ раздаянія милостыни, а оканчивается ненавистію къ бѣднымъ»[15]. Коли ж Іуда зійшов з апостольського шляху? Коли Ісус був у Віфанії, у домі Симона прокаженого, жінка вилила Йому на голову дорогоцінне миро, на що, як сказано в Євангелії, «ученицы его негодоваша, глаголюще: чесо ради гибель сїя (бысть); можаше бо сїе мvро продано быти на мнозѣ и датися нищимъ»[16]. Святі отці вважають, що ці слова належать зраднику, тобто Іуді[17]. Христос

[11] Слово у Великий четверток.

[12] Там само.

[13] Там само.

[14] *Иоанн Синайский, преп.* Слово 16: О сребролюбии // Лествица. – Джорданвилл (Нью-Йорк, США): Типогр. Прп. Иова Почаевского, 1964. – С. 132.

[15] Там само.

[16] Мф. 26:8-9.

[17] Див., наприклад: Предание Иисуса Христа Иудою // Сочинения Иннокентия, архиепископа Херсонского и Таврического: В 5-ти т. – СПб.: Книгоиздательство П.П. Сойкина, 1913. – Т. 4, кн. 1. Последние дни земной жизни Господа нашего Иисуса Христа. – С. 242-256.

відповів: «дѣло бо добро содѣла о Мнѣ. Всегда бо нищия имате съ собою: Мене же не всегда имате. Возлїявши бо сїя мvро сїе на тѣло Мое, на погребеніе Мя сотвори. Аминь глаголю вамъ: идѣже аще проповѣдано будетъ Евангеліе сіе во всемъ мірѣ, речется и еже сотвори сія, въ память ея»[18]. Відразу після цих слів Христа євангеліст Матвій каже: «Тогда шедъ единъ отъ обоюнадесяте, глаголемый Іуда іскаріотскій, ко архіереомъ, рече: что ми хощете дати, и азъ вамъ предамъ Его»[19]. Причину такого вчинку можна знайти в Іоанна Лістивичника: «сребролюбца не оставятъ гнѣвъ и печаль»[20], «Сребролюбіе есть и называется корень всѣмъ злымъ; и оно дѣйствительно таково, ибо производитъ ненависть, хищенія, зависть, разлученія, вражды, смущенія, злопамятство, жестокость и убійства»[21]. Отже, сріблолюбство в розумінні Цамблака, що наслідує святоотцівське вчення та розвиває цю думку у «Слові надгробному…», – це не просто любов до грошей, це щось значно більше: це символ ницості, пристрасть, що змінює саму сутність людської душі, її здібність любити, бути вдячною та навіть просто об'єктивно оцінювати події свого Вчителя. Ми бачимо, що Григорій Цамблак перетворює поняття сріблолюбства у символ і тлумачить його глибоко, з точки зору богослов'я. Символ як засіб виразності тут треба назвати засобом ще й заглиблення у філософський підтекст твору. Те саме стосується і ще кількох метафор-символів, що переростають у творах Цамблака у категорії світобачення, набувають філософського значення.

Ще один важливий символ цього твору, точніше, символічний епітет – «жестокая душа» Іуди, якій «трудно прийти к исправлению, она постоянно взирает на погибель, к которой стремится»[22]. Під «жорстокістю» слід розуміти нечутливість («нечувствие») душі, вона нічого не бачить і не чує, окрім своєї пристрасті. На підтвердження цієї думки Григорій Цамблак постійно повторює: «Он уже не чувствовал, с какой высоты падал», «ибо такое безчувствие одержало его», «О, крайнее нечувствие!» і т.д.

Нечутливість – це омертвіння душі, а в Іуди навіть «крайнее нечувствие», тож Цамблак стверджує, що душа зрадника мертва, у неї вже немає можливості ожити, воскреснути та щось виправити. Автор каже: «Душа, однажды потерявшая стыд, не **уцеломудривается** жестокими словами и не умиляется кроткими, но бывает

[18] Мф. 26:10-13.
[19] Мф, 26:14-15.
[20] *Иоанн Синайский, преп.* Слово 17: О нестяжании // Лествица. – С. 133.
[21] Там само.
[22] Тут і далі, якщо не оговорено окремо, цитуємо «Слово у Великий четверток» митрополита Григорія Цамблака.

подобна тому городу, о котором пророк, рыдая, сказал: лице жены **блудницы** бысть тебе, не хотела еси постыдитися ко всем».

Григорій часто згадує Іуду та блудницю, ніби порівнюючи їх. Це порівняння у Цамблака парадоксальне. Іуда – один з обраних апостолів, він наближений до Христа, цнотливий, блудниця ж – «раба врага спасения», тобто диявола, «посрамленная». Іуда, обравши свій шлях, утратив чистоту своїх вчинків, свого покликання, адже він пішов до первосвящеників, щоб домовитися про зраду, чим спаплюжив, затьмарив себе. Таким чином, блудниця «возненавидела грехи и пришла к покаянию», «совлеклась скверной одежды блужения», «притекла к Учителю», «слезами омочила пречистыя ноги Его и власами своими отерла их», «получила совершенное отпущение многих грехов, раздрала рукописание их и посрамила диавола», «приобщалась к чину мироносиц», «удостоивалась благохваления во всем мире», Іуда ж тоді «шел соглашаться в цене», «не чувствовал, с какой высоты падал», «отошел от Учителя и стал рабом сребра», «имя ученика изменял на мерзость предательства».

Знаменно, що Іуду порівняно з блудницею, називано людиною з нецнотливою душею, хоча навіть натяку на гріх блуду по відношенню до нього немає. Цноту та блуд Григорій Цамблак теж тлумачить символічно та широко – значно ширше за просте тлумачення блуда як тілесного гріха та цноти як тілесної чистоти. Цнота (в оригіналі – «цѣломудріе») у Цамблака – це чистота думок, вірність Христу та самому собі, це гармонія у собі. Блуд – це, перед усім, блуд думок, саме тому Цамблак і звинувачує Іуду у цьому. Крім того, узагальнення поняття «блуд» та його символізація допомагає Цамбаку адресувати свої розмірковування про ницість гріха не тільки Іуді, а й сучасникам, для яких він і виголошує проповідь. Таким чином, символізація слів, що позначають ті чи інші етичні поняття, є не тільки засобом увиразнення, але й способом впливати на слухача або читача та виконувати авторський задум.

«Там была соль, в которой Владыка, омочив хлеб, дал лукавому ученику»[23]. Сіль – багатозначний символ, і на даному прикладі його можна прокоментувати по-різному.

По-перше, сіль позначає чисте і святе життя та діяльність. «Вы есте соль земли», – сказав Спаситель Своїм учням[24]. Апостоли, подібно солі, яка охороняє їжу від псування, робить її приємною, покликані до того, щоб своїми духовними якостями, своєю пове-

[23] Слово у Великий четверток.
[24] Мф. 5:13.

дінкою та прикладом, своїм життям і справами оберігати світ від морального псування, гріхів, вад. «Ибо такое безчувствие одержало его, что и в солило безстыдно простер руку свою. Потому и Господь в следствие такой дерзости, омочив хлеб в солило, дал Иуде, являя тем ученику, тайно спросившему, что сей-то и есть предатель, а самому предателю сказал: еже твориши, твори скоро»[25].

В Іуди вже немає ніякої надії на порятунок, він сам позбавив себе її. У євангеліста Матфія сказано: «аще же соль обуяетъ, чимъ осолится; ни во чтоже будетъ ктому, точію да изсыпана будетъ вонъ и попираема человѣкы»[26]. Христос, коли давав зраднику хліб, змочений у солі, сподівався повернути Іуду до його апостольського покликання, надати йому моральну силу, зміцнити дух, наставити на шлях істинний, зберегти велике ім'я учня, врятувати його від великого гріха, тобто сіль тут є й символом надії.

У цитаті Григорія Цамблака «за всю вселенную, которую вы хотите крестить, ходя овцами посреди волков, превращая их зверство в овчую кротость», простежується алюзія на біблійну притчу про доброго пастиря, вовк же – символ невірного, «ложного» пастиря. Можливо, ця метафора не випадкова у творі Григорія, оскільки за часів його дядька й духовного наставника Київського митрополита Кипріана (1330–1406) відома історія, коли на Московський престол за вимогою князя Дмитра Донського було поставлено Михайла (в миру – Мітяя), хоча константинопольський патріарх Філофей висвятив Кипріана на митрополита Київського, Руського та Литовського з правом після смерті митрополита Олексія об'єднати під своєю владою Церкву усієї Русі. Але великий князь Дмитро не бажав приймати митрополита «литвина» (так він називав Кипріана). Мітяй за наказом князя переселився на митрополичий двір, став носити митрополиче вбрання й привласнив інші знаки митрополичого сану. Але Кипріан все ж таки домігся зміщення Мітяя, таким чином простежується протиставлення: Кипріан – добрий пастир, Мітяй – «ложний» пастир. Тому в кінці «Слова...» автор застерігає: «да блюдется же всякий, чтобы, называясь овцею Христова стада, не уклониться к волкам и противникам благочестия – еретикам, являясь по имени – Христовым, а на деле – сыном диавола»[27].

У «Слові у Великий четверток» метафоричне порівняння праці проповідника, поширення істинної віри, асоціюється в автора з землеробським процесом сіяння: «добрые делатели правды го-

[25] Слово у Великий четверток.
[26] Мф. 5:13.
[27] Слово у Великий четверток.

товились к проповеди и сеянию евангелия». Джерела цієї метафори ведуть нас до «Притчі про сіяча», де показано, як проростає зерно віри в душах і серцях різних людей: і того, «хто слухає слово про Царство, але не розуміє»[28], і того, «хто слухає слово, і з радістю зараз приймає його; але кореня в ньому нема, тому він непостійний; коли ж утиск або переслідування настають за слово, то він зараз спокушується»[29], і того, «хто слухає слово, але клопоти віку цього та омана багатства заглушують слово, і воно зостається без плоду»[30], і того, «хто слухає слово й його розуміє, і плід він приносить, і дає один у сто раз, другий у шістдесят, а той утридцятеро»[31].

Згадуючи у «Слові у Великий четверток» про Тайну вечерю, Григорій використовує конструкцію «овча закалалось к вечеру» – це старозавітний символ новозавітної жертви Христа: «Владыка наш пожрен был на кресте, установляя законную жертву»[32].

Лейтмотивом «Слова…» є образ чаші, головний символ Тайної вечері, яка згадується у Великий четвер. Цей символ автором трактує двояко. З одного боку, чаша – це «сладость Учителя», радість «всегда пребывать со Христом», «его сладостное, небесное учение», «сила творить чудеса», «власть изгонять бесов», «повеление крестить», «имя ученика», «сеяние Евангелия», радість Тайної вечері, Новий Завіт, таїнство причастя, рай, небеса, цнотливість, світло, а з другого – гіркота: по-перше, для Ісуса – чаша страждань, яку Він просив Отця пронести мимо Нього, по-друге, для Іуди – чаша, яка в останній раз поєднувала його з апостолами перед страшним гріхом зради. Тому у тексті поряд із образом чаші зустрічаємо й такі метафори-символи та метафоричні епітети: «горькая смерть», «горькая чаша удавления», «мерзость предательства», «пучина злобы» (відносно до Іуди), «крестная смерть Іисуса», «кровь Христова» (відносно до Христа)[33].

Григорій Цамблак наповнює символ чаші різноманітними значеннями. План вираження – чаша – охоплює величезну кількість планів змісту, деякі з них протилежні за значенням: «горечь» і «сладость», «смерть» і «вечная жизнь», «свѣт» і «тьма». Але саме в антонімічних сполученнях розкривається глибина символічного значення чаші – причасної чаші. Саме символ чаші, яку п'є Ісус і

[28] Мф. 13:19 // Біблія, або книги Святого Письма Старого й Нового Заповіту: Із мови давньоєврейської та грецької на українську наново пере-кладена. – Українське біблійне товариство, United Bible Societies, 1993.

[29] Мф. 13: 20-21.

[30] Мф. 13: 22.

[31] Мф. 13: 23.

[32] Слово у Великий четверток.

[33] Слово у Великий четверток.

дає пити Своїм учням, розкриває перед середньовічним читачем сенс тієї «сумної радості», якою наповнена вся Таємна вечеря. Поєднання радості й печалі, гіркоти та солодкості, смерті і вічного життя є одним з найзагадковіших парадоксів християнського богослов'я, який Григорій Цамблак утілює в тексті проповіді за допомогою метафори-символу.

У «Слові надгробному митрополиту Кипріану» автор використовує метафору «доблествен корен и чюден, но и плоди кореню достойни»[34], Григорій називає Кипріана коренем, тобто основою, початком, а плодами – усіх людей, які прийняли вчення митрополита. Плодючість – символ святості. У першому псалмі сказано: «И боудетъ яко древо саждено при исходищихъ водъ, еже плодъ свой дастъ во время свое. И листъ его не отпадетъ, и вся елика аще творитъ, оуспѣетъ»[35]. Розмірковуючи над утратою митрополита, автор говорить: «Оскудѣ источник язык – глаголю – святаго, и древеса же при исходищих того, иже єсте вы, показуете **дряхло листвие**»[36], оскільки у тому ж першому псалмі знаходимо: «Не тако нечестивїи не тако, но яко прахъ егоже возметаетъ вѣтръ отъ лица земли»[37]. Тобто Цамблак ніби переказує псалом, але не дослівно: він орієнтується на читача, котрий добре знає Псалтир і зможе зрозуміти алюзію. Переказ першого псалма є алюзією не тільки на Псалтир взагалі, але й на богослужіння, оскільки перший псалом виконують на вечірні, саме тому він добре знайомий середньовічному читачеві. Алюзія на богослужіння та Псалтир поглиблює зміст твору, вказуючи на зв'язок митрополита Кипріана з небесним світом, світом богослужіння та молитви.

Оскільки Кипріан був як для оточення, так і для самого автора отцем, духовним наставником, то втрату митрополита для людей, що любили покійного, автор називає сирітством. Під метафорою «В перфиру и виссон нѣкогда облачахом ся, нынѣ же нищи являем ся»[38] автор має на увазі бідність не матеріальну, а духовну, тобто убогість людей, що втратили пастиря, джерело мудрості та духовності: «не учителя токмо, но и родителя, иже благодатію простаго Духа вас породи, воспита же Євангеліем, наказа же ученим отеческым, упре мудри страхом Господним, огради отвсюду молитвеным дійством и проявленны вас створи и желателным всім чловѣком»[39].

[34] Слово надгробне митрополиту Кипріану. – С. 56.
[35] Псалтырь. – М., 1661. – Л. 2-2-об.
[36] Слово надгробне митрополиту Кипріану. – С. 59.
[37] Псалтырь. – Л. 2-об.
[38] Слово надгробне митрополиту Кипріану. – С. 59.
[39] Там само. – С. 56.

Автор наділяє Кипріана найкращими якостями біблійних святих: у нього «Авраамово богоприимство», «цѣломудрие Іосифово», «Моисеева благость и о своеплеменном милованіе», «Іововo терпѣніе», «Ааронoво священнолѣпие», «Самоилова твердость», «Давидова кротость», «Соломонова премудрость», «Ильина ревность», «Данилово разсуждение» і т.д., а також покійний митрополит – «велик сосуд Божіих даров» [40].

Біль, гіркоту, викликані втратою митрополита Кипріана, – духовного наставника, – Григорій описує за допомогою таких метафор: «не вси ли московстіи путие восплакаша ся»[41], «гласы нѣкыа сѣтованы, жалостны, ими же опустѣвши Іерусалим рыдааше»[42], «трапеза и питіе с плачем раствори ся, ибо другаго Іосифа лишихом ся»[43] та інш.

Митрополит Григорій називає свого покійного попередника «блаженный Кипріан»[44], усе «Слово надгробне…» пронизане повторенням коренів «благ», «блаж»: «И того блаженнѣй памяти…», «Блажен убо он…»[45] та інш. Тлумачення цієї символічної якості зна-ходимо у перших рядках першого Псалма: «Блженъ моужъ, иже нейде на совѣтъ нечестивыхъ, и на пути грѣшныхъ не ста, и на содалищи губитель не сѣде. Но въ законѣ Господни воля его, и въ законѣ его поучится день и нощь»[46]. Під одним словом, чи навіть коренем, автор має на увазі декілька найвищих якостей покійного митрополита.

Отже, можна стверджувати, що використання метафор-символів Григорієм Цамблаком методом письменника, з одного боку, цей метод відповідає індивідуальному стилю Цамблака, а з іншого – стилю епохи, що отримав назву «плетіння словес». Суть методу полягає в тому, що метафорам-символам у Цамблака не завжди можна дати точне, однозначне тлумачення. Нерідко автор використовує символ, елементи якого є антонімічними поняттями. Такими є символи сріблолюбства, блудодіяння, цноти. Найбільш багатозначним та глибоким є символ чаші, тлумачення якого розкриває парадоксальне поєднання радості та смутку, гіркоти та солодкості спасительних страждань Христа – парадоксальні сполучення антонімічних понять, що притаманні світобаченню середньовіччя. Цамблак у цьому наслідує традиції інших

[40] Див.: Слово надгробне митрополиту Кипріану. – С. 59-60 та інш.
[41] Там само. – С. 58.
[42] Там само.
[43] Слово надгробне митрополиту Кипріану. – С. 55.
[44] Там само. – С. 56.
[45] Там само.
[46] Псалтырь. – Л. 2.

письменників стилю «плетіння словес». Епоха витіюватого стилю, що охопила усі південно- та східнослов'янські країни, дала українській літературі одного з кращих творців та послідовників «плетіння словес» – Київського митрополита Григорія Цамблака.

М. І. Альмес

ПРИНЦИПИ КАНОНІЧНОГО (ЦЕРКОВНОГО) ПРАВА

Стаття присвячується дослідженню поняття принципів канонічного (церковного) права їх класифікації та короткій характеристиці окремих з них. Визначається правова природа правового статусу як категорії з використанням деяких точок зору вітчизняних науковців. Визначається вплив принципів православної церкви як організації на формування не лише вірян, але і юристів та громадян України.

Ключові слова: *принцип, канонічне (церковне) право, принципи канонічного (церковного) права, церква, архаїчність, соборність, єдність Церкви, догматичність, акри вія, економія.*

Важливі аспекти даної проблематики в наш час висвітлюють такі відомі науковці як Каменков В.С., Лазор Л.І., свящ. М. Лагодич, Папаян р.А., Сливка С.С. та інші.

Праворозуміння більшості українців засноване на Євангельських коренях. Можливо, саме тому, причиною загального правового нігілізму, який спостерігається в Україні є те, що православне праворозуміння громадян поки що практично не адаптується в системі діючого права. Сьогодні ми маємо суттєвий розрив між принципами громадянського суспільства, закладеними в українському законодавстві і принципами християнської православної каноніки.

Визначення поняття принципів канонічного (церковного) права є важливим для розуміння змісту канонічного (церковного) права, сукупності канонічно-правових приписів, за допомогою яких здійснюється регулювання церковних відносин, прав, обов'язків, заборон.

На думку професора Сливки С.С. «пошуки принципів мають ортодоксальний характер. Йдеться про вироблені релігійною практикою тверді переконання, неухильне дотримання вчення про Бога, догматичного богослів'я, що вимагає від вірян послідовного та суворого дотримання. Це випливає із онтологічних засад природного права, моралі, церковних традицій, національних звичаїв тощо»[1].

При визначенні поняття принципів канонічного права професор Лазор Л.І. звертає увагу на те, що принципи канонічного права являють собою сукупність основоположних засад, повчальних істин, які можна розділити на три самостійні групи: божественні принципи, загальнолюдські принципи канонічного права та церковні принципи.

До божественних принципів професор відносить наступні принципи: Бог являється творцем всього життя земного; дії Бога всемогутні; дії Бога виправдані; Бог створив світ вільним, прирівнявши його в правах до Себе; Бог відноситься до світу з батьківською турботою і увагою; Бог відноситься із справедливістю до створеного світу; Бог безмежно Милосердний.

До загальнолюдських принципів належать: верховенство волі, законів Єдиного в Трійці Бога як Творця; блаженний для людини характер волі Божої як Святої; свобода волі людини; спокута Богом вини людей; особливість церковно-правового примусу; незмінність догматів віри і основних правил церковного устрою; праведність суду Божого як справедливого і т. д.

До церковних принципів відносить: невтручання у політичне життя держави; лояльність по відношенню до влади і співпраця з нею; участь у суспільному житті; здійснення релігійного повчання; захист чистоти православної віри; доступність; відкритість, гласність; віротерпимість.[2]

Професор Сливка С.С. виділяє принципи для природно-правового аспекту канонічного права і позитивно-правового. При цьому принципи природно-правового аспекту є загальні та спеціальні.

До загальних принципів природно-правового аспекту належать: архаїчність, соборність, єдність Церкви, сенсибельність, гештальтність, герменевтичність, симетричність, самобутність, смирення, навернення та ін.

До спеціальних принципів канонічного права природного правового аспекту відносить: відповідальність перед Богом, благоговіння, тайність, сакральність, догматичність та ін.

Принципами позитивно-правового аспекту канонічного права є: корпоративність, акривія, економія, обрядовість[3].

Спробуємо визначити ознаки принципів канонічного права. Перш за все – це **загальний характер**. Вони є **стійкими** і залишаються незмінними протягом довгого періоду часу. Зазвичай принципи канонічного права фіксуються **зовнішніх формах (джерелах) канонічного** права, хоча можуть застосовуватися і як неписані.

Важливим є питання класифікації принципів канонічного права, яке розглядається через призму критеріїв та видів принципів канонічного права.

Принципи канонічного права можна класифікувати за наступними критеріями: а) за формою виразу; б) за сферою дії та в) за змістом.

За формою виразу:

- закріплені у Біблії (Святому Письмі) (справедливість, законність);
- закріплені у церковних законах (канонах);
- закріплені у канонах Святих Апостолів (принцип постійності, благочестивості, праведності, істинності, єдності, істинності, достойності, індивідуального покарання, поміркованості, жертовності, ревності, священнодійства, ціломудрія, архаїчності, довершеності, віри у воскресіння мертвих);
- закріплені у канонах Вселенських Соборів (для прикладу дванадцять членів Символу віри як принципи);
- закріплені у канонах Помісних Соборів (соборність, єдність Церкви, догматичність, самостійності помісних Церков, повноти священства);
- закріплені у канонах Святих Отців (благоговіння, відповідальності перед Богом та ін.).

За сферою дії:

- загальні (принципи: законності, обов'язковості, архаїчності, смирення, навернення);
- галузеві, наприклад для галузі церковний устрій властиві такі принципи: соборності, святості, кафоличності, єдності та ін..; для галузі органи церковного управління – територіальний принцип церковної юрисдикції, принцип автокефальності та автономії, рівності помісних церков; для галузі церковна влада – принцип непомильності, послушності, постійності, благочестивості, праведності, істинності, достойності, поміркованості, ревності, довершеності та ін..
- принципи окремих інститутів, наприклад для інституту «таїнство шлюбу» характерними є свобода і добровіль-

ність укладення шлюбу, моногамність та ін.; для інституту майнового права характерними є справедливість, розумність, добросовісність та ін.; для інституту правосуддя – принцип соборності судової влади, законності, особистої відповідальності та індивідуального покарання та ін..

За змістом:

- загальні;
- спеціальні;

Спробуємо дати характеристику окремим принципам канонічного (церковного) права.

Принцип **«законності»** яскраво можна простежити у Святому Письмі, зокрема у посланні апостола Павла до Галатів. Тут робиться принциповий наголос – «не справами закону» (2:16; 3:1-5; 7, 9-11; 14; 18; 21; 22; 26). Саме проти справ веде він свою полеміку, а не проти самого Закону. Насправді, він ясно стверджує, що Закон не протистоїть і не перешкоджає заповідям (3:21); він також навчає, що віра є правильним ставленням до Бога, а результатом її є послух. Цей принцип також є золотою ниткою у посланні святого апостола Павла до євреїв. В якості одного з доводів (3:21-22) він вказує на той факт, що навіть якщо б виправдання перед Богом могло бути досягнуто через дотримання Тори, ніхто б все одно не міг досягти його, так як ніхто не здатний дотримати всіх законів повністю. Апостол Павло стверджує, що якщо б праведність могла бути досягнута цим шляхом, то закон був би даний, щоб зробити це і до приходу на землю Ісуса, і йому не довелося б помирати (2:21); але насправді все інакше.

Слід згадати, що Павло, згідно з його Посланням, не вимагав, щоб євреї-християни відмовилися від дотримання закону, але тільки просив їх не нав'язувати дотримання Закону язичникам. Борючись із цією тенденцією з боку радикальної партії в Галатії, Павло проводить різкий контраст між справами, спрямованими на досягнення Божої прихильності шляхом дотримання Закону, і вірою, яка довіряє і підкоряється Богу.

Принцип **«справедливості»** закріплений у Біблії. «Ще бачив я під сонцем: де мала б бути правда, там неправда; де мало б бути правосуддя, там беззаконня. «І сказав я у серці своєму: «праведного і нечестивого буде судити Бог; тому що час для всякої речі і суд над усякою справою там». (Еккл.3:16-17). «І зійшов Ти на гору Синай і говорив з ними з неба, і дав їм суди справедливі, закони вірні, устави і заповіді добрі» (Неем.9:13).

Принцип ***архаїчності*** відображає початок, первісність у канонічному праві, що випливає з доісторичного періоду. Це не спе-

ціальне наслідування старовини у канонічному праві, а необхідна, онтологічна потреба, природна норма, яка ніколи не вийде з ужитку церковно-канонічних процесів, буде вічним і незмінним, ортодоксальним. Без цього принципу Церква не може повноцінно реалізовувати передачу правових повноважень від Ісуса Христа у справі безперервної підтримки віри в Бога у святому храмі[4].

Принцип «***соборності»*** **–** це принцип внутрішньої єдності, цілісності, неподільності, об'єднаності, зближеності. Церква Христова називається Соборною (Кафоличною) тому, «що вона не обмежується ніяким місцем, ні часом, ні народом, але заключає в собі істинно віруючих усіх місць, часів і народів»[5]. Соборність Церкви є характеристикою як її в цілому, так і її частин. Соборність є властивістю, яка виявляє в будові церковного життя образ Триєдиного Бога. Бог єдиний, але кожна Божественна Особа є Бог, Який володіє всією повнотою Божественної сутності. Тому «Церква кафолична, як у своїй сукупності, так і у кожній зі своїх частин. Повнота цілого – не сума її частин, бо кожна частина володіє тією ж повнотою, що й ціле». «Інакше кажучи, **кожна помісна община володіє тією ж повнотою благодатних дарів, що і вся Церква в цілому, бо в ній у тій же повноті присутній Той самий Христос**»[6].

Принцип єдності. Церква Христова одна і єдина.[7] Основою єдності Церкви, як Тіла Христового є те, що в неї один Глава — Господь Ісус Христос (Єф. 5:23), і діє один Дух Святий, Який животворить Тіло Церкви і єднає усіх її членів з Христом як з її Главою. Церква є єдністю «нової людини у Христі». Втілившись і ставши людиною, Син Божий «знову розпочав довгий ряд людських істот»[8], започаткувавши новий, благодатний народ, духовне потомство Другого Адама. Єдність Церкви є вищою за будь-яку людську та земну єдність, вона подається Богом як досконалий і божественний дар. Члени Церкви об'єднані у Христі Ним Самим, об'єднані, як виноградні лози, вкорінені в Ньому і зібрані в єдність вічного і духовного життя. Єдність Церкви долає бар'єри та межі, у тому числі расові, мовні, соціальні. Благовістя спасіння належить проголошувати всім народам, щоб привести їх в єдине лоно, об'єднати силою віри, благодаттю Святого Духа (Мф. 28, 19-20; Діян. 1:8). В Церкві долається ворожість та відчуженість, звершується єднання в любові розділеного гріхом людства за образом Єдиносущної Трійці. Церква — єдність Духу в союзі миру (Єф. 4:3), повнота і безперервність благодатного життя і духовного досвіду. «Де Церква, там і Дух Божий, і де Дух Божий, там і Церква і всяка благодать» [9]. У єдності благодатного життя полягає основа єдності і незмінності церковної віри.

Сенсибельність як принцип формує канонічне право на почуттях, почуттях віри в Бога, що розумом осягнути неможливо. Адже земля нерівноцінна небесам, тому Бога потрібно відчути у своїй душі, відчути його близькість і віддалення, Його промислительну всемогутність і покладання себе на Його волю. Людина є недосконале творіння і ця недосконалість без сенсибельності робить її безпомічною, безсилою, тому їй потрібні особливі, надприродні відносини із Божою силою[10].

Принцип «***герменевтичність»*** (екзегези) як символічне, алегоричне тлумачення змісту Святого Письма, яке належить до сфери духовних предметів. Символічний (переносний) зміст як основний проглядається в образних порівняннях, поетичних зворотах, тайних пророчих видіннях, символічних діях, жанрах притчів і т.д. центральним місцем дії герменевтики (екзеології) є роз'яснення євхаристії як основної таїни Церкви та інших відомих таїн взагалі[11].

Принцип «***смирення»*** проявляється у чотирьох випадках: перед Богом, перед членами релігійної спільноти, перед ближніми, перед самим собою[12]. Смиренням озброювалися апостоли, ним перемагали істинно віруючі; воно дозволяло здобувати перемогу і давнім християнам, і теперішнім. Смиренням людина догоджає Богові більше, ніж жертвами і принесеннями. Завдяки йому досягають досконалості праведні, приймаються Богом ті, хто кається, примиряються із Ним грішники, виправдовуються винні. Смирення є джерелом, із якого витікає усе добре.

Принцип ***«відповідальність перед Богом»:*** *«Глядіть, щоб ніхто нікому не віддавав злом за зло, але завжди дбайте про добро один для одного й для всіх» (1 Солунян 5: 15).* Цей вірш є частиною поради апостола Павла церкві в Солуні в зв'язку з його посланням на тему другого приходу нашого Господа. Він нагадує їм, як обережно і вірно повинні жити ті, які мають таку надію слави, таку надію бути зібраними до Христа в Його з'явленні і царстві.

Принцип **«догматичність».** Догмат – істина християнської віри, яка не підлягає сумніву внаслідок її богоодкровенного походження і яка є обов'язковою для всіх членів Церкви. Догмати є основою вчення Православної Церкви, і не підлягають зміні. Як Бог є незмінним та вічним, так і догмати Його Церкви є незмінними до кінця віку.

Основним і найдавнішим догматом православної Церкви **є Символ віри** – коротке й точне викладення всіх істин християнської віри, складене та затверджене на I та II Вселенських Собо-

рах (в 325 р. в Нікеї та у 381 р. в Константинополі. Хто ці істини не приймає, той не може бути православним християнином.

Весь символ віри складається з 12-ти членів і в кожному з них міститься особлива істина, або, як ще її називають, догмат православної віри. З 381 року **Символ віри** Православною Церквою сповідується незмінним на відміну від Католицької церкви.

До принципів позитивно-правовго аспекту канонічного права професор Сливка С.С належать **акривія** та **ікономія**.

Акривія (від грецьк. – суворість, точність) як принцип у канонічному праві є обов'язковим у Церкві. Адже кожна церква має свої начала віровчення, які вимагають суворої визначеності (без жодних відхилень), свої догматичні визначеності, свій статут. Цей принцип дає можливість здійснювати наукове обґрунтування релігії, Церкви, визначити її практичне застосування в межах установлених для себе норм[13].

Ікономія (від грец οικονομια – улаштування будинку, справ) – у християнстві принцип богослов'я і вирішення церковних питань з позиції поблажливості, практичної користі, зручності. Ікономія має певні межі. У приватному випадку, ікономія – це незастосування канону або дисциплінарного правила там, де його наполегливе застосування може викликати спокусу і новий гріх. Акривія, навпаки, є тверде застосування правила і канону. Святі Отці називали богослов'ям тільки тріадологію, а решта частини сучасного богослов'я (про творіння світу, про втілення Бога Слова (Логосу), про порятунок, про Церкву, про Друге Пришестя і т. д.) відносили до області Божественного домобудівництва або Божественної ікономії (економії) (др.-греч. οίκονομία), тобто, діяльності Бога в творінні, Промисел і спасіння світу. Як свідчить переказ, Святі Отці нібито приховували свої справжні погляди виходячи з принципу ікономії, а єретики проповідують їх справжні погляди (форма спіритизму). Ікономія – спосіб ставлення до вчинків християн, коли сенс пастирського дії переноситься на можливі наслідки і заради їх «виправлення» відміняється єпитимія за проступок. Це дає пастирю можливість приймати рішення, що порушує букву церковного канону, але не суперечить його духу. Так наприклад, солдату, який іде на війну, може бути дозволено обвінчатися навіть під час Великого посту. Але ікономія ні за яких обставин не може дозволити або виправдати смертний гріх[14] .

Отже, розглянувши визначення поняття принципів канонічного (церковного) права, їх класифікацію та коротку характеристику деяких із них, можна зробити наступні висновки.

Канонічне (церковне) право розглядається як одна із галузей права, а також має богословський зміст. Перший із них прита-

манний для майбутніх юристів, другий – духовним семінаріям, академіям та богословським інститутам, факультетам світських університетів.

Хоча юристи та священнослужителі здійснюють різні місії, все ж таки в основі їх діяльності закладені принципи, які передбачені в Біблії і мають глибокі корені. Мораль починається із Закону Божого. Ситуація, яка склалась в правовій системі України має певні ознаки кризових. Причиною цього є правовий нігілізм, непошана до моралі.

Вважаємо, що одним зі способів покращення ситуації в країні є звернення до тих начал, які були закладені давним-давно провидінням Божим у Законі Божому (Десяти Заповідях), згодом самим Ісусом Христом в нагірній проповіді, в церковному переданні, викладені Святими Отцями у їх творіннях.

Як у Слові Божому, так і у праві виражаються всі сфери життя суспільства. Досвід Церкви у врегулюванні цих питань може стати поштовхом у покращенні правової системи України.

---

[1] Канонічне право: [навч.посіб.]/С.С. Сливка. – К.:Атіка,2013. – С. 75

[2] Лазор Л. И. Каноническое право: [учебник]/Л.И. Лазор, В.В. Лазор, И.И.Шамшина. – 1-е узд. – Луганск: Из-во ООО «Виртуальная реальность, 2010. – С.37

[3] Канонічне право: [навч.посіб.]/С.С. Сливка. – К.:Атіка,2012. – С. 75

[4] Там само. – С. 24

[5] Катехизис – Митрополит Филарет Дроздов (краткий) посилання на джерело: http://www.pagez.ru/philaret/nasl_074.php

[6] Там само.

[7] Св. Кипріан Карфагенський. «Про єдність Церкви»

[8] Св. Іриней Ліонський. «Проти єресей». Книга 3. гл. XXIV

[9] Там само.

[10] Канонічне право: [навч.посіб.]/С.С. Сливка. – К.:Атіка,2012. – С.77

[11] Там само С. – 77

[12] Там само С. – 78

[13] Там само С. – 81

[14] Олег Давыденков. Догматическое богословие. Курс Лекций. Москва: Свято-Тихоновский Богословский Институт, 1997

В. В. Галайба

СВЯТО-МИХАЙЛІВСЬКИЙ ВИДУБИЦЬКИЙ МОНАСТИР

На південній околиці міста, у мальовничій місцевості до наших днів добре зберігся не менш мальовничий комплекс споруд чоловічого монастиря. За своїм віком він є ровесником знаменитої Києво-Печерської лаври, проте за умовами свого існування ніякому порівнянню з нею не підлягає. Якщо за царських часів до лаври літньої пори року навідувалися одночасно до 16 тисяч богомольців, то до Видубицького монастиря завертали лише окремі з тих, які прямували на побачення із київськими святинями із-за Дніпра, і для їх розміщення цілком вистачало монастирського готелю на 100 місць [1].

Існують два тлумачення походження дещо незвичної назви обителі. Перше із них пов'язане із переказом, який нагадує про таку вікопомну подію в історії України, як навернення наших далеких предків до християнства, яке здійснив 988 року великий князь Київський Володимир. При цьому він повелів знищити всі язичницькі храми (капища), а головного бога Перуна скинути у Дніпро. Хвилі несли дерев'яне зображення Перуна униз, а кияни-язичники бігли за ним берегом і причитували, плачучи: «Видибай, наш господарю Боже, видибай». Там, де стрімка річкова течія прибила його до піщаної коси, почали збиратися прибічники старої віри на свої молитви. З метою ліквідації цього нового вогнища язичництва перший, як прийнято вважати, митрополит Київський Михаїл і спорудив тут невелику дерев'яну церкву в ім'я св. АрхістратигаМихаїла. Не виключено також, що в даному випадку було дотримано середньовічної християнської традиції зводити храми в ім'я цього святого над урвищами.

Проте це лише народний переказ. А літописні джерела засвідчують, що засновником Видубицього монастиря є внук згаданого вище князя Володимира, князь Переяславський Всеволод Ярославич. 1070 року він здійснив поруч із тією ділянкою Дніпра, де «видибали», тобто існувала найзручніша через нього переправа, закладення мурованого, ймовірно, п'ятибанного храму на честь Чуда св. АрхістратигаМихаїла в Хонах. Його спорудження відбувалося повільно через проживання Всеволода спочатку у Переяславі, а затим у Чернігові, і лише 1078 року він, вже будучи великим князем Київським, розпочав завершувальніроботи. Освятив тринавовушестистовпнухрестовокупольну Михайлівську церкву митрополит Київський Іоан ІІ лише 1088 року (можливо, 8 листопада, за інши-

ми джерелами – 6 вересня), і з того часу часто зустрічається її друга назва «Всеволожа». За своєю красою вона не поступалася іншим тодішнім храмам Києва. Можливо, мозаїчний і фресковий розпис її стін виконували ті самі майстри, які оздоблювали Успенський собор Києво-Печерського монастиря. Пізніше до північного боку храму було прибудовано приміщення каплиці-усипальниці для поховання у ній померлих ігуменів цієї обителі. Подібне приміщення з південного боку існувало з часів спорудження самого храму.

Першого пограбуванння князівський Михайлівський Видубицький монастир, який став діяти при Михайлівській церкві, зазнав 1096 року від воїнів половецького хана Боняка. 1097 року в ньому зупинявся князь Теребовлянський Василько, а 1146 року тут перебував в ув'язненні князь Ігор II Ольгович. У 1105-1118 роках посаду намісника обителі обіймав літописець і церковний діяч ігумен Сильвестр, який доповнив несторівську «Повість минулих літ» подіями, що відбувалися у Києві упродовж 1113-1116 років.

З метою запобігання можливої руйнації церкви після землетрусу, що стався у місті 1096 року, та водами Дніпра, над яким вона стояла, великий князь Київський Рюрик Ростиславич 1199 року доручив видатному зодчому того часу Петрові Милонігу захистити її кам'яною стіною. Закладення цього дива будівельного мистецтва відбулося 10 липня, а вже 24 вересня його спорудження було цілком завершено.

Татаро-монголи хана Батия монастир 1240 року пограбували, але не зруйнували, позаяк богослужіння в церкві продовжувалися. 1245 року у ній молився князь Данило Романович Галицький, який відвідав обитель по дорозі до Орди. Відновлювальні роботи в ній здійснювалися у другій половині XVI століття на кошти мирян і Києво-Печерської лаври. Від останньої монастир відділився, коли став заможним і мав від польського уряду охоронну грамоту (1541 рік), але з кінця XVI століття перебував у залежності від уніатів. 1623 року монастир захопили запорізькі козаки, втопивши його ігумена Антонія Грековича у Дніпрі. Митрополит Київський Петро (Могила) повернув обитель 1636 (чи 1637) року у лоно православ'я, приписавши її до Софійського монастиря [2], і пожертвував їй кілька цінних церковних предметів, а головне – 1655 року вдруге відновив у дерев'яному варіанті східну вівтарну частину Михайлівської церкви, яку, разом із зазначеною вище захисною стіною, все таки підмили води Дніпра і спричинили їхнє обвалення та загибель сімох ченців, що сталося на межі XVI і XVII століть. її відбудову було здійснено за ігумена Климентія (Старушича) [3]. Після такого оновлення церква стала одноапсидною (замість колишньої триапсидної), дещо укороченою і двоповерховою. 1760 року сталася по-

жежа, яка знищила усі її дерев'яні прибудови. У 1765-1780 роках (інші джерела подають 1766-1769 роки) вівтарну частину храму виконали за проектом архітектора М.І. Юрасова мурованою у стилі бароко, і в такому вигляді він існує і по сьогодні. На його другому поверсі від часів Петра (Могили) певний час діяла Благовіщенська церква [6], приміщення якої пізніше пристосували під ризницю та бібліотеку. Останнім часом богослужіння у храмі відновилися: на Великдень 1993 року у ньому було відправлено першу Літургію. 1916 року архітектор і реставратор В.П. Пещанський та археолог А.Д. Ертель здійснили у Михайлівській церкві розкопки, виявивши під її підлогою шиферну гробницю, а поза нею – залишки колишньої підпірної стіни. Творцю останньої на зовнішній стіні храму, по завершенні реставраційних робіт, встановлено 1982 року пам'ятну дошку (скульптор В.М. Борисенко, архітектор В.В. Савченко). Уже в наш час ченці обителі виявили в підвалах під храмом підвішені на ланцюгах старі домовини. А в його середині після 1998 року, коли стали здійснюватися в ньому служби Божі, самовідновилися старі ікони «Отець-Вседержитель» у вівтарі, «Воскресіння Лазаря» і «Страшний суд», які до цього являли собою суцільні темні плями. Під останньою ікони краківський реставратор виявив унікальну стародавньоруську фреску на цю ж саму тему. 1998 року вхід до Михайлівської церкви прикрасило мозаїчне зображення АрхістратигаМихаїла (виконав за ескізом Б.Лобановського художник р. Кириченко). 2006 року фахівці «Укрпроектреставрації» відновили розписи її внутрішніх стін.

Отримуючи усіляку підтримку з боку гетьмана Богдана Хмельницького та його наступників, монастир, незважаючи на руйнацію, заподіяну йому 1651 року вояками литовського коронного гетьмана ЯнушаРадзивілла, ставав усе більш відомішим у православному світі. У XVII столітті його відвідав Патріарх АнтіохійськийМакарій. А в наступному столітті він збагатився шедевром української архітектури – Георгіївським собором, спорудженим на кошти стародубського козацького полковника М.А. Миклашевського. Закладення п'ятибанної, хрещатої у плані культової споруди відбулося 11 червня 1696 року, а освячення її 9 жовтня 1701 року здійснив митрополит Київський Варлаам (Ясинський) [7]. Виконаний у стилі українського бароко, собор нагадує собою надбрамну Всіх-Святську церкву Києво-Печерської лаври. Красивий, виконаний у стилі бароко багатоярусний іконостас подарувала для нього дружина майбутнього українського гетьмана Данила Апостола Уляна (його знищено 1936 року, коли приміщення храму було пристосовано під військовий склад). Перед іконою св. великомученика Георгія Побідоносця знаходився ковчег із частками мощей св. великомучениці Варвари, Іо-

анаДамаскіна та інших святих, а на південній стіні храму – портрет його ктитора М.А. Миклашевського. На кошти останнього тоді ж у монастирі постала ще одна чудова споруда – мурована трапезна з Преображенською церквою у ній. Ця видовжена будівля, прикрашена рядом пілястр і високою банею із хрестом у її східній частині, являє собою типовий зразок київських трапезних XVII століття. Над вхідними дверима до неї вмуровано великий родовий герб полковника. У церкві на честь св. Преображення Господнього звертав на себе увагу вирізьблений упродовж 1691-1701 років у вигляді родословного дерева п'ятиярусний іконостас, серед гілок якого зображені були праотці Ісуса Христа по плоті у позі лежачих, а між ними, над царськими вратами – Преосвященна Діва із Предвічним Немовлям. Цей витвір мистецтва подарувала храмові все та ж дружина гетьмана Данила Апостола. Виконаний після пожежі 1760 року живопис на його стінах поновлювався у 1837 та 1915 роках. Сьогодні у цьому найтеплішому монастирському храмі, освячення якого Предстоятель УПЦ КП Патріарх Філарет здійснив недільного дня на початку липня 1999 року, служби Божі відправляються переважно взимку. Святинею його є чудодійна ікона св. великомученика і цілителя Пантелеймона. Уранці 1 листопада 2008 року у трапезній, ймовірно, від навмисного підпалу зловмисниками сталася пожежа, яка завдала обителі збитків на суму в 20 тисяч гривень. До храмового свята 19 серпня 2010 року значні за обсягом реставраційні роботи у ній були завершені. Сьогодні в приміщенні трапезної здійснюються реставраційні роботи і одночасно відбуваються заняття недільної школи, а в трапезному храмі відправляються регулярні богослужіння.

Мурована триярусна монастирська дзвіниця замінила собою дерев'яну триярусну дзвіницю, зображення якої є на плані Києва 1695 року. Початок її будівництва окремі джерела датують 1696-1701 роками, а її верхня частина споруджувалася у стилі українського бароко упродовж 1727-1733 років на кошти згаданого вище Данила Апостола. Одні дослідники автором її проекту називають Д.В. Аксамитова, інші -І.П.Зарудного. Вона мала бути надбрамною з церквою в ім'я св. Даниїла (покровителя гетьмана) на другому ярусі, яка нині є діючою. Четвертий, у класичному стилі ярус дзвіниці надбудовано упродовж 1829-1833 років за проектом відомого київського архітектора А.І. Меленського. Синього («небесного») кольору з накладними позолоченими зірками баня набула після здійсненого 1894 року її ремонту. Певні причини змусили головний вхід до монастиря зробити не через дзвіницю, а через спеціально споруджену поруч браму. А до самої дзвіниці було здійснено 1902 року за проектом єпархіального архітектора Є.Ф. Єрмакова прибудову двоповерхового

приміщення для ризниці і бібліотеки. Дзвони на ній -сучасні, виготовлені на київському Подолі.

До комплексу монастирських споруд належать також будинок ігумена (кінець XVIII століття), братський корпус (середина XIX століття, єпархіальний архітектор П.І. Спарро), колодязь XVIII століття (його, оновленого за ініціативою ректорату і студентів Національного педагогічного університету імені Михайла Драгоманова, Патріарх Філарет освятив 17 вересня 2010 року в день святкування 940-річного ювілею обителі), підземні ходи та некрополь із могилами відомих діячів науки, культури та військової справи (К.Д. Ушинський, подружжя Б.І. та В.М. Ханенків, В.О. Бец, Є.І. Афанасьев, М.С. Лелявський, СЯ. Репінський та інші) і невеликою мурованою каплицею для поминальних обрядів, спорудженою наприкінці XVIII століття південніше Михайлівської церкви. На цвинтарі знайшла вічний для себе спокій дружина петербурзького обер-поліцмейстера Ф.Ф. Трепова, яка померла 1863 року. Сам Ф.Ф. Трепов різночасово пожертвував монастирю велику суму грошей, що перевищувала 30 тисяч рублів. На ці кошти 1870 року було здійснено його реконструкцію.

Святинями обителі вважалися великий срібний позолочений ручний хрест – подарунок Петра (Могили) (1642 рік), Євангелія львівського друку (1636 рік), Служебник 1629 року із власноручним написом все того ж Петра (Могили) та інші речі [4, 5]. Проте ні ця обставина, ні інші достоїнства монастиря не завадили імператриці Катерині II зробити його 1786 року 3-класним, відібравши належні йому маєтки до державної скарбниці і визначивши його територію для поховань братії з усіх інших київських монастирів. Лише 1842 року статус обителі підвищили до 2-го класу, а на початку XX століття вона стала першокласною. її змальовували свого часу художники Т.Г. Шевченко та М.М. Сажин.

Лихоліття Першої світової та громадянської воєн не обминули стороною і Видубицький монастир. 1915 року у ньому розміщувалася галицька учнівська молодь [8]. А 1917 року обитель пограбувала група дезертирів, що складалася із 30-40 осіб. Однак ченці, побоюючись помсти, не вчинили їм щонайменшого опору, хоча деякі із них і мали при собі зброю[9]. Від страшенної сили вибуху артилерійських складів, що стався на Звіринці 5 червня 1918 року, зазнали значних пошкоджень дзвіниця, Георгіївський собор, трапезна, настоятельський корпус і меншою мірою Михайлівська церква.

За радянської влади на початку 1920-х років монастир належав УАПЦ. Окремі його насельники зазнали репресій. Серед них – ієромонахи (в миру Є.Й. Безвенглинський, П.П. Драль, В.І. Лиса-

ківський, А.Т. Надомський і Ф.С. Остряков), ієродиякон – в миру Я.М. Павленко та сторож З.А. Яременко. Усі вони 1989 року реабілітовані. А сам монастир, припинивши 1924 року своє існування, перетворився в містечко металістів та деревообробників. Майже усі його споруди, за винятком більшої частини некрополя, збереглися. У них до Другої світової війни здійснювався продаж майна репресованих НКВС киян, а також містилися різні державні установи, зокрема в трапезній із 1924 року – клуб деревообробників. За німецької окупаційної влади функціонування монастиря відновилося. Його малочисленна братія здійснювала нерегулярні богослужіння у напівзруйнованому храмі. Після визволення Києва від окупантів ченці переобладнали для свого проживання дзвіницю, а келії та інші приміщення вивільнили для тих, хто зводив через Дніпро мости. Також вони вносили посильні пожертви на користь радянських бійців. Однак невдовзі обитель було закрито. Із 1969 (чи 1975) року у колишній трапезній після здійснення її реставрації розмістився Інститут археології Академії наук УРСР зі своїми фондами. У Михайлівській церкві здійснювали реставрацію фресок: у 1930-х роках – Павло Юкін і у 1960-х та 1970-х роках – бригада художника-реставратора Олександра Єрка. У Георгіївському соборі 1967 року сталася загадкова пожежа, від якої згоріли бібліотека духовної літератури та архів Кабінету єврейської культури і постраждала сама споруда. Упродовж 1970-1980 років у ньому містилися художні майстерні, в яких виготовлялися скульптури для музею Великої вітчизняної війни, а пізніше зберігалися фонди того самого Інституту археології. 2007 року собор зазнав реставрації, розпис його внутрішніх стін виконала група живописців із Західної України. Першу службу Божу для парафіян Патріарший Екзарх України, митрополит Київський і Галицький Філарет відслужив у відреставрованій упродовж 1974-1981 років Михайлівській церкві 30 березня 1991 року, а в Благовіщенській церкві першу Літургію було відправлено на Великдень 1993 року. Від 13 жовтня 1992 року господарями тут знову стали ченці відновленої чоловічої обителі, яка з 1996 року входить до мережі монастирів УПЦ КП. Спільними зусиллями її намісника, на той час ще ігумена Севастіана (Возняка) та меценатів у ній відбудовано усі храми, зокрема, у Михайлівській церкві було встановлено виготовлений майстрами із Золотоноші за знайденими кресленнями іконостас у вигляді, який він мав у XV столітті, відкрито недільну школу для дітей, налагоджено регулярний випуск міжнародного духовного журналу «Чаша», засновано церковний хор «Видубичі», влаштовано художньо-реставраційну майстерню тощо. Завдячуючи ще

одному сучасному меценату Юрію Манійчуку храми монастиря на вулиці Видубицькій, 40 збагатилися чудовими мозаїчними композиціями, виконаними за ескізами художника Б.Б. Лобановського майстрами М.С. та р.С. Кириченками. У Михайлівській церкві це -»АрхістратигМихаїл», а у Георгієвському соборі – «Чудо АрхістратигаМихаїла в Хонах», «Георгій Побідоносець» та «Деісус». Собор, по завершенні довготривалих реставраційних робіт, освятив 12 травня 2002 року Патріарх Філарет. Під час цих урочистостей, при відправленні Літургії св. ІоанаЗолотоустого, на малому вході ігумена Севастіана було піднесено до чину архімандрита. У жовтні того самого 2002 року співробітники відділу «Київ підземний» Музею історії Києва здійснили археологічні дослідження підземної частини собору. Вони виявили залишки крипти, у якій певний час (можливо, до початку 1780-х років) перебувала труна із тілом померлого 1706 року М.А. Миклашевського. На першому поверсі південно-західної прибудови до нього містилася невелика каплиця для здійснення у ній заупокійних молитов. Упродовж 2003-2005 років собор прикрасився мозаїчними зображеннями Плащаниці та шістьох святих, виконаними київським художником О.О. Дубровським. Навесні 2005 року у ньому з'явилися чудово виконані хори. Святинями обителі сьогодні є подаровані доброзичливцями чудодійні ікони св. великомученика Пантелеймона, св. Миколая Угодника, Благовіщення Пресвятої Богородиці та Покрови Пресвятої Богородиці. А 30 грудня 2003 року було відправлено перший Молебень із водоосвяченням і у відреставрованій Даниїлівській церкві. Дерев'яний іконостас для неї виготовила група майстрів із міста Радомишля Житомирської області. На велике церковне свято Трійці 2005 року монастир відвідали Президент України Віктор Ющенко та Президент Мексики ВісентеФокс із дружинами. На Трійцю 2005 року обитель відвідали Президент України В.А. Ющенко та Президент Мексики ВісентеФокс із дружинами. Посаду її намісника обіймає сьогодні митрополит Епіфаній (Думенко).

1. Газета «Киевлянин» за 26. 08. 1867 р.
2. Збірник «Киевскиеепархиальные ведомости», № 13, 1874 р., ст. 385.
3. Збірник «Киевскиеепархиальные ведомости», № 16, 1872 р., ст. 385.
4. Газета «Киевлянин»за 23. 08. 1875 р.
5. Газета «Киевлянин»за 31. 12. 1886 р.
6. Газета «Киевлянин»за 25. 03. 1899 р.
7. Газета «Киевлянин»за 24. 04. 1903 р.
8. Газета «Киевлянин»за 22. 05. 1915 р.
9. Газета «Киевлянин»за 1. 08. 1917 р.

Н. З. Ганусевич

СТАРОДРУКИ У ФОНДАХ НАЦІОНАЛЬНОГО ЗАПОВІДНИКА «ЗАМКИ ТЕРНОПІЛЛЯ»: ЗБЕРЕЖЕННЯ, ДОСЛІДЖЕННЯ І РЕСТАВРАЦІЯ

В статті описано сучасний стан церковних книг – цінних пам'яток сакрального мистецтва XVII – XVIII століття. На основі фондової колекції стародруків розглянуто питання їх збереження, дослідження і реставрації.

Ключові слова: *стародрук, церковні книги, заставка, ініціал, шрифт, кінцівка, рукописні книги, орнамент.*

Колекції музеїв України нараховують декілька десятків мільйонів пам'яток історії та культури. Із них пам'ятки книжкового мистецтва є унікальними і дуже рідкісними експонатами. Тому збереження стародруків є важливою науково-практичною проблемою, вирішення якої повинно мати комплексний характер, що потребує об'єднання зусиль спеціалістів різних професій.

Книга – явище унікальне. На сторінках розкритої книги Євангелія читаємо: «Я – світло світу. Хто йде за мною, не блукатиме в темряві, а матиме світло життя» [9,25]. Її можна розглядати в безлічі аспектів – і як явище духовної культури, і як предмет матеріальної культури. Та книга – це не тільки інформація, пам'ятка історії, пам'ятка культури, це ще й пам'ятка книжкового мистецтва Шанувальники книги, як правило, звертають увагу не лише на зміст і літературну майстерність автора, а й на художнє оздоблення книги та майстерність її виготовлення. Про розвиток книжкової мініатюри та орнаменту, високий художній рівень оформлення книжок на Україні свідчать колекції рукописів XIV-XVIII ст. і зібрання перших стародруків. Метою даної публікації є опрацювання і систематизація відомостей про рідкісні книги, що знаходяться у колекції Національного заповідника «Замки Тернопілля» і визначити екземпляри, які потребують нагальної реставрації. Об'єктами дослідження є стародруки XVII – XVIII ст., дві з них є частиною стаціонарної виставки, що експонуються у Замковому палаці м.Збаража [1,133], а з інших сформовано колекцію «Стародруки» та рідкісні книг релігійного змісту. Найціннішими в колекції є: **Книга церковна Євангеліон «Євангеліє» (КН – 1706; К – 230) 1667р.** 31Х 19,5 см. 1^0. [1] 412 арк. Шрифт -8 мм. Ініціал -5,3 см. [додаток 3, фото2], Євангéліє або Благовість, Благовіщення (від грец. εὐαγγέλιον – добра звістка, добра новина)

[8, 129] Видана у Львові Ставропігійським братством (можливо у 1677). Старослов'янською мовою, ілюстрована. Оправа книги дерев'яна обтягнута тисненою шкірою, темно-коричневого кольору На шкірі витиснуті в чотирьох кутках портрети Євангелістів: Матвія, Марка, Луки, Іоанна, а також різна символіка [7, 22]; **Книга церковна Євангеліон «Євангеліє» (КН – 6783; К – 399) 1690р.** 23 Х 36 см. 1^0. [12] 412 арк. Шрифт -5мм. Іціціал -4,5 см. Рядків -17, Книга видрукувана старослов'янською мовою, червоними та чорними фарбами, ілюстрована. Перша буква нового тексту велика і фігурна.; **Книга церковна «Мінея» (КН – 315; К – 38) 1767р.** 32,5Х 20,5 см. 2^0. [10] 224 [10] 124 арк. Рядків -32 Складання в дві колонки. Друк у дві фарби. [3, 584] Шрифт -2мм. Ініціал -1 см. [додаток 3, фото3], Заставки – невеликі, рослинні (з зображення широколистих гілок, квітів, птахів)(арк.44 з зображення ангела) [додаток 2,фото3]; **Книга церковна «Мінея» (КН – 317; К – 40) 1756р.** 31,5Х 20,5 см, 2^0. [3] 210 арк. Друк у дві фарби. [3,584], заставки невеликі, рослинні, кінцівки у вигляді переплетених гілок,розеток (ст.121) [додаток 2, фото1]; **Книга церковна «Ірмологіон» (КН – 318; К – 41) 1790р.** 32Х 20 см. 1^0. [10] 224 арк. На сторінці по 12 нотних станів. Шрифт -3мм. Ініціал -2 см. [6, 447] Обкладинка тверда в широкій тисненій оправі з металевим обрамленням. В центрі на лицевій стороні обкладинки на овальній формі металу зображено хрест [додаток 3, фото1], орнаментована дереворитними прикрасами (ст.10), рамка оздоблена розетками і листочками (ст.11) [додаток 2, фото 2] Це співацька православна книга, збірник ірмосів православної служби [12, 116]; **Книга церковна «Тріодіон» (КН – 319; К – 42) 1767р.** 32,5Х 20 см. 1^0. [3] 456 арк., Заставки рослинні з елементами геометричними (стилізовані решітки між широкими листками, трикутник у колі у центрі, хрест складений із чотирьох трикутників) [додаток 2, фото 4,5,6]; **Книга церковна «Часослов» (КН – 3482; К – 273) 1679р.** 21Х 15 см. 2^0. [3] 668 арк. Шрифт -2мм. Ініціал -3 см., зображення царя Давида у першій частині, Святої Трійці у другій, а на початку третьої зображення внебовзяття Діви Марії [додаток 1, фото 1,2,3], ініціали стилізовані рослинним орнаментом [додаток 2, фото 7,8,9], кінцівки прикрашені зображенням сонця, листя, квітів, внизу голівка ангела [додаток 2, фото 10] і інші [11, 293].

Теоретичною осново для даної публікації стали наукові видання і статті В.Ідзьо «Галицьке Євангеліє», Я.П.Запаско «Каталог стародруків виданих на Україні», І.Іванчо «Книга Євангелія», Словник українського сакрального мистецтва, Рожко В. «Українське пра-

вославне книго-писання», Дзендзелюк Л. Основи реставраційних процесів, зокрема передреставраційні дослідження стародруків.

Стародруки – це друковані видання, які з'явилися в період від початку друкарства і до 1800 року включно. Велика увага в них приділялася заголовному аркушеві-титулові і наступному – фронтиспісу, а також заставкам перед текстом, заголовним літерам та кінцівкам. Українські стародруки відзначаються надзвичайною різноманітністю та індивідуальними прикметами оздоблення. Ми бачимо, що орнамент використовується не тільки в рамках на титулах, а і в дизайні заставок та кінцівок в Євангелії, Часослові, Ірмологіоні, Мінеї. Не лише в кирилівських друках вживалися набірні орнаменти, а і латинських, що були видані в Україні та інших частинах Речі Посполитої. В ранніх друках вони мали рослинний орнамент, а згодом їх композицію стали доповнювати фігурними та сюжетними зображеннями. Чільне місце відводилося ілюстративній гравюрі; вона не тільки оздоблювала книгу, а й полегшувала сприйняття тексту, доповнювала його.

Гравюри-заставки, кінцівки та рамки виконують роль цезури, відзначають початок розділу або важливі місця, що потребують виділення. Заставки розрізняються за формою і характером орнаментальних мотивів. Найчастіше в українській книзі зустрічаються заставки прямокутної форми [4, 5]. Широко застосовують червону фарбу не тільки для ініціалів, але й для виділення заголовків та тексту, для особливої ваги, щоб привернути увагу читача [10, 245]. Слід відзначити також часте і рясне використання червоного кольору у друках Ставропігійського братства, цим вони дуже відрізнялись від інших українських друкарень того часу [5, 187]. Не меншого значення надавалося декоративним елементам – сюжетним гравюрам, титулам, заставкам, кінцівкам та великим ініціалам.

Наприклад усім заставкам «Часослова» властиві своєрідні густі рослинні орнаменти. Їх завитки ніби перебувають у русі, вони, мов хвилі об скелі, б'ються довкола середників із сюжетними сценами. Своїм декоративним ладом, органічним поєднанням декоративних і сюжетних елементів, драматизмом, високим гуманістичним пафосом ці ілюстрації залишають незабутнє враження.

Заставки до «Мінеї» мають прямокутний формат, утворений енергійно гравірованим рослинним орнаментом. У центрі кожної заставки на взірець картуша вміщено маленькі сценки на євангельські сюжети.

Євангеліє приваблює титулом, де, крім заголовка, весь аркуш являє собою орнаментальне плетиво виноградної лози, серед якої, вгорі арки, вміщено в круглих медальйонах зображення

апостолів, пророків та "Моління", а в основі – "Успіння". Чотири фронтиспіси з євангелістами відтиснуті з дощок. Як львівські, так і київські видання дають багатий матеріал для дослідження загальних стилістичних тенденцій української гравюри в цілому та творчого почерку майстрів.

Майстри книжкового мистецтва створили книги, що є справжніми художніми шедеврами – з їх неповторним власним обличчям, особливою красою кириличних шрифтів, композиції аркуша, титульними гравюрами, сюжетними ілюстраціями, заставками, заголовними літерами. Глибиною змісту, щирістю вислову, яскравістю і лаконізмом художніх засобів ці оздоби в цілому становлять оригінальне, самобутнє явище в світовому мистецтві.

Щоб зберегти такі цінні книги у Національному заповіднику «Замки Тернопілля» створюються колекції «Стародруки і рідкісні книги релігійного змісту». Фондові працівники описують кожну книгу, проводять їх фото фіксацію, а також заповнюється інвентарна картка з детальним описом стародрука. У фондових приміщеннях створені умови для їх зберігання (шафи, в яких кожна книга лежить на поличці окремо), а також зберігають сталий температурний режим у приміщенні. Але є і багато проблем, які важко вирішити без детальнішого вивчення цих унікальних пам'яток українського мистецтва, а також без достатнього фінансування на реставраційні роботи, залучення спеціалістів і мистецтвознавців. Вони могли б зробити більш професійні дослідження кожної книги, виявити унікальні екземпляри, описати кожний стародрук, а також провести їх реставрацію. Реставрація книг та документів на паперовій основі – складова консервації. Головне завдання якої – відновлення експлуатаційних властивостей, форми і зовнішнього вигляду історичної пам'ятки. Основні реставраційні процеси включають очищення, зміцнення всіх матеріальних складових документів, призупинення процесів їх руйнування, а також реконструкцію втрачених фрагментів книг[2, 5].

Відомо, що процес старіння книг, а також паперу на якому їх друкували відбувається безперервно. Швидкість його залежить від природи матеріалів та умов зберігання. У системі заходів, спрямованих на зберігання рідкісних книг і стародруків, пріоритетним вважається контрольно-профілактичний. Вони базуються на результатах систематичного комплексного контролю як параметрів навколишнього середовища, насамперед відносної вологості та температури повітря, освітленості, так і біологічного стану фондових приміщень. Здійснення заходів, спрямованих на збереження

пам'яток писемності та друку, значною мірою залежить від наукового підходу під час вивчення їх перед реставрацією. Під час роботи над рідкісними й унікальними історичними пам'ятками потрібно надавати перевагу неруйнівним методам досліджень.

Найпростішим методом до реставраційної розвідки є візуальний огляд книги, який дає змогу отримати інформацію про стан об'єкта реставрації. Уважне обстеження дає змогу сформувати уявлення про загальний стан книги, автентичність його фрагментів, наявність попередньої реставрації, особливості виготовлення, а також провести хіміко-технологічні дослідження пам'ятки. Для цього заповнюється реставраційний паспорт книги (стародрука), де вказується всі факти попередніх реставраційних робіт і описується її загальний стан збереження: основи (паперу), оправи, лабораторні спостереження. Розглянувши об'єкт, звернувши увагу на всі його деталі, проаналізувавши їх і зробивши висновки про стан видання плануємо програму проведення робіт, щоб ряд книг, які потребують реставрації і консервації були збереженні. Дані реставраційні дослідження рідкісних книг і стародруків не тільки надовго продовжать термін їх експлуатації, а і презентуватимуть степінь збереження артефактів нашої духовної спадщини у науково-дослідницькій і фондовій роботі Національного заповідника «Замки Тернопілля».

Зберігаючи такі цінні пам'ятки українського мистецтва ми збагачуємо себе духовно, а досліджуючи їх вносимо у своє життя багато цікавого. Є така відома приказка: «хто не знає свого минулого, той не вартий свого майбутнього». Тож стараємось краще зберегти ці пам'ятки книжкового мистецтва, тому що ця історична і духовна спадщина нашого народу дуже цінна.

1. Волинська Ікона: дослідження та реставрація. / Матеріали Міжнародної наукової конференці. – Луцьк, 2011. – 234с.
2. Дзендзелюк Л.С., Льода Л.М. Основи реставраційних процесів. –Львів, 2012. -85 с.
3. Запаско Я., Ісаєвич Я. Памятки книжкового мистецтва. Каталог стародруків виданих на Україні. Книга перша (1574-1700). – Львів: вид-во при львівському державному університеті. Видавничого об'єднання «Вища школа», 1981. – 957 с.
4. Запаско Я.П. Орнаментальне оформлення української рукописної книги. – Київ: в-во Академії наук України РСР, 1960. 180с.
5. Запаско Я.П. Мистецтво книги на Україні в 16-18 ст. – Львів: в-во Львівського університету, 1971. 307 с.
6. Запаско Я.П. Пам'ятки книжкового мистецтва Українська рукописна книга. – Львів: в-во «Світ», 1995. – 477 с.
7. Збережені реліквії сакрального мистецтва НЗ «ЗТ». – Тенопіль, 2006. -32с.
8. Ідзьо В. Галицьке Євангеліє як релігійна, мовна, літературна та історична пам'ятка 1144 року. /Апологет. Християнська сакральна традиція: віра, духовність, мистецтво. – Львів, 2010. – 295с. (127-130)
9. Іванчо І.. Ікона і Літургія.- Львів: «Свічадо», 2009. – 499 с.

10. Рожко В. Українське православне книгописання і книгодрукування історичної Волині XI – XX століття. – Луцьк: «Медіа», 2005. -251 с.
11. Скоропляс Н. Колекційні збірки творів Сакрального мистецтва у Фондових зібраннях НЗ «ЗТ» /Апологет. Християнська сакральна традиція: віра, духовність, мистецтво. – Львів, 2010. – 295с.
12. Словник українського сакрального мистецтва / За науковою редакцією М.Станкевича. – Львів: Інститут народознавства НАН України, 2006. -285 с.

додаток 1

фото 1

фото 2

фото 3

фото 4

додаток 2

фото 2

фото 3

фото 4

фото 5

фото 6

фото 10

фото 1

фото 7

фото 8

фото 9

додаток 3

фото 1. Ірмологіон

фото 3. Мінея

фото 2. Євангеліон

Ф. О. Єфремова

ЧАС ВІДДАТИ НАЛЕЖНУ ШАНУ

Особистість Миколи Омеляновича Макаренка (1877-1938) археолога, мистецтвознавця, художника, педагога, пам'яткоохоронця, громадського діяча, володаря ордена Станіслава ІІІ ст., найкраще всього розкриває ствердження з останній книги Біблії. Звертаючись до Філадельфійській церкви Господь говоре: знаю діла твої, і що було мало в тебе сил, але ти зберіг вірність справі своїй, і не зрікся в час випробовування...

Микола Омелянович був у витоках вітчизняної науки і залишив нащадкам численні криниці, від яких живиться не одне покоління науковців, творчих спадкоємців України. М.Макаренко загинув під час Сталінських репресій, коли знищувалась наука, культура, віра, храми, сакральні надбання. Вчений не зрікся від духовних ідеалів, вставши на захист Михайлівського Золотоверхого собору і був знищений за наказом «Трійки» в таборах.

Ключові слова: *духовність, історія, відродження, самовідданість, любов*

Ім'я Миколи Омеляновича Макаренка археолога, мистецтвознавця, художника, педагога, володаря ордена Станіслава ІІІ ст., увійшла в історію українського народу як людини енциклопедичних знань, який залишив нащадкам численні криниці, (біля 170 наукових праць, тисячі малюнків, акварелей, екслібрисів, мап, безліч наукових картотек, археологічних розвідок). Його наукова та творча спадщина вагоме джерело для спадкоємців України.

Микола Макаренко жив і працював на зламі двох епох – під час жорстоких Сталінських репресій, коли знищувалась наука, духовність, віра, храми, сакральні надбання. Так склалась доля, що М.Макаренку прийшлось пережити визнання та засудження, біль та втрати, як тисячі вчених на Україні, він був постійно під дамоклевим мечем геноциду.

Саме про людину, яка знехтувала життям заради духовних ідеалів і піде мова в даній праці. На що ж хватило сил у вченого, сповненого синівського ставлення до історичної спадщини українського народу? Приводимо основні біографічні данні, щоб уявити значимість його наукових досягнень, велич духу українського інтелігента.

Народився М.Макаренко 4 лютого 1877 р., в багатодітній родині вихідців збіднілого козацького роду (батько, Омелян Яко-

вич був волосним писарем в селі Москалівка Роменського повіту). 1/ Середню освіту ймовірно міг отримати в Роменській або в Лохвицькій гімназіях, чи в Перекопівській школі (розбіжності у джерелах). Гімназії того часу славилися високим рівнем освіти, з обов'язковим знанням німецької та французької мов, що допомогло М.Макаренку в подальшій дослідницькій роботі. Батько Миколи Макаренка відігрівав значну роль в формуванні його світогляду, отриманні освіти. Так товариш батька Григорій Вашкевич допомагав Миколі Макаренку при навчанні в Санкт-Петербурзі.

Життєвий шлях М.Макаренка можна поділити на два періоди **Петербурзький та Київський.**

Період навчання в Самсонівській художній школі імператорського товариства заохочення мистецтв, найкращому учбовому закладі Росії та Європи, вплинув формування світогляду майбутнього вченого. А після навчання М.Макаренка в Центральному художньо-промисловому училищі ім. барона А.Штиглиця, він отримав звання художника І розряду.

З вдячністю згадував Микола Омелянович відомого етнографа В.Мілорадовича, який матеріально допомагав йому навчатися в Археологічному інституті в Санкт-Петербурзі (з 1903 по 1905р.). Науково коло в якому знаходився М.Макаренко було потужним енергійним, що позитивно вплинуло на подальшу діяльність молодого вченого. Микола Омелянович вже як дипломований фахівець приймає участь у розкопках в Ярославській, Тверської, Харківської, Воронізької, Оренбурзької, Полтавської губерніях. Виступає з циклом наукових доповідей, постійно друкується у пресі. За рекомендацією викладача археологічного інституту М.Г.Філянського, з 1911 по 1919 роки Макаренко працює в Петербурзькому Ермітажі. Він пройшов усі ступені наукової діяльності і став помічником головного охоронця.

Під час Петербурзького періоду Макаренко не перериває зв'язків з Україною, звершує археологічні розвідки з науковими обґрунтуваннями. Що підтверджує його плідна переписка з українськими вченими В.Хвойкою, Д.Самоквасовим, М.Петровим, В.Данилевічем. 2/ М.О.Макаренко був обраний дійсним членом Українського наукового товариства і Полтавської архівної комісії.

Відомо також, що він ретельно дбав про документацію пам'яток мистецтва з України. Особливо це стосується унікальних прапорів Запорізької Січі, рунічних книг. Вчений кожного літа виїздив на розкопки та сповнені нерозгаданих таємниць українські землі, нарешті доля відгукнулася йому сенсацією світового рівня, про що ми розповімо в Київському періоді.

У 1902-1919 рр. М.О.Макаренко співпрацює з імператорською Археологічною комісією, «Товариством заохочення мистецтв», стає дійсним членом Російського Археологічного товариства, членом багатьох археологічних комісій, комітетів пов'язаних з охороною та дослідженням пам'яток історії та культури. Він очолив комісією по студіюванню орнаменту народів Росії, комісією Російської АН з влаштування виставки «Ломоносов та Єлизаветинський час».

Вихований на яскравих традиціях представників творчого об'єднання "Мир искусства" Макаренко пропагував творчість С.Дягілева, М.Реріха, А.Бенуа, В.Верещагіна. Як музеєзнавець, мав глибокі знання, які отримав ще у Ермітажі, закріпив у Лейпцизі, де вивчав музейну справу. Макаренко був досвідченим вченим імператорського зібрання, знавцем художніх творів світового рівня, досліджував творчість М.Ломоносова, Т.Шевченка. Знання декількох іноземних мов сприяли його науковій обізнаності. Макаренко був членом-кореспондентом декількох рерихівських організацій у Америці, Європі, Індії. Турбота про збереження цінностей культури була одним із головних сенсів життя.

Друковані праці Макаренка були оздоблені малюнками, фотографіями, а численні звіти з археологічних досліджень топографічними картами, науковим описом знайдених експонатів. Микола Омелянович працював в «Школі императорского Общества поощрения Художеств» та Російському археологічному товаристві. В цей час він плідно товаришував з Миколою Реріхом, світогляд якого вплинув на його творчі та життєві погляди. Петербурзький період зблизив Макаренка зі своїми земляками Г.Нарбутом та І.Кавалерідзе, що подалі вплинуло на його київський період.

В 1911 році побачила світ перша книга М.Макаренка «Археологические исследования 1907-1909 годов» з присвятою до батька (130 стор, 113 малюнків по тексту). У 1914 році Макаренко був відряджений до Лейпцигу на Міжнародну виставку графічних мистецтв та студіювання музейній справі. І як висновок, вже у 1916 році він друкує путівник «Художні скарби Ермітажу» .

У 1901 році Макаренко розкопав праслов'янське городище-монастирище, на Посуллі, так була виділена Роменська культура. Знайдені речі – єдиний доказ, джерело для подальшого вивчення доби до X ст..3/ (Історична пам'ятка увійшла в коло «Сім чудес Сумщини»). Починаючи з 1901 року вчений за дорученням Імператорської Археологічної комісії проводить численні археологічні та мистецтвознавчі дослідження у різних губерніях дер-

жави. Та все ж перевагу надає вивченню Роменщини, куди приїздить майже кожного літа. Разом з Іваном Кавалерідзе Микола Макаренко стояв у витоків створення Роменського краєзнавчого музею, доповнював його експозиції рідкісними науковими та художніми експонатами. Як свідчить його епістолярна спадщина, музеєзнавець сприяв створенню в Ромнах художньої галереї.

У ці роки Микола Омелянович досліджує не лише пам'ятки археології, на які так багате Посулля, а й звертає увагу на старовинні будівлі часів козацтва. Сааме завдяки його публікаціям Покровська церква у Ромнах та Троїцька церква с. Пустовойтівка, споруджені коштом останнього кошового Запорізької Січі П.І.Калнишевського, були введені до наукового обігу, як і видатні пам'ятки архітектури доби «українського Відродження» (термін М.О.Макаренка). Тож, коли у 1907 році постало питання про знесення Покровської дерев'яної церкви, Микола Омелянович домігся того, щоб храм було демонтовано, а у 1908 році будівлю перенесли до Полтави. Це був перший в Україні приклад наукової музеєфікації дерев'яної архітектури.

В полі зору вченого були пам'ятки скіфського періоду розкопки яких проводили археологи С.Мазаракі (дядько І.Кавалерідзе) та Д.Самоквасов. Як археолог він очолив безліч наукових розвідок, відкрив городища ранньо-слов'янського походження, давньоруські X-XII століть, відокремив так звану «Роменську культуру», був учасником численних археологічних експедицій у продовж яких створив понад 3 тисяч малюнків, акварелей, заповнив численні наукові картки музейних експонатів. Макаренко вивчав археологічну спадщину на Посуллі, обстежував та проводив розкопки стародавніх пам'яток в Роменському краї біля Басівки, Ведмежого, Глинська, Коржів, Шумського, Ярмолинців. Він дбав про музеї, привертав увагу до їхньої виховної ролі, тому постійно поповнював цінними експонатами фонди краєзнавчих музеїв в Ромнах, Полтаві, Прилуках, Сумах, Донецьку, Луганську, Маріуполі, Чернігові, Києві. Про це свідчать його акти-прийому експонатів переданих з власних колекцій. Саме завдяки Миколи Макаренку Роменський краєзнавчий музей став одним із вагомих по кількості та цінності експонатів на Україні. *3/*

На основі проведених досліджень, вивчення музейних колекцій (і не лише Ермітажу) Микола Омелянович пише численні статті, створює безліч малюнків, публікує есе в журналах «Аполлон», «Искусство и художественная промышленность», науково-популярних виданнях «Україна», «Глобус», «Бюлетень Прилуцького окружного музею», «Чернігів і Північне Лівобережжя», «Київських

збірниках історії й археології, побуту й мистецтва», газетах «Радянське життя», «Життя і революція», «Правда Прилуччини», «Більшовик Полтавщини», «Приазовський пролетарій». Особливо часто Макаренко друкується в історико-мистецтвознавчому часописі «Старые годы». Теми статей найрізноманітніші, але переважають археологія, мистецтвознавство, та повідомлення про вихід у світ цікавих книжок або статей із поданням короткого змісту. Вчений прагнув донести досягнення науковців до широкого загалу.

Революція сприяла пробудженню національної свідомості в Україні, нова влада обіцяла свободу…. Такі перспективи мали неабиякий вплив на діяльність Миколи Омеляновича під час **Київського періоду.**

Тут я повинна зачитати уривок з листа, який зворушив мене особливо, і повсякчас спонукає до заходів по увіковіченню імені вірного сина свого народу Миколи Омеляновича Макаренка. В 1927 році Микола Омелянович пише листа в Іркутськ до вченого Б.Є Петрі.. *«В 1919 году я выехал из СПб, в командировку на Украину. Тут меня захватило движение – украинизация. Вы знаете, я сам украинец. Как казалось тогда, что я действительно могу быть полезным родине. За четыре года я выдержал столько, что теперь мне кажется такая нагрузка страшной…но идея заставила меня расходовать все мои силы*…». Давайте замислимося. Яку ж треба було мати свідомість, виховання, освіту, силу волі, прагнення щоб віддавати усі сили, працюючи майже без платні в жорстоких умовах тоталітарного режиму.

Вчений за київський період зробив величезний науковий об'єм роботи, але жорнова сталінського режиму перекрутили усі його благородні наміри, зламали життя, забрали душу… Прийшлося пережити і гибель єдиного сина, Ореста. Все склалося не так, як гадалося. Як зазначив дослідник життєвого його шляху Дмитро Єлісеєвич Макаренко – в Києві український патріот знайшов смерть у розстрочку.

Ітак, 1919 рік, М.Макаренко приїжджає в Київ у відрядження і залишається *«..по идейно-национальным соображениям…»*. Вчений почав масштабну організаційну роботу в Всеукраїнській Академії наук як голова Археологічного комітету АН України. Він підтримує тісні зв'язки з своїми земляками – Г.Нарбутом, І.Кавалерідзе, О.Мурашко та товаришем по Петербургу Б.Реріхом. Нарбут запрошує його до Української Академії мистецтв де він викладає лекцій з історії українського мистецтва, працює на посаді приват-доцента кафедри археології Київського Університету, професора в Інституті Народної освіти.

В 1921році Макаренка назначають директором музею Бориса та Варвари Ханенків (Музей Західного та Східного мистецтв). На цій посаді згодилися усі навички отримані під час роботи в Ермітажі. Микола Омелянович формує музей, оздоблює наукові фонди, створює путівник.

Разом з Б.Реріхом та І.Могілевським займається реконструкцією Михайлівського Золотоверхого собору, досліджує Софію Київську, Андріївську та Кирилівські церкви, проводе розкопки на місті Десятинної церкви. Ми вдячні М.Макаренко також за ініціювання створення фотоархіву архітектурних пам'яток Києва. Він бере активну участь у роботі історико-філологічного відділу Всеукраїнської академії наук, долучається до створення бібліографії про київську архітектуру часів середньовіччя, складає технічну документацію та кошторис для реставрації старовинних храмів.

Макаренко був неперевершеним фахівцем з питань книжкової графіки, видав у 1926 році дослідження „Орнаментація української книжки XVI-XVIII ст.». Вчений досконало вивчає теми з питань виробів з емалі, стародавньої архітектури, скульптури, різьблення, вишивки, золотарства та видає книги.

У 1929 році М.Макаренко проводить широкомасштабні розкопки поблизу Сум, співпрацює з Ніканором Онацьким (директором художнього музею міста) наслідком яких стало відкриття численних поховань стародавніх часів, а музейна колекція поповнилася новими експонатами. Більшість із них була втрачена в роки Великої Вітчизняної війни, але дивом збереглися вирізка жіночого поховання, зроблена вченим поблизу с. Зелений Гай, та декілька фото тих досліджень. За безпосередньої участі М. О. Макаренка створювалася і мистецька колекція Роменського музею. Вчений привозив картини українських митців із власного зібрання з дарчими написами, залучав до цієї справи художників, меценатів, усіх небайдужих.

У доповіді на ХІУ Археологічному з'їзді Макаренко приділяє увагу українським дерев'яним храмам доби козаччини. Приводить приклади Троїцького Густинського монастиря (Прилуки), Покровської церкви (Ромни), як найкращих зразків української архітектури 17-18 ст. Вчений ретельно досліджує неперевершені пам'ятки українського бароко Кирилівську церкву (Київ), Храм Спасителя (Чернігів), будинок митрополита на Софійському подвір'ї. Цей період славетної козаччини Макаренко назвав Українським Відродженням.

Як історик мистецтва М.Макаренко залишив надзвичайну наукову спадщину з питань керамічній школи в Миргороді, був

талановитим викладачем курсу "Російського мистецтва», унікальним предметам з історії друкування книги, вишивки, стародавньої скульптури та різьблення. Макаренко доклав немало зусиль в галузі наукового обґрунтування та збереження мозаїк та фресок зруйнованого Михайлівського собору. Невтомний дослідник зібрав декілька тисяч діапозитивів фотознімків пам'ятників історії мистецтва України та ін.. Його дослідження Трипільської культури на Київщині, Сумщині, з послідуючими науковими обґрунтування являють неоцінимий скарб для подальшого вивчення історії української культури та духовності.

Під час «НЄП»у в період розгулу атеїстичної пропаганди почалася травля на вченого і його поступово вижили з багатьох учбових закладів. Правда переслідування зазнали багато директорів музеїв України (Єворницький, Рудинський, Беляшівський, Дложевський, Шугаєвський), але від цього було не легше. М.Макаренко страждає, й неодноразова висловлює думки про стійкість українського народу ще в ХУІІ столітті, та тепер його принизливо ставили на коліна.

Макаренку здавалося що голодний та холодний 1925 рік був самим страшним в його житті. Курс по археології був визнаний контрреволюційним, вчений був майже без роботи. Волаючи факти вандалізму проти українського суспільства, зруйнували увесь оптимізм Макаренка. Про свідчить лист М.Макаренка до друга, вченого Бенгарда Пєтрі в Іркутськ. *4/*

В 1932 році доля посміхнулася вченому під час обстеження території при будівництві заводу «Азовсталь» біля Маріуполя. М.Макаренко знаходить самий стародавній могильник Євразії епохи неоліту. Вихід книги «Маріупольський могильник» у 1933 році став сенсаційним світового рівня й водночас «лебединою піснею». Публікація монографії «Маріупольський могильник» (археологічні дослідження цієї матеріальної культури започаткували нову сторінку періоду неоліту в Україні) зробила Макаренко вченим світового рівня. Книга була видана двома мовами російською та англійською, з 55 авторськими таблицями, двома планами та 98 комплексними малюнками. Свій труд Макаренко присвятив своєму вчителеві професору О.Спицину.*5/*

Але випробовування лише почалися. У 1927 році на його батьківщині загинули лелеки від морозів, знак біди був пророцьким. Гине улюблений син Орест, через рік Макаренко ховає матір. По Україні прокотилася хвиля переслідувань творчої інтелігенції, представників духовності. Макаренко закрився в собі, став принциповим та непримиримим, свідомо не йшов на

компроміси з владою. Не міг вчений світового рівня, прагнувший розквіту своєї батьківщини, всіма силами створювавший її історичну біографію, художньо-мистецьке обличчя, поступитися своїми гуманними принципами.

А тут ще й вандалізм стосовно архітектурно-історичних пам'яток. Влада шукала підґрунтя для зносу 150-ти пам'яток, в число яких входили Михайлівський Золотоверхий собор та Софія Київська. Попередньо була створена наукова комісія, до якій залучили й М.Макаренка. Він приймає участь у демонтажі фресок та мозаїк Михайлівського Золотоверхого собору, з впевненістю, що такого варварства не відбудеться.

Але жернова тоталітаризму підминали під себе все, знищуючи націю. Незважаючи на те, що один М. Макаренко з комісії не поставив підпис про зруйнування Михайлівського собору, та ще й підняв світову спільноту на його захист будівлю зруйнували. Репресії розгорнулися з новою силою, при таких обставинах доля вченого була визначена. Перший арешт відбувся у 1934 році по сфабрикованим наклепам за «контрреволюційну діяльність», його вислали в Казань. Дружина їде за чоловіком. Там, в Казані, професор, мистецтвознавець, археолог зі світовим авторитетом працює викладачем художнього технікуму, консультантом історичного музею. Через два роки знову арешт та спилка у табори в місто Томськ. 1937-й рік, по сфабрикованим звинуваченням про участь у «монархістсько-кадетському» заговорі, Миколу Макаренка арештовують втрете і постановою «Трійки», від 4 грудня 1938 року, розстрілюють.

Дружина Анастасія невтомно клопотала про його помилування. Нарешті Президія Верховної Ради СРСР реабілітувала вченого у 1960, 1965 та 1989 рр.. 6/

Як що зробити ретроспективний перегляд друкованих праць Макаренка, червоною стрічкою пройде його прагнення відкрити суспільству наукові відкриття, в яких озвучується глибинне коріння українського народу. Він збирав експонати, поповнював музеї, створював фонди, експозиції, писав наукові праці, видавав книги, друкував статті. Сенсом життя вченого було збереження пам'яток та старовини які стали національним обличчям українського народу. Ми не уявляємо собі Києва без куполів Михайлівського Золотоверхого собору, і мало хто замислюється, що його рятівником була проста порядна людина, для якої духовні пріоритети були важливішими за власне життя.

Друга важлива стезя його діяльності – музейна. Він досконало знав цю справу, мав енциклопедичні знання з художніх тво-

рів світового рівня. Макаренко-музеєзнавець чимало зробив щоб привернути увагу до виховательської ролі музеїв для суспільства. Досить познайомитися з численними листами-заявами до музейних працівників, та переліком експонатів, які Микола Омелянович передавав для їхніх фондів. Саме завдяки Миколи Макаренку Роменський краєзнавчий музей став одним із вагомих по кількості та цінності експонатів на Україні. 6/

Вдячність

Чимало людей присвятили свої розвідки, пошуки Миколі Омеляновичу Макаренку. Так І.Шовкопляс – колишній директор Археологічного музею Академії наук України, доктор історичних наук, перший ще в далекі 60-ті роки почав дослідження трагічної долі Макаренка. Свої спогади про Макаренка ще в 1975 р. надрукував В.Колязин-Каковський, вчений з Одеського університету. Відома друкована праця О.Капітоненка, голови фундації ім. Д.Бурлюка (Суми), писали А.Ситник, відповідальний секретар Всеукраїнської спілки краєзнавців, дослідник Київської старовини В.Кіркевич, вчені та письменники В.Щербак, Е.Захарова, Л.Кучугура, А.Кожем,якін, Д.Макаренко, Є.Савенко та ін..

Під час моєї громадської роботи в Сумському земляцтві у Києві, ми шукали можливості бути корисними своїм землякам. Постільки я народилася в місті Ромен, з багатовіковою історією, та насамперед стала шукати ім'я, якому можна було присвятити творчі заходи. Волею долі я натрапила на Миколу Омеляновича Макаренка, так з 2005 року всі й почалося. Було зібрано 40 художників, уродженців Сумщини і ми стали влаштовувати пересувні виставки-конкурси, присвячені своєму знаному землякові. Поступово наша участь в обласної програмі духовного відродження Сумщини переросла на всеукраїнську. З вдячністю хочу згадати художників майже з усієї України, які приймали участь у проведенні виставок на честь М.О.Макаренка. Картини передавалися до громадської організації «Сумське земляцтво у місті Києві», а потів експозиція крокувала по Сумщині. Сотні доброчинців допомагали у перевезенні та влаштуванні вернісажів, залученню глядачів, преси, науковців. Так ми намагалися поширити інформацію про самовідданого вченого, який любив Україну, не зрікся в години випробовувань, слугував їй до останнього подиху.

Знакове, що на кожному заході нас підтримувало духовенство. Завжди ми мали благословення від представників Православної богословської Академії, на презентаціях приймали участь архієпископ Димитрій, священник, протоієрей Віталій Клос. Недаремно, що саме духовенство першими привернули увагу до увікові-

чення пам'яті М.О.Макаренка. У 1997 році на стіні Економічної брами Михайлівського Золотоверхого собору було встановлено погруддя самовідданому патріоту (скульптор Ю.Багаліка).

У 2005 році на Раді громадської організації «Сумське земляцтво у місті Києві» затверджений конкурс живопису на тему «Сумщино, любове моя!», з врученням премії ім. М.Макаренка в день його народження 4 лютого. Виставки відбувалися у провідних виставкових залах столиці Українському фонді культури (2006, 2008, 2013 р), в Музеї культурної спадщини (2007р.). в Музеї-майстерні Івана Кавалерідзе (2009), Музеї сучасного образотворчого мистецтва (2010) м. Київ. Пересувна виставка на честь знаного земляка побувала в м. Суми, Ромни, Конотопі, Середино-Буді, Глухові, Великій–Писарівці, Шостці, Лебедині, Путивлі, Кролевці.

В 2011 році відбулося урочисте відкриття меморіальної дошки М.О.Макаренку в селі Москалівка Роменського району (автор А.Терещенко). А через рік в місті Ромни була проведена наукова конференція до 135 річниці нашого славетного земляка.

В 2013 році був створений оргкомітет по увіковіченню пам'яті М.Макаренка, перше засідання якого пройшло у Шоколадному будинку (де проживав Макаренко з дружиною з 1919 по 1932рр.), який розташований на вул. Шовковичній у Києві. Настав час віддати належну шану людині, яка заслуговує всеукраїнського визнання. Ми вносимо пропозицію створити в Шоколадному будинку меморіальну дошку та пам'ятний куточок на честь М.Макаренка, внести його біографію до учбових посібників, надати всеукраїнського визнання і просимо учасників конференції підтримати наші пропозиції.

За кожною датою визначеною в даній роботі автор намагався висвітлити важливі періоди життя та діяльності українського патріота в рамках історичних подій нашої багатостраждальної держави. Руйнуюча хвиля тоталітарного політичного режиму перервала плідні наукові дослідження М.О.Макаренка, забрала життя. ***Вчений знехтував життям заради високих гуманних принципів. І ось його ім'я повертається до нас з небуття, як світоч правди та взірець незламного духу та віри в світлі ідеали. Цією роботою автор намагався підняти завісу з трагічних долів когорти «Розстріляного Відродження».***

1/ Макаренко Д.Є.Шлях до храму/ К.: Хрещатик, 2006, стор. 91-99

2/Там-само.

3/ Макаренко М.О. Городище «Монастирище» /Науковий збірник за рік 1924. К.: Держвидав України. 1925.с.23.

3/ Лист-заява до Роменського окружного музею від 12 березня 1924 року / Архів Роменського краєзнавчого музею.

4/ Лист до Петрі Б.Е. в Іркутськ / Архів СБ України, кримінальна справа М.О.Макаренка, №61278, аркуші 99-102.

5/ Макаренко М.О. Маріупольський могильник / К., 1933

6/. Довідка про реабілітацію / Архів Роменського краєзнавчого музею.

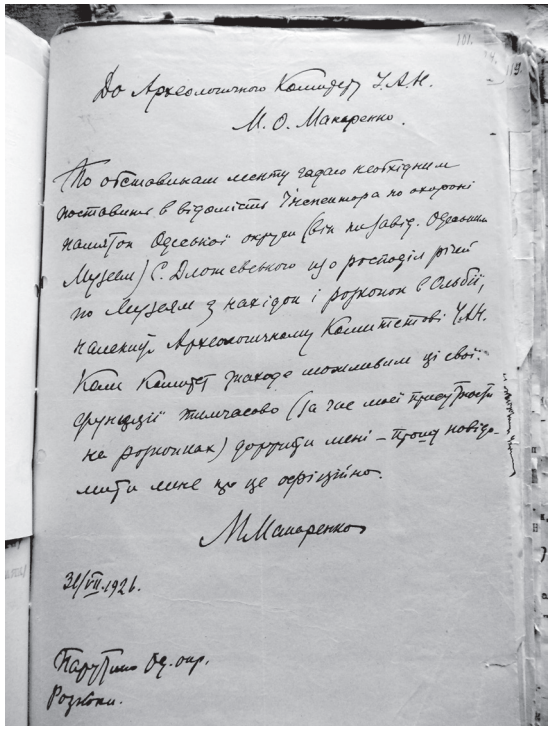
Бібліографія:

1. Відділ рукописів Національної бібліотеки ім.В.І.Вернадського. М.Макаренко – археолог. Фонд Х. спр. 17671
2. *Єфремова В. Художньо-мистецька спадщина Сумщини // «Хрещатик», К., 2007, 161-162 стор*
3. *Єфремова В. Козацький нащадок з Москалівки // Слово Просвіти, 17.02.2012*
4. *Єфремова В. На захист культурної спадщини України//Культура і життя.15.02. 2013*
5. *Звагельський В.Б. Нове про професора Миколу Макаренка//Червоний Промінь.-1993,-№51*
6. *Книга Памяти Томской области//интернет ресурс. iHerb@-Официальный сайт*
7. *Макаренко Д. Шлях до храму// К.: Хрещатик, 2006,*
8. *Пуцко В. Микола Макаренко у створенні наукової бази історії українського мистецтва // Вивчення історичної та культурної спадщини Роменщини: Проблеми та перспективи: Тези доповідей наукової конференції – Суми-Ромни, 1990.*
9. *Роготченко О. Соціалістичний реалізм і тоталітаризм // Інститут проблем сучасного мистецтва Академії мистецтв України.- Київ: ФЕНІКС, 2007, 608 стор.*

Композиція з виставки з книгою «Шлях до храму»

Вдячні земляки біля погруддя М.Макаренка

Фото з сином Орестом на археологічних розкопках 1927 р.



Заява-звіт з автографом М. Макаренка (особистий фонд видатного вченого та мистецтвознавця М. О. Макаренка(1877-1938) Научный архив ін-ту археологи АН УССР фонд №50 (№21) 8 од. зберігання.

Пам'ятна дошка в с. Москалівка Роменського району Сумської області

В. І. Менько

КУЛЬТУРНА ДІЯЛЬНІСТЬ ПРАВОСЛАВНИХ БРАТСТВ КИЇВСЬКОЇ МИТРОПОЛІЇ У ПРАЦЯХ УКРАЇНСЬКИХ ІСТОРИКІВ (ІІ пол. ХІХ – 30 рр. ХХ ст.)

У статті проаналізовано науковий доробок української історіографії другої половини ХІХ – тридцятих років ХХ ст. з проблеми культурної діяльності православних церковних братств Київської митрополії. Показано основні здобутки і тенденції теми, з'ясовано ступінь вивченості окремих аспектів проблеми і виявлено малодосліджені питання. Стверджується, що праці цих дослідників містять значний фактологічний матеріал.

Ключові слова: *історіографія, православні братства, Київська митрополія.*

Проблема типології суспільно-культурної діяльності братств, була і залишається однією з провідних в історіографії української культури кінця XVI – першої половини XVII ст. Сам характер цієї епохи, спонукав дослідників не тільки дошуковуватися в ній нових культурних фактів і явищ, але і виявляти ті якісно нові зміни у сфері суспільної свідомості, які вона принесла з собою[1].

Українські дослідники починаючи від невеличкої статті про Луцьке братство М.Максимовича[2] і закінчуючи оновленою англомовною монографією Я.Ісаєвича[3], зробили дуже багато для вивчення культурно-освітньої та суспільної діяльності братств.

Метою нашої статті є з'ясувати внесок українських істориків у дослідження культурної діяльності православних братств, охарактеризувати процес нагромадження історичних знань, основні риси, здобутки та недоліки напрацювань.

Учені ХІХ ст., які представляли в Україні москвофільський напрямок (Д.Зубрицький, І.Шараневич, А.Петрушевич та ін.), відзначаючи велику роль львівських братчиків у культурному русі кінця XVI – першої половини XVII ст., основний акцент робили на релігійно-церковному аспекті їх діяльності, вбачаючи у ній саме головне те, що їх діяльність була спрямована на «захист православ'я» і «боротьбу проти унії і католицизму». Так, Д.Зубрицький у праці, написаній 1850 р. на польській мові і при-

свяченій Львівському братству, наголошував, щ братство «с непоколибимою ревностю» трималося православ'я[4].

Вагомий внесок у вивчення історії православних братств належить А.Петрушевичу. Дволі детальна реконструкція церковного життя у Львівській та Перемишльській єпархіях в останній третині XVII – на початку XVIII ст. відображена у збірці його літописних нотаток під назвою «Сводная Галицко-Русская летопись»[5] та доповненні до неї[6]. Окрему увагу автор звертає на персональний склад львівського братства. При цьому дослідник не лише наводить їхні імена, соціальний та майновий статус, але й подає коротку характеристику їх діяльності. 1600 р. до братства вписався Іван Клюс. У жовтні 1603 р. братчик Лаврентій Древицький записує на братську школу та церкву частину з маєтків Хусів та Шпиколоси[7]. На початку 1607 р. львівські братчики священик Федір, С.Луцький, Л.Бортникович брали участь в похоронах єпископа Гедеона Балабана. У 1610 р. до братства вписалися Тітіана Малинська та Домна Анна Могиляка. 18 травня 1664 р. Анна Могилянка Потоцька відібрала у братства 3 скрині грошей, які залишив тут на сховок Петро Могила. При цьому вона подарувала братству рукописне Євангеліє, яке було оцінено в 1300 червінців. Окремо А.Петрушевич подає опис родоводу і долі Анни Полоцької та її дарів[8]. Серед інших братчиків дослідник виділяє Г.Губку (1619 р.), Г.Ланкиша (1638 р.), М.Алвіза (1638 р.), О.Прокопович (1638 р.), К.Мезанети (1638 р.), П.Кунашевича (1674 р.), Миколи Красовського (помер 1699 р.), дидаскала К.Ставровецького (1616 р.), К.Корятка (1603 р.), І.Мазареллі (1670 р.), старшого братчика і новгородського підчашія Ф.Папару (1730 р.), Ю.Єльясевича, А.Демяновича (1730 р.)[9], Константин, І.Папара (1752 р.), Ф.Папара (1712-1730 рр.), Г.Папара (1695)[10] тощо.

А.Петрушевич подає ряд вісток про майнове становище, культурно-освітню діяльність Львівського братства. У жовтні 1603 р. Л.Древинський на братство записав частину свого майна. У 1619 р. братчик Г.Губка на братський шпиталь записав 36 зл. При вступі до Львівського Ставропігійного братства козаки та П.Сагайдачний записали на місцеву школу 250 талерів. В 1638 р. львівські братчики купили до церкви великий срібний хрест, а в 1641 р. при братській церкві Успення Пр.Богородиці за сприяння братчика Г.Лангиша засновано жіночий монастир. Під час втечі із міста війська Яреми Вишневецького забрали у братства 27398 зл., 15 гр. 1644 р. Анна Потоцька фундувала братству Євангеліє, яке коштувало 1300 червонців. У 1691 Львівське Ставропігійне братство на прохання Й.Шумлянського надає Перегінському мо-

настиреві церковні книги, а в 1699 р. на ремонт церкви в Крилосі дає 2000 зл. У Кам'янець-Подільський братство відправляє велику кількість посуду, 12 ікон та церковні книги.

Підсумовуючи доробок ученого, слід підкреслити, що, попри вади жанру і методу, зібраний істориком фактологічний і джерельний матеріал приніс користь у вивченні церковної історії в подальшому: історики ХХ ст. використовували цей потенціал для більш об'єктивної і повної картини вивчення особливостей, тенденцій та характерних рис братського руху протягом XVII – XVIII ст.

А. Криловський, який хоч і визнавав, що процес утворення братств охопив широкою сіткою багато міст і навіть сіл Русі, а статут львівського Успенського братства 1586 р. передбачав вступ до його складу всіх станів суспільства, все ж наголошував на особливій ролі в ньому львівських міщан (головний контингент братства складали мешканці Львова та його передмість). Він також одним із перших в історіографії вжив термін «корпоративна установа»[11]. Дослідник звівши усю діяльність братства до боротьби з «иноверными вероисповиданиями», підсумовуючи писав: «заслуга братств в деле боротьби за интиресы православной церкви состояли главным образом в том, что они обьединяли силы православияи направляли их к религиозной защите церкви»[12]. Ці погляди А.Криловського виражали узагальнений погляд на братства тих українських істориків, які в своїх релігійних і політичних симпатіях орієнтувалися на православ'я і Московську імперію. В цьому їх погляди збігалися із представниками офіційної російської науки, які в діяльності братств не хотіли бачити нічого, крім боротьби за православну віру. (І.Флеров, Ф.Лебединцев, М.Коялович, М.Скабаланович, С.Голубев, А.Папков та ін.).

Багато уваги дослідники звертали на соціальну природу і соціальний склад братств. Так, І. Флеров, вважав їх винятково релігійними товариствами, маючи на увазі їх захист православної віри. Відповідно, дослідник підкреслював велику роль в життя братств церковного кліру[13]. Незважаючи на відверту конфесійну заангажованість (зрозуміло, на користь православ'я московського зразка), висновки І. Флерова до сьогодні зберігають свою актуальність, однак вони були фактично відкинуті історіографією.

Так, вже у працях А. Папкова було широко поставлено проблему ролі мирян в церкві, які на чолі з князем В.-К. Острозьким виводили Київську митрополію з глибокої кризи. На згаданому тлі вповні закономірно (і, відповідно, дуже спрощено) обґрунтовувалась роль братств як мирянських (фактично ж – світських) організацій[14]. Акцентування світських форм у діяльності братств було

для російської історіографії дуже зручним у плані більш рельєфного показу боротьби «русскаго народа» проти католицизму та унії. Вважаючи, що рівень освіченості був в останній третині століття досить високим, А. Папков пов'язує його саме з утворенням братств як «просвітницько-благодійних» союзів. Автор сформулював також ще одну важливу дефініцію, за якою братства були «великими християнськими союзами з широкими просвітницькими і благодійними цілями»[15]. Автор також акцентує роль міщан в діяльності львівського братства, підкреслюючи водночас велику кількість магнатів і шляхти у складі віленського братства.

Близько до цієї групи істориків в оцінці суспільної ролі братств був П.Куліш. Підносячи все, що так чи інакше служило ідеї «вассоединения Руси», він ладен був бачити у діяльності міських братств єдине творче начало в культурно-національному русі кінця XVI – першої половини XVII ст.[16]

Дослідник зумів зауважити в діяльності братств щось таке, що жодним чином не вписувалось в побудовану ним схему, було видно що боротьба братств за зміцнення православної церкви набрала якогось дивного характеру: замість зміцнювати устрої православ'я, плекати традицію, залишати все не змінним, братства стали відкрито оновлювати церковне життя. Висновок дослідника про те, що «братчики брали на себя восстановление подавшей русской церкви в духе первых времен христианства»[17], виразно вказує на те, що в ідеології братств він зауважив протестантське начало. І вже в третьому томі своєї «Истории воссоидинения Руси» вчений прямо вказує на джерело і характер цих реформаторських устремлінь братчиків. «Реформацыонные волнения Европы, – писав він, – выбрасывали на наш пустынный берег таких пропагандистов которые посеяли семена вечной свободы мышления[18].

Отже, П.Куліш одним із перших, якщо не першим, в українській історіографії вказав на зв'язок братської ідеології з європейською Реформацією. Він вважав братства «седалищами» таких ідей, які характеризували XVI століття, тобто ідей реформаційних і вільнодумних.

Все ж таки першість в історичній науці в обґрунтування реформаційної суті діяльності братств належить М.Драгоманову, який написав своє відоме «Переднє слово» до «Громади», в якому не обминув і проблеми братств[19]. Розглядаючи їх діяльність у контексті європейських релігійних рухів XVI ст.. вчений дійшов висновку, що основним у ній було прагнення реформи церкви на протестантських засадах. Пізніше в листі до І.Франка від

6.11.1886 р., М.Драгоманов наголошував: «Братства спершу були не реакцією за православ'я, а початком свого роду реформації»[20]. У своїй статті «Чудацькі думки про українську національну справу» М.Драгоманов, вказуючи на зачатки «питомого протестантизму» в братському русі, вже відкрито поставив питання про братства як специфічно українське реформаційне явище[21].

Напевно, у зв'язку із впливом французької соціологічної школи, в українській історіографії сформувалась концепція про те, що церковні братства є міськими чи міщанськими корпораціями, а увесь уклад та організація їх діяльності вивчалися саме під кутом зору світських форм життя. Чимало в згаданому контексті сказано і в класика української історичної науки М. Грушевського, який неодноразово звертався до історії братств, розлядаючи проблему в контексті культурних та релігійно-національних рухів доби. Навіть назву одного параграфу в 6-му томі «Історії України-Руси» можна вважати симптоматичною: «Братства – як форма організації українського і білоруського міщанства». Надання львівському братству ставропігії патріархом Йоакимом 1586 р. дослідник вважає не надто розважливим, це нібито була спроба зробити з львівського братства «якийсь формально-начальний орган галицької Руси, якийсь верховний ареопаг в справах релігії й моральности…». Відтак, була послаблена культурно-освітня діяльність братства, пізніше це «в значній мірі послужилося якраз справі унії», спрямувавши православну ієрархію на «уніятську дорогу»[22]. М. Грушевський також проводить цікаву думку про те, що патріархи прагнули відродити й скріпити послаблену владу над українським єпископатом, відновивши дисципліну й правопорядок. На його думку, запровадження ставропігії, у частині введення контролю й цензури мирян над кліром та єпископатом, було «кроком чисто революційним»[23]. Все ж, дослідник пояснював необачні кроки братства у його боротьбі з єпископатом національними потребами та необхідністю захисту православ'я[24].

Він однозначно вважав культурну діяльність міських братств кінця XVI – першої половини XVII ст. реформаційною за своєю суттю. Уже в «Історії України-Руси», характеризуючи зусилля братств, спрямовані на поправу становища в православній церкві, особливо на перебирання патронату над церквою, на освіченість та моральне оздоровлення кліру, на розширення контролю мирян за церковним життям, М.Грушевський називає всі ці заходи «реформаційними змаганнями», а весь братський рух – «церковною революцією»[25].

Про те, що реформаційна ідеологія проникла в середовище братств, свідчить, на думку М.Грушевського, твори деяких діячів братського руху. Тут вчений вказує насамперед нам вчення Стефана Зизанія про папу-антихриста, яке він виклав у своєму «Казаньї св. Кирила…» (1596), а також до анонiму «Перестороги», яка вийшла із середовища Львівського братства 1606р. Про її автора дослідник, зокрема, пише, що він хоч і був прихильником тогочасного православного руху, однак «у своїм легковаженню старої церковної літератури та старосвітських замилувань у зверхнім обряді та своїм гарячім відданню інтересам науки і школи як найвищому національному добру, виявляє ясно людину, вихована на ідеях реформаційного руху»[26].

Реформаційну діяльність братств М.Грушевський розглядав у контексті реформаційних впливів на Україну XVI–початку XVII ст., які він вважав визначальними для всього українського культурного життя того періоду. «Вважаю – писав він, – що весь національний рух XVII ст. йшов сим імпетом реформації, підготовленим сектантськими рухами попередніх століть і трансформованими Львівським міщанством у другій половині XVI ст.»[27]. На думку вченого, саме «західноукраїнське міщанство з львівською «Руською вулицею» на чолі відограло тут роль підойми, двигача, завдяки невеликій, беручи реально, але надзвичайно сильній у своїх моральних психологічних наслідках акумуляції сил, витвореній сприятливою економічною кон'юнктурою другої половини XVI і першої половини XVII в.»[28].

У руслі думок і тверджень М.Грушевського розглядали і оцінювали діяльність братств його учні. Так, ще 1907 р. молодий тоді дослідник, член історичного семінару М.Грушевського Ф.Срібний, полемізуючи з тими вченими (зокрема А.Криловським), які хотіли бачити у діяльності братств лише «боротьбу проти унії і католицизму» і відстоювання православ'я, твердив, що «не в тім лежить їх передове значіння в нашій історії». На його думку, основним в діяльності братств була суспільно-політична заангажованість, відстоювання економічних, культурних і громадських прав українського населення міст. Говорячи про Львівське братство, він, зокрема, писав: «Головна роля, яку львівське братство відіграло в нашій історії, була ся, що в часах тяжкого гноблення, недопущування православних у Львові до урядів, торгівлі, цехів, давало воно якусь точку опори Львівській Руси. Попередньо з тим в'яжеться й акція в обороні православ'я, але все-таки сходить вона на другий план[29]. Що стосується боротьби проти унії і католицизму, яка, за твердженням москвофілів, нібито була голо-

вним спрямуванням діяльності братств, то Ф.Срібний слушно зауважив, що були цілі періоди, коли братчики не воювали ні з уніатами, ні з католиками, а добивалися перш за все «горожанських прав для львівських русинів»[30]. І судилися з православним єпископом Гедеоном Балабаном, – додамо від себе. Підхід братчиків до церковних справ мав, на думку Ф.Срібного, реформаційний характер. Говорячи про роль східних патріархів у виробленні стратегії і тактики братств, учень М.Грушевського твердив, що вони не внесли нічого нового в їх діяльність, а лише апробували «тільки реформаційні змагання самих братчиків»[31]. Вчений, звернув увагу на те, що братство ідентифікувало себе «львівськими міщанами» «народа руського релігії грецької», відповідно, ієрарархія також іменувала їх «мещанами львовскими рускими»[32]. У результаті аналізу складу братства за його різночасовими реєстрами, автор дійшов висновку про те, що термін «міщанин» часто вживався як синонім для означення «братство»[33]. Важливо також, що дослідник одним із перших (щоправда, неспеціально) ставив питання про взаємозв'язок між братством і парафією.

Ф.Срібний залучив у науковий обіг широкий пласт масових джерел з братського архіву та магістрацьких документів, що дало змогу розповісти про матеріальне становище та заняття українців, їхні прибутки, встановити орієнтовну чисельність, розселення у передмісті та передмістях Львова.

Національної проблематики прямо стосувався розділ про діяльність греків у братстві. Висновки автора полемічно були скеровані проти тверджень В.Лозинського про значну роль чужоземців, насамперед греків, у діяльності Ставропігійського братства. Дослідник вважав, що багаті греки підтримували братство матеріально, але не брали участі в безпосередній, «чорновій» організаційній роботі, і поступово асимілювались в українському середовищі[34].

Послідовником М.Грушевського в позитивній оцінці реформаційних впливів на Україну та їх трансформації в діяльності братств був А.Савич, автор досить солідної монографії про історію культурних рухів в Україні та в Білорусії XVI – XVI ст. [35]

Дослідження А. Савича було, як здається, єдиною поважною науковою розвідкою про суть і характер діяльності братств в радянські часи довоєнного періоду. Правда, була ще досить-таки поверхова стаття І.Огієнка, що появилася 1938р. на еміграції, в якій автор, хоч і визнавав певну роль реформаційних впливів на братства, все ж звів їх діяльність до «борони батьківської віри та своєї національности»[36].

В українській історіографії міжвоєнного періоду виділяються праці В. Заїкина, зокрема, його монографія[37]. В окремому розділі, присвяченому братствам, автор стверджує міщанську природу братств. На його думку, ставропігія братств (він дефінує її «суспільним папізмом») стала вельми важливим і могутнім чинником церковного управління, але з суто юридичної точки зору такі права були «недоречністю». У підсумку, дослідник вважав згадані стосунки апогеєм втручання світського елемента в сферу церковного управління, що й привело Київську митрополію до унії[38].

Підсумовуючи доробок українських науковців можна стверджувати, що ближче до істини підійшли ті вчені. Які в культурній діяльності братств вбачали відгомін релігійних і культурних вірянь XVI ст. Історичні джерела і матеріали, пов'язані з діяльністю братств, переконливо свідчать, що зміцнення устроїв православної церкви, братчики вбачали не в консервації старого, віджилого і не в збереженні «чистоти православ'я», а на шляху церковних реформ у дусі вимог часу. А загальним духом того часу були реформаційні заклики, намагання поставити церкву на службу громадських інтересів, і перш за все міщанства, що саме тоді виходило на історичну арену.

---

[1]Паславський І. Суспільно-культурна діяльність Львівського братства в оцінці української історіографії / І. Паславський // Успенське братство і його роль в українському національно-культурному відродженні. Доповіді та повідомлення… – Львів, 1996. – С.43-51.

[2] Максимович А.М. О памятниках Луцкаго Крестовоздвиженского братства // Максимович А.М. Собрание сочинений. – Т.1. – Отдел исторический. / А.М. Максимович. – К.: Тип.М.П.Фрица, 1876. – С.200-208.

[3] Isaievych Ia. Voluntary Brotherhood: Confraternites of Laymen in Early Modern Ukraine. Edmonton; Toronto, 2006. – XXXI + 324 p.

[4] Зубрицький Д. Летопись Львовского Ставропигийского братства / Пер. С польського. / Д. Зубрицький. – Львов, 1926. – С. 27.

[5] Петрушевич А. Сводная Галицко-Русская летопись с 1600 по 1700 год./ Антін Петрушевич – Львов: Изд. Галицко-Русская Матица, 1874. – Т.І. – 700 с.

[6] Петрушевич А. Дополнения ко Сводной Галицко-Русской летописи с 1600 по 1700 год./ Антін Петрушевич – Львов: Изд. Галицко-Русская Матица, 1896. – Ч.І. – 4+III+939 с.

[7] Петрушевич А. Сводная Галицко-Русская летопись с 1600 по 1700 год./ Антін Петрушевич – Львов: Изд. Галицко-Русская Матица, 1874. – Т.І. – С. 18.

[8] Петрушевич А. Сводная Галицко-Русская летопись с 1600 по 1700 год./ Антін Петрушевич – Львов: Изд. Галицко-Русская Матица, 1874. – Т.І. – С. 141.

[9] Петрушевич А. Сводная Галицко-Русская летопись с 1700 до конца августа 1772 г. / Антін Петрушевич – Львов: Изд. Галицко-Русская Матица, 1887. – 15+329 с. – С.112.

[10] Петрушевич А. Дополнения к Сводной Галицко-Русской летописи с 1700 по 1772 г. – Ч.2./ Антін Петрушевич – Львов: Изд. . Галицко-Русская Матица, 1897. – 525 с. – С. 438.

[11] Крыловский А. Львовское ставропигальное братство. (Опыт церковно-исторического исследования). / А. Крыловский. – С. II, IV, 45.

[12]Крыловський А. Львовское ставропигиальное братство (Опыт цеоковно-исторического исследования). / А. Крыловский. Киев, Типография Императорского Университета Св. Владимира. 1904. С. XVI.

[13] Флеров И. О православных церковных братствах, противоборствовавших унии в Юго-Западной России, в XVI, XVII и XVIII столетиях. / И. О. Флеров. – Спб., 1857.

[14] Папков А.А. Братства. (Очерк истории западнорусских православных братств). / А. А. Папков. – М., 1900. – С. LV.

[15] Там само. – С.8. Див. також: Папков А. Братства / А. Папков // Православная богословская энциклопедия или Богословский энциклопедический словарь. Под ред. проф. А.П.Лопухина. – Т.2. – Петроград, 1901. – С.1083-1108. Зазначимо принагідно, що уявлення А. Папкова про початковий період братського руху були досить таки побіжними.

[16] Кулиш П.А. История воссоединения Руси. / А. П. Куліш. – СПб. ,1874. – Т. I. – С. 241.

[17] Кулиш П.А. История воссоединения Руси. / А. П. Куліш. – СПб. ,1874. – Т. I. – С. 247.

[18] Кулиш П.А. История воссоединения Руси. / А. П. Куліш. – СПб. ,1877. – Т. III. – С. 105-106.

[19] Драгоманов М.П. «Передне слово» [до «Громади» 1878 р.] // Драгоманов М.П. Вибране (Пам'ятки історичної думки України). – Київ.: Либідь, 1991. – С. 287.

[20] Матеріали для культурної й громадської історії Західної України. – К.: 1928. – Т. I. – С. 156.

[21] Драгоманов М.П. «Передне слово» [до «Громади» 1878 р.] // Драгоманов М.П. Вибране (Пам'ятки історичної думки України). – Київ.: Либідь, 1991. – С. 484.

[22] Грушевський М. Історія України-Руси. / М. Грушевський. – Т.6. – К., 1994 . – С.515, 516.

[23] Грушевський М. Вказ. праця. / М. Грушевський. – Т.5. – К., 1995 . – С.507.

[24] Грушевський М. Вказ. праця. / М. Грушевський. – Т.6. – С.525.

[25] Грушевський М.С. Історія України-Руси. / М. Грушевський. – Київ.: Наукова думка, 1998. – С. 506.

[26] Грушенський М. З історії релігійної думки на Україні. / М. Грушевський. – Київ.: Освіта, 1992. – С. 79.

[27] Паславський І. Реформація та її впливи на українське духовне життя в історіософії Михайла Грушевського / І. Заславський // Михайло Грушевський: Збірник наукових праць і матеріалів Міжнародної ювілейної конференції, присвяченої 125-й річниці від дня народження М.Грушевського. – Львів, 1994. – С. 162-175.

[28] Грушевський М. Історія української літератури. / М. Грушевський. – Київ.: Обереги, 1995. – Т. VI. – С. 9-10.

[29] Срібний Ф. Рец. на кн.: Крыловський А. Львовское Ставропигиальное братство. – К., 1904 // ЗНТШ. – 1907. – Т. 75. – Кн. 1. – С. 190.

[30] Срібний Ф. Рец. на кн.: Крыловський А. Львовское Ставропигиальное братство. – К., 1904 // ЗНТШ. – 1907. – Т. 75. – Кн. 1. – С. 190.

[31] Срібний Ф. Рец. на кн.: Крыловський А. Львовское Ставропигиальное братство. – К., 1904 // ЗНТШ. – 1907. – Т. 75. – Кн. 1. – С. 176.

[32] Срібний Ф. Студії над організацією Львівської ставропігії він кінця XVI до полов. XVII ст. / Ф. Срібний // Записки НТШ. – 1912. – Кн. II. – Т. 108. – С. 15.

33 Срібний Ф. Студії над організацією Львівської ставропігії він кінця XVI до полов. XVII ст. / Ф. Срібний // Записки НТШ. – 1911. – Кн. VI. – Т. 106. – С. 35-36.

[34] Срібний Ф. Студії над організацією Львівської ставропігії він кінця XVI до полов. XVII ст. / Ф. Срібний // Записки НТШ. – 1911. – Т. 111. – С. 5-24.

[35] Савич А. Нариси з історії культурних рухів на Вкраїні та Білорусі в XVII – XVIII ст. / А. Савич – Київ.: Друкарня Всеукраїнської Академії Наук, 1929. – С. 17-62.

[36] Огієнко І. Українські церковні братства, їх діяльність та значення / І. Огієнко // Огієнко І. Українська церква: Нариси з історії Української Православної Церкви: У 2-х т. – Київ.: Україна, 1993. – С. 71-126.

[37] Заикин В. Участие светского элемента в церковном управлении, выборное начало и «соборность» в Киевской митрополии в XVI и XVII веках. / В. Заикин. – Варшава, 1930.

[38] Там само. – С. 19, 123.

О. В. Савчук

СУЧАСНИЙ СТАН ТА ПРОБЛЕМИ РОЗВИТКУ ПРАВОСЛАВНОГО ІНТЕРНЕТУ В УКРАЇНІ

У статті представлений сучасний стан православного інтернету, результати його діяльності. Розкриваються проблеми православних інтернет-ресурсів та можливі шляхи їх вирішення.

Ключові слова. Православ'я, Церква, , православна віра, Інтернет, сайт, ЗМІ.

Відродження релігійного життя, що почалося в Україні в останнє десятиліття XX століття, хронологічно збіглося зі становленням у всьому світі інформаційного суспільства та появою нового інформаційно-комунікаційного середовища – Інтернету. Цей збіг не випадковий. На думку багатьох західних дослідників, секуляризація була однією з характерних рис індустріального суспільства, але тепер, у період становлення і розвитку інформаційного суспільства, коли етнокультурна – національна та релігійна – ідентичність робить все більший вплив на соціальні та політичні процеси, в багатьох країнах світу розпочався процес десекуляризації. Одним з центральних питань у всьому світі стає доступ релігійних організацій до засобів масової інформації (ЗМІ) та використання ЗМІ для поширення свого світогляду, для інформування суспільства про свою діяльність.

Вже на початку XXI століття в Україні поступово складається система релігійних ЗМІ, яка об'єднує друковану періодику, радіостанції, а також окремі телеканали та телепередачі. Особливе місце в цій системі займають релігійні інтернет-ресурси. На сьогоднішній день Інтернет є одним з основних каналів поширення інформації про релігію, важливим майданчиком інформаційно-комунікаційного обміну всередині релігійних організацій та одним із засобів для усвідомлення людиною своєї культурної та релігійної ідентичності. Релігійний сегмент Інтернету робить все більший вплив на релігійне життя суспільства та поступово займає в системі релігійних ЗМІ рівноправне місце, поряд із газетою, радіо – і телемовленням. Крім того, вивчення розвитку ЗМІ різних релігійних організацій на сучасному етапі неможливе без дослідження інтернет-видань відповідної релігійної приналежності. Треба відзначити, що поява і формування релігійних інтернет-ресурсів, відбувалося одночасно з бурхливим розвитком самого Інтернету, та поверненням релігії в життя суспільства.

Обидва ці процесу розвивалися досить хаотично, що ускладнює роботу дослідників[1].

Однак основним завданням даної статті є розгляд саме православного сегменту в інтернет-просторі, його становлення та проблематику на сучасному етапі розвитку.

Православ'я в Інтернеті вже нікого не дивує. Там, де умови більшменш рівні, є більше шансів заявити про себе. А Інтернет, незважаючи на зусилля, що робляться з різних сторін, є все ще найбільш незалежним і демократичним ЗМІ. Закони тут майже не діють, ні міжнародні, ні місцеві. А тільки невидимі, з тих справ закону, що написані в серцях (Рим. 2,15) у всіх людей. І суспільство, вдивляючись в Інтернет, має щасливу можливість побачити себе з боку таким, яке воно і є насправді. Інтернет, як і християнство, спрямований до всього людства – без розрізнення кордонів, мов і народів. І тому використання мережі для православної проповіді відповідає вселенським завданням нашої віри. Жоден журнал, навіть жодна радіостанція не можуть бути прийняті відразу. А Інтернет досягає цього легким натисканням клавіші. Інтернет-простір поки ще перебуває поза зоною охоплення якоїсь однієї панівної ідеології (хоча, як упевнені більшість науковців, це явище тимчасове). Церква теж не пов'язана жорстко ні з якою ідеологією, ні з яким державним устроєм, ні з яким суспільним ладом. Вона скрізь – і при соціалізмі, і при глобалізмі, і при маоїзмі – одна і та ж. І ця свобода робить Інтернет дуже зручним для проповіді християнства. Адже «турбота» держави про православ'я в сучасних умовах найчастіше обертається невигідним для Церкви компромісом саме в тій сфері, де цей компроміс найменше доречний – сфері духу. І раз Інтернет знаходиться поза зоною державного контролю, це дає унікальну можливість для вільної проповіді православ'я. А щодо малої затратності цього способу місіонерства в сучасних умовах (у порівнянні з дорогими телевізійними каналами та іншими ЗМІ) і зовсім робить Інтернет найзручнішим засобом для православної проповіді. Так що в заклику Воскреслого Христа: «Ідіть по всьому світу і проповідуйте Євангеліє всьому творінню» (Мк, 16, 15), – перше робити вже ніби не обов'язково. Інтернет пройде «весь світ» за нас. А нам залишається лише проповідувати... Великим плюсом є також відносно високий освітній та інтелектуальний рівень сучасних православних (принаймні, в мегаполісах). Це інтелектуальне лідерство нашої Церкви над іншими конфесіями хоча і не безперечне, все ж дає певну перевагу в пропаганді православних цінностей в Інтернеті. Мусульманські та протестантські сайти на даний момент не зайняли такої ж ваги в загальній українській інтернет-масі. Православний Інтернет

зростає кількісно і якісно. Якщо говорити про кількісне зростання, то, в середньому за рік в україномовному та російськомовному секторі православного інтернету з 2003 року з'являється в середньому по 500 нових православних сайтів. Це уповільнене зростання пов'язано, насамперед, з тим, що у багатьох категорій православних ресурсів зростання обмежене природними причинами. Наприклад, зрозуміло, що число єпархіальних і парафіяльних сайтів не може перевищувати саме число єпархій та парафій[2].

Важливим є розгляд і статистика по цитуванні православних інтернет-сайтів. Індекс цитування визначається за весь період існування інтернет-проекту і пов'заний з числом посилань на матеріали даного інтернет-сайту з інших сайтів, а також важливістю цих посилань.

Сьогодні практично кожна єпархія, духовний навчальний заклад і навіть монастирі мають свій інтернет-сайт на яких висвітлюється їх життя.

Однак, як і кожна хороша справа, в православного Інтернету є не лише позитивні, а й негативні сторони. Це обмеженість проповіді за віком (Інтернет в основному активно освоює молодь, а літні люди практично перебувають поза його охопленням). І це треба враховувати в інтернет-проповіді. Але сучасні православні молоді люди в основному вже не мислять свого життя без інтернету. І для них цей новий засіб комунікації настільки природний, наскільки й необхідний. І саме вони стануть визначати церковне життя всього через якісь 5-10 років. Інтернет зачіпає в основному раціональну сферу сприйняття людини, впливає на розум, але майже не зачіпає серця. А православ'я – це релігія серця. Інтернет в основному апелює до розуму і працює з фактами, а не з емоціями. Адже всі дві тисячі років православ'я в першу чергу своєю вогняною проповіддю запалювало саме серця людей. А вирощені в віртуальних теплицях з духовного «дитинства», «інтернет»- православні рано чи пізно можуть внести в Церкву чужий їй дух раціоналізму, розсудливості, інтелектуалізму за рахунок тільки розумової спрямованості до Бога. І це може ще більше підсилити загальне духовне зубожіння. «Тонкі» речі вже навряд чи зачеплять завзятого інтернет-користувача. Головна біда, яка може наступити – це девальвація духовних цінностей. При легкій доступності будь-якої інформації про православ'я, поступово буде підмінена та девальвована істинна цінність православних святинь.

Церковна ієрархія жорстко побудована за географічною ознакою. Інтернет же екстериторіальний. Тому виникає питання: з чийого благословення вийшов у світовий простір той чи інший сайт? Хто благословив на проповідь того чи іншого інтернет-солов'я? Церква ри-

зикує втратити контроль над проповіддю і місіонерством, коли цим, по суті, зможе зайнятися чи не кожен, хто вважає себе дозрілим для таких справ. Якщо в Церкві завжди був найбільш авторитетний голос єпископа, священика, ченця, то в електронних ЗМІ набагато більше чуємо голос мирян, до того ж за віком часто таких, що ще не досягли планки «вчительства» (у Старозавітної Церкви – 30 років). І це створює багато в чому нову ситуацію. Церкві доведеться виробляти якісь зовсім нові форми духовного контролю над інтернет-ресурсами[3].

Ще однією проблемою православного Інтернету є поведінка православних – мирян і священиків в Інтернеті, як така, яка порочить Церкву і християнство. Грубе слово, роздратування, осуд, може відштовхнути людину від Церкви. Кожен християнин у всіх сферах свого життя повинен пам'ятати, що з його поведінки судитимуть про Церкву. Якщо це непросто в реальному житті, то в Інтернеті, в умовах письмової комунікації, не можна не зважити на кожне слово, треба обдумати, чого буде більше від написаного – шкоди чи користі, відклавши написаний текст на кілька днів або хоча б годин, щоб перечитати його на свіжу голову. Священики та миряни пишуть статті, які виражають, як їм здається, православний погляд на проблеми фізики, хімії чи військової історії, і ці матеріали, що сприймаються як думка Церкви, викликають подив світських фахівців. Цю ситуацію зможе виправити, з одного боку, усвідомлення відповідальності за свої слова, а з іншого, зазначення різними виданнями крім сану дописувача, експертного висновку.

Ще один аспект цієї проблеми – низький рівень інформування про існуючі сайти. Православних ресурсів – величезна кількість, проте про більшість з них мало хто знає. Більше того, в середньому людина може відвідати 5-6 сайтів на день. Через це розвиток Інтернету відбувається екстенсивно – стає все більше приватних проектів, а разом з тим відвідуваність православного Інтернету зростає повільніше, ніж Інтернету в цілому, відвідуваність найбільших ресурсів не дотягує до відвідуваності середніх світських порталів. Давно настав час для інтенсивного розвитку та консолідації. І тут можна спостерігати майже повне фіаско. За винятком рідкісних випадків поглинання одного проекту іншим в Інтернеті немає випадків об'єднання зусиль кількох проектів. Ефективність місіонерської проповіді у всесвітній мережі залежить від того, наскільки різні сторони інтернет-проектів можуть стати єдиними, наскільки готові зробити сильними ті сайти, які повинні стати обличчям православного Інтернету, і у яких не вистачає ресурсів для розвитку. До тих пір, поки будемо жити за законами індивідуалізму, будемо залишатися другорядними проектами.

Ще одна проблема, яка гостро стоїть на даний момент, це православна аудиторія Інтернету, яка виступає хорошою ціллю для шахрайства та обману. Добрі люди, як правило, охоче готові допомогти. Тому все більше в мережі випадків шахрайства. Створення комерційних сайтів, які від імені Церкви збирають гроші на будівництво храмів. Нездорові люди або провокатори беруть фото священиків і від їхнього імені створюють свої блоги і ресурси. Такі питання, найчастіше, легко вирішуються за допомогою звернення до адміністраторів ресурсів, проте на встановлення таких провокаторів йде чимало часу. Шахраї розсилають по православних сайтам прохання про фінансову допомогу, і багато сайтів публікують цю інформацію, не перевіряючи[4].

Аби підсумувати вищесказане, можна навести слова Патріарха Київського і всієї Руси-України Філарета, сказані в ефірі Волинської облдержтелерадіокомпанії у рамках візиту до Луцька, в яких виразив свою думку про Інтернет: наукові й технічні відкриття з'являються не самі по собі, а під натхненням Божим. І хоча як продукт інтелектуальної творчості вони є нейтральними до нашого духовного життя, однак їхнє наповнення, їхній зміст уже прямо впливають на стан нашої душі. Це можна порівняти із розщепленням атома: АЕС дають електричний струм, атомні бомби – величезні руйнування. І радіо, і кінематограф, і телебачення, а тепер ще й інтернет можуть бути як корисними, так і шкідливими в нашому духовному зростанні. Тож християнин повинен черпати все добре з Інтернету, але оминати погане[5].

Подальший розвиток православного сегменту українського Інтернету, цілком ймовірно, буде відбуватися в напрямку конвергенції та нарощування присутності в соціальних мережах, тобто посиленні комунікаційної складової, тоді як чисто інформаційні потреби користувачів мережі в релігійній сфері будуть задоволені існуючим різноманіттям сайтів. Ця тема не є вичерпаною і в подальшому буде обговорюватися як у науці так і широким загалом спеціалістів.

---

[1] Интернет в информационно-коммуникационной деятельности религиозных организаций России : автореф. дис... канд. филол. н. : 10.01.10 / К.В. Лученко; Московский государственный гуманитарный университет им. М.А. Шолохова – М., 2009. 19 с.

[2] Православный интернет сегодня: тенденции, проблемы, перспективы развития [Електронний ресурс] / Мазуренко И.Л. Режим доступу : http://www.hristianstvo.ru)

[3] Православие в интернете [Електронний ресурс] / А. Жоголев. Режим доступу : http://postoronko.com/

[4] Православие и интернет [Електронний ресурс] – Режим доступу : http://risu.org.ua/

[5] Інтернет – для спасіння [Електронний ресурс] – Режим доступу : http://www.pravoslavia.volyn.ua/novyny/

Б. І. Самбор

ФЕОФАН (ГОВОРОВ) ВИШЕНСЬКИЙ ЗАТВОРНИК – СВЯТИЙ ЗЕМЛІ УКРАЇНСЬКОЇ

Святитель Феофан, Вишенський затворник, в миру Георгій Васильович Говоров, народився 10 січня 1815 року в сім'ї сільського священика Василя Тимофійовича із села Чернавське Єлецького повіту Орловської губернії.

У батьків, які вели зразкове сімейне життя крім Георгія було ще три сини і три дочки. Звичайна сільська благочестива сім'я відрізнялася глибокою релігійністю, виховувала своїх дітей у щоденному труді і послуху. Мати Тетяна Іванівна також була із священицького роду і як більшість сільських матінок мала покірну вдачу і велелюбне серце. Початкову освіту у священицьких сім'ях діти тоді отримували вдома від батьків. Так було і в сім'ї Говорових. У восьмирічному віці Георгій вже був учнем духовного училища у сусідньому містечку Лівни. За шість років навчання, як один з кращих учнів він був переведений до Орловської духовної семінарії. Її ректором на той час був архімандрит Ісидор (Нікольський), в майбутньому митрополит Новгородський, Санкт-Петербурзький та Фінляндський, а також перший член Святійшого Синоду. Під час навчання в Орлі Георгій Говоров здійснив паломництво в Задонський монастир де спочивали ще не прославлені мощі Тихона Задонського. Тоді і з'явилося у нього незвичайне благоговіння до святителя Тихона Задонського. Знову добре навчання Георгія забезпечило йому безоплатне, тобто за казенний рахунок навчання в Київській духовній академії. А вже в Києві він прийняв рішення серйозно віддатися вивченню богословських предметів, суворо берегти чистоту душі і непорочність свого серця. Ще за рік до закінчення академічного курсу Георгій почав готовитися до традиційного шляху студента-випускника, що мріяв про пастирське служіння в ієрейському сані. Уже й майбутню супутницю життя почав підшукувати. Проте Божий промисел готував йому інший шлях. У рік закінчення Орловської духовної семінарії з Київської духовної академії поступила пропозиція для поповнення студентів першого курсу надіслати одного достойного семінариста. Так несподівано ним став Георгій Говоров. Але найзначимішою подією в студентському житті Георгія була його зустріч і знайомство з ієромонахом Києво-Печерської лаври духівником митрополита і братії отцем Парфенієм. У тому ж році у Великому Лаврському Успенському соборі він був рукопокладений в ієродия-

кона та ієромонаха. На довге чернече життя ієромонаху Феофану, а саме таке ім'я отримав новонаречений чернець, запам'яталися слова отця Парфенія, які стали йому справжнім заповітом: «От Ви, вчені ченці, набравши собі правил, пам'ятайте, що одне потрібніше за все: молитися і молитися безустанно умом у серці Богові, – ось чого добивайтеся». Саме умно-сердечній молитві майбутній святитель Феофан відведе найголовніше місце у своїх безсмертних богословських трудах.

Отже, на 26 році життя, 15 лютого 1841 року, Георгій подав академічному начальству власноруч написане прохання про постриг у чернецтво. Чин постригу у Святодухівській церкві Києво-Братського монастиря звершив тодішній ректор Київської духовної академії архімандрит Ієремія (Соловйов), його земляк, уродженець сусіднього села Георгієвського. В майбутньому він стане єпископом Нижньогородським і Арзамаським. Нове ім'я, що отримав в чернецтві Георгій Говоров, в перекладі з грецької означало «Богом явлений». Так ми згадали ще про одного незвичайного подвижника благочестя XIX століття єпископа Ієремію (Соловйова), названого також затворником, який ніколи не шукав земної слави і все життя всіляко уникав її. Святитель Феофан, його духовний син і постриженик високо цінував його твори і віддаючи борг пам'яті своєму наставнику посилав їх на Афон для публікації в журналі «Душекорисний співбесідник».

Після закінчення в 1841 році Київської духовної академії Георгію Говорову була присвоєна ступінь магістра богослов'я і він був призначений ректором Київського Софіївського духовного училища. Із викладання філософії та латинської мови почалася його навчально-педагогічна діяльність в Києві а потім у Новгороді та Петербурзькій духовній академії. Проте, в Києві вона продовжувалася менше ніж півтора року. Та незважаючи на це Георгій був радий продовженню спілкування зі старцем Парфенієм, можливістю вивчати твори святих отців. Дружні стосунки єднали молодого ректора з колишніми його вчителями і лаврськими ченцями. Перебуваючи в духовних навчальних закладах, отець Феофан повністю усвідомлював свою безмежну відповідальність перед Господом у справі духовного виховання і підготовки молодих пастирів, у цій справі він завжди діяв любов'ю, добротою і покірністю. Свій погляд на духовно-педагогічну діяльність він характеризував такими ловами: «Вихователь повинен пройти всі ступені християнського вдосконалення, щоб вміти діяти на своїх вихованців з терпінням, успішно, спільно і плодотворно. Треба готовити стан священослужителів абсолютної чистоти,

богообраних і святих». І в той-же час, незважаючи на таку велику відданість справі християнського виховання ієромонаха Феофана по справжньому тягнуло до себе усамітнене чернече життя.

Грунтовного досвіду він набув після, хоч і недовгого, але по справжньому самостійного ректорства в Олонецькій духовній семінарії. Це були роки з 1855 по 1857-й, надто складні для цього навчального закладу, який тоді не мав навіть власного приміщення. Тож організацією будівництва нового навчального корпусу семінарії прийшлося займатися ректору.

Крім того, олонецький архієпископ Аркадій в цей період був відізваний до Санкт-Петербургу для присутності у Святійшому Синоді, тому виконання і його обов'язків було покладено на ректора семінарії Феофана (Говорова). А невдовзі він став ще й членом Олонецької духовної консисторії. Але отця Феофана чекала знову нова посада, та ще й за кордоном. Його було призначено настоятелем посольської церкви в Константинополі (Стамбулі). Це був складний час великих непорозумінь між греками і болгарами і досвід отця Феофана в питаннях примирення мав вирішальне значення.

В 1847 році Отець Феофан охоче прийняв запрошення ввійти до складу Духовної місії, організованої РПЦ в Єрусалимі і очолюваної вже відомим на той час церковним археологом архімандритом Порфирієм (Успенським) майбутнім єпископом Чигиринським і настоятелем Михайлівського Золотоверхого монастиря. Перебування отця Феофана Говорова на протязі шести років у Палестині мало для нього велике значення. Там він опанував грецьку і французьку мови, ознайомився з єврейською та арабською. Йому довелося подорожувати по місцях земного життя Спасителя та по Святій горі Афон. Володіючи древніми мовами сходу, отець Феофан вивчив унікальні рукописи і здійснив їх переклад на російську мову. У зв'язку з початком Кримської війни Духовна місія змушена була завершити свою роботу і повернутися в Росію.

На батьківщині отець Феофан був призначений на високу посаду ректора Санкт-Петербурзької духовної академії, але обіймав її лише два роки. У 1859 році його було висвячено на єпископа і переведено у Тамбовську єпархію, а через 4 роки у Володимирську. Ще будучи єпископом Тамбовським владика Феофан у 1866 році вперше відвідав Вишенську пустинь, засновану у XVI столітті і дуже вже вона йому сподобалася. Саме в ній він знайшов те усамітнення, до якого прагнув протягом всього чернечого життя. Але сталося це лише тоді, коли він відмовився бути настоятелем пустині. Аж тепер він став погоджуватися, коли у Виші його стали називати щасливцем. Мою Вишу я не проміняю не тільки на Петер-

бурзьку митрополію, а й на Патріаршество, якби поновили його у нас, а мене призначили очолювати. Вишу можна поміняти лише на Царство Небесне, так писав владика Феофан. Та спочатку він не став усамітнюватися зовсім. Перші шість років він разом з братією ходив на церковну службу, а у святкові та недільні дні очолював Божественну Літургію. У звичайні дні із задоволенням приймав відвідувачів, родичів і шанувальників, які шукали його духовних порад та настанов. Нарешті до святителя Феофана прийшло довгоочікуване усамітнення. Він щиро радів від того, що знаходиться у такому благодатному місці і повністю позбавлений чужих йому адміністративних обов'язків. Тепер владика Феофан став справжнім затворником Вишенської пустині, перестав ходити до монастирського храму, де в одному з флігелів для нього була обладнана домова церква. Це сталося після пасхальних святкувань 1872 року. Владика Феофан перестав ходити до монастирського храму зовсім, повністю припинив спілкування з людьми, у себе приймав лише ігумена монастиря, духівника і келійника. Таким чином затворництво владики Феофана тривало 22 роки. Весь цей час він присвятив написанню числених богословських творів з різних галузей богослов'я і благочестя, монументального зібрання повчань християнських подвижників під загальною назвою «Добротолюбіє». Його наукова система багато в чому була подібною до поглядів відомого старця Паїсія Величковського, особливо про умну молитву і старецтво. Всього ж ним було написано понад п'ятдесят науково-богословських праць, знаходив він можливість регулярно відповідати на численні листи до нього. А ще особливо відзначимо «Мысли на каждый день года» і «Путь ко спасению».

Саме за богословські труди Петербурзька духовна академія удостоїла його ступеня доктора богословія, а всі інші Духовні академії Росії обрали почесним членом.

За архіпастирську діяльність у Києві він причислений до сонму Українських святих.

1. Святитель Феофан затворник. Жизнеописание святителя Феофана.
2. Советы православному христианину. К. 2009
3. Андрианов Виталий, прот. Житие святителя Феофана, затворника
4. Вышенского. "Православный мир" К. 25-31 мая 2007
5. Мень Александр. Библиологический словарь. Феофан. М. 2002
6. Канонизация святых Помесным собором Русской православной церкви. М. 1988
7. Таисия, монахиня "Русские святые" СПГ. 2004
8. Клавдий, архим. Преосвященный Феофан, Вышенский затворник. ЖМП № 1-1953
9. Авдеева К. Щасливец из Выши. "Русский дом" М. 1-2011

Ю. М. Ситий

СТАНОВЛЕННЯ ДАВНЬОРУСЬКОЇ ХРИСТИЯНСЬКОЇ КУЛЬТУРИ ПІСЛЯ ВОЛОДИМИРОВОГО ХРЕЩЕННЯ РУСІ

У статті аналізується поховальна обрядовість мешканців Чернігова після Володимирового хрещення Русі і проникнення православ'я у свідомість мешканців та поступове ознайомлення з канонами християнської поховальної обрядовості у всіх прошарках населення міста.

Ключові слова: *християнство, поховальна обрядовість, X – XIII ст.*

На початок XXI ст. в Чернігові досліджено близько 2000 поховань, здійснених у могильних ямах без курганних насипів, що датуються дослідниками кінцем X – серединою XIII ст., які і є основою для подальшого аналізу з питань християнізації мешканців Чернігова.

Вивчення поховань дозволяє виділити кілька етапів християнізації мешканців міста: ознайомлення з новою релігією та поява перших християнських поховань, Володимирове хрещення всього населення міста, глибоке проникнення християнських норм в поховальну обрядовість.

Після Володимирового хрещення Русі з появою сталої церковної структури, єпархіального устрою, з побудовою розгалуженої системи релігійних установ різних типів починається формування християнської культури в Давній Русі.

Розглядаючи матеріали з поховань кінця X – початку XI ст., можна виділити дві основні тенденції у поховальному обряді:

– відмову від курганного насипу;

– виникнення поховань посеред забудови міста (в освяченій землі біля церков).

У XI ст. на території Дитинця, Окольного міста та майбутнього Передгороддя будувалися перші церкви (як муровані, так і дерев'яні) посеред забудови міста, що мали свої цвинтарі. У зв'язку зі зведенням першої мурованої церкви святого Спаса у літописах згадувалось поховання його фундатора – чернігівського князя Мстислава Володимировича, померлого у 1036 р.[1]

Поява нової традиції – поховання посеред забудови міста біля церков, потребувала часу. Тому більш традиційним для перехідного періоду є поховання за територією забудови. Частина населення, що була знайома з канонами християнської релігії, відмовляється від здійснення поховання під курганним насипом. Інша

частина населення що дотримувалася старих традицій, але під тиском влади починає ховати померлих у християнських могилах під курганними насипами. Цей компромісний обряд поховання фіксується на території міських околиць протягом XI ст. Разом з тим відмова від курганного насипу значно зменшувала потреби в площі поховань, що дозволяло проводити обряд на території, вже зайнятій курганним могильником – у міжкурганному просторі й навіть у напівзаплилих ровиках курганів.

Перехідний період позначився і на розмірах могильної ями для поховання та кількості речей, що супроводжували небіжчика в інший світ.

Для розуміння витоків християнського обряду поховання XI ст. слід звернути увагу на поховання за обрядом інгумації, що склалося на Русі у X ст. Розглянемо детальніше один із видів поховальної обрядовості X ст., а саме конструкції камерних поховань підпрямокутних форм[2]. Ця категорія пам'яток гарно ілюструється опублікованими О.В. Шекуном матеріалами досліджень 1995 р. по вул. Комсомольській, 28, де було виявлено поховання, здійснене по середині камери розмірами 2,9 × 1,9 м і глибиною 0,8 м від рівня материка. Відзначимо наявність 4 стовпових ям у кутах котловану камери[3].

Подібна конструкція була знайдена О.В. Шекуном у 1990 р. по вул. Горького, 34 на території двору учбового закладу. Камера підпрямокутної в плані форми (4 × 2,5 м, глибина 1,0 м від рівня материка) містила 4 стовпові ями в кутах котловану. Вона була пограбована у XII ст., зберігся лише череп людини, переміщений з місця поховання в кут камери[4].

Продовженням лінії розвитку поховальних споруд (прямокутних камер X ст.) є досліджена по вул. Комсомольській, 28 могила, впущена в насип кургану попереднього часу. О.В. Шекун не розділяє 2 поховання і датує їх разом. За супроводжуючим інвентарем могила датована XI ст. і мала розмір могильної ями, співставний з розміром камери розташованої поруч, проте не містила стовпових ям у кутах[5].

Подібність за розмірами камер та великих могил ілюструють матеріали досліджень по вул. Куйбишева, 13 (1988 р.), де на площі 1150 м^2 досліджено 219 поховань X–XIII ст. Розкопана ділянка містила щонайменше три горизонти поховань. Як зазначають автори досліджень, серед них було одне камерне, великі могили кінця X – першої половини XI ст., значна кількість могил XI–XIII ст., які перекривали і прорізали одна одну та більш ранні насипи курганів. Найцікавішими для нас є поховання кінця X – першої половини XI ст. Саме частина могил другого горизонту

репрезентує продовження лінії розвитку поховальної традиції, представленої підпрямокутними камерами[6]. Поховання другого горизонту мали невелику щільність і були розміщені у міжкурганному просторі. Зафіксовано могили значних розмірів і глибини, подібні до камер попереднього часу. Великі могили XI ст. досить часто містили сліди від дерев'яної труни, встановленої на відстані від материкових стін у невелике заглиблення в дні. Подібні великі могили XI ст. виявлені на Брянщині й Сумщині. Вони продовжували традиції камерних поховань попереднього часу і містили дещо більшу кількість речей, ніж чернігівські поховання.

Поховання чоловіків X–XI ст. часто супроводжувалися поясом з пряжкою, поясною сумкою, кресалом (з кременями), оселком, ножем, зрідка сережкою. З середини XI ст. більшість речей у могилах чоловіків зникають. У жіночих похованнях X–XI ст. фіксувалися намисто, пряжка від пояса, ніж, бубонець, скроневі кільця.

Стратиграфія розкопаних ділянок некрополю дозволяє фіксувати випадки прорізання насипів курганів (вул. Воровського, 22–30), викопування могил у напівзамитих ровиках курганів (вул. Кирпоноса, 24 поховання № 11) та в окремих випадках прорізання однієї могили іншою (вул. Куйбишева, 13). З появою на ділянках ґрунтового могильника забудови посаду спостерігаються випадки прорізання могил спорудами (вул. Кирпоноса, 24) чи перекриття спорудами окремих глибоких могильних ям (вул. Коцюбинського, 52). В разі виникнення посеред забудови посаду кладовища навколо церкви фіксуються перекриття могил ґрунтового могильника похованнями цвинтаря (вул. Коцюбинського, 32).

Супроводжуючий інвентар дозволив датувати виявлені комплекси і відділити ділянки поховань X – першої половини XI ст. від поховань, здійснених дещо пізніше. Склад намиста допомагає виокремити не тільки поховання другого горизонту могильника по вул. Куйбишева, 13, а й віднести до цього ж періоду могили, знайдені в південній частині ділянки по вул. Воровського, 22–30[7].

На думку дослідників, остаточне укорінення християнства на Русі відбувалось у другій половині XI ст. Тільки третє покоління людей, народжених після Володимирового хрещення, стало вважати себе істинними християнами. Наявність речей у похованнях XI ст. підтверджувала такі висновки вчених, зроблені на основі письмових джерел. Другою половиною XI ст. датується поява дерев'яних церков на посаді міста, започаткування монастирів на Дитинці та околицях міста.

XI ст. – час засвоєння християнського віровчення посадським людом, позначається і на поховальних пам'ятках. Поряд з великими могилами X–XI ст. існували могили менших розмірів. Відмінності у

поховальних звичаях різних соціальних прошарків чернігівського населення та його фінансової спроможності і у X ст. і у XI ст. ще відбивалися на облаштуванні останнього пристанища небіжчика. Місто являло собою не лише споріднені колективи, а й приймало до себе значну кількість людей, відірваних від свого родинного кола. Не усі люди, що переселилися до міста чи прожили в ньому життя, досягли суспільного визнання чи фінансового процвітання. Таке розшарування суспільства в перехідну епоху позначалося на матеріальних залишках проведених поховальних обрядів. Зокрема, з кращим засвоєнням норм християнської поховальної обрядовості, така різниця в розмірах могильних ям, кількості супроводжуючих речей і навіть (інколи) у орієнтації поховань майже повністю зникає.

У XII – середина XIII ст. зростає кількість церков. Усі церкви Дитинця зводяться з плінфи, що свідчить про значні фінансові можливості й увагу князівських родин до культового будівництва.

За літописами відомо про побудову Михайлівської церкви на княжому дворі у 1174 р. та Благовіщенського собору у 1186 р. На сторінки літописів не потрапили, але були зведені на Дитинці храм-усипальниця кінця XI ст., Борисоглібський собор (не пізніше 1123 р.), церква на Верхньому Замку, будуються Єпископські ворота та ворота на новий княжий двір, що мали надвратні церкви. У XII ст. мурованні церкви з'являються також на території Окольного міста та на його околицях, у XIII ст. – на території Передгороддя. В Єлецькому монастирі – Успенський собор, на території Передгороддя – П'ятницька церква, за межами укріплень міста – на князівській садибі так звана «Сіверянська» церква та на схилах Болдиних гір – Іллінська церква. За археологічними дослідженнями виділяються ще понад 10 церков та каплиць частина, з яких могла бути мурованою, та щонайменше 2 надвратні церкви в різних частинах міста. Церковне мураване будівництво потребувало значних затрат і тому поступалося за темпами будівництву з дерева, для якого не потрібно було запрошувати цілі артілі майстрів. Кожен мешканець міста вправно користувався сокирою і під керівництвом майстра міг допомагати під час робіт.

Вірогідно, побудова навіть дерев'яних церков потребувала дозволу влади. Судячи зі знахідки вислої печатки Володимира Мономаха на цвинтарі по вул. Коцюбинського, 32, князь приймав таке рішення, надавав ділянку землі під майбутню церковну територію, можливо, визначав коло прихожан та долю доходів церкви (серед податків з цієї ділянки посаду).

По усій території міста в ході археологічних робіт були виявлені цвинтарі від церков, розташованих в середині кварталів міської

забудови. Але, напевно, цвинтарі не мали місця для поховання всіх небіжчиків біля стін храмів, тому продовжує існувати ґрунтовий могильник навколо забудови міста. В той же час фіксуються окремі поховання на території садиб в середині різних складових міста.

Уніфікується поховальний обряд: розміри окремих могил досить стандартні і залежать від розмірів небіжчика. Зводиться до мінімуму кількість речей, що супроводжують небіжчика в інший світ. З'являються перші нечисельні поховання з хрестиками.

Незважаючи на значні успіхи в християнізації жителів міста періодично, через різні негаразди (голод, війна, моровиця і т.д.), виникали певні спротиви як проти офіційної релігії, так і князівській владі. У поховальному обряді це проявлялось у слідах дії вогню в могильній ямі. Частково цей супротив виражався у носінні певного типу підвісок. Тому питання, пов'язані з релігійними потребами населення, узгоджувалися між церковною та князівською адміністрацією, яка, з одного боку, дбала про інтереси населення міста, з іншого – про інтереси церкви.

Після подій 1239 р. відбувається певний відступ від усталеного у XII – першій половині XIII ст. поховального обряду. Поховання другої половини XIII – XIV ст., досліджені у Благовіщенському соборі містять вуглики та горщики із зерном біля останків похованих. Такі зміни могли відбутися внаслідок змін у складі населення Чернігова за часів монгольської інвазії та послаблення церковних інституцій, пов'язаних з переводом до Брянська єпископської кафедри.

---

1. Ситий Ю.М. Могилы христиан Чернигова X века (к постановке проблемы) // Християнізаційні впливи в Київській Русі за часів князя Оскольда: 1150 років: Матеріали міжнародної наукової конференції, 19–20 листопада 2010 р. – Чернігів; Луцьк, 2011. – С. 98–110.

2. Ситий Ю.М. Камери, «псевдокамери» та могили чернігівського некрополя // Чернігівські старожитності. Вип. 2. – Чернігів, 2009. – С. 292–296.

3. Шекун О.В. Нові дослідження Чернігівського курганного некрополя // Чернігів у середньовічній та ранньомодерній історії Центрально-Східної Європи: Збірник наукових праць, присвячений 1100-літтю першої літописної згадки про Чернігів. – Чернігів, 2007. – С. 106–118.

4. Шекун А.В. Охранные археологические исследования в г. Чернигове на территории Внешнего города // НА ІА НАНУ. – Ф. е. 1990/123. – 17 с.+39 рис.

5. Шекун О.В. Нові поховання в гробницях та території Чернігівського Передгороддя // Некрополі Чернігівщини: Тези доповідей міжнародної наукової конференції. – Чернігів, 2000. – С. 30–33.

6. Сита Л.Ф., Шекун О.В. Ґрунтовий некрополь Чернігова (Центральна група) // Матеріальна та духовна культура Південної Русі: Матеріали Міжнародного польового археологічного семінару, присвяченого 100-літтю від дня народження В.Й. Довженка. – К.; Чернігів, 2012. – С. 264–280.

7. Ситий Ю.М., Новик Т.Г. Матеріали по християнізації населення Чернігова (ділянка могильника по вул. Воровського) // Християнізаційні впливи в Київській Русі за часів князя Оскольда: 1150 років: Матеріали міжнародної наукової конференції, 19–20 листопада 2010 р. – Чернігів; Луцьк, 2011. – С. 255–267.

Т. І. Федорів

ХО́ЛУЙСЬКІ, БОРИСІВСЬКІ, НЕВ'ЯНСЬКІ ТА МОСКОВСЬКІ ІКОНИ У КОЛЕКЦІЇ НАЦІОНАЛЬНОГО ЗАПОВІДНИКА «ЗАМКИ ТЕРНОПІЛЛЯ»: ОПИС ТА АТРИБУЦІЯ

У статті зроблено огляд малих ікон з колекції «Сакральне мистецтво Збаражчини» з фондів Національного заповідника «Замки Тернопілля». Подано короткий опис окремих ікон, відомості про іконописні майстерні, де вони були написані, їхні особливості.

Ключові слова: *ікона, іконописна майстерня, атрибуція.*

У колекції сакрального мистецтва Національного заповідника «Замки Тернопілля» знаходиться близько 20 ікон, які можна згрупувати за рядом ознак: невеликий формат, час створення, іконописні майстерні.

Завдяки дослідженням мистецтвознавця, художника-реставратора В'ячеслава Шуліки (м. Харків), вдалося атрибутувати ряд ікон. Зокрема, чотири з них віднести до іконописних майстерень с. Хо́луй, Іванівської області (РФ), п'ять ікон – до іконописних майстерень с. Борисівка, Білгородської області (РФ), одна – до м. Нев'янська, Свердловської області (РФ), три ікони – до майстерень м. Москви, дві друковані ікони – німецьких фірм «Жако» і «Бонакер».

Теоретичною основою публікації стала книга Олега Тарасова [1995]. Інформацію про розмір, техніку виконання було взято з інвентарних книг «Живопис» [1995, 1996]. За основу роботи послугували статті Світлани Василевської та Ангеліни Вигоднік [2008, 2011], за зразком були виконані описи ікон з нашої збірки.

Ікони, котрі представлені у колекції Національного заповідника важко конкретно віднести до хатніх чи аналойних. Ікони могли належати і до тих, і до інших; принципової різниці між ними немає. Тому пропонується розглядати нижче описані ікони і як хатні, і як аналойні.

Стосовно сюжету, то найбільш поширеними були ікони із зображенням Ісуса Христа Вседержителя та Богородиці, а також із зображенням святих покровителів.

В іконах Христа бачили перш за все грізного Суддю і Небесного Царя, про що свідчить переважне поширення в народі образу

Вседержителя. Натомість, в іконах Богоматері бачили захисницю і заступницю грішного світу перед Богом, наділяючи їх особливою енергетикою і чудотворною силою.

Майже кожний образ Богородиці наділявся тими чи іншими функціями, про які, до речі, добре знали іконописці[1].

Також була свого роду «спеціалізація» святих, вшанування їх як патронів того чи іншого ремесла[2].

З часу, коли ікона стала предметом купівлі-продажу, за справу іконопису взялись миряни і в XVII ст. більшість майстрів складали вже саме вони, а не монахи. В результаті цього, іконопис поступово перетворився на прибутковий промисел, а потім набув характеру масового фабричного виробництва[3].

Пропонується перейти до розгляду окремих ікон та іконописних майстерень у яких вони були створені.

Хóлуй – раніше слобода, пізніше селище міського типу, тепер село в Южському районі, Іванівської області, РФ[4].

Холуй був великим російським центром масового виробництва дешевих, «розхожих» ікон. У XIX ст. у майстернях села виготовлялось 1,5 – 2 млн. ікон на рік. Імовірно, що в Холуї масове виробництво ікон з'явилося раніше від інших знаменитих іконописних центрів[5].

Холуйським образам притаманний особливий дух фольклорності і свій емоційний настрой. Майже повна анонімність, сюжетний набір, своєрідні композиційно-кольорові рішення, переважно селянське середовище побутування – все це дає можливість говорити про «фольклорність» та архаїчне бачення майстра розхожої ікони.

Народне благочестя завжди і всюди було забарвлене у яскраві тони, йому були притаманні контрастні та різкі прояви релігійних почуттів і потяг до амбівалентності (двоїстості переживань). Яскравим і складним емоціям відповідали настільки ж яскраві фарби і різкі ламані лінії сільських образів.

Характерні риси живопису – неправильність рисунку; надмірна кутастість згинів і кінцівок, відсутність хвилястих ліній; фігури короткі, частини тіла позбавленні будь-яких пропорцій; надмірна простота колориту[6].

На багатьох холуйських іконах XIX – початку XX століть можна спостерігати орнаментовані рамки та прикраси по фону. Ці риси проникли у нові зразки «розхожих» ікон з друкованих прототипів та гравюр, які часто лягали в основу писаних ікон[7].

Найбільш поширений тип рами «розхожої» ікони – широкі червоно-оранжеві поля. Найчастіше такі рами поєднувались з

гладеньким або чеканним фоном. Окрім декоративної функції, він різко виділяв «дзеркало» образу, змушуючи того, хто молиться зосередити увагу на тому, що зображено всередині[8].

Відносно художньої мови «розхожих» ікон, то для них характерна строгість і одночасно скорботність виразу. Скорботний і жалісний вираз надано також і лику Ісуса Христа. Такий же вираз – на численних образах Богоматері.

Обличчя святих на «розхожих» образах найчастіше написані так, що майже завжди створюється ілюзія їх безтілесності. Їхні фігури витягнуті, плечі скошені, голови з дрібними рисами зосереджених облич. Погляд святих завжди ніби звернений всередину[9].

Ікона активно діяла на людину та її свідомість. Тому перелічені особливості її художньої мови сприяли розвитку духовного бачення і ціннісних орієнтацій людини[10].

Після революції 1917 року іконопис у Холуї був витіснений лаковою мініатюрою[11].

Ісус Христос Вседержитель (Ж – 16) датується XIX ст.[12], іконописна майстерня с. Холуй, т. Іванівська область (РФ); розміри 31 х 26 см[13]; реставрована Магінською-Слободюк О.І., 1996 р.[14]; техніка і матеріали – дошка (1), левкас, олія, золочення, сріблення; збереження – потертості сріблення та золочення, потертості фарбового шару, деформація основи (Фото 1).

Богородиця Знамення (Ж – 23) датується ІІ пол. XIX ст., іконописна майстерня с. Холуй, т. Іванівська область (РФ); розміри – 29 х 22,5 см[15]; реставрована Магінським В.Д., 08.10.1996 р.[16]; техніка і матеріали – дошка (2), шпуги (2), левкас, темпера; збереження – кракелюри, незначні потертості фарбового шару.

Святий Миколай (Ж – 13) датується сер. XIX ст., іконописна майстерня с. Холуй, т. Іванівська область (РФ); розміри – 31 х 23,5 см[17]; техніка і матеріали – дошка, левкас, олія; збереження – кракелюри, значні втрати фарбового шару і левкасу у нижній частині ікони.

Святі Андрій і Марфа (Ж – 26) датується І пол. XIX ст. іконописна майстерня (старообрядна) с. Холуй, т. Іванівська область (РФ); розміри – 30,5 х 26 см[18]; техніка і матеріали – дошка (2), шпуги (2), левкас, олія; збереження – кракелюри, подряпини, дірки, у нижній частині ікони набита планка.

Борисівка – тепер селище міського типу, Білгородської області, Російської Федерації.

Професійні іконописці з'явились у Борисівці, очевидно, не пізніше ІІ половини XVIII століття. На рубежі XIX – XX століть іконописців у Борисівці було вже близько 800 чоловік, а у 1905 році –

900. Однак ці майстри не вміли писати нічого окрім ликів і рук, тому їх часто називали «личкунами». Хоча на сотні ремісників, котрі займались іконописом завжди припадало декілька десятків достойних майстрів, що писали не лише обличчя, але й весь образ, крім того у складних композиціях.

Техніка виготовлення ікони не відрізнялася особливою складністю. Найчастіше використовувались вільхові дошки, рідше липові. Вони були невисокої якості, не шліфувалися стругом, не мали шпуг, часто у сухому приміщені коробились. Ґрунт накладався тільки в тих місцях, де передбачалося писати лице, руки і ноги. Іноді ґрунт був дуже тонкий або зовсім відсутній. Темно-коричневим, майже чорним кольором робили грубий схематичний нарис фігури, після чого з більшою або меншою ретельністю, залежно від уміння і навичок майстра, писалися лики і руки. Використовувались олійні фарби, дешеві і дуже низької якості. Золота не використовували[19]. Народні малярі для написання ікон використовували переважно яскраві фарби. Вони не розмірковували над символізмом окремих кольорів, а користувалися тими фарбами, які мали[20]. Після завершення роботи промальовані місця покривали оліфою. На дошці робилися конвенціональні (традиційні) написи[21].

Переважно всі сільські «богомази» не підписували ікони, тому нині виникає проблема ідентифікувати ікони окремих регіонів і встановити їх датування[22].

З другої половини XIX століття Борисівка відігравала помітну роль у виробництві ікон, обслуговуючи південь і південний захід Росії. Окрім самої слободи, борисівські ікони наповнювали ринки Харківської, Полтавської, Катеринославської та інших губерній.

У Києві також була розгорнута торгівля цими іконами. Враховуючи, що на богомілля у Київ, на Поділ стікалось багато паломників-простолюдинів і, мабуть, майже кожен купляв образи для себе, для своїх односельчан, або для своєї церкви, то у більшості міст (у т.ч. й українських) борисівські ікони не були рідкістю[23]. Інколи у ярмарках брали участь представники з віддалених куточків України, тому ікони, які вони продавали, не обов'язково були з їхніх регіонів[24]. Отже, не виникає сумнівів, що таким чином ці ікони могли потрапити у храми та домівки Збаражчини.

Щодо особливостей, то, передусім, борисівські ікони не мають ковчегу, мальовничі. Лице Ісуса Христа чоловіка з широкими вилицями, очі голубі або темно-сині, вуса не переходять у бороду, остання негуста, юнацька або коротко стрижена, під підборіддям розділена надвоє. Волосся майже пряме, довге, гладко зачесане на сторони, лежить на плечах, шия широка[25].

Ісус Христос (Ж – 20), датується ІІ пол. ХІХ ст., іконописна майстерня с. Борисівка, Білгородська область (РФ); розміри – 17,5 х 12 см[26]; про реставрацію відомостей немає; техніка і матеріали – дошка, левкас, олія; збереження – кракелюри, тріщини у нижній частині ікони, потертості фарбового шару, пошкоджена шашелем, по кутках залишки цвяхів (Фото 2).

Ісус Христос (Ж – 85) датується ІІ пол. ХІХ ст., іконописна майстерня с. Борисівка, Білгородської області (РФ); розміри – 29,5 х 24,5 см, передана (м. Тернопіль)[27], про реставрацію відомостей немає; техніка і матеріали – дошка, левкас, олія, тиснення, обрамлення накладне металеве; збереження – незначні потертості фарбового шару, потемніння профільованої металевої внутрішньої рами, імовірно, внаслідок замокання.

Відносно зображень Богородиці на борисівських іконах, то вони теж мали свої особливості. Лице Богородиці часто дуже миловидне, хоча і дещо широке, з майже правильними пропорціями, світлотіньовим моделюванням. Карнація золотисто-вохристого тону. Очі темні з живим, трохи вологим поглядом. Лице малого Ісуса надмірно повне, швидше юнацьке. Як і у Богородиці очі великі, круглі (але блакитні), ніс прямий, губи чуттєві[28].

Тихвінська Богородиця (Ж – 19) датується ІІ пол. ХІХ ст.; іконописна майстерня с. Борисівка, Білгородська обл. (РФ); розміри – 6,5 х 12 см[29]; техніка і матеріали – дошка, левкас, олія; збереження – потемніння фарбового шару, потертості, подіркована дошка, вертикальні подряпини (Фото 3).

Єрусалимська Богородиця «Праворучиця» (Ж – 18) датується ІІ пол. ХІХ ст.; іконописна майстерня с. Борисівка, Білгородська обл. (РФ); розміри – 24 х 18,3 см[30]; техніка і матеріали – дошка, левкас, олія; збереження – потемніння та потертості фарбового шару, подіркована цвяхами, пошкоджена шашелем; правдоподібно, була оздоблена окладом (Фото 4).

Відмінною ознакою підокладних ікон Борисівки також можуть вважатися їх фольгові оклади. Проміжок між іконною дошкою та кіотом зазвичай оформлений профільованою фольговою рамою, що імітувала багет. Зустрічаються також оклади із дрібних квітів, зроблених з вощеного паперу, і закріплених на фольговій рамі[31].

Нев'янськ – місто, адміністративний центр у Свердловській області, Російської Федерації[32].

Про перший період розвитку нев'янського іконопису збереглись лише легенди та перекази.

Після вигнання з Верхньої Волги, Кержанця і районів, що межували з Польщею, на Урал прибули старообрядці (релі-

гійно-суспільний рух у Росії XVII ст. проти релігійних реформ Православної Церкви, здійснюваних патріархом Никоном; засуджені і переслідувані, втікали з країни[33]), оскільки тут була можливість сповідувати віру за старими канонами і обрядами. Таким чином, Нев'янський Завод (назва селища до 1919 р.) став духовним центром старообрядництва. Серед його жителів були і майстри іконопису. Тоді майже всі уральські іконописці жили у Нев'янську. У той час нев'янський іконопис починає проявляти риси самобутності.

Нев'янські іконописці вдавалися до суцільного золочення. Велика кількість золота – і сьогоднішня характерна риса нев'янських ікон[34].

Листове золото наносилось на полімент – клейну темно-коричневу суміш[35], якою попередньо покривався левкас. Полімент надавав золоту насичений теплий тон. Благородний метал збагачувався різноманітними техніками (гравіюванням, черню і т.п.).

В переліку фарб якими писалася нев'янська ікона, зазначені кармін і кіновар, мінеральні пігменти, промислове виробництво яких вже було освоєне: швейнфуртська зелень, берлінська лазур, що купувалися на Нижньогородській та інших ярмарках, а у позначках, зроблених майстрами на прорисах – краплак і бакан. Тому і дотепер від старих нев'янських ікон залишається враження свіжості і новизни. Колорит нев'янських ікон відзначається декоративністю.

В середині XIX ст., коли посилились репресії проти старообрядців, нев'янська ікона приходить до занепаду. У 1847 році виходить царський указ про заборону старообрядового іконопису.

Важкі часи переживали нев'янські ікони після революції. Вилучені з храмів, вони частково опинились у музейних збірках, частково у простих людей.

Відсторонений тип лику ікони Нев'янська, можна визначити як миловидний, повнощокий, з широко поставленими, великими, злегка витрішкуватими очима з припухлими повіками і коротким, прямим, з ледь помітною горбинкою носом, з округлим підборіддям, хвилястою лінією трохи усміхнених губ, з рисами обличчя, зближеними по вертикалі[36].

Святий Миколай (Ж – 122); XIX ст., іконописна майстерня м. Нев'янськ, Свердловської області (РФ); розміри – 26,5 х 22 см; передана з РВ УМВСУ Телев'яком В. Я. (м. Збараж)[37]; техніка і матеріали – дошка (1), шпуга (1), левкас, олія, золочення; збереження – кракелюри, вертикальна тріщина посередині зображення, незначні втрати фарбового шару до основи (Фото 5).

Окремо також варто виділити малі ікони, що були написані у іконописних майстернях м. Москви. Швидше за все, що ікони відносяться до типу «розхожих». Спільними ознаками трьох ікон з нашої колекції є те, що вони писані на дошці (без шпуг зі звороту), зображені лише лики та руки; решту ікони закрито окладом (імовірно, виконаним з латуні) сріблястого кольору; німби накладні, золотистого кольору; усе зображення обрамлене рамкою з геометричним чи рослинним орнаментом; у нижньому полі металевого окладу вигравіювана назва ікони; ікони вміщені у дерев'яні кіоти, під склом. На жаль, прямих вказівок на місце створення цих ікон немає, як і на решті малих ікон з колекції заповідника.

Господь Вседержитель (Ж – 25), датується 1915 р. (згідно дарчого напису), іконописна майстерня м. Москви; розміри – 24 х 21 см[38]; придбана у СТВ Фірма «Галерея» (м. Тернопіль)[39]; про реставрацію відомостей немає; техніка і матеріали – дошка, левкас, олія, обрамлення накладне металеве, сріблення, золочення, гравіювання, тиснення; збереження – кракелюри, потертості золочення та сріблення, потемніння.

Господь Вседержитель (Ж – 27) 1870-ті рр., іконописна майстерня м. Москви; розміри – 68 х 39 см[40]; про реставрацію відомостей немає; техніка і матеріали – дошка, левкас, олія, обрамлення накладне металеве (шати), сріблення, золочення, гравіювання, тиснення; збереження – кракелюри, потертості фарбового шару, потертості та потемніння окладу, потертості золочення зовнішньої рами (Фото 6).

Богородиця Тихвінська (Ж – 22) датується 80-ті рр. XIX ст., іконописна майстерня м. Москви; розміри – 22 х 17,5 см[41], техніка і матеріали – дошка, літографія (?), обрамлення накладне металеве (оклад), сріблення, золочення, тиснення; збереження – потертості золочення і сріблення, потемніння накладного металевого обрамлення (Фото 7).

Завдяки проведеному теоретичному дослідженню вдалося атрибутувати цілий ряд малих ікон з колекції «Сакральне мистецтво Збаражчини». Варто відзначити, що більша частина з колекції – ікони російського походження, оскільки вони написані у майстернях тодішньої Російської імперії. Однак, це у жодному разі не применшує їхню цінність, а спонукає до більш глибшого їхнього дослідження. Малі ікони з колекції заповідника потребують подальшого опрацювання.

[1] Тарасов О.Ю. Икона и благочестие. Очерки иконного дела в императорской России. – М.: Прогресс-культура, 1995. – С.72.

[2] Там само. – С. 73.

[3] Пирвиц Федор. Икона: вчера, сегодня, завтра. – [Електронний ресурс]: – Точка доступу: http://family-values.ru/religioznoe_znanie/ikona_vchera_segodnya_zavtra_2407.html

[4] Холуй. – [Електронний ресурс]: – Точка доступу: http://ru.wikipedia.org.wiki/Холуй_(село)

[5] Черниховский Дмитрий. Холуй. – [Електронний ресурс]: – Точка доступу: http://molitva-ivanovo.narod.ru/churchs/roadds.htm

[6] Тарасов О.Ю. Икона и благочестие. Очерки иконного дела в императорской России. – М.: Прогресс-культура, 1995. – С.427-428.

[7] Там само. – С.429.

[8] Там само. – С. 433.

[9] Там само. – С. 431.

[10] Там само. – С. 437.

[11] Холуй. – [Електронний ресурс]: – Точка доступу: http://ru.wikipedia.org.wiki/Холуй_(село)

[12] Збережені реліквії сакрального мистецтва Національного заповідника «Замки Тернопілля». – Тернопіль, 2006. – С. 14.

[13] Інвентарна книга № 1. Живопис. – 23 березня 1995 – 02 липня 1996.

[14] Збережені реліквії сакрального мистецтва Національного заповідника «Замки Тернопілля». – Тернопіль, 2006. – С. 31.

[15] Інвентарна книга № 1. Живопис. – 23 березня 1995 – 02 липня 1996.

[16] Збережені реліквії сакрального мистецтва Національного заповідника «Замки Тернопілля». – Тернопіль, 2006. – С. 31.

[17] Інвентарна книга № 1. Живопис. – 23 березня 1995 – 02 липня 1996.

[18] Там само.

[19] Припачкин И.А. О борисовских иконописцах-»личкунах» по материалам исследований кустарной промышленности России 2-й половины XIX – начала XX века. – [Електронний ресурс]: – Точка доступу: http://deinekagallery.ru/articles/24.html

[20] Осадча О. Хатня ікона у віруваннях і обрядах. – [Електронний ресурс]: – Точка доступу: http://www.archive.nbuv.gov.ua

[21] Припачкин И.А. О борисовских иконописцах-»личкунах» по материалам исследований кустарной промышленности России 2-й половины XIX – начала XX века. – [Електронний ресурс]: – Точка доступу: http://deinekagallery.ru/articles/24.html

[22] Осадча О. Хатня ікона у віруваннях і обрядах. – [Електронний ресурс]: – Точка доступу: http://www.archive.nbuv.gov.ua

[23] Припачкин И.А. О борисовских иконописцах-»личкунах» по материалам исследований кустарной промышленности России 2-й половины XIX – начала XX века. – [Електронний ресурс]: – Точка доступу: http://deinekagallery.ru/articles/24.html

[24] Осадча О. Хатня ікона у віруваннях і обрядах. – [Електронний ресурс]: – Точка доступу: http://www.archive.nbuv.gov.ua

[25] Припачкин И.А. О борисовских иконописцах-»личкунах» по материалам исследований кустарной промышленности России 2-й половины XIX – начала XX века. – [Електронний ресурс]: – Точка доступу: http://deinekagallery.ru/articles/24.html

[26] Інвентарна книга № 1. Живопис. – 23 березня 1995 – 02 липня 1996.

[27] Там само.

[28] Припачкин И.А. О борисовских иконописцах-»личкунах» по материалам исследований кустарной промышленности России 2-й половины XIX – начала XX века. – [Електронний ресурс]: – Точка доступу: http://deinekagallery.ru/articles/24.html

[29] Інвентарна книга № 1. Живопис. – 23 березня 1995 – 02 липня 1996.
[30] Там само.
[31] Припачкин И.А. О борисовских иконописцах-»личкунах» по материалам исследований кустарной промышленности России 2-й половины XIX – начала XX века. – [Електронний ресурс]: – Точка доступу: http://deinekagallery.ru/articles/24.html
[32] Невьянск. – [Електронний ресурс]: – Точка доступу: http://ru.wikipedia.org/wiki/Невьянск
[33] Старообрядці// УСЕ Універсальний словник-енциклопедія/ Гол. ред. Ради чл.-кор. НАНУ М. Попович. – К.: Ірина, 1999. – С.1287.
[34] Невьянская икона: истоки. – [Електронний ресурс]: – Точка доступу: http://new-ikona.ru/statyi/semeynaya-ikona-semeynaya-svyatynya
[35] Полимент. – [Електронний ресурс]: – Точка доступу: http://ru.wikipedia.org.wiki/Полимент
[36] Невьянская икона: истоки. – [Електронний ресурс]: – Точка доступу: http://new-ikona.ru/statyi/semeynaya-ikona-semeynaya-svyatynya
[37] Інвентарна книга № 2. Живопис. – 16 вересня 1996.
[38] Інвентарна книга № 1. Живопис. – 23 березня 1995 – 02 липня 1996.
[39] Там само.
[40] Там само.
[41] Там само.

Фото 1.
Ісус_христос
Вседержитель

Фото 2.
Ісус_христос
Вседержитель

Фото 3.
Тихвінська Богородиця

Фото 4. Богородиця Єрусалимська Праворучиця

Фото 5. Святитель Миколай

Фото 6.
Ісус Христос Вседержитель

Фото 7.
Богородиця Тихвінська

І. С. Шекера

ВИДАННЯ ДРУКАРНІ КИЄВО-ПЕЧЕРСЬКОЇ ЛАВРИ У ФОНДІ БІБЛІОТЕКИ КИЇВСЬКОГО МИХАЙЛІВСЬКОГО ЗОЛОТОВЕРХОГО МОНАСТИРЯ

У даній публікації запропоновано інформацію про книги з бібліотеки Київського Михайлівського Золотоверхого монастиря, друкарні Києво-Печерської лаври, які були виявлені після опрацювання архівних джерел. Встановлено їх кількісну характеристику та надано короткий аналіз видань.

Упродовж багатьох років фонд бібліотеки Київського Михайлівського Золотоверхого монастиря (далі – КМЗМ) комплектувався виданнями як вітчизняних так і іноземних друкарень. На сьогодні, визначити кількісну характеристику книг, які у першій чверті XIX ст. знаходилися у фонді монастирської книгозбірні, а тим більше встановити, до якої друкарні вони належали без архівних документів неможливо. Тому, для з'ясування цього питання, до уваги було взято та опрацьовано рукописний каталог 1808 р., складений намісником Київського Михайлівського монастиря єпископом Чигиринським, Іринеєм Фальковським [1]. Для уточнення та доповнення виявлених даних також було залучено інші друковані матеріали, дотичні до цієї теми.

На сьогодні рукопис відомий, як один із перших офіційних реєстрів монастирської книгозбірні, який, з часом, був взятий бібліотекарями за основу як першоджерело при складанні рукописних каталогів.

При записі до каталогу книг найбільш повно, І. Фальковський надав інформацію про видання київських друкарень. Їх назви чітко зазначені: друкарня Києво-Печерської Лаври (далі – ДКПЛ), Університету Св. Володимира, друкарня при Київській Духовній Академії. А от щодо інших, то вказано лише загальні дані про місце видання: Острог, Чернігів, Львів, Московські, С.-Петербург, серед іноземних – Amstelodami (Амстердам), Krakowie, Лугдун (Ліон), Antwerpiae (Антверпен), Basilea (Базель), Venetiis, Coloniae Agrippinae (Кельн) тощо. Окрім цього у каталозі є записи, в яких взагалі вказано лише назву видання без будь яких вихідних даних. Такий підхід до викладення матеріалу призводить до ви-

никнення значних проблем при з'ясуванні питання щодо місця видання та назви друкарні, в якій видано ту чи іншу книгу. Дослідження їх потребує залучення значних інформаційних ресурсів.

При опрацюванні каталогу, перш за все, було звернуто увагу на видання київських друкарень, зокрема, друкарні Києво-Печерської лаври. Взявши до уваги той факт, що ДКПЛ займала перше місце щодо видавничої діяльності серед всіх друкарень, розташованих на етнічних українських землях, було зроблено припущення, що обсяг книг з цієї друкарні, зареєстрованих у каталозі, мав бути найбільшим. Таким чином, за мету було поставлено виявлення всіх назв цих видань та з'ясування у відсотках їх вони складали відносно загальної кількості книг із монастирської книгозбірні, надрукованих у Києві.

У процесі дослідження, згідно з каталогом, було встановлено, що видання лаврської друкарні (за кількістю назв і одиниць зберігання) складають майже 90 відсотків від загальної кількості київських друків. І це не дивно, адже Лаврська друкарня не мала собі рівних за обсягом друкарської продукції в Україні. У неї практично не було жодного конкурента. Заснована на початку XVII ст. (точної дати заснування не виявлено; приблизно 1606 р.) архімандритом Києво-Печерської Лаври Єлисеєм Плетинецьким[1] (1593-1624 рр.) вона переживала як часи розквіту так і більш скрутні періоди, що звичайно ж мало вплив і на її видавничу діяльності.

Значного розквіту друкарня набула за часів правління митрополита Петра Могили[2] (1627-1646 рр.), архімандритів Києво-Печерської лаври Інокентія Гізеля[3] (1656-1683 рр.) та Іосифа Кроковського[4] (1697-1708 рр.) (у дужках вказано роки впродовж яких вищевказані духовні діячі були намісниками Києво-Печерської

[1] Плетене́цький Єлисе́й (в миру — Олександр Миха́йлович, за іншими даними — Томашевич) (між 1550 і 1554 — †29 жовтня 1624) — український і річпосполитський православний церковний, культурний і громадський діяч, просвітитель, письменник. Архімандрит Києво-Печерської лаври. Засновник Лаврської друкарні і першої в Центральній Україні паперової фабрики.

[2] Петро́ Моги́ла (рум. Petru Movilă; 31 грудня 1596 (10 січня 1597), Сучава — 1 (11) січня 1647, Київ) — молдавський боярин, український політичний, церковний і освітній діяч Речі Посполитої, архімандрит Києво-Печерського монастиря з 1627 року, Митрополит Київський, Галицький і всієї Русі з 1633 року, екзарх Константинопольського патріарха.

[3] Інноке́нтій Ґізель (нім. Innozenz Giesel, 1600 (?) — 18 (28) листопада 1683) — український православний діяч німецького походження. Родом з соціанської прусської сім'ї. Вчений-богослов, філософ, історик. Священнослужитель Київської митрополії, архімандрит Києво-Печерського монастиря (1656—1683). Ймовірний автор «Київського Синопсиса», першого підручника з історії України.

[4] Йоаса́ф Крокóвський (р. н. невід. – 1 липня 1718) – український церковний діяч. Ігумен Пустино-Микільського монастиря (з 1690). Ректор Києво-Могилянської колегії, яка при ньому перетворилася на академію (1701), архімандрит Києво-Печерської лаври (з 1697), митрополит Київський, Галицький та всієї Малої Русі (з 1708).

Лаври). За їх правління, окрім зростання видавничої діяльності, велика увага приділялася оформленню книг. У друкарні починають працювати відомі фахівці з друкарської справи: друкарі – П. Беринда, Т. Земка, гравери – чернець Ілія, М. Семенів, Н. Зубрицький та ін. У цей період світ побачили такі видання як «Святці ілюстровані» (К., 1629 р.), «Требник» (К., 1646 р.) Петра Могили, «Патерик чи Отечник Печерський» (К., 1661 р.), «Лексикон слав'яно-російський» (К., 1627 р.) Памви Беренди, «Тріодь пісна» (К., 1627 р.), «Столпи цнот» (К., 1658 р.) Сільвестра Косова, «Буквар» (К., бл. 1697 – 1698 рр.), «Молитвослов» (К., 1698 р.) та ін.

Під час роботи з каталогом було виявлено близько 289 кн. од. з цієї друкарні. Всі вони релігійного змісту: Євангелії, Октоїхи, Мінеї, Псалтирі, Тріоді, Житія святих. У бібліотеці зберігалися видання праць Антонія Радивиловського «Венец Христов» (К., 1688 р.), Лазаря Барановича «Трубы на дни нарочите» (К., 1674 р.), Інокентія Галятовського «Ключ Разумения» (К., 1659 р.), «Messiasz prawdziwy…» (К., 1672 р.) тощо. За хронологічними рамками виявлені книги охоплюють 1624 – 1880 рр., друковані церковно-словянською, російською та польською мовами.

У фонді Михайлівської бібліотеки три періоди (1627–1646, 1656–1683, 1697–1708 рр.), представлені лише 17-ма виданнями у кількості 33 кн. од. Інформацію про них подано у таблиці нижче. Дані в ній розташовано за таким принципом: таблиця складається з трьох колонок, у кожній з яких вказуються роки правління, ім'я та прізвища настоятелів Києво-Печерської Лаври, яким безпосередньо підпорядковувалася і Лаврська друкарня. У цих же стовпчиках, але порядком нижче, подано назви книг (без бібліографічного опису) та роки їх видання, згідно з хронологією. Це надає можливість швидко з'ясувати питання щодо видань Лаврської друкарні вказаного періоду, які знаходилися у фонді монастирської бібліотеки у першій половині XIX ст. (інформацію подано на основі каталогу Київського Золотоверхого монастиря 1808 р.).

Таблиця

№ п/п	Петро Могила (митрополит) 1627-1646 рр.		Інокентій Гізель (архимандрит) 1656-1683 рр.		Іосиф Кроковський (архимандрит) 1697-1708 рр.	
	Автор, назва видання	Рік Ви-дання	Автор, назва видання	Рік Ви-дання	Автор, назва видання	Рік Ви-дання
1	Дорофей.- «Поучения»	1628	Галятовський Іоаникій – «Ключ разумения»	1659	«Каноны Богородицы» «Творения Иоанна Дамаскина»	1697
2	Kossow Silwestr – «Paterikon…»	1635	Баранович Лазар – «Меч духовный»	1666	Туптало Димитрий (Ростовсь-кий) - «Книга житий святых» (на март, апрель, май)	1700
3	«Евангелие учительное»	1637	Галятовський Іоаникій – «Мессия правдивый»	1669	«Октоих»	1700 (1699) [2]
4	«Требник»	1646	Гізель Інокентій – «Мир с Богом человеку»	1669	«Пречестныи акафисты всеседмичныи со стихиры и каноны»	1706
5			Galatowski Ioaniciusz – «Messiasz prawdziwy…»	1672	«Литургарион си есть Служебник»	1708
6			«Акафисты… и мольбы…»	1674		
7			Баранович Лазарь – «Трубы словес проповедных на нарочитые дни…»	1674		
8			Радивиловський Антоній – «Огородок Марии Богородицы»	1676		

Серед вказаних друків слід звернути увагу на одну з ґрунтовних праць київського митрополита Петра Могили «Учительне Євангеліє», яке було надруковане близько 25 серпня 1637 року.

Згідно з каталогом стародруків, укладеним Я. Запаском та Я. Ісаєвичем, це передрук з видання Віленського Братського Святодухівського монастиря (Єв'є, 1616 р.) з незначними змінами. «Євангеліє» (К., 1637 р.) – великий фоліант у 1037 сторінок, прикрашений великою кількістю ілюстрацій (одних тільки мініатюр нараховувалося близько 50). Видання складається з 79 повчань на недільні дні церковно-богослужбового кола, а також особливих текстів на окремі свята або випадки. Ці повчання надписано іменем Константинопольського патріарха XIV ст. св. Каліста [3, стовп. 71 – 78.] Згідно з даними праці Ф. Титова «Типография Киево-Печерской Лавры» це твердження є помилковим: Св. Каліст не є автором цих повчань, а тільки вибрав їх з творінь інших вчителів церкви, переважно св. Іоанна Златоуста [4, с. 233.] В окремих примірниках видання на звороті титулу знаходиться зображення герба земського писаря київського воєводства Федора Проскури-Сущанського[5] та епіграма на герб Проскур-Сущанських [5, с. 502] в інших примірниках герб мстиславського підкоморія, ротмістра Богдана Стеткевича-Любавицького[6] та епіграма на герб роду Стеткевичів [6, с. 518–520]. У частині примірників вміщено передмову П. Могили до Федора Проскури-Сущанського, в інших до Богдана Стеткевича датовані 25.VIII 1637 р. (арк. 2-6 нн.). На (арк. 7-9 нн.) міститься «Передмова до чительника…», та вірш про Каліста (арк. 9 нн. зв.). У кінці книги подано «Реестр наук, которые ... суть в книзі ... той» (с. 1025-1030). Автор також надає право читачам самостійно виправляти помилки якщо такі будуть знайдені під час читання. На (с. 1031) вміщено перелік друкарських помилок, яких припустилися під час друку книги: «Ласкавый чительнику, помылки так поправуй». Книга прикрашена заставками, кінцівками, ініціалами. Визначити, який з примірників знаходився у фонді бібліотеки Київського Золотоверхого монастиря, користуючись тільки записами у рукописному каталозі, неможливо. Тому було проведено пошукову роботу у фонді «Кирилиця» відділу стародруків та рідкісних видань щодо виявлення примірника «Учительного євангеліє» (1637 р.), який знаходився у складі бібліотеки Михайлівського Золотоверхого монастиря. У процесі пошуку виявлено три примірники з цієї

[5] Проскури-Сущанські – шляхетський рід, герба «Krzyżostrzał».

[6] Стеткевич або Стетцевич – дворянський рід, герба «Kościesza», який бере початок від XV ст. Внесений до VI та I частини родової книги Віленської, Гродненської, Київської, Ковенської, Мінської та Могильовської губерні

бібліотеки. У книзі за шифром «Кир. 114 п.» зберігся титул, на звороті якого міститься зображення герба київського земського писаря Федора Проскури-Сущанського та присвята. У другій книзі за шифром «Кир. 36 п.» титул відсутній, а є лише присвята Ф. Проскурі-Сущанському. І, нарешті, у третій книзі, шифр якої «Кир. 694» титул і присвята відсутні.

Серед названих друків слід звернути увагу на «Євхологіон» або «Требник» Петра Могили, надрукований 16 грудня 1646 р. Дане видання було спрямоване на очищення церковних обрядів та захист православної церкви від нарікань противників, які засуджували церковну обрядність в Малоросії за її неповноту та несправність. Базовою основою для «Требника» стали грецькі євхології та стародавні рукописні слов'янські требники. Окрім цього до нього додано деякі молитвослів'я та чинонаслідування з пояснювальними зауваженнями з римського «Требника», виданого у 1615 р. за часів правління папи Павла V. «Требник» Петра Могили містить у собі детальне викладення послідувань та молитов, настанов догматичного, обрядового та казуїстичного змісту для священників. Провідними принципами «Требника» є три складові: любов до Бога і ближнього, милосердя та терпимість [7, с. 126 – 180]. Незважаючи на його важливість, новизну та необхідність, як на той час, для проведення служби він не мав надзвичайно великого впливу на виправлення богослужбових книг у Москві. Лише незначна частина тексту була використана для складання книг, які друкувалися в Росії. Слід зазначити, що на даний «Требник», згодом, свою увагу звернув Святий Синод і надав дозвіл на використання його при відкритті монастирів, будинків, св. мощей тощо, оскільки у великоросійських виданнях подібних обрядів не значилося.

«Требник» складається з трьох частин. Перша частина – (860 с.) містить чинопослідування семи таїнств православної церкви, а також деякі особливі чини: молитви за хворих, прийняття іудеїв, єретиків, язичників до церкви та ін. Друга – (268 с.) складається з різних чинів освяти: освячення води, церковних предметів, самих церков тощо. І, нарешті, до третьої частини (438 с.) увійшли молитви на різні дні та причини: під час голоду, морової язви, на день п'ятидесятниці тощо. У виданні на звороті титулу міститься герб Петра Могили та вірш на герб Могилів українською мовою, подається перелік розділів першої частини. На (арк. 2-6 нн.) вміщено передмову П. Могили до «Требника». Окрім «Передмови» у всіх примірниках подано похоронні «Казання». Книга прикрашена 20 ілюстраціями з 17 дощок, ініціалами, заставками, кінцівками, виливними прикрасами.

Незважаючи на інтенсивність видавничої діяльності, все ж таки, найбільшої продуктивності друкарня досягла за часів керівництва в ній архімандритів Києво-Печерської Лаври Інокентія Гізеля (1656-1683 рр.) та Іосифа Кроковського (1697-1708 рр.). Фундаментальною працею, надрукованою в цей період, був «Патерик» чи «Отечник Печерський», виданий у 1661 році з ритинами ченця Ілії, підготовлений ще за життя Петра Могили. Текст книги складається з життєвого опису печерських чудотворців. У «Патерику» близько 47 ілюстрацій з 47 дощок. Книга прикрашена заставками, кінцівками, ініціалами. Та, на превеликий жаль, жодного примірника цієї книги у каталозі не значиться. Чим це обумовлено сказати важко. Можливо, з ряду причин, його не було внесено до каталогу або ж він просто втрачений. Тому що подібне видання не могло залишитися поза увагою настоятелів монастиря, тим більше, що сам «Патерик» користувався популярністю серед населення. Зважившись на цей факт книга була перевидана у 1678 році на що вказує Ф.Титов у своїй праці «Типография Киево-Печерской Лавры» [4, с. 334]. Це видання також у рукописному документі не зафіксовано.

Починаючи з 1718 року, видавнича діяльність Лаврської друкарні дещо змінилася. Різні несприятливі обставини, що відбувалися у Києво-Печерській Лаврі: це і пожежа, яка трапилася у ніч з 21 на 22 квітня 1718 р., несприятливі церковно-політичні відносини між Київською митрополією та Московською церковною владою, також мали негативний вплив і на діяльність самої друкарні.

У результаті цих подій, у другій половині XVIII ст., Печерська друкарня видавала книги майже виключно церковно-слов'янською мовою і переважно для потреб церкви. Та, незважаючи на всі ці перешкоди, друкарня у XVIII ст. все ж таки займала перше місце по оформленню книг: це і розміщення шрифтів, і вдала обробка сторінок заставками, кінцівками, ініціалами та рамками навколо тексту, і художня композиція заголовних аркушів та ритин.

Отже, після проведеного дослідження щодо виявлення книг з друкарні Києво-Печерської лаври, було виявлено 289 кн. од. за 69-ти назвами. Тим не менш ця цифра не може бути остаточною, адже у каталозі є назви видань, які не містять жодних вихідних даних. Тому при більш детальному вивченні записів у документі та аналізі назв видань з обмеженими вихідними даними кількісні показники можуть бути збільшені.

1. Каталог книгам, принадлежащим к библиотеке Киевского Золотоверхо-Михайловского монастыря, по пересмотрении оной Иринеем, Епископом Чигиринским, и по приведении в новый порядок, переписанный им же самим, 1808 года, месяца октября. – 72 арк. ІР НБУВ, Ф. 307. П. 540/1765.

2. У каталозі Київського Михайлівського Золотоверхого монастиря 1808р. на С. 8, № 210 рукою Іринея Фальковського зроблено запис, який свідчить, що «Октоїх» видрукувано у Лаврській друкарні 1700 р. Але згідно «Каталогу стародруків, виданих на Україні» Кн.І. (1574-1700) авторами якого є Я. Запаско та Я. Ісаєвич на С. 116, № 754 вказано, що «Октоїх» видання 1700 р. був надрукований у львівській друкарні братства, а з друкарні Києво-Печерської Лаври він вийшов на рік раніше, 1699 (С. 115, № 744). Тому скоріш за все, при записі книги до каталогу було допущено помилку щодо року видання.

3. Св. Каліст – Константинопольський патріарх, двічи займав константинопольський патріарший престол: у 1350 – 1354 та 1355 – 1363 рр. Виступав на захист православ'я від єретиків. Відомий як літературний діяч-богослов. Його праці належать до розряду гомілетичних, полемічниг та синаксарних. Найбільш відома його праця «Церковна історія» у 18 книгах доведена лише до смерті візантійського імператора Фоки (611 р.). Помер Каліст 1363 р. у місті Фери у Фесалії. // Парвославная богословская энциклопедия. Т. VIII. Календарь библейско-еврейский и иудейский – Карманов Д. И. (и в приложении: Іерархия первохристианская, Іуда предатель, Казан. Дух. Академия-нова). С 6-ю рисунками и картой / Ред. Н. Н. Глубоковский; изд. приемников А. П. Лопухина. – СПб., Тип. «Россия», 1907. – V, 863 с.

4. Титов Ф. (протоиерей). Типография Киево-Печерской Лавры. Исторический очерк (1606 – 1616 –1916 гг.). В 2-х т. Т. І. (1606 – 1616 – 1721 г.г.). – К.; Тип. Киево-Успенской Печер ской Лавры, 1916. – 504 с., ил.

5. Проскури-Сущанські – шляхетський рід, герба «Krzyżostrzał». // Kasper Niesiecki S. J. Herbarz polski: powiększony dodatkami z poźniejszych autorów, rękopismów, dowodów, urzędowych. T. VII / Wyd. J. N. Bobrovicz. – Lipsk: Druk. Breitkopfa i Haertela, 1841. – S. 582.

6. Стеткевич або Стетцевич – дворянський рід, герба «Kościesza», який бере початок від XV ст. Внесений до VI та I частини родової книги Віленської, Гродненської, Київської, Ковенської, Мінської та Могильовської губерні // Kasper Niesiecki S. J. Herbarz polski: powiększony dodatkami z poźniejszych autorów, rękopismów, dowodów, urzędowych. T. VIII / Wyd. J. N. Bobrovicz. – Lipsk: Druk. Breitkopfa i Haertela, 1841. – S. 652.

7. Детальний опис ґрунтовної праці Київського митрополита Петра Могили «Требник» видання 1646 р. подано у монографії, присвяченій життєдіяльності // Климов В., Колодний А., Жуковський А. та ін. Феномен Петра Могили: Біографія. Діяльність. Позиція / В. Климов, А. Колодний, А. Жуковський та ін.; Відповід. Ред. В. Климов НАН України, Інститут філософії, Відділення релігієзнавства. – К.: Дніпро, 1996. – 268, [2] с.

С. В. Шумило

ПРАВОСЛАВНА ДУХОВНІСТЬ ТА РЕЛІГІЙНІ ТРАДИЦІЇ ЗАПОРОЗЬКОГО КОЗАЦТВА

У статті розглядається вплив православної релігії на становлення духовних традицій запорозького козацтва, його участі у боротьбі за православну віру. Також простежується вплив козацьких православних монастирів, тісно пов'язаних з центром православного містицизму та аскетизму – Афоном, їхніх аскетичних традицій та ісихастського світогляду на проголошення козацтвом православ'я у якості своєї офіційної ідеології.

Ключові слова: *Запорізька Січ, Україна, Афон, Православна Церква, православ'я, козацтво, християнське воїнство, містицизм, ісихазм, характерництво, традиціоналізм.*

Характерною ознакою середньовічного та ранньомодерного європейського суспільства була його невід'ємність від християнської релігії. Культурне, соціальне і навіть політичне життя тогочасної людини було просякнуте церковно-релігійними впливами. За справедливим визначенням Г. Ейкена, «Церква була центром середньовічної культури»[1].

Саме Церква в Західній і Східній Європі значною мірою забезпечувала становлення і розвиток культури, мистецтва, освіти, медицини, вирішально вплинувши на формування системи середньовічного світосприйняття, цінностей і традицій. Це ж стосується і запорозького козацтва, релігійна свідомість якого нерозривно була поєднана з тогочасними релігійними традиціями, уявленнями та віруваннями українського народу, що не мислив свого буття без православного християнства та Православної Церкви, їх збереження та плекання. Як писав з цього приводу Д. Яворницький, «відмітною рисою характеру запорозьких козаків була глибока релігійність… Захист віри предків та Православної Церкви становив основу всього їхнього життя»[2].

І. Значення релігії та Церкви у формуванні традицій запорозького козацтва.

На переконання багатьох дослідників, «виникнення козацтва було спричинене тотальним наступом Східного світу, і зокрема Великого степу, на Україну (в рамках християнсько-мусульманського цивілізаційного протистояння)»[3]. З огляду на це україн-

ське козацтво вже від самого початку дивилося на свою діяльність як на виконання певної релігійної «священної місії» по захисту християнського світу від іновірної загрози. Не випадково запорозькі козаки часто називали самих себе «христолюбивим лицарством». У цьому терміні яскраво розкривається вся суть уявлень запорожців про самих себе та свою місію.

За слушним спостереженням проф. О. Апанович, «запорозькі козаки були глибоко віруючими людьми й дотримувалися християнської православної віри… В добу феодалізму весь світ був віруючим, релігія була єдиною панівною формою ідеології… Оскільки політика теж розвивалась переважно у релігійних, церковних формах, то й козацтво втягувалося у церковні справи, виступало на захист православної віри, а отже – нації, протистояло польсько-шляхетській окупації, католицькій церкві»[4].

Інший дослідник історії козацтва проф. І. Лиман також звертає увагу, що в часи становлення та існування Запорозької Січі «релігія була основною формою світосприйняття… Національно-визвольні рухи, політичні, військові конфлікти мали релігійний характер і форму… Тому світогляд запорозького козацтва теж мав релігійний характер і ззовні він проявлявся в формі православ'я»[5].

Таким чином, як видно, історія запорозького козацтва була тісно пов'язана з історією Православної Церкви та православної християнської традиції в Україні. Як вже було сказано, з часів заснування Запорізької Січі козаки вбачали однією з головних своїх задач – оберігати рідну землю і народ від «бусурманської» загрози. А після запровадження Берестейської унії 1596 р. та спроб ліквідувати Православну Церкву в Речі Посполитій козацтво офіційно підіймає на свої знамена гасло оборони православної християнської віри та Православної Церкви[6]. Завдяки цьому запорозьке козацтво поступово перетворюється на певного роду християнський лицарський «орден»[7], важливою метою якого вважалася оборона православної віри, Церкви та Батьківщини.

З окатоличенням та спольщенням староруської шляхти козацтво, яке залишилось вірним старопредківській православній вірі, поступово переймає на себе функції національної і політичної еліти в краї. З цього часу козацтво тісно взаємодіє з антиунійним православним духовенством, бере під свій захист православні монастирі та церкви, сприяє відновленню православної ієрархії, приймає безпосередню участь у заснуванні нових монастирів та храмів. Зокрема, за сприяння козаків було відновлено або засновано видатні козацькі святині – Терахтимирівський,

Самарський Пустельно-Микильський, Києво-Межигірський, Києво-Братський, Мгарсько-Лубенський, Лебединський, Мотронинський, Левківський, Святогірський, Краснокутський та багато інших монастирів, які, відроджуючи афонські та києво-печерські містичні традиції ісихазму*, мали вагомий вплив на розвиток духовних традицій запорозького козацтва.

Духовенство та ченці цих та інших монастирів, зокрема й афонських, користувалися не тільки авторитетом і повагою серед козаків, але й духовно опікувались над козацтвом, переймалися їхнім воцерковленням та духовним вихованням, намагалися прищеплювати їм найкращі традиції православного воїнства, поширювати давньосхідні ісихастичні традиції та практики.

Вже з 1576 р. релігійним центром запорозького козацтва стає Терахтемирівський монастир, ченці якого мали безпосередні зв'язки з центром православного ісихазму та аскетизму – Афоном. При обителі діяла школа, шпиталь для козаків. Тут вони отримували духовні настанови та проходили навчання, лікувались від поранень, відпочивали від бойових буднів, шукали відраду і заспокоєння для душі, деякі з них і самі приймали чернецтво та віддавались суворим аскетичним подвигам. В часи настоятельства у монастирі учня афонських старців архімандрита Ієзекіїля (князя Каріятовича-Курцевича), нащадка великого князя литовського Гедеміна Каріота, вплив обителі та її традицій на козацтво стають особливо відчутними[8].

Іншим впливовим духовним центром запорозького козацтва стає Самарський Пустельно-Микільський монастир, де також свято береглися афонські містико-аскетичні традиції, і який козаки з любов'ю називали «Запорозькою Палестиною». Початок цієї козацької обителі сягає 1576 р., коли на острові між річкою Самарою та її рукавом Самарчиком козаками для подвизавшихся тут ченців-пустельників було побудовано дерев'яну церкву в ім'я святого Миколая та «крепостицю». У 1602 р. цей ісихастський скит було офіційно перетворено на монастир; при ньому засновано школу та «шпиталь для нужденних та убогих козаків»[9]. Настоятелем обителі став ієромонах Паїсій, запрошений козаками з Києво-Межигірського монастиря, який, у свою чергу, був заснований афонськими старцями-ісихастами Афанасієм та

* Ісихазм (від грец. ησυχια – спокій, безмолвіє) – стародавня східня християнська містична традиція духовної практики, що складає основу православного аскетизму і має своїм ядром духовне мистецтво внутрішнього споглядання, управління власними енергіями та безперестанного творення Ісусової молитви (через внутрішнє самозанурення розуму у серце і за тим виходу у сферу духу), що поєднувалось зі складним комплексом дихальних психо-фізичних вправ.

Іоасафом. Обидва ці монастирі (Самарський та Межигірський), облаштовані за афонським уставом, мали безпосередній вплив на формування духовних традицій запорозького козацтва, їхніх релігійних ідеалів, ідеології тощо. Поступово Межигірський ставропігійний монастир стає «патроном Запорожської Січі»[10]. Після спустошення поляками Терахтимирівського монастиря саме з нього до Січових церков, а також запорозьких монастирів та скитів призначалось духовенство. Тому, як справедливо відзначає О. Кузьмук, «роль Межигір'я з початку XVII ст. була домінуючою у формуванні церковних традицій запорожців»[11].

Не менш важливе значення для козацтва мав і Києво-Братський монастир, заснований «духівником козацтва» ігуменом Ісаією (Копинським)[12]. Цей святий отець був ревним послідовником ісихастської школи Іоана Вишенського і активно опікувався козацтвом, вважаючи, що саме воно (козацтво) в майбутньому має перебрати на себе суспільно-політичний провід в краї та захистити православну християнську віру. Під його впливом все Запорозьке військо на чалі з гетьманом Сагайдачним близько 1615 р. вступило до Київського братства, розташованого при Києво-Братському монастирі[13]. Там же за активної підтримки Ісаії (Копинського) було засновано Києво-Братське слов'яно-грецьке православне училище, де навчалося чимало майбутніх козацьких ватажків, зокрема й молодий Богдан Хмельницький[14].

Таким чином становлення духовних традицій запорозького козацтва відбувалось під безпосереднім впливом Православної Церкви, зокрема такого її руху, як істинно-православний традиціоналістсько-ісихастський напрям в українському чернецтві. Саме під його впливом формується як «протестна правосвідомість» козацтва і українського населення Речі Посполитої, так і одна з найголовніших релігійно-політичних ідеологем козацтва: вони оголошуються оборонцями «православного народу руського і грецької віри» від «бусурман» та католиків[15].

За спостереженням В. Лур'є, «на цьому етапі лідери ісихастського руху остаточно доручили долю Київської митрополії козацтву»[16]. Маючи благословення українських та афонських старців-ісихастів, та взявши під їхнім впливом на знамено оборону батьківської православної віри, козацтво поступово отримало в цілому народі таку підтримку, що стало його авангардом і провідником. Завдяки цьому воно досить швидко переросло рівень звичайного вольного, «украïнного люду», який у якості наймитів охороняв прикордонні окраїни Речі Посполитої. Після Берестейської унії козацтво все більше стає тою культурно-політичною

силою, яка постає на захисті давніх звичаїв та віри свого народу, в обороні їх від зазіхань чужих польсько-католицьких впливів. Все це сприяло тому, що поневолений український люд все більше починав покладати свої надії саме на козацтво, завдяки чому згодом, в роки Великого повстання та національно-визвольної війни 1648-1658 рр. воно отримало масову підтримку православного населення України. Власне, саме занурення до православної християнської традиції та оборона її послужили однією з важливих причин підйому козацтва на історичну височінь та зародження нової козацької ери в історії Русі-України[17].

II. «Січове старчество» в традиціях запорозького козацтва.

Ведучи мову про релігійні традиції запорозького козацтва, варто відзначити, що представники містичного напряму у православ'ї – ченці-ісихасти у різні часи активно переймалися духовною опікою над православним воїнством, воцерковленням та долученням його до східної ісихастської містичної традиції «внутрішнього ділання». Завдяки цьому, через впливи афонських та українських ісихастських монастирів, ця традиція з часом була засвоєна і серед окремих представників запорозького козацтва. Зокрема, ця практика мала поширення серед старих козаків, яких на Січі подекуди шанобливо називали «січовими старцями».

Під впливом ісихастської аскетичної традиції на Січі, за зразком православних монастирів, до авторитетних старійшин, тобто старих, духовно досвідчених і мудрих козаків також ставилися як до «старців», які виконували роль наставників і вчителів, берегли патріархальні запорозькі традиції і навчали тим молодих козаків. За запорозькою звичкою, як правило, козаки до них зверталися словами «батько», «панотець» чи «старче»[18]. Навіть православні священики до таких «сивовусих дідів» шанобливо зверталися «старче»[19]. Разом з тим «січове старчество» відрізнялося від старчества монастирського, хоча й набуло свого духовного авторитету і значення не без впливу старців-ісихастів, зокрема з таких козацьких монастирів, як Терахтемирівський, Самарський, Межигірський, Мотронинський, Києво-Печерський та інших, що користувалися великою пошаною серед козацтва і чимало вплинули на формування їхніх духовних традицій.

На відміну від старшини, «січові старці» не обіймали на Січі офіційних посад, але, за звичаєм, посідали високе місце в січовій ієрархії і мали великий моральний авторитет у запорізькому війську[20]. Інколи їхній голос мав більшого значення, аніж голос

старшини, яка обов'язково мала дослухатись до думки і порад «сивовусих дідів». Під час напружених виборів або бунту проти старшини лише «січові старці» «могли повернути емоційно збуджені угруповання козаків до порядку»[21]. Авторитет «дідизних старців» серед козацтва був настільки великим, що навіть козацька старшина, позбавлена їхньої підтримки, мала залишити старшинство[22]. Саме їм належала і честь «посвячувати» новообраних кошового та курінних отаманів, посипаючи голову попелом чи землею[23].

За словами Д.Яворницького, «січові старці» були «стовпами» й «опорою» всього низового війська, носіями всіх його переказів і суворими виконавцями козацьких звичаїв. «Вони протверезували й утихомирювали молодих козаків, які, за повної рівності товариства, не знали ніяких шор; часто вони йшли навіть проти волі "владної" старшини, не оминаючи й самого пана кошового, коли бачили в чомусь порушення з його боку предковічних порядків запорозької громади. На радній площі сивовусі діди займали місце одразу після військової старшини; на курінних радах – одразу за курінним отаманом; під час війни керували окремими загонами, а часом навіть полковниками; у листах від січового товариства вписувалися одразу після імені кошового отамана»[24].

Почесні місця «січові старці» займали не тільки на козацьких радах, але й під час богослужінь у січових церквах[25], а також під час зібрань у куренях, де завжди сиділи у центральних місцях під іконами[26]. Нерідко «січові старці» надихали козаків духовно-патріотичними співами на кобзах і бандурах, через що образи запорозьких «дідів» та кобзарів ставали неподільними. Під час військових походів, за відсутності священиків, січові старці нерідко самі виконували певні церковні обряди (зокрема поховальні) за відомим в православ'ї «мирським чином»[27]. Так само в часи, коли Запорожжя спустошувала чума і духовенство частково вмирало, «січові старці» були змушені ховати померлих без участі духовних осіб і самі «бувають, правда, по нужді... попами»[28]. Все це надавало «січовим старцям» особливого морального і духовного авторитету в очах запорожців.

Як писав про «січових старців» князь Мишецький, «тільки над ними від усього війська віддається пошана, і надають їм всюди першість»[29]. Так само і французький автор Проспер Меріме про «січових старців» писав: «На Січі існувала повна рівноправність козаків; певні повноваження надавали тільки старим козакам, зокрема право вирішувати спірні питання за давніми звичаями і традиціями козацької ватаги»[30].

За словами Мишецького, коли помирав хтось із січових старців, то поховання їхнє здійснювалось з усіма почестями, що віддавалися старшині, із гарматним залпом і рушничною пальбою[31].

Образи «січових старців» знайшли своє яскраве відображення у багатьох документах, мемуарах та спогадах. Красномовного розкриття вони отримали і в художній літературі (зокрема, в романі П. Куліша «Чорна Рада», романі Ю. Мушкетика «Яси» тощо).

Відомо, що «січові старці» при собі завжди мали за помічників молодих джур, яких нерідко, за монастирським прикладом, називали «послушниками»[32]. Такі «послушники» повинні були вчитися «Богові добре молитися, на коні реп'яхом сидіти, шаблею відбиватися, списом добре колоти і з рушниці влучно стріляти»[33].

«Січовими старцями» вважали не тільки старих козаків, але й окремих колишніх козацьких ватажків, що мали певний духовний та життєвий досвід і авторитет, вели побожне життя та вміли управляти своєю волею, характером.

На переконання дослідників, життя «січових старців» було прикладом і духовно-моральною настановою для молодих козаків, серед яких вони мали беззаперечний авторитет «батьків»[34]. У деяких випадках вони мали право підняти руку, а то і кий чи нагайку на козака, який не дотримувався неписаних норм моралі[35]. Особливою пошаною «січові старці» користувалися серед молодих козаків, котрі, з поваги до них, нерідко оповідали про їхні подвиги неймовірні історії, подекуди прикрашаючи їх відверто фантастичними переказами. Інколи таких козаків називали «характерниками», через їхнє вміння управляти власною волею, характером. Це була швидше жартівлива назва і до XIX ст. вона не була усталена у загальному вжитку.

III. Чи існувало серед козаків «характерництво»?

Варто відзначити, що записані в XIX ст. фольклорні перекази, міфи і легенди про запорожців зберегли згадки про «медитаційні» практики серед «старих козаків», їхні надзвичайні «магічні» вміння зцілювати хворих, поранених, передбачати майбутнє і тому подібне. Такі легенди, звичайно, виникали від незнання і нерозуміння суті справи та стародавніх традицій. Під тими т.зв. «таємними медитаціями» крилась давня православна містико-аскетична традиція «внутрішнього ділання», практичне застосування деякими з найбільш духовно обдарованих запорожців старокиївського ісихазму, який непосвячені голови нині безпідставно намагаються пов'язати з індуїстською йогою, окультизмом чи магією.

Виникнення легенд про козаків-«характерників» до певної міри може бути пов'язаним із тим, що найбільш духовно обдаровані козаки («січові старці», «степенні козаки» або «козаки-аскети»), поєднуючи ратні справи з містико-ісихастськими молитовними психо-фізичними техніками і вправами, вчилися управляти своєю волею, характером. Через це, як вже було сказано вище, їх інколи і називали «характерниками». Так само окремих козаків, за їхню спритність, кмітливість та невловимість, що іноді вражала, як щось надприродне, також жартівливо називали «характерниками».

Походить ця назва від грецького слова «характер», яке означає «сукупність стійких психічних властивостей людини, її особистих рис, що виявляється в поведінці й діяльності»[36]. Вживається це слово і в значенні «твердість, сила волі, наполегливість», зокрема щодо людини «як носія певної сукупності стійких психічних властивостей», такої, що «виявляє витримку, принциповість, стійкість у чому-небудь»[37]. Тому можна погодитись із думкою, що «характерник» – це воїн, який володіє своїм психічним станом, волею й характером[38]. Деякі сучасні дослідники також припускають, що суть науки «характерства» полягала у вмінні керувати «внутрішньою енергетикою, набутою через спеціальні дихальні вправи»[39]. От тільки все це нічого спільного не мало з сучасним неоокультним псевдохарактерництвом, що виникло в останні роки в Україні під впливом моди на екзотичні східні релігії та окультизм. Як вже відзначалося вище, суть православного ісихазму як східної містичної традиції як раз полягала саме в духовній практиці внутрішнього споглядання, управління власними енергіями та безперестанного внутрішнього творення «умної молитви» (через внутрішнє самозанурення розуму у серце і за тим виходу у сферу духу), що поєднувалось зі складним комплексом дихальних психо-фізичних вправ[40]. Така традиція мала суто християнське, православне коріння, і не мала нічого спільного ані з індуїзмом, ані з окультизмом[41]. Під впливом ісихастської філософії на Сході виникли такі явища, як «політичний ісихазм» та розповсюдженість ісихастської практики серед православних військових[42].

Так само і в Україні, українські та афонські старці-ісихасти, надихаючи та благословляючи козацтво боронити Православну Церкву та йти на мучеництво заради «істинної православної віри», не обмежувались лише загальними закликами до релігійної боротьби та прийняття мучеництва. Вони намагались передати козакам свій духовний досвід, прищепити їм давньос-

хідні містичні ісихастські духовні практики, зокрема й традиції православного воїнства, навчити жити і вмирати за віру у стані «внутрішнього озброєння», просвітлення та очищення, безперестанної внутрішньої молитви та єднання з Богом. Це було продовженням стародавніх духовних традицій православного «христолюбивого воїнства», головна задача та релігійний обов'язок якого полягали у захисті християн, православної християнської віри та рідної землі[43]. Адже і сам Христос в Євангелії заповідав: «Немає більшої любові, аніж як хто життя покладе своє за други своя» (Іоан. 15,13).

Звісно, безпосереднє практивування ісихазму не було поголовним серед козаків, як воно не було масовим і серед православного монашества. Як і в монастирях, серед козаків його могли практикувати лише «обрані», найбільш духовно обдаровані, тоді як основна маса козаків віддавалася веселому й голосному життю на Січі. Проте саме такі «обрані» одиниці не тільки мали вагомий авторитет серед запорожців, але й впливали на формування їхніх духовних традицій як таких.

Як відомо, нерідко під час бою козаки читали про-себе коротку молитву «Господи помилуй» або «Господи спаси і сохрани». Цим молитвам православних воїнів навчали постійно промовляти про-себе старці-ісихасти ще у Візантії, звідки ця традиція була перенесена і на Русь. Цікаво, що коротка молитва «Спаси і сохрани» настільки була популярна серед запорозьких козаків, що вони її традиційно викарбовували на козацьких хрестиках, які козаки обов'язково носили на грудях і вірили у їхню чудодійну захисну силу. Від цієї козацької молитви пішла назва такого виду козацьких єдиноборств, як «Спас», адже під час його застосування у бою козаки про-себе («у серці») мали внутрішньо промовляти цю молитву. Інший різновид козацьких єдиноборств «Хрест» так само у своїй назві мав відображення впливу козацьких християнських традицій.

Яскравий приклад ісихастської поведінки під час бою ми маємо в переказах про те, як козаки-«характерники» вірили, що молитвою можна навіть забезпечити «захисний покров» від ворожої зброї. У козацькій думі про Остафія Дашкевича про це так оповідається:

За мною кулі в погоню летіли,
Но мене брати не хтіли;
Бо на чорта є хрест, на кулю є слово,
Так я в Козачину вернувся здорово.

Козаки-«характерники» беззастережно вірили в силу християнської молитви. «Отче наш переговорив – ступай сміло: куля не візьме»[44], – казали вони, що й надавало їм сміливості та впевненості під час бою. Налякані ж вороги нерідко це помилково сприймали за «ворожіння» і «чаклунство», до якого вони подекуди зараховували й ісихастські молитовні практики як такі. Все це в очах ворогів козацтва породжувало численні «демонічні» плітки, міфи та легенди.

Як відомо, для середньовічної західноєвропейської культури взагалі було характерним штучно приписувати ворогам демонічні риси[45]. В середньовічній європейській літературі та народних уявах досить поширеною була демонізація чужинців, про що свідчить навіть популярна у ті часи асоціація бісів з іноземцями та іновірцями[46]. Це ж стосувалося й Речі Посполитої. Чимало польських літературних творів тієї доби (поеми «Roksolania» (1584), «Sejm piekielne – satyra obyczajowa» (1622) та інші) штучно приписують українцям демонічні риси: «відьомство» і «чаклунство», в них навіть руська мова представлена як бісівська, адже нею розмовляють «біси», які начебто тримають під контролем «схизмацькі» православні землі українського Поділля і Московії[47]. Проте, православні українці нерідко так само намагалися «демонізувати» своїх ворогів – поляків і татар. За словами дослідниці середньовічних «полювань на відьом» у землях Речі Посполитої К. Диси, «взаємна демонізація сягнула апогею в часи воєн середини XVII сторіччя. Вчорашні союзники-козаки опинилися по той бік шанців, відтепер їхні успіхи нерідко пояснювано (польськими католиками, – прим.) втручанням диявольських сил… З такими уявленнями не дивно, що поляки пояснювали свої поразки чарами»[48]. Таке тлумачення дій ворогів було досить звичним і розповсюдженим в католицькому світі, де під впливом ордену єзуїтів обвинувачення у «чаклунстві» та «знанні з нечистим» з легкістю інкримінувалися будь кому, хто міг заважати посиленню їхньої влади.

У той час як козаки під час визвольних народно-релігійних повстань і війн XVII – XVIII століть пояснювали свої перемоги над поляками виключно «допомогою Божою» та «покровом Божої Матері», як явне ознаменування благословенства їхній «священній війні» за православну християнську віру, самі поляки списували такі перемоги на втручання «нечистої сили», для чого й демонізували козацтво і розповсюджували про нього неймовірні забобонні байки. За допомогою подібних міфів єзуїти та римокатолицьке духовенство намагалися релігійно «легімітизувати»

у Речі Посполитій геноцид проти православних українців, підняти військовий дух польського війська, «освятити» війну з козацтвом, надати їй «священного» змісту, як війни «благочестивих католиків» проти «руських нечестивців». За словами проф. Ю. Мицика, «цим поляки-католики назовні виявляли своє ставлення до своїх ворогів – православних козаків. Тоді взагалі була досить поширеною практика «демонізації» воргів, особливо якщо вони були іншої віри. А тут така довготривала й жорстока війна кипіла між православними й католиками»[49].

З плином часу, після загибелі Запорозької Січі і забуття справжніх запорозьких духовних традицій, проникнення польського впливу у народно-селянському фольклорі призвело до того, що створений поляками міфічно-демонічний образ козака-«характерника» нерідко набував фантастичного, а то й магічно-окультного забарвлення.

Як уточнює проф. Ю. Мицик, вперше термін «характерник» з'являється лише в XIX столітті в художній та етнографічній літературі. До того часу, у жодному з козацьких документів чи літописів XV-XVIII ст. такого терміну і навіть натяку на подібне явище не зустрічається[50]. Як вже відзначалося, назва «характерник» була швидше жартівливим терміном, а тому до XIX ст. не була поширеною як у козацькому, так і суспільному вжитку.

На переконання дослідника історії козацтва Ю. Мицика, «перші згадки про «характерників» у нас з'являються в творах деяких письменників, починаючи з XIX ст. Це можна пояснити і літературною модою (якраз тоді поширюється романтизм), і захопленням частини інтелігенції теософією, спіритизмом… Більшість цих легенд сконструйовані сучасними авторами, або бездумно переписуються з них. При цьому посилаються на селянські легенди XIX ст., які некритично сприймаються, неправильно інтерпретуються. Ще раз відзначу, всі вони мають досить пізнє походження і не відображають реального стану справ, по суті міфологізуючи своїх персонажів. Це досить характерне явище для такого фольклорного жанру, як легенди і міфи… А от сучасні неоязичники, поширюючи такого роду вигадки, деформують уявлення про козацьку минувшину»[51].

Варто додати, що нерідко козаки й самі поширювали про себе фантастичні чутки. Так видатний історик запорозького козацтва Д. Яворницький стверджував, що легенди про «характерників» були навмисною вигадкою, такі собі хитрощі військової тактики. За його словами, «для того, щоб налякати ворога, запорожці нерідко самі поширювали про свою силу й непереможність неймовірні чутки, змушуючи й інших вірити у це. Казали, наприклад, що

серед них завжди були так звані «характерники», котрих ні вогонь, ні вода, ні шабля, ні звичайна куля, крім срібної, не брали»[52].

Називаючи легенди і міфи про надприродні властивості «характерників» «балачками», Д. Яворницький не вважав їх серйозними, а тому не приділив їм жодного окремого розділу у своїй «Історії запорозького козацтва» та інших працях. Навіть саме слово «характерник» він писав у лапках та додавав до нього словосполучення «так званий»[53], піддаючи сумніву його автентичність та відповідність тим якостям, що її приписували народні чутки та письменники XIX – XX ст.

Більше того, спираючись на спогади старих запорожців, Яворницький так передає справжній образ козаків-«характерників»: «Вони жили по-божеськи, не знали вони ніяких чар; од них і поганого слова не почуєш; «скурвий сину», – ото у їх найбільша лайка. Жили вони начеченьці: жінок не трогали, а все воювали та молились Богу, і молились добре: знали і «Отче наш» і «Вірую». Більш усього молились, як на війну йшли. Вони службу церковну любили; вони й постили і говіли, під Великдень і паски святили, під Хрещення кутю варили і взвар робили. Деякі під старість у монастир йшли; а як приїдуть було які з них по ділах чи в Москву, чи в Петербург, чи в Київ, то перш усього йдуть до церкви Богу молитись, до мощей прикладатись та подаяння духовним давати. До церкви вони велике усердіє мали»[54].

При цьому, щодо легенд про існування магічних практик серед козаків-«характерників», то Яворницький цитує наступні слова запорожців: «цьому не вірте: це тілько одна балачка; вони жили по-божеськи, не знали вони ніяких чар»[55].

Це свідчення, записане Д. Яворницьким у старого запорожця, 116-літнього Івана Росолоди, є цінним підтвердженням того, що насправді так звані козаки-«характерники» не мали жодного відношення до створеного пізніше в народному фольклорі та художній літературі образу «козака-чарівника». Як наголошує з цього приводу вже згадуваний проф. Ю. Мицик, «все це висмоктано із пальця і створено заради скандальної сенсації»[56].

На жаль, у пострадянські часи, коли в Україні після довготривалого антихристиянського атеїстичного терору та штучного духовного голоду поширилась мода на окультизм та язичництво, в сучасній міфологізованій літературі козаків-«характерників» з новою силою почали безпідставно зараховувати до всіляких магів, чаклунів, язичників, індуїстських чи буддистських йогів і навіть сатаністів, що свідчить про глибинний розрив та втрату зв'язків з традицією. Як писав з цього приводу іще Д. Яворниць-

кий: «в цих відгуках чути частково нерозуміння історії і справжньої суті життя запорізьких козаків»[57].

Під виглядом удаваного «відродження національних традицій» нині дуже часто насправді здійснюється наруга над справжніми національними традиціями. Замість повернення до національних духовних першоджерел, духовної спадщини та традицій, що завжди зосереджувались у православній християнській вірі, відбувається їх викривлення, підміна та зречення, а то й навмисне осквернення та потоптання. Під виглядом удаваних «старопредківських традицій» нині в Україні нерідко пропагують чужі і невластиві для української традиції новостворені культи і вчення, які свідомо намагаються штучно загорнути в колоритні національні обгортки, пристосувати до національної ментальності задля легшого одурманення українців. Саме це нині відбувається навколо «характерництва» та «рідновір'я», під виглядом яких нерідко пропагуються відверті окультизм та сатанізм[58]. Усі ці сучасні новотвори нічого спільного не мають зі справжніми духовними традиціями запорозького козацтва, яке завжди однією з головних своїх задач вважало оборону православної християнської віри та Православної Церкви Христової – джерела та скарбниці тисячолітньої української духовної традиції та культури[59].

Напевно, православні козаки навіть у страшному сні не могли б собі уявити, що їхні нащадки через 300 років, зрікшись православної християнської віри, слідом за колишніми ворогами козацтва приписуватимуть їм середньовічні «демонічні» плітки про зв'язки з «нечистою силою», про «перевертництво», «вовкулацтво» та «чаклунство». Для релігійно-суспільної свідомості часів козаччини подібне було немислимим. До того ж у ті часи навіть за підозру у такому нечесті самі ж козаки не тільки не прийняли б до Січі, але й потопили б у Дніпрі подібних псевдохарактерників, на зразок т.зв. «конотопських відьом». Як відомо, козацьке судочинство, наслідуючи правові норми Литви та Польщі, інкримінувало відьомство та чаклунство як злочинні дії, які підлягали покаранню[60]. Найбільш відомі такі «полювання на відьом» відбулися в 1667 р., коли козаками за підозрою у чаклунстві було засуджено і спалено разом шість жінок[61]. Тож існування серед козаків якихось чаклунських чи язичницьких сект та ритуалів було просто неможливим; таких «богохульників» за козацькими ж звичаями було б страчено самими козаками, для яких зречення, хуління і зневага християнської віри вважалися страшним злочином[62].

IV. Значення православної віри в житті запорозького козацтва.

Ведучи мову про релігійні традиції запорозького козацтва, варто ще раз відзначити, що усі відомі джерела засвідчують, що запорожці однією зі своїх головних задач вважали «оборону православної християнської віри», а прийняття та сповідування православного християнства було однією з обов'язкових умов посвячення у козаки. Це засвідчують як козацькі літописи, так і спогади очевидців. Так іще Сигізмунд Герберштейн у своїх «Записках» (1549 р.) називав «дніпровських черкасів» християнами, що живуть на кордоні мусульманського світу[63]. Це одне з найдавніших письмових свідчень про запорозьке козацтво. Переважна більшість пізніших закордонних спостерігачів (Філіпо Тальдучі, Карло Гамберині, Юзеф Верещинський, Альберто Віміна, Павло Халепський, Клавдіо Рондо, С. Мишецький та багато інших) так само підкреслювали відданість запорозького козацтва християнській релігії[64].

Особливе посилення «релігійного фанатизму» серед козацтва спостерігається після запровадження у Речі Посполитій Берестейской унії 1596 року. З цього часу, як вже відзначалося, козацтво офіційно підіймає гасло оборони православної християнської віри на свої знамена. А приналежність до цієї віри вважається обов'язковою умовою для прийняття до «боголюбивого запорозького лицарства»[65]. Ані католиків чи уніатів, ані мусульман чи язичників на Січ не брали.

Англієць Клавдіо Рондо, побувавши на Січі, з цього приводу згадував, що запорожці приймають у своє братство загалом усіх, без відмінності національності, якщо приймуть православну віру і погодяться пройти семирічну підготовку перед засвоєнням звання «лицаря»[66]. Так само і молоді юнаки («джури»), перш ніж стати козаками, обов'язково проходили навчання у січевих школах, що існували на Запоріжжі при православній Покровській церкві, при Самарському Пустельно-Микильському та Терахтимирівському монастирях[67]. У деякі періоди таких учнів у січевій школі було до 80, з них 30 дорослих і 50 дітей[68]. У школах православні монахи їх навчали Святому Писанню та молитвам, вмінню «вправно молитись Богу», читати, писати, співати у церковному хорі, а також духовному самовдосконаленню. Одночасно вони вчилися бойовим мистецтвам та витривалості, які подекуди поєднувалися у козаків з ісихастськими молитовними вправами та аскетичними навичками. По проходженні багаторічного (близько 10 років) суворого виховання та іспиту «молодик» (джура) посвячувався у

«лицарі» та приймався до товариства. На думку А. Скальковського, подібне проходження джурою «послушенства» та виховання було «явним наслідуванням чернецького іспиту» перед прийняттям молодим послушником постригу у ченці[69].

Цінні спостереження залишив і князь С. Мишецький, який після перебування на Запорізькій Січі згадував, що козаки «віру і закон тримали християнського грецького ісповідання» і що на Січі «літургія Божа відправляється за законом грецького ісповідання кожен день безотмінно»[70].

Досить характерним свідченням про надання переваги саме релігійним мотивам та переконанням при прийнятті до запорозького товариства може слугувати і той бойовий клич, яким запорожці закликали українців на площах, ярмарках і біля церков приєднуватись до своїх лав: «Хто хоче за віру християнську бути посадженим на кіл, хто хоче бути четвертованим, колесованим, хто готовий витерпіти всілякі муки за святий Хрест, хто не боїться смерті – приставай до нас!»[71]. Під впливом «наставника козацтва» митрополита-ісихаста Ісаії (Копинського) та його ісихастської консервативно-традиціоналістської чернечої партії під такими гаслами відбувались в Україні козацькі повстання 1630, 1636, 1637-38 рр.[72] У своїх універсалах до козацтва і народу повстанські ватажки закликали усіх «хто віри істинної благочестивої держиться» виступити проти «противників віри нашої грецької», проти «душманів наших та неприятелів віри нашої», «народу нашого християнського руського і віри нашої старожитньої грецької»[73]. Так само і козацьке Велике повстання 1648 р., перейнявши ідеологію оборони православної християнської віри, отримало тим самим і релігійну легітимізацію на «священне право повстання»[74]. І це саме тому багаторічна боротьба козаків під проводом Б. Хмельницького тривала під окликом гетьмана: «Прошу, щоб ви, люди одного Бога, однієї віри та крові, приготували зброю для оборони стародавньої грецької віри»[75].

Як наголошує знавець козацтва Д. Яворницький, «дбаючи про благочестя й чистоту своїх храмів та православної предківської віри, запорізькі козаки брали на себе в цей час урочисту присягу не приймати до себе нікого, крім православно-руських людей, а прибульців інших націй та релігій допускали до себе лише після прийняття ними в усій повноті вчення Православної Християнської Церкви»[76]. Так само і Г.Ф. Міллер писав про обов'язкове перехрещування прибулих до Запорожжя іновірців: «Запорожці хрестять жида або татарина, перехрестять поляка або іншого християнина, що не були в їхній вірі»[77].

Попри те, що доступ на Січ був вільним для будь-кого незалежно від національності, кожен з новобранців, як доводить Д. Яворницький, «мусив неодмінно сповідати православну віру, визнавати її догмати, дотримуватися постів, знати Символ віри й молитви»[78]. Траплялися випадки, коли козаки навіть силою примушували іновірців (юдеїв та католиків) приймати православне хрещення[79]. Більше того, за підозрою у зраді православній вірі та таємному прийнятті унії козаки неодноразово скидали навіть гетьманів (Григорія Чорного, Івана Кулагу-Петражицького) та козацьку старшину. Більше того, гетьмана Кулагу та його прихильників в 1632 р. за таким обвинуваченням козаками на Раді навіть було страчено на смерть[80]. Як бачимо, зрада православній християнській вірі на Запоріжжі вважалася страшним злочином, за який подекуди піддавали й смертній карі.

Варто наголосити, що вся довготривала національно-визвольна боротьба українського козацтва і народу в XVII ст., героїчна самопожертва та мучеництво тисячів найкращих українських синів і дочок відбувались саме під гаслами оборони батьківської православної християнської віри. За православну віру вони саможертовно віддавали свої життя, за неї вони терпіли утиски і мучеництво. В умовах тотальної полонізації та окатоличення у Речі Посполитій саме православіє виявилось гарантом збереження і утвердження української ідентичності та самобутності[81]. Православіє і православність ставали самою душею українського козацтва і народу, їхньою одвічною, довершеною і самодостатньою національною ідеєю. Українська культура, виплекана на традиції настольних книг української стародавньої родини – Євангелія, Псалтиря та Києво-печерського патерика, завжди була пронизана в усіх своїх спрямуваннях христоцентричною, святоотцівсько-православною спадщиною. Православіє визначило етноісторію українського народу, відіграло етнотворчу й етноінтегруючу ролю, завдяки чому він спромігся під проводом козацтва вирватись із довготривалої духовної неволі, піднятись на національно-релігійну визвольну боротьбу, що надало нам історичної тяглости, а відтак і цілісности. З православія український народ постав як повноцінна нація, в ньому розкрилась і вся його творча созидаюча сила. І це тому проф. І. Огієнко писав, що «чистота православія – це наша українська віковічна християнська традиція, яка глибоко ввійшла в плоть і кров нашу. Відійміть цю традицію від українського народу – і він перестане бути українським, бо загубить саму душу свою, своє духовне обличчя»[82].

Лишаючись відданими батьківській православно-християнській вірі, під духовним впливом українського чернечо-ісихастського руху, запорозьке козацтво поступово перетворилося на своєрідний християнський лицарський «орден», головною метою якого були, як вже відзначалося, захист християн, оборона православної віри, Церкви та Батьківщини. Не даремно М. Костомаров вбачав у Запорізькій Січі своєрідну подобу лицарсько-чернечого братства-ордена, головними засадами якого були: релігійність, побратимство, аскетизм, целомудріє, готовність вмерти за православну віру тощо[83]. Так само і дослідники козацтва А. Скальковський, Д. Яворницький, О. Апанович та інші описували запорізьких козаків як християнських лицарів та захисників православної християнської віри та Церкви[84]. Адже й сама християнська православна релігія вважалася панівною ідеологією на Запорізькій Січі.

Звісно, в козацькому середовищі не надто заглиблювалися у хащі богословсько-філософських тонкощів. За словами Д. Яворницького, виступаючи проти унії на захисті Православної Церкви, козаки більшого значення надавали безпосередній вірі, ґрунтованій швидше на почутті, аніж на розумі[85]. Але таке їхнє ірраціональне, містико-кордоцентричне сприйняття та тлумачення християнства цілком відповідало ісихастській традиції, що мала певну популярність серед запорожців під впливом афонських та українських старців-ісихастів, які увесь час духовно опікувались козацтвом.

Чимало сучасників запорожців, описуючи їхні традиції та побут, звертали увагу на неймовірний «релігійний запал» козаків та їхню відданість «греко-руській християнській релігії». З цього приводу навіть західноєвропейський письменник просвітницького напряму Рюльєр відзначав, що запорозькі козаки «вперто вважають, що їхній фанатичний (релігійний) запал спокутує всі їхні злочини»[86].

Звичайно, не всі козаки однаково були набожні. Було серед них і чимало «гультіпак» та «гайдамак», котрим було приємніше у шинку сидіти, аніж до церкви часто ходити. Про таких навіть прислів'я існувало: «До шинку далеченько, але дорога легенька, а до церкви близько, та дорога слизька». Проте це жодним чином не означало, що козаки були безбожниками чи язичниками. Як казали в народі про козаків, вони «вміли і добре випити, але вміли і добре Богу молитися». Навіть незважаючи на схильність багатьох запорожців до випивки, вони й у стані сп'яніння виявляли набожність і пошану до християнських святинь. Очевидці опису-

вали, як нерідко сп'янілі запорожці, проходячи зі співом і музикою біля січової церкви, зупинялися перед її дверима, хрестилися і тричі вклонялися. Деякі з козаків робили навіть доземні уклони: «їх же він (козак), траплялось, поки зробе, то так змориться, що не задорніщі його побратими допомагали йому підвестися»[87].

Як писав з цього приводу дослідник духовних традицій козацтва Ф. Макаревський, «козаки – народ того часу набожний і глибоко-релігійний; при усій патріархальній простоті в устоях і звичаях і при усьому напевно розгульному житті своєму, козаки щиро і глибоко вірували в Бога, сердечно віддані були святій вірі Христовій і Православній Церкві»[88].

Попри те, що до запорожців нерідко приставали також і різні злочинці та дезертири, вони, як наголошує Д. Яворницький, «загалом не надавали поганого забарвлення запорізькому товариству» й, за справедливим зауваженням В. Коховського, не могли негативно вплинути на козаків внаслідок суворості запорізьких законів, котрі смертельно карали злочинців за провини на Січі[89]. Особливо жорстко каралися на Запоріжжі крадіжки, приведення на Січ жінок, порушення інших запорізьких звичаїв та вимог. Нерідко каралися козаки й за пияцтво під час походів. Особливо ж засуджувалось воно серед січової старшини[90].

Іноземні спостерігачі нерідко відзначали невибагливість, скромність та аскетизм запорожців у побуті. Про це, зокрема, згадують Альберто Віміна, Павло Халебський та інші. Як наголошує Д. Яворницький, «життя запорізького козака було своєрідним аскетизмом… В Січі жили виключно нежонаті козаки, що звали себе, на відміну від жонатих, лицарями та товаришами… На простоту і скромність у житті запорожці дивилися як на одну з найважливіших та найнеобхідніших причин їх непереможності в боротьбі з ворогами»[91].

На Січі життя козаків підпорядковувалось поняттям «громада» та «товариство». Ніхто з запорожців не міг діяти одноосібно, відокремлено від товариства[92]. Навіть землеволодіння на Запоріжжі було колективним, а вся земельна територія вважалася общинною, спільною власністю. Військову здобич, здобуту козаками у походах на «невірних», запорозьке товариство також ділило спільно, причому частину з неї воно віддавало на Січову церкву, а іншу – на школи, що діяли при Січевій Покровський церкві та при Самарському Пустельно-Микильському монастирі[93].

Особливою характерною рисою запорізьких козаків, які забов'язувались все життя жити безшлюбно, було побратимство[94]. Ця традиція також нагадувала чернечі звичаї «духовного

братерства». Вона походила із Візантії і в українських землях сягала іще часів Київської Русі, про що відомо з давньоруських билин, зокрема й про Іллю Муромця, Добриню Микитича та Олексія Поповича[95]. Успадкована від києворуського православного дружинного лицарства, вона досить міцно вкорінилась серед запорізького козацтва. Найважливішою ознакою цієї традиції було те, що «побратавшись» два козаки ставали немов «братами» один одному; вони разом билися, у разі потреби жертвували життям один за одного, разом ділили хліб, «радість й смуток», разом подорожували, ходили на поклоніння до святих місць, відвідували храми і причащалися тощо. Обряд посвячення у «побратими» здійснювався і освячувався в православній церкві, набираючи тим самим ваги певного релігійного таїнства. За свідченням Д. Яворницького, для того, щоб «побратимство» мало силу закону, два козаки йшли до православної церкви й тут, у присутності священника, складали письмовий «заповіт перед Богом». Зокрема, козаки підписувались про те, що «хто порушить братерства нашого союз, той перед Богом хай відповідь тримає як перед нелицемірним суддею нашим Спасителем»[96]. Після цього побратими ставили власноручні підписи чи знаки на заповітному слові, слухали молитву та належне місце з Євангелія, обмінювалися хрестиками й іконками, тричі цілувалися й виходили з церкви «наче рідними братами до кінця життя»[97].

V. Ставлення в козацькому середовищі до православних ченців та старців-пустельників.

Глибоко шануючи традиції православного «монашого чину», чимало козаків нерідко на старості літ полишали метушливе світське життя на Січі і приймали чернечі постриги в Самарському Пустельно-Микильському, Терахтимирівському, Мотронинському, Мгарському та інших козацьких монастирях. Завдяки їм в Україні постає чимало нових православних монастирів. З приводу такої опіки запорожців над православним монашеством Є. Максимов відзначає «колонізаційне значення» заснованих козацтвом монастирів у Слобідській Україні[98].

Як вже відзначалося, окрім Самарського та Терахтимирівського монастирів, особливо шанували козаки Межигірський монастир під Києвом, який з часів ігуменства у ньому старця-ісихаста Ісаії (Копинського) вважався однією з найважливіших козацьких святинь, а згодом і «патроном Запорожської Січі»[99]. За словами проф. І.Власовського, ця обитель була «часто для запорожців і місцем останнього спокою, де після життєвих бур і походів запорожець,

постригшись в ченці, шукав для душі спасіння та молився»[100]. Постійні паломництва козаків до Межигірського монастиря і пострижения там у ченці практикувалися до XVIII ст., коли російська імперська влада своїми указами штучно обмежила право козаків полишати Січ та приймати чернецтво чи священство[101].

Подекуди мандрували запорожці з метою прийняття чернечого постригу й на далекий Афон та молдавську Драгомирну, «где большая часть монашествуючих була од руського роду, наіпаче же од православно-іменітия страни Запорожскія»[102].

За свідченнями Д. Яворницького, «переважно запорожець покидав Січ раптово, без жодного розголосу; ніхто не знав, коли й куди він зникав, і лише випадково відкривали якогось схимника в пустелі, у лісі або в берегових печерах. Він харчувався там лише проскурою, вправлявся у постах і молитвах, мужньо зносив фізичні злигодні, а потім помирав і в його криївці знаходили атестат, виданий йому запорізьким Кошем за участь у якихось походах проти неприятелів»[103]. Водночас існують описання й іншої традиції останнього «прощання козака зі світом», які інколи здійснювались привселюдно та урочисто. Таких козаків, що відходили до монастирів, називали «прощальниками»[104].

Під впливом таких носіїв афонських традицій, як козацьких монастирів Терахтимирівського, Самарського, Межигірського, Києво-Печерського, Мгарського, Мотронинського та інших, серед козацтва розвинулось особливо шанобливе ставлення до центру православного містицизму та аскетизму – Святої Гори Афон[105]. В часи національно-визвольної війни 1648-1658 рр. зв'язки з Афоном пожвавлюються з новою силою. Козаки нерідко здійснювали пожертви і навіть паломництва до його святинь. Поступово це стає особливою благочестивою козацькою традицією[106]. Крім того, з цього часу афонські ченці і священики все більш активно взаємодіють із запорожцями, нерідко приїжджаючи в Україну та Запорозьку Січ, де вони подовгу жили, служили й збирали щедрі пожертви, а також намагалися здійснювати впливи й на духовно-політичні процеси. Чимало з них, поруч зі східними патріархами, надали духовну легітимізацію Великому постанню Хмельницького як «священній визвольній війні за православну віру»[107]. Під їхнім впливом Хмельницький загорівся мрією звільнити від іновірців не тільки Україну, але й Константинополь, Єрусалим, а також Грецію, Болгарію і Сербію[108]. Серед афонітів, що мали духовний вплив на українського гетьмана, був і св. патр. Афанасій, який спочив у створеному колись Ісаєю (Копинським) козачому Мгарському монастирі[109]. Нетлінні мощі цього святого патріарха

особливо вшановували козаки. Відомо, що від них отримала зцілення навіть дружина кошового отамана Івана Сірка.

Під впливом афонських традицій чималою повагою серед багатьох козаків користувалися страці-безлюдники, які, виконуючи свої суворі ісихастські подвиги, подвизалися на дніпровських островах і порогах, в берегових печерах, лісах та степах. Як наголошує проф. І.Огієнко: «Україна здавна була переповнена скитами, а в них сиділи один-два чи кілька старців… Старцями звичайно ж ставали монахи кріпкої волі та сильного духа. Це були монахи-подвижники, високочеснотного життя та вправні аскети… Скити були по всіх місцях по Дніпру, на острівках, по берегах річок. Де був більший ліс, там був і скит, а в ньому старець чи старці… Були в нас пустині і в безлюдних степах та лісах, були і в Східній Україні, і в Західній»[110].

Як характерний приклад, Ф. Макаревський розповідає, що «на Романковому кургані жили два козаки-аскети і при них була похідна церква св. Миколая Чудотворця»[111]. Д. Яворницький також описує деякі такі козацькі скити, зокрема у селі Кочережках на річці Самарі здавна існував Сергіїв скит, де постійно жило кілька ченців та запорозьких козаків[112]. У слобідці Дмитрівці на р. Самарі також діяв чернечий скит, куди на святкові та недільні дні сходилися козаки, і де нерідко служили мандрівні «дикі попи»[113]. На острові Монастирський ще з IX ст. подвизалися ченці-аскети; в часи козаччини ця давня християнська святиня зазнала нового відродження. Серед її подвижників відомі ієромонах Самарського монастиря Памва Гамалій та його келійник, козак Петро Чередниченко[114]. На р. Орелі, неподалік від слободи Чернетчина діяв запорозький Нехворощанський Орельський монастир[115]. Неподалік від острова Санджаровського у скелі, над самим Дніпром, була печера з чернечими келіями, яку в народі шанували як «велику святиню»[116]. Взагалі в Дніпрових скелях розташовувалось чимало печер, де нерідко подвизалися як ченці-ісихасти, так і козаки-аскети.

Варто зазначити, що таке явище, як православні «козаки-аскети» чи «козаки-відлюдники» у ті часи було досить звичним і поширеним[117]. Досить часто це були не ченці, а звичайні козаки, які під впливом духовних настанов «странствующих» старців-ісихастів прагнули в усамітненні, покаянні та молитвах відволіктися від військової буденності. Деякі з них ставали аскетами-відлюдниками назавжди, а деякі лише тимчасово, аби «відновитися духовно», очиститись та набратись сил. Нерідко козаки йшли на тимчасове послушенство та чорнові роботи до монастирів – хто

на кілька місяців, а хто й на кілька років. Такий звичай практикувався в Межигірському, Самарському та інших монастирях. Іноді козаки давали обітницю Богу послужити в монастирі за врятування свого життя від явної смерті[118]. А інколи до таких робіт, «на виправлення та спокуту» січова старшина навіть засилала до монастирів окремих козаків за певні провини чи злочини[119]. Хоча у більшості випадків пройти випробування і послушенство в монастирі козаків спонукали їхні релігійні почуття.

Як відзначає проф. І. Лиман, «деякі із запорозьких козаків, вирішивши відійти від мирського життя і присвятити себе служінню Богові, уходили в степи і ліси, віддалені від населених місць. Там вони будували невеликі скити і ставили ікони. Звичайно, що такі пустельники не мали духовного сану... За висловом ченця Леоніда, «запорозькі козаки, що мешкають в степах, по зимівникам, самі собою робились дикими, часто бувають і попами»»[120].

Запорожці досить часто звертались до старців-відлюдників та «козаків-аскетів» за духовними настановами. Особливою пошаною серед козаків користувалися ченці-ісихасти з Афону, як центру православного містицизму та аскетизму. В цілому ж козаки дуже часто послуговувалися настановами мандрівних ченців-ісихастів та священиків, яких в народі називали «дикими попами». Як відзначає І. Лиман: «інколи пустельники-ченці, обравши для свого поселення Запорожжя, мешкали там тривалий час, у недільні і святкові дні збирали до себе хуторян і читали для них молитви і акафісти, псалтир і четьї-мінеї… В деякі зимівники, де не малося релігійних споруд, козаки самі запрошували ченців… Такі особи іноді мали досить великий вплив на населення Запорозьких Вольностей»[121].

Характерне описання такої духовної традиції Запорозького краю збереглося у Ф. Макаревського. За його словами, «в зимівниках (чи хуторах) православні козаки також старанно молилися Богу і також спасилися во Христі, як і в слободах та поселеннях, при святих храмах Божих. Для цього, заради задоволення духовно-релігійних потреб своїх, козаки – господарі зимівників, облаштовували, окремо від житлових помешкань, дерев'яні чи кам'яні каплиці, а в інших зимівниках зі звичайних житлових хат виділяли і облаштовували особливу світлицю з божницею, у вигляді кіоту, де завжди знаходилась святиня – кілька почитаємих ікон, хрестів і святих книг; зазвичай теплилася там лампадка. У недільні та святкові дні сходились сюди на молитву хуторяни; в цей час запалювались лампадки і свічки і роздмухувався фіміам; монах-відлюдник, або, за відсутності його, аскет-пасічник, люди-

на завжди освічена, багатознаюча, що зреклася світу, живе між небом і землею, подалі від пристрасних людей і ближче до Пресвятої Богородиці, читав молитви, акафісти і житія святих з Четій-Міней і з прологів церковних та вчив православних всьому доброму та душеспасительному»[122].

За свідченнями Ф. Макаревського та Д. Яворницького, серед таких запорозьких подвижників-ісихастів досить відомим був козацький осавул Дорош – «набожний і благочестивий, освічений по духу часу того та багатосвідущий»[123]. Близько 1730 р. він усамітнився у Самарському лісі, де завів власну пасіку та спорудив в урочищі річки Малої Тернівки кам'яну каплицю. «Живучи одиноко і усамітнено, яко пустельник і чернець», він «щоденно здійснював молитви», а всі прибутки від пасіки жертвував на бідних і Самарську обитель[124]. Як оповідають казання про цього православного характерника, «подвигами суворого посту, неусипного бдіння і непристанної молитви Дорош до того звеличив і вдосконалив свою духовну природу, що неодноразово сподоблявся одкровень небесних; всемогутня благодать Божа осявала простеця Дороша; сили небесні, численні дарування божественні через нього низходили на всіх прибігаючих до нього і шукаючих у нього благодатної втіхи. Слава про богоугодне житіє і високі добродійства Дороша розповсюдились далеко по Запоріжжю, проникла навіть за межі його. За благодатною втіхою до Дороша приходили і його святих молитов просили не тільки козаки запорозькі та мешканці малоруські, але й чимало з татар і нагайців. Одного разу, в 1749 р. до Дороша прийшли гайдамаки – вори й розбійники і хотіли пограбувати старця; Дорош, витягнувши зі скрині гроші, поклав їх на божниці перед іконою чудотворця Христова Миколая і сказав розбійникам: «гроші я збирав і збираю не для себе, а на бідних і на монастир; і ці гроші не мої, а його (вказавши на святителя Миколая): беріть їх від нього, якщо бажаєте». Почувши це, розбійники поробіли і стали в тупіку. Але один з них, оговтавшись, нагло схопив капшук з грішми, проте несподівано страшно скрикнув і відчув себе як би безруким: та рука, якою він схопив гроші з-під ікони святителя Миколая, скорчилася і стала безжиттєвою. Напутивши негідників і давши спасительні поради нещасному безрукому, як позбутися від видимого горя і очевидної кари Божої, Дорош відпустив розбійників, давши їм на дорогу усе необхідне»[125]. Прожив козак-аскет більше 100 років і помер в 1756 р., похований в Самарській обителі[126].

За словами проф. І. Лимана, «такі яскраві особи, як Дорош, додавали в очах запорозьких козаків авторитету людям, присвя-

тивших себе служінню Богові, спонукали багатьох козаків якщо не послідувати їхньому прикладу, то хоча б жертвувати на храми Божі»[127]. За висновками вченого, «серед запорожців завжди знаходилось чимало людей, які сумлінно виконували християнські обов'язки. До таких осіб насамперед відносилося кошове керівництво і престарілі запорожці»[128].

Так відомо, що під кінець життя у своєрідний «затвор» на пасіці відійшов легендарний кошовий отаман Іван Сірко[129]. Взагалі, така традиція була досить поширеною серед запорожців, які «під кінець життя усамітнювалися на пасіці, віддаючись там молитвам, посту та утриманню від марнослів'я»[130]. Саме про таких козаків-відлюдників та «січових старців», як наголошує А. Гурбик, в народі ходили неймовірні чутки, що вони були «характерниками» і володіли «надзвичайними можливостями тіла й духу»[131].

Водночас, чимало запорожців ставали не лише аскетами-відлюдниками та ченцями, але й священиками. Так відомо, що в 1772 р. із 51 духовної особи, які були записані в «Відомості хрестової Старокодацької Запорозької намеснії», 33 були із запорозьких козаків[132]. За словами Ф. Макаревського, «духовенство запорозьке жило з козацтвом одним життям, завжди дружно, союзно, братерськи, ділило з ним і радощі й скорботи, співучасно ставлячись до всіх потреб та превратнощів у долі військового товариства»[133].

Водночас, запорожці, часто знаходячись в довгих походах, інколи не мали можливості задовольняти свої духовні потреби за допомогою священиків, і тому обов'язки останніх подекуди виконували самі козаки (як правило «січові старці»), які здійснювали певні християнські обряди за відомим в православ'ї «мирським чином»[134]. Так, запорожці, що вмирали під час походів, не маючи поруч себе священиків, «сповідались Богу і своєму отаману кошовому». Так само в часи, коли Запорожжя спустошувала чума і духовенство частково вмирало, козаки були змушені ховати померлих без участі духовних особ і самі «бувають, правда, по нужді... попами»[135]. Такі випадки не були нормою чи усталеною традицією, проте вони свідчать про наявність серед запорожців духовно обдарованих людей, які дуже добре знали всі православні обряди й богослужбові чини і за відсутності священика могли заміняти його, здійснюючи необхідні християнські ритуали «мирським чином».

VI. Зносини запорожців з духовенством та монастирями, церковні звичаї та ктиторство.

В цілому ж під час походів запорожці переймались, аби їх супроводжував або благословляв хтось із православних священи-

ків чи ченців. Запорожці завжди прагнули напередодні бою та по його завершенні здійснити релігійні відправи за православним обрядом, бо «за козацьким звичаєм слід було спокутувати й висповідати свої гріхи та усердно молитися в церкві, бо інакше на нерадивців чекала розплата. Вказану світоглядну рису зафіксували українські думи та епічні твори, в яких козаки саме гріховним життям та непошаною до церковних звичаїв пояснювали свою погибель»[136]. За відсутності церков, козаки нерідко користувалися переносними «похідними церквами, холщовими і клейончастими, що нагадували намети зі складаних ширм»[137]. Використання козаками таких пересувних похідних церков являло собою одну зі своєрідних особливостей релігійних традицій запорожців[138].

Стараннями козаків Україну нерідко відвідували не лише афонські та грецькі ченці і священики, але й східні ієрархи та патріархи[139]. Так під охороною козаків Сагайдачного в Україні два роки, всупереч заборонам польської влади, діяв Єрусалимський патріарх-ісихаст Феофан, який на вимогу козаків в 1620 р. відновив українську православну ієрархію. У цей же час на запрошення козаків в Україні діяли й інші східні православні ієрархи – митрополит Неофіт, митрополит Кирило, єпископ Авраамій та багато інших. В часи національно-визвольної війни 1648-1658 рр. на запрошення козаків до України прибули східні православні патріархи Паісій, Афанасій, Макарій, митрополити Іоасаф, Гавриіл та інші. Відомо, що в 1756-1760 рр. запорожці навіть намагались заснувати на Січі власну автономну козацьку православну єпархію, запросивши до себе рукоположеного на Афоні єпископа Анатолія (Мелеся)[140]. Проте, як зазначає І. Власовський, «надії Запоріжжя мати власного архиєрая не здійснилися. Замість цього, прийшов царський наказ кошовому з наганою за перетримання Анатолія Мелеся і взагалі за свавільства в церковній справі; надалі наказувалось, щоб на Січі жодних духовних осіб, без відома єпархіяльного архиєрея, не приймали й не держали»[141].

Однією з рис релігійних традицій на Запоріжжі було регулярне відвідування Січі «странствуючими» ченцями та «дикими попами», які вели самітницький, ісихастський стиль життя і користувалися пошаною серед козаків. Одним з таких «диких попів» був знаменитий ієромонах Кирило (Тарловський), який, странствуючи самарськими лісами, безперестанно молився і постився, харчувався лише дикими плодами, спав на голій землі, вкриваючись чернечою рясою. У такому стані його й знайшли запорожці і, поспілкувавшись, запросили на Січ, де він невдовзі був призна-

чений головним священиком січової Покровської церкви. В землях Запорозьких Вольностей він уславився своєю «колонізаторською» і проповідницькою діяльністю: постійно переїжджаючи з місця на місце, він сприяв заснуванню нових сіл і хуторів, церков і молитовних будинків, всюди «поширюючи слово Боже між людьми віруючими, але малоосвіченими»[142].

Схожим чином запорожці «облюбували» собі й майбутній Самарський Пустельно-Микильський монастир. У 1576 р. на острові серед хащів непрохідного Самарського лісу козаками було виявлено кілька ченців-пустельників, які невідомо звідки там взялися і «віддаючись молитвам, утримуючись від їжі і питва, вони нікуди не відходили від свого притулку й не бачили нічого, крім неба й лісу, диких звірів і полохливих птахів»[143]. Довідавшися про знайдених у самарському лісі пустельників, запорізький Кіш наказав збудувати на місці їхнього житла невеличку фортецю з підвалами і підземними ходами, а також спорудити невелику дерев'яну церкву св. Миколая. Так постав знаменитий козацький Самарський Пустельно-Микильський монастир, який уславився своїми подвижниками-ісихастами і шанувався запорожцями як «козацький Єрусалим» та «нова Палестина»[144]. Існує припущення, що й сама назва річки Самара та її околиць була дана козаками за прикладом біблійної Самарії, або запозичена з Афону, де й тепер є утес Самара[145].

Збереглися цінні описання запорозьких церков, які вражали своєю простотою і водночас аскетичністю. Орім вже згадуваних похідних пересувних церков, запорожці в похідних умовах будували тимчасові «камишові» церкви з очерету[146]. У м. Самарі (згодом перейменоване на Новомосковськ) запорожці мали невеличку церковцю, перероблену зі звичайної хати з перебудованим верхом, вкритим очеретом і увінчаним простим залізним хрестом[147]. Проект нової козацької церкви у м. Самарі в 1773 р., як і колись Успенський собор Києво-Печерської лаври, розроблявся в стилі старої ісихастської традиції через отримання видінь і одкровень. Перекази свідчать, що запрошений козаками архітектор Яким Погребняк, перш ніж почати розробляти макет храму, кілька діб перебував у «затворі» в очеретах, де усамітнено молився. Коли він зовсім ослаб від голоду і знепритомнів, йому явився увісні сивий старець, св. Миколай, котрий розповів і показав, як має бути збудована церква. Отямившись, він сплів з «оситнягу» макет церкви, точнісінько, як йому увісні вказав св. Миколай. Цей дивовижний макет і було затверджено козацькою радою. Велична дерев'яна церква була зведе-

на беж жодного цвяха. За переказами, козаки постановили, що в новому храмі не повинно бути ані одного залізного цвяха, бо «не личить у храмі Спасителя, розіп'ятого на хресті і прибитого до нього залізними цвяхами, вбивати у дерево залізні цвяхи, а треба у колоди вставляти дерев'яні тиблі й на них кріпити основу церкви»[148]. Цей приклад яскраво характеризує побожність та релігійність запорожців, на які безпосередні впливи мали ісихастські традиції українського чернецтва.

Як вже відзначалось, запорозькі козаки дуже часто брали найактивнішу участь у тогочасному церковному житті. Зокрема, вони відігравали вирішальну роль на Київських Православних Соборах 1620, 1621, 1628, 1629, 1631 років. За їхньої підтримки первоієрархами Православної Церкви в Україні ставали «козацькі ставленики» – Іов (Борецький), Ісаія (Копинський), Іосиф (Нелюбович-Тукальський).

Іншою усталеною традицією запорозьких козаків було надання щедрих пожертвувань на православні монастирі та церкви, які вони регулярно здійснювали під час паломництв або відвідин Січі православними мандрівними ченцями та священиками. Майже кожен із простих козаків, уникнувши смерті на війні чи вилікувавшись від поранень чи хвороби, робив посильний внесок на православні храми[149]. Крім того, кожен козак, помираючи, обов'язково намагався відписати на церкву якісь пожертви «на спомин його душі»[150]. Як зауважує Д. Яворницький, «постійні відвідування богослужінь і різних молебнів запорізькими козаками, особливо людьми старшого віку, багаті пожертви ченцям, часті заповіти козаків, з огляду на близьку смерть, майна на користь церкви й духовенства, а особливо незліченні пожертви й різноманітні вклади, здійснювані запорізькими козаками у монастирі, січові й парафіяльні церкви, руські та грецькі скити грішми, книгами, церковним одягом, посудом, іконами, хрестами, хоругвами, плащаницями, підвісками, золотими і срібними зливками, перлами, коштовним камінням, дорогими тканинами, багатими коралями – все це свідчить про велику ревність запорожців до храму Божого й православних церковних свят»[151].

Як приклад такої щедрої жертовності козаків на православні храми можна згадати кошового отамана П. Калнишевського, на власні кошти якого було побудовано в 1763-1767 рр. Лохвицьку соборну церкву; в 1764 р. Покровську церкву в Ромнах; Свято-Георгієвську церкву в селі Петриківці; церкву святої Трійці у Пустовойтівці; в 1774 р. було закінчено спорудження великої брами, кам'яної церкви і дзвіниці в Києво-Межигірському монастирі.

Чимало жертвував кошовий отаман на січову Покровську церкву, Самарський, Межигірський та інші монастирі, посилав дорогоцінну утварь на Афон і до Гробу Господнього в Єрусалимі[152]. Сам Калнишевський, ув'язнений за наказом Катерини ІІ після зруйнування Запорозької Січі, провів у страшних невільнецьких підземеллях більше 20 років, а вийшовши на волю останок днів своїх добровільно провів у Соловецькому монастирі у якості простого послушника, де й спочив у 1803 р. у віці 112 літ.[153]

На відміну від вищої еліти Російської імперії, яка у XVIII ст. під впливом новомодних західних антихристиянських та масонських ідей поступово почала відходити від Церкви, запорозьке козацтво продовжувало зберігати у своєму середовищі консервативно-патріархальний лад та традиційні релігійні ідеали. Як наголошує А. Гурбик, «загалом на Запоріжжі січові звичаї тісно переплелися із християнською обрядовістю, що витворилася своєрідна козацько-православна культура»[154].

Як відомо, січовики, дотримуючись православних традицій, мали звичку починати кожну справу спільною молитвою[155]. Вже відзначалося, що козаки обов'язково служили молебні перед початком військових походів і брали благословення у священиків та ченців, а по закінченні походів служили у січевій церкві подячні молебні[156]. Заходячи до будь-якої хати, козаки обов'язко знімали шапку, хрестилися й молилися на образи й вклонялися господареві[157]. Коли збиралися для прийняття їжі в своїх куренях, за старим християнським звичаєм козаки обов'язково, «перш ніж сісти за стіл, ставали в ряд, один біля одного, хрестилися до ікон, читали молитву про хліб насущний і вже потім всідалися уздовж столу» і починали їсти[158]. Після їжі козаки знов молилися, вклонялися отаману і один одному[159]. Після вечері одні козаки одразу молилися Богу й лягали спати, інші збиралися гуртами й продовжували розважатися: грати на кобзах чи сопілках та співати[160].

За існуючими свідченнями, «богослужіння у запорізьких козаків виконувалося щодня «неотмінно» за чернечим чином Східної Православної Церкви»[161]. Характерним прикладом релігійних устоїв на Січі може слугувати оповідання запорожця, записане Д. Яворницьким: «Прийшов якось на Січу городовик, а у запорожців саме піст був, треба до церкви ходити. Став і він ходити; увесь піст ходе та й ходе. «А шо, батьку, уже мені обридло ходити!» – «А як обридло, то бери грошій та йди»… Він і подавсь…»[162].

Дотримуючись православних постів, запорожці під час посту намагалися не споживати м'яса, віддаючи перевагу рослинній їжі та рибі[163]. По закінченні Великого посту, на Великдень

на Запорожжі козаки за християнським звичаєм розговлялись крашанками і пасками[164].

Цікаві спостереження про релігійні ритуали на Січі збереглися у спогодах про зустрічання запорожцями кожного нового року свята Водохреща. Зі спогадів запорожця Микити Коржа дізнаємось, як у цей день із самого ранку «всі козаки, піхота, артилерія й кавалерія, збиралися на площі перед церквою і стояли тут рядами по куренях, без шапок, до завершення богослужіння; всі одягали найкращий одяг, озброювалися найкращою зброєю; над кожним куренем майоріли особливі розмальовані прапори, котрі тримали хоруржі, сидячі на гарячих, чудово прибраних конях. Після закінчення божественної літургії з церкви виходив настоятель із хрестом у руці, за ним парами йшли ієромонахи з євангеліями, іконами, у дорогому одязі; за духовенством злагоджено, рядами, з хоругвами та важкими гарматами ступали козаки; за козаками – маси простого люду, і всі разом висипали на середину Дніпра, на Йордан. Тут усі ставали шеренгами й слухали службу. Коли архімандрит уперше занурював хрест у воду, козаки одночасно гримали таким залпом, що від того удару аж земля стогнала. А глядачів укривав густий дим, мов пітьма… Заспокоївшись на кілька хвилин, поки розвіювався дим, а настоятель ще раз занурював хрест у воду, козаки знов стріляли, цього разу скільки кому заманеться»[165].

Ведучи мову про релігійні традиції запорожців, варто згадати, що кошове керівництво, вважаючи за неможливе в дні посту чинити судочинство, відкладало вирішення карних справ на Січі до їх закінчення[166]. Зокрема, під час посту козаки дуже часто переносили здійснення смертної кари[167].

VII. Нищення запорозьких духовних традицій в Російській імперії.

Як вже відзначалось, під час постів чимало козаків обов'язково здійснювали паломництва до Самарського, Терахтимирівського, Межигірського, Києво-Печерського, Матронинського, Лебединського, Мошенського, Мгарського, Густинського та інших монастирів. Як пише Д. Яворницький, нерідко козаки-паломники, коли не було військових дій, «залишалися у святих обителях на весь піст аж до Пасхи і протягом цього часу постилися, сповідалися і причащалися»[168].

Ця благочестива козацька традиція поступово була зламана російською імперською владою. Якщо раніше козаки з будь-якого міста могли приїздити до Києва на богомілля без пере-

шкод, то згодом ситуація змінилася. Вже в 1689 р. були видані універсали, «даби как запорожцов в городи, так и из городов на Запорожье никого не пропущали»[169]. Після зруйнування Січі в 1709 р. російськими військами Петра І ситуація ще більше погіршилась. Було запроваджено численні накази (1709, 1715, 1716 рр.), якими заборонялось пересування та перебування запорожців на території України[170]. Прочан-запорожців арештовували і тримали під вартою. А настоятелів монастирів зобов'язували доповідати в київську губернську канцелярію про приїзд запорожців на богомілля[171]. За словами Д.Яворницького, «російський уряд не припиняв переслідування запорожців: уздовж російського кордону були розставлені посилені варти, котрі повинні були хопати, вішати й страчувати запорозьких козаків»[172]. Окрім того, з 1709 р. усім підданим Російської імперії, у тому числі й духовенству, неодноразово в 1709,1715,1716 рр. спеціальними наказами заборонялося їздити на Запорожжя й мати будь-які справи зі «зрадниками». За непослух ченців та священиків карали засланням до Сибіру[173].

Така ситуація призвела до поменшання як кількості прочан-запорожців в українських монастирях, так і кількості священиків та ченців, що приїздили на Запоріжжя. Хоча, попри штучні перепони, запорожці, хоч і в меншій кількості, продовжували приїздити на богомілля в українські монастирі, а особливо в «богоспасаємий град Київ поклонитися Києво-Печерських святиїх отців мощам»[174]. Так само і серед православних ченців та священиків, попри суворі заборони, знаходилися сміливці, які продовжували таємно приїздити на Запоріжжя та опікуватись козаками.

У XVIII ст. низкою указів було юридично обмежено право козаків та їхніх дітей постригатися у ченці, а також висвячуватись на священиків[175]. Протягом другої половини 30-х рр. XVIII ст. в різних указах наголошувалося, що дозвіл на постриг старшини та козаків вимагає спеціальної письмової резолюції з боку вищої влади. Так послушник із запорозьких козаків Яків Нос чекав дозволу на постриг цілих 10 років[176]. Окрім цього, нерідко настоятелям київських монастирів розсилалися накази «учинять справки, где без увольнения живут запорожские козаки», і під караулом відсилати їх до київської полкової канцелярії[177]. Все це робилося, аби зламати усталені духовні традиції запорожців, а також обмежити їхній вплив на церковне життя в Україні.

Проте, як зазначає О. Кузьмук, незважаючи на утруднену можливість стати монахом під загрозою втрати земельних володінь, вихідці із козацтва у 20-30-х рр. XVIII ст. в монастирях таки були[178].

У цей час знову набирає поширеного явища ходіння за чернечим постригом чи рукоположенням до Польщі, Волощини чи Греції. Такі «странствуючі» ченці та «дикі попи» дуже часто отримували притулок на Запоріжжі. Проте і тут імперською владою було запроваджено обмеження. Зокрема, у першій третині XVIII ст., для здійснення поліцейського контролю за населенням, боротьби із жебраками, мандрівними ченцями та «дикими попами» було прийнято ряд законодавчих актів, якими обумовлювалися жорсткі правила відлучки священиків із храмів, а монахів – з монастирів[179]. Усі, хто не мав відповідного пропускного документу або паспорта, вважалися втікачами або шпигунами.

Все це поступово призводило до вихолощення та втрати запорозьких духовних традицій. Після ж остаточного знищення самого запорозького козацтва та його центру – Запорізької Січі, цей процес набув незворотного характеру. В результаті вже в XIX ст. спостерігається не тільки забуття справжніх козацьких духовних традицій, але й їх викривлення та міфологізація, що проявилося в появі у селянському середовищі фантастичних і навіть демонічних легенд про козаків-«характерників» тощо. Чим далі козацька спадщина з історичної дійсності відходила до сфери фольклорних легенд та переказів, тим більше в народній уяві образ козака вбирав у себе міфічних рис. Згодом цю тенденцію підхопили окремі письменники-романісти, які на основі окремих селянських міфів і легенд, під впливом загальної моди XIX ст. на езотерику і окультизм, витворили цілком штучний образ козака-«чаклуна». Наприкінці XX ст., після більш як 70-річного антихристиянсько-атеїстичного терору, ця тенденція набула нового дихання у колі прихильників сучасного неоязичництва та окультизму, які взялися активно спекулювати на подібних міфах. Штучно створюючи під виглядом «відродження козацтва» новітні культи і секти, вони тим самим спотворюють та дискредитують справжні козацькі духовні традиції, невід'ємні від козацько-православної християнської спадщини.

---

[1] Эйкен Г. История и система средневекового миросезерцания. – СПб, 1907. – С. 656.

[2] Яворницький Д.І. Історія Запорізьких козаків. – Львів: «Світ», 1990. – Т. 1. – С. 192.

[3] Історія українського козацтва. Нариси у двох томах. – К.: ВД «Києво-Могилянська академія», 2011. – Т. 2. – С. 6.

[4] Апанович О. Розповіді про запорозьких козаків. – К., 1991. – С. 208-209.

[5] Лиман І. Церковний устрій Запорозьких Вольностей (1734-1775). – Запоріжжя, 1998. – С. 98.

[6] Грушевський М.Історія України-Руси. – К.: Наукова думка, 1995. – Т. 7. – С. 388-418; Наливайко Д. Козацька християнська республіка (Запорозька Січ у західноєвропейських літературних пам»ятках). – К.: Дніпро, 1992. – С. 45-50; Плохій С. Наливайкова

віра: Козацтво та релігія в ранньомодерній Україні. – К., 2006. – С. 136-149; Лиман І. Згад. праця. – С. 99; Апанович О. Згад. праця. – С. 208-209; Історія українського козацтва. – Т. 2. – С. 20.

[7] Скальковський А.О. Історія Нової Січі, або останнього Коша Запорозького. – Дніпропетровськ, 1994. – С. 3; Історія українського козацтва. – Т. 2. – С. 16, 24, 26.

[8] Грушевський М. Згад. праця. – Т. 7. – С. 403-404.

[9] Яворницький Д.І. Запорожье в остатках старины и преданиях народа. – К., 1995. – Ч. 1.; Ч. 2. – С. 90; Яворницький Д.І. Історія Запорізьких козаків. – Т. 1. – С. 224-225; Кузьмук *О. С.* «Козацьке благочестя»: Військо Запорозьке Низове і київські чоловічі монастирі в XVII-XVIII ст.: еволюція взаємовідносин. – Київ: Видавничий дім «Стилос», 2006. – С. 42

[10] Власовський І. Нарис історії Української Православної Церкви. – К., 1998. – Т. 2. – С. 267; Історія українського козацтва. – Т. 2. – С. 75-77.

[11] Кузьмук *О. С.* Згад. праця. – С. 7.

[12] Києво-Могилянська академія в іменах: XVII-XVIII ст. Енциклопедичне видання / Упор. З.І. Хижняк. – К.: Академія, 2001. – С. 280-281.

[13] Хижняк З.І., Маньківський В. К. Історія Києво-Могилянської академії. – К.: ВД «Києво-Могилянська академія», 2008. – С. 28; Плохій С. Наливайкова віра... – С. 147.

[14] Kochowski W. Annalium Poloniae ad obitu Vladislai IV. Climacteres scriptore Vespasianc a Kochova Kochowski. Cracowiae, 1683. Cl.I. S. 19.

[15] Кузьмук *О. С.* Згад. праця. – С. 6.

[16] Лурье В.М. Русское православие между Киевом и Москвой. Очерк истории русской православной традиции между XV и XX веками. – М.: Три квадрата, 2010. – С. 168.

[17] Грушевський М. Згад. праця. Т. 7. – С. 388-418; Шумило С.В. Релігійні чинники народження Козацької України // Православний Оглядач. Мережевий ресурс. URL: http://pravoslavnews.com.ua/articles/narodzennia_kozackoi_Ukrainy/ [дата звернення: 25.04.2013].

[18] Яворницький Д. Історія запорозьких козаків. – Т.1. – С. 118, 139, 177.

[19] Кулиш П. Записки о Южной Руси. – СПб, 1856. – Т.1. – С. 164; Яворницький Д. Там само. – С. 177.

[20] Яворницький Д. Згад.праця. – С. 145; Скальковський А. Згад. праця. Т. 1. – С. 90-91; Історія українського козацтва. – Т. 2. – С. 147; Українське козацтво: Мала енциклопедія. – Київ-Запоріжжя, 2006. – С. 548.

[21] Українське козацтво: Мала енциклопедія. – С. 548.

[22] Там само.

[23] Мышецкий С.И. История о казаках запорожских, как онде из древних лет зачалися, и откуда свое происхождение имеют, и в каком состоянии нене находяться // Чтения в императорском обществе истории и древностей российских при Московском университете. – М., 1847. – № 6. – С. 42-43.

[24] Яворницький Д. Згад. праця. – С. 145.

[25] Апанович О. Згад. праця. – С. 213.

[26] Гурбик А. Козацьке право і судочинство // Історія українського козацтва. Нариси у двох томах. – К., 2011. – Т. 2. – С. 147.

[27] Шумило С.В. В катакомбах. Православное подполье в СССр. Конспект по истории Истинно-Православной Церкви в СССР. – Луцьк: Терен, 2011. – С. 144-146.

[28] Лиман І. Згад.праця. – С. 110, 128, 129.

[29] Мышецкий С.И. Згад. праця. – С. 43.

[30] Меріме Проспер. Українські козаки та їхні останні гетьмани. Богдан Хмельницький. – Львів, 1990. – С. 118; Гурбик А. Козацьке право і судочинство // Історія українського козацтва. – Т. 2. – С. 147.

[31] Мышецкий С.И. Згад.праця. – С. 43.

[32] Історія українського козацтва. – Т. 2. – С. 136.

[33] Яворницький Д. Історія запорозьких козаків. – Т.1. – С. 140.

[34] Українське козацтво: Мала енциклопедія. – С. 548.

[35] Там само.

[36] Словник української мови. Академічний тлумачний словник / Укладений колективом співробітників Інституту мовознавства АН УРСР під керівництвом акад. І.Білодіда. – К.: Наукова думка, 1980. – Т. 11. – С. 23.

[37] Там само.

[38] Гуржій О.І., Чухліб Т.В. Історія козацтва. Держава-військо-битви. – К., 2012. – С. 413.

[39] Там само.

[40] Исихазм. Аннотированная библиография под общей и научной редакцией С.Хоружего. М., 2004. – С 15-37, 550-559

[41] Мейендорф И., прот. История Церкви и восточно-христианская мистика. – М., 2003. – С. 295, 311; Єротей Влахос. Одна ніч у пустелі Святої Гори. Бесіда з пустельником про Ісусову молитву. – Львів: Свічадо, 2006. – С. 42-43.

[42] Исихазм. Аннотированная библиография… – С 15-37, 550-559; Прохоров Г.М. Повесть о Митяе. Русь и Византия в эпоху Куликовской битвы. – Л.: Наука, 1978. – С. 11; Прохоров Г.М. Исихазм и общественная мысль в Восточной Европе XIV в. // Труды отдела древнерусской литературы / Академия наук СССР. Институт русской литературы; Отв. ред. Д.С. Лихачев. – Л.: Наука, 1968. – Т. 23. – С. 95.

[43] Христолюбивое воинство: Православная традиция русской армии. – М., 2006. – С. 64-82, 106-117; Ісіченко І., архієп. Християнське лицарство / Ісіченко І. Аскетична література Київської Руси. – Харків: Акта, 2007. – С. 225-244.

[44] Кулиш П. Записки о Южной Руси. – СПб., 1856. – Т.1. – С. 97.

[45] Диса К. Історія з відьмами. Суди про чари в українськиї воєводствах Речі Посполитої XVII-XVIII століття. – К.: Критика, 2008. – С. 111.

[46] Там само. – С. 111.

[47] Там само. – С. 112.

[48] Там само. – С. 113-114.

[49] Мицик Ю., прот. Реформа оновлює церкву, а не ліквідує її шляхом унії // Православний Оглядач. Мережевий ресурс. URL: http://pravoslavnews.com.ua/articles/yiuruj_mycyk_intervju/ [дата звернення: 09.09.2013].

[50] Там само.

[51] Там само.

[52] Яворницький Д. Згад. праця. – С. 176.

[53] Там само. – С. 176.

[54] Яворницкий Д.Я. Запорожье в остатках старины и преданиях народа. – К., 1995. – Ч. 2. – С. 269.

[55] Там само. – С. 269.

[56] Мицик Ю. Іван Сірко. – К.: ВД «Києво-Могилянська академія», 2010. – С. 23.

[57] Яворницький Д. І. Історія запорізьких козаків. – С. 197.

[58] Мицик Ю. За віру православну. – К.: Слово, 2009. – С. 129-130.

[59] Мицик Ю., прот. Реформа оновлює церкву, а не ліквідує її шляхом унії // Православний Оглядач. Мережевий ресурс. URL: http://pravoslavnews.com.ua/articles/yiuruj_mycyk_intervju/ [дата звернення: 09.09.2013].

[60] Диса К. Згад. праця. – С. 31, 36, 172.

[61] Там само. – С. 172.

[62] Яворницький Д.І. Запорожжя… – С. 251.

[63] Плохій С. Згад. праця. – С. 136.

[64] Наливайко Д. Згад. праця. – С. 45-50.

[65] Історія українського козацтва. – Т. 2. – С. 136-137.

[66] Рондо К. // Киевская старина. – № 11, ноябрь, 1889. – С. 445-446.

[67] Яворницький Д.І. Історія Запорізьких козаків. – Т. 1. – С. 311.

[68] Там само. – С. 311.

[69] Скальковський А.О. Згад. праця. – С. 87; Історія українського козацтва. – Т. 2. – С. 136.

[70] Мышецкий С.И. Згад. праця.

[71] Яворницький Д. І. Історія запорізьких козаків. – С. 197.

[72] Рудницький Ю. Ієремія Вишневецький. Спроба реабілітації. Львів: Піраміда, 2008. С. 127,136, 144, 152-153.

[73] Плохій С. Згад.праця. – С. 187.

[74] Плохій С. Священне право повстання: Берестейська унія і релігійна легітимізація Хмельниччини // Держава, суспільство і церква в Україні у XVII ст. Матеріали других Берестейських читань. – Львів, 1996. – С. 10-12.

[75] Харишин М., Мордвінцев В. Російське самодержавство та Київська митрополича кафедра. – К., 1999. – С. 105

[76] Яворницький Д. І. Історія запорізьких козаків. – С. 202.

[77] Миллер Г.Ф. Исторические сочинения о Малороссии и малороссиянах.-М.: Университ. типография, 1846. – С.64.

[78] Там само. – С. 117.

[79] Лиман І. Згад. праця. – С. 103-105; Шестопал М. Євреї на Україні. – К., 1998. – С. 27.

[80] Грушевський М.С. Історія України-Руси. – К., 1995. – Т. 8. – С. 155.

[81] Плохій С. Наливайкова віра... – С. 193-195.

[82] Огієнко І., обсерватор. Перешкоди до поєднання наших Церков. // Слово Істини. – Вінніпег, Канада, № 3 (27), 1950. – С. 4 – 10.

[83] Костомаров Н.И. Собрание сочинений. – СПб., 1904. – Кн. 4. – Т. IX-X. – С. 19.

[84] Яворницький Д.І. Історія Запорізьких козаків. – Т. 1. – С. 192; Скальковский А. Згад. праця; Апанович О. Згад.праця. – С. 208-209.

[85] Яворницький Д.І. Там само. – С. 197.

[86] Наливайко Д. Згад. праця. – С. 373.

[87] Эварницкий Д.И. Две поездки в Запорожскую Сечь Яценко-Зеленского, монаха Полтавского монастыря, в 1750-1751. – Екатеринослав, 1915. – С.33; Лиман І. Згад.праця. – С. 124.

[88] Макаревский Ф. Материалы для историко-статистического описания Екатеринославской епархии: церкви и приходы прошедшего XVIII столетия. – Екатеринослав, 1880. – С. 55.

[89] Яворницький Д.І. Історія Запорізьких козаків. – Т. 1. – С. 116.

[90] Там само. – С. 179.

[91] Там само. – С. 182-183, 186.

[92] Скальковський А.О. Згад. праця. – С. 109-110.

[93] Там само. – С. 118.

[94] Українське козацтво: Мала енциклопедія. – С. 455.

[95] Громыко М.М. Обычаи побратимства в былинах // Фольклор и этнография. – Л.: Наука, 1984. – С. 119-124; Былины. – М.: Сов.Россия, 1988. – С. 38-41; Яворницький Д.І. Запорожжя… – С. 418.

[96] Яворницький Д.І. Історія Запорізьких козаків. – Т. 1. – С. 182.

[97] Там само. – С. 182.

[98] Максимов Е. К вопросу о колонизационном значении монастырей в Слободской Украине // Киевская Старина. 1887, т. XIX.

[99] Власовський І. Нарис історії Української Православної Церкви. – К., 1998. – Т. 2. – С. 267.

[100] Там само.

[101] Кузьмук *О. С.* Згад.праця. – С. 62, 65, 118, 134.

[102] Яворницький Д.І. Історія Запорізьких козаків. – Т. 1. – С. 190, 193.

[103] Там само. – С. 190.

[104] Там само. – С. 190-191.

[105] Свята Гора Афон і українська культура. Збірник / Упоряд. І. Ісіченко. – Харків: Акта, 2003. – С. 10-13;

[106] Яворницький Д.І. Історія Запорізьких козаків. – Т. 1. – С. 190, 193.

[107] Плохій С. Священне право повстання... – С. 10-11; Плохій С. Наливайкова віра… – С. 292-293, 328; Харишин М., Мордвінцев В. Згад. праця. – С. 115.

[108] Архив Юго-Западной России. – К., 1987. – Ч. 1. – Т. V. – С. 65-66; Олянчин Д. До стосунків гетьмана Б. Хмельницького з Єрусалимським патріярхом Паїсієм у 1648-1649 рр. // Богословський вісник. – Ч. 2, 1948. – С. 51-53; Харишин М., Мордвінцев В. Там само. – С. 110, 120-121.

[109] Рындина А. В., Шапран В. Афанасий III Пателларий // Православная энциклопедия. – Т. IV. – М., 2002. – С. 20-22; Св. Афанасий, Патриарх Цареградский, Лубенский чудотворец // ЖМП. 1947, № 10.

[110] Огієнко І. Життєписи великих українців. – К.: Либідь, 1999. – С. 188; 172.

[111] Макаревский Ф. Згад.праця. – С. 52.

[112] Яворницький Д.І. Історія Запорізьких козаків. – Т. 1. – С. 215.

[113] Там само. – С. 216.

[114] Яворницький Д.І. Запорожжя… – С. 149-150.

[115] Яворницький Д.І. Там само. – С. 105; Українське козацтво: Мала енциклопедія. – Київ-Запоріжжя, 2006. – С. 404-405.

[116] Там само. – С. 351-352.

[117] Історія українського козацтва. – Т. 2. – С. 139.

[118] Яворницький Д.І. Історія Запорізького козацтва. – Т. 1. – С. 194.

[119] Лиман І. Згад.праця. – С. 123.

[120] Там само. – С. 129.

[121] Там само.

[122] Макаревський Ф. Згад.праця. – С. 84-85.

[123] Там само. – С. 86.

[124] Там само. – С. 85-86.

[125] Там само. – С. 87-88; Яворницький Д. Історія запорозьких козаків. – С. 201.

[126] Українське козацтво: Мала енциклопедія… – С. 165.

[127] Лиман І. Згад. праця. – С. 129.

[128] Там само. – С. 110; Історія українського козацтва. – С. 137.

[129] Мицик Ю. Іван Сірко. – С. 119; Апанович О. Згад. праця. – С. 199; Українське козацтво: Мала енциклопедія. – С. 35.

[130] Українське козацтво: Мала енциклопедія. – С. 35; Історія українського козацтва. – С. 139.

[131] Гурбик А. Козацьке право і судочинство // Історія українського козацтва. – Т. 2. – С. 147.

[132] Лиман І. Згад. праця. – С. 172-178.

[133] Макаревский Ф. Згад.праця. – С. 65.

[134] Шумило С.В. В катакомбах... – С. 144-146.

[135] Лиман І. Згад. праця. – С. 110, 128.

[136] Історія українського козацтва. – С. 137-138.

[137] Яворницький Д. Згад. праця. – С. 200.

[138] Кузьмук *О. С. Згад. праця. – С. 178.*

[139] Архив Юго-Западной России. К., 1987. Ч. 1. Т. V. С. 65-66; Халепський Павло. Україна – земля козаків. Подорожній щоденник. – К.: Ярославів Вал, 2009; Плохій С. Священне право повстання… – С. 10-11; Плохій С. Наливайкова віра… – С. 292-293, 328; Харишин М., Мордвінцев В. Згад. праця. С. 110, 115, 120-121; Олянчин Д. До стосунків гетьмана Б. Хмельницького з Єрусалимським патріярхом Паїсієм у 1648-1649 рр. // Богословський вісник. Ч. 2, 1948. С. 51-53.

[140] Макаревский Ф. Згад. праця. – С. 75; Власовський І. Згад. праця. – Т. 3. – С. 234.

[141] Власовський І. Там само. – С. 234.

[142] Яворницький Д.І. Історія Запорізьких козаків. – Т. 1. – С. 230-231; Яворницький Д.І. Запорожжя… – С. 95-97.

[143] Яворницький Д.І. Історія Запорізьких козаків. – С. 230-231.

[144] Яворницький Д.І. Запорожжя… – С. 89-91; Яворницький Д.І. Історія Запорізьких козаків. – С. 224-225.

[145] Яворницький Д.І. Запорожжя… – С. 86.

[146] Там само. – С. 348, 359, 363.

[147] Яворницький Д.І. Історія Запорізьких козаків. – Т. 1. – С. 212.

[148] Яворницький Д.І. Історія Запорізьких козаків. – С. 212-213; Яворницький Д.І. Запорожжя… – С. 79-80.

[149] Яворницький Д. Історія запорізьких козаків. – С. 196.

[150] Там само. – С. 196.
[151] Там само. – С. 194.
[152] Лиман І. Згад. праця. – С. 121.
[153] Гуржій О.І., Чухліб Т.В. Згад. праця. – С. 449-450; Українське козацтво: Мала енциклопедія. – С. 222-223.
[154] Історія українського козацтва. – С. 139.
[155] Яворницький Д.І. Історія Запорізьких козаків. – Т. 1. – С. 196.
[156] Історія українського козацтва. – Т. 2. – С. 137.
[157] Яворницький Д.І. Історія Запорізьких козаків. – Т. 1. – С. 189.
[158] Там само. – С. 184.
[159] Устное повествование, бывшаго запорожца, жителя Екатеринославской губернии и уезда, селения Михайловки, Никиты Леонтьевича Коржа.-Днепропетровск, 1991. – С.25-26.
[160] Яворницький Д.І. Історія Запорізьких козаків. – Т. 1. – С. 184.
[161] Там само. – С. 222.
[162] Яворницький Д.І. Запорожжя… – С. 247.
[163] Куліш П. Згад. праця. – С. 108; Історія українського козацтва. – С. 139.
[164] Эварницкий Д.И. Две поездки в Запорожскую Сечь Яценко-Зеленского, монаха Полтавского монастыря, в 1750-1751 г. – Екатеринослав, 1915. – С.49; Лиман І. Згад. праця. – С. 111.
[165] Яворницький Д.І. Історія Запорізьких козаків. – Т. 1. – С. 185.
[166] Лиман І. Згад. праця. – С. 110.
[167] Яворницький Д.І. Історія запорізьких козаків. – С. 196.
[168] Там само. – С. 193.
[169] Кузьмук *О. С. Згад. праця. – С. 148.*
[170] Там само. – С. 148.
[171] Там само. – С. 150.
[172] Яворницький Д.І. Запорожжя… – С. 376.
[173] Кузьмук *О. С. Згад.праця.* – С. 131.
[174] Там само. – С. 148.
[175] Там само. – С. 62.
[176] Там само. – С. 83.
[177] Там само. – С. 151.
[178] Там само. – С. 62.
[179] Там само. – С. 133-134.

І. І. Альмес

ДО ІСТОРІЇ КРЕХІВСЬКОЇ МОНАСТИРСЬКОЇ БІБЛІОТЕКИ ПЕРШОЇ ПОЛОВИНИ XVII ст.

У статті, на основі інвентарного опису, здійснена спроба реконструкції репертуару книг Крехівської монастирської бібліотеки першої половини XVII ст. З'ясовується кількісний та якісний склад книгозбірні, аналізується репертуар книг. На основі тематичного аналізу бібліотечного фонду окреслено тематичне спрямування тогочасної Крехівської книгозбірні.

Ключові слова: *Крехівська монастирська бібліотека, репертуар книг, інвентарний опис.*

Важливими осередками формування бібліотечних колекцій, центрами книжності у XVII-XVIII ст. були чернечі обителі. Один із православних монастирів Львівської єпархії у XVII ст. знаходився у Крехові[1]. Обитель заснували на поч. XVII ст. ченці Йоіл та Сильвестр. Вже у 1628 р обителі надано статус ставропігії. Через п'ять років Петро Могила, після поставлення його у Львові в сан митрополита, освятив у Крехівському монастирі Преображенську церкву. Наприкінці свого життя настоятель Йоіл (†1638 р.) уклав устав монастиря[2]. Тобто, впродовж першої половини XVII ст. відбувалось становлення чернечого осередку у Крехові.

Мета даного дослідження – на основі інвентарного опису Крехівського монастиря за 1637 р., який зберігається у ф.129 (Львівський Ставропігіальний інститут) Центрального державного історичного архіву України у Львові[3], спробувати реконструювати склад Крехівської книгозбірні першої половини XVII ст. та здійснити тематичний аналіз її бібліотечного фонду. Вивчення складу книгозбірні Крехівської обителі дозволить краще зрозуміти душпастирську та культурно-освітню діяльність ченців, оскільки структура збірок, їх величина, мовний склад свідчать про культуру їх власників та служать індикатором статусу монастиря[4].

Наукові праці, присвячені історії Крехівського монастиря та його бібліотеки, з'являються ще у XIX ст.[5] В першій половині XX ст. частина з рукописних книг Крехівської бібліотеки стала об'єктом окремих наукових досліджень Ярослава Гординського[6], Івана Франка[7], Івана Огієнка[8], тощо[9]. Історію формування та детальний аналіз складу Крехівської монастирської бібліотеки на основі інвентарного опису за 1739 р. здійснив Ігор Мицько[10]. Загальний огляд книгозбірні першої половини XVII ст. на основі інвентар-

них даних, знаходимо у монографіях сучасного дослідника Петра Шкраб'юка, який зазначає лише про кількісні показники книгозбірні та деякі цінні видання[11].

Основним джерелом для реконструкції кількісного та якісного складу Крехівської книгозбірні першої половини XVII ст. виступає каталог книг, який міститься в інвентарному описі за 1637 р.[12] Варто зазначити, що за даними Уршули Пашкевич збереглося лише три книжкові каталоги з XVII ст. православних чи то унійних монастирів з терен сучасної Галичини[13]. Це каталоги книг Крехівського монастиря за 1637 р., Домашівського – 1668 р.[14] та Підгорецького – 1699 р.[15] Стосовно книжкових каталогів наприклад монастирів Києва, то відомі такі джерела з XVIII ст.[16]

Інвентар Крехівського монастиря датується 1637 р., проте відмінність почерків записів на початку та наприкінці списку книг свідчить про написання кінцевої частини каталогу пізніше ніж 1637 р. Стосовно інформаційного потенціалу опису книг, тобто можливості на його основі здійснити реконструкцію репертуару книг[17], то містяться наступні відомості про книги: назва видання (зазвичай у скороченій формі); кількість примірників (подекуди відсутня); подекуди зазначено про тип книги – рукопис або друк. Прізвище автора, місце видання, друкарня, рік публікації у списку зазвичай не зазначаються. Тобто, на основі інвентарного опису менш більш достовірно можна дізнатись лише про кількість книг загалом, та за наступними параметрами: типи книг – богослужбові та бібліотечні; друковані та писані книги. На основі здійснення реконструкції книжкового фонду за допомогою каталогів книг та бібліографічних видань[18], частково можна дізнатись і про мову, місце та формат видання. Варто зазначити, що не можливо на основі інвентарних даних дізнатись про конволюти[19], тобто книги оправлені по дві й більше разом, тому існує ймовірність неточності кількісних показників[20].

В другій чверті XVII ст. Крехівська книгозбірня, за даними інвентаря, налічувала 64 книги у 92 примірниках[21]. Якщо ж враховувати ще наявність конволютів, то книгозбірня налічувала близько сотні книг. Трохи більше третини бібліотеки (35) становили стародруки. Відомо про наявність 29 рукописів, для такої ж кількості книг не вдалося встановити чи це стародруки чи рукописи. Хоча для жодної із книг не вказано її формат, проте на основі реконструкції відомо приблизно про формат 29 книг із 92, тобто менше третині всієї книгозбірні. З них близько 17 книг були у форматі 2° (фоліо), 11 – 4° (кварто), та одне видання – 8° (октаво). Можна припустити, що книгозбірня загалом була великоформатною. Як і формат, місце видання в інвентарі не зазна-

чається, проте для 32 із 35 стародруків вдалося встановити місце видання. Зокрема було 13 книг із друкарні Києво-Печерської лаври, 10 – львівського братства, 4 – Острога, 3 – Вільно та по одному крилоському та краківському виданню. Тобто, більше половини стародруків становили київські та львівські друки. За мовним параметром також складно ідентифікувати книги. Ймовірно, більшість книг були церковнослов'янською, а частина рукописів розмовною руською мовами. Знаходились і щонайменше два польськомовні видання.

Окрім кількісних характеристик на основі інвентарних даних можна певною мірою з'ясувати і репертуар книг. На основі записів у каталозі вдалося встановити тематику видань для майже 90 % тогочасної збірки[22]. Близько чверті Крехівської книгозбірні у цей період становила літургіка, тобто було 16 найменувань богослужбових книг у 21 примірнику. Серед них два коштовно оздоблені напрестольні Євангелія – «єдно в чо[р]номь аксамитѢ з срѢбро[м]», а інше «взєлєно[м] аксамитѢ та[к]жє оправноє срѢбромъ». Стосовно «єнли[й] новы[х] двѢ друку лво[в]ского»[23], то це львівські видання 1636 р. Відома провенієнція про приналежність такого Євангелія Крехівському монастиреві[24].

Близько чверті богослужбових книг становили Служебники – «Служєбниковъ піа[т] друкованы[х] два вилє[н]скы[х] києвъски[х] два, піатьі[й] лво[в]ско[го] друку»[25]. Стосовно львівського друку, то відома провенієнція XVII ст. про приналежність Крехівському монастиреві львівського видання 1646 р.[26] Серед віленських друків відомі наступні видання першої половини XVII ст. – 1583 р., 1598 р. та 1617 р.[27] Найімовірніше, що саме останнє видання і було у Крехівському монастиреві. Щодо київських друків, то відомі видання 1620 та 1629 рр.[28] Можливо, були видання за обидва роки, або по одному за кожний рік зі зазначених відповідно.

Окрім п'яти Служебників в Крехові знаходилось чотири Апостоли, два з яких «сло[в]іан[с]кого друку»[29]. Одне із друкованих видань – це львівське видання 1639 р.[30], а інше – можливо київське видання 1630 р.[31] Стосовно рукописних апостолів, то відома провенієнція з першої половини XVII ст.[32] на так званому «Крехівському апостолі» – пам'ятці XVI ст., руському перекладі з коментарями Апостола та Апокаліпсиса. Оригінальна назва книги «Апостоль стихами избраный», оправа рукопису за даними Івана Огієнка була зроблена у 1581 р., а самий рукопис – кальвіністського походження, написаний у 1560-і рр. на Волині[33]. Особливістю цієї пам'ятки є наявність наприкінці книги апокрифічного послання апостола Павла до лаодикійців[34].

Окрім Євангелія, Служебника та Апостола, для здійснення богослужінь потрібні ще 10 книг з 13 основних богослужбових книг, у східному обряді це: Часослов, Требник, Тріоді (Постова та Квітна), Мінея, Октоїх, Псалтир, Ірмолой, Устав, Чиновник[35]. За інвентарними даними в монастирі не було Часослова та Требника. Хоча малоймовірно, щоб у монастирі не було Часослова, оскільки він разом із Служебником є головними богослужбовими книгами[36]. Крім того, відомо, що у 1642 р. львівське братство подарувало один примірник Часослова цього ж року видання[37].

Були у монастирі «триоди[й] двѢ друкованыѢ киє[в]скиѢ, по*с*тнаіа и цвѢ*т*наіа»[38], тобто київські видання 1627 і 1631 рр.[39], та «трїо[д] постнаіа кієвскаіа нова» 1640 р.[40] Окрім Октоїха «лво[в] ского друку» 1630 р.[41] знаходимо і два друковані видання даної книги[42]. Це могли бути також львівські друки – 1639 р. або 1640 р.[43] У 1634 р. Львівське братство подарувало до Крехівського монастиря вісім псалтирів[44]. Відомі сім львівських друків Псалтиря першої половини XVII ст. – 1604 р., 1615, 1634, 1637, 1639, 1642 та 1643 років[45]. Можна припустити, що у 1634 р. було подаровано новинки – видання цього ж року. Була у Крехові і рукописна Мінея у форматі фоліо, яка за даними Антона Петрушевича почала писатись дияконом Стефаном у 1617 р.[46] Знаходився у книгозбірні рукописний Устав, переписаний у Львові (не раніше 1630-х рр.) із московського видання друкаря Онисима Радишевського 1611 р.[47]. Також у Крехові знаходився ілюстрований рукописний Ірмолой, переписаний у Золочеві[48]. Для читання Святого Письма можна було скористатись двома друкованими примірниками Біблії, ймовірно, обидва острозького друку[49].

Окрім літургіки, вагому частину Крехівської книгозбірні становили твори Святих Отців. Патристична «колекція» книг складалась із 17 видань. Найбільше було (7) книг авторства Іоана Золотоустого. Наприклад, знаходимо бесіди «надѢіаниіа ап[осто] льскиє двоѢ», тобто проповіді екзегетичного характеру святителя – «**Бесіди на діяння святих апостолів»**[50]**. Також, був** основний святоотцівський трактат з патрології[51], тобто «Книга о священстві» – два примірники львівського видання 1614 р.[52] Знаходимо у книгозбірні і «Маргарит» – збірник уставних повчань святителя[53]. Окрім двох друкованих примірників[54] був ще один і рукописний (1617 р.)[55] екземпляр даного твору. Мав би бути і рукописний «Златоуст» сер. XVI ст.[56], відомостей про який немає в інвентарних даних. **Відомо, що «**бєсѢди єв[анге]льскиѢ на ма[*т*]феіа**»**[57]**, переписані у 1604 р. Андрієм (?) у Тернополі**[58]**. Скоріш за все, це також були тлумачення Іоана Золотоустого.**

Серед святоотцівської спадщини знаходились у Крехівській книгозбірні чотири примірники «Поученія» авви Дорофея, перекладені з грецької та видані у Києві (1628 р.)[59] стараннями Памво Беринди. Один із примірників даного аскетичного твору[60] подарував монастиреві Петро Могила[61]. Пам'ятав святитель про монастир і у своєму тестаменті, заповівши частину коштів на Крехівський монастир[62]. Відомо, що був у Крехівській бібліотеці рукопис аскетичного твору «Книга души, нарыцаемое злото», автором якого також вважають Петра Могилу[63]. В одній палітурці із даною «Книгою» був ще один рукописний твір аскетичного характеру, авторства Івана Вишенського[64]. Два останні зі згаданих творів не вдалося ідентифікувати серед записів в інвентарі.

Творчість патристів VII-VIII ст. представлена творами Анастасія Синаїта, Іоана Ліствичника та Іоана Дамаскіна. «Анастаси[й] горы сина[й]скоѢ книга»[65] – це, ймовірно, рукопис твору «Питання і відповіді на різні теми» Анастасія Синаїта, переклад яких на церковнослов'янську відомий ще з IX ст.[66] Даний твір був одним із числа тих, які виконували у православній традиції до середини XVI ст. функції катехизисів[67]. Хоча в інвентарі не вказана назва книги Іоана Ліствичника, проте йдеться, ймовірно, про класичний твір візантійського аскетичного письменства – «Ліствицю»[68]. З богословських патристичних творів знаходився рукопис 1605 р. твору «Небеса» Іоана Дамаскіна[69]. Даний твір – це одна із частин «Точного викладу православної віри», яку переклали на словянську мову у IX ст. Варто зазначити, що твір «Небеса» залишався одним із основних богословських трактатів для православних на українських землях до кін. XVII ст.[70]

Могли тогочасні насельники Крехівського монастиря ознайомитись і із творами Єфрема Сиріна та **Василія Великого («**С[вя]т[о]го василиіа книга»[71] – можливо, це острозьке видання 1594 р. «Книги о постничестві»[72]). У конволюті поч. XVII під назвою «макари[й]»[73] містились рукописи творів Макарія Єгипетського (IV ст.), слова Григорія Богослова тощо[74]. Під назвою книги «касиіань»[75], ймовірно, мається на увазі твір одного із західних патристів, латиномовного письменника, засновника монастирів у Марселі – Іоана Касіяна Римлянина (≈ 360 – 435 рр.)[76].

Корисними для ченців були і збірники виписок із творів Отців Церкви, соборних постанов тощо. Йдеться про переклад з грецької «Пандектів» (№24) Никона Чорногорця (X ст.)[77] – у книгозбірні знаходився рукопис кін. XVI ст.[78], виконаний Іваном Бонаревським з Підгір'я[79]. Подібного характеру був і рукопис XVI – XVII ст.[80] «Пандектів» (№15) Антіоха (VI – VII ст.)[81].

Стосовно книг екзегетичного характеру, то знаходився у бібліотеці рукописний «Толковий псалтир» (1612 р.)[82], написаний белзьким отцем Григорієм Терлецьким[83]. Тобто, була можливість ознайомитись з уривками творінь святих Іоана Золотоустого, Василія Великого, Августина Аврелія, Ієроніма тощо, в яких містились тлумачення на псалми[84]. Повинна би знаходитись у книгозбірні відома «Крехівська Палея» (рукопис XVI ст.), тобто «переказ» біблійної історії та деякі апокрифічні тексти[85]. Через наявність заборонених текстів, дану книгу, ймовірно, не записали до каталогу книг, оскільки не вдалося її знайти серед інвентарних даних. Також, за даними Івана Франка у Крехівській книгозбірні були і новозавітні апокрифічні тексти[86].

Знаходимо у книгозбірні і п'ять книг агіографічного характеру. Зокрема рукописні «житиια с[вя]тыі[х]»[87] та два «Прологи». Зокрема, Пролог кінця XVI ст. за березень-серпень[88] та Пролог розширеної версії[89] за вересень-лютий, написаний ієреєм Симеоном у 1621 р.[90] Також був рукописний або друкований «Патерик». Запис «сєрьги[й]»[91] – це, можливо, житіє Сергія Радонезького (1314 (?) – 1392 рр.), засновника Свято-Троїцької Сергієвої лаври (поблизу Москви)[92]. Знаходився у книгозбірні конволют «ЛѢмонарь сиріч ЦвѢтникь духовный и прочая». Під цієї назвою були оправлені один рукопис та три стародруки: 1) «ЛѢмонарь», переписаний з київського видання 1628 р.; 2) «ВѢршь зь Трагодіи, Хрістось пасхонь» (Львів, 1630); 3) «Діоптра» (*Єв'є*, 1612); 4) «Духовныи Бесѣды святого отца нашего Макарія» (Вільно, 1627)[93]. Тобто був Синайський патерик і бесіди Макарія, та збірник енциклопедичного характеру, укладений у IX ст. монахом Філіпом Пустельником (Мононтропом)[94]. Найцікавішим зі згаданих друків виглядає невелике (36 сторінок) видання-переказ трагедії «Хрістось пасхонь» Григорія Богослова[95]. Крім того, невідомий чернець на чистих аркушах даного рукопису написав «для памяти» коротку «Кройнику»[96], яку Дмитро Вирський відносить до зразків коротких історичних нотаток[97]. Стосовно книги «мѢта[р]ство д[у]ховноє»[98], то ймовірно, це був текст митарств преподобної Феодори, найвідоміших розповідей про митарства у православній традиції[99].

Представлені у книгозбірні і збірники проповідей, навіть постил (з лат. post illa verba – після цих слів) – коментарів до біблійного тексту, тобто проповідей екзегетичного характеру. Зокрема була «пости[л]ліа ву[й]ковъскаіа вєликаіа старо[го] друку»[100], тобто одне із краківських видань постил відомого польського єзуїтського біблеїста Якуба Вуйка (1541 – 1597 рр.)[101]. Стосовно

інших збірників проповідей, то були дві рукописні книги, які не вдалося ідентифікувати[102]. Знаходились у книгозбірні і учительні Євангелія. За даними Антона Петрушевича був у Крехівському монастиреві, один із примірників крилоського видання 1606 р.[103] Знаходилось у книгозбірні і рукописне учительне Євангеліє (фоліо, півустав), написане ієреєм Тимофієм у 1623 р.[104]

Церковне право представлене у книгозбірні трьома Номоканонами. Один з них – це рукописний півуставний примірник кін. XVI ст.[105] Два інші примірники не вдалося ідентифікувати.

Книги світського характеру представлені у Крехівській книгозбірні лише трьома виданнями, два з яких це граматики. Зокрема «зизани[й] кни[ж]ка, гра[м]ма*т*ыка грє[ц]кословє[н]скаіа»[106], тобто відома грецько-церковнослов'янська граматика «Аделфотес»[107] (Львів, 1591 р.)[108] та **«Лексикон славенороссκій» Памво Беринди**[109]**. Найбільш ексклюзивно серед усіх видань у Крехівській книгозбірні цього періоду виглядає «**синопсис[с] по[л]ски[й] выданъ у ва[р]шавѢ»[110]. **Відоме лише Вільнюське польськомовне видання 1632 р.**[111]**, тобто укладач інвентаря помилився щодо місця видання книги. Стосовно тематичного характеру даної книг, то це, за словами Дмитра Вирського, «екстракт історії православної церкви на річпосполитській Русі»**[112]**.**

Таким чином, за кількісними показниками Крехівська книгозбірні у першій половині XVII ст. була майже середньостатичною бібліотекою у порівнянні із монастирськими книгозбірнями на українських землях Речі Посполитої у XVII – XVIII ст.[113] Більше третини книгозбірні становили стародруки, які за «походженням» були здебільшого з київської та львівської братської друкарень. За тематичним складом Крехівська бібліотека першої половини XVII ст. – це книгозбірня богослужбової та святоотцівської літератури, із поодинокими примірниками з агіографії, церковного права, збірників проповідей (навіть постили єзуїта Якуба Вуйка), рукописних апокрифічних текстів, видання релігійних віршів, історії та граматики тощо.

Незважаючи на неповність реконструкції репертуару книг Крехівської книгозбірні першої половини XVII ст., спроба такої реконструкції дозволяє доповнити «біографію» даного монастиря. Впродовж першої половини XVII ст., періоду становлення Крехівського монастиря, ігумен Йоіл та монастирська братія почали формувати монастирську бібліотеку – важливу складову обителі, оскільки «монастир без бібліотеки подібний до зброї без набоїв»[114].

[1] Насельники Крехівського монастиря були одними із останніх серед ченців у Львівській єпархії, які перейшли на унію (у 1721 р.) Доволі таки детально процедуру переходу Крехівського монастиря на унію розглядає Ігор Скочиляс, див.: Скочиляс І. Галицька (Львівська) єпархія XII – XVIII століть: організаційна структура та правовий статус. – Львів, 2010. – С.288-289

[2] Шкраб`юк П. Крехів: дороги земні і небесні. – Львів, 2002. – С. 15, 27-29, 38, 41, 44

[3] «Инвєнтаръ албо Списаніа […] всѢ[х] Аппарато[в] ц[ε]рк[о]вны[х] до ц[ер]к[в]ъ бра[т]ства Успєниіа Пр[єсвя]тъіа Б[огороди]ца Львовскаго в рокъ [1637]»: ЦДІА України у Львові, ф.129, оп.1, спр.539, 10 арк.

[4] Наприклад див.: Яременко М. Бібліотека та статус Києво-Братського Богоявленського монастиря у XVIII ст. // Наукові записки НаУКМА. – Київ, 2004. – Т. 27: Історичні науки. – С. 34–37

[5] Kretowicz. Opisanie starożytnego monasteru Bazylianów w Krechowie i jego okolic // Rozmaitości. Pismo dodatkowe do Gazety Lwowskiei. – Lwów, 1830. – №37. – S.290; Головацкій Я. Об изслідованіи памятниковь русской старини, сохранившихся в Галичині и Буковині. – Москва, 1871. – 24 с.; Головацкій Я. Монастыри юго-западной России вообще и Креховский монастырь // Памятники русской старины в западных губерниях. – Санкт-Петербург, 1885. – Т. 7. – С. 324 – 337; [Dziedzicki L.] Krechów // Słownik geograficzny Królestwa Polskiego i innych krajów słowiańskich. – Warszawa, 1883. – T.IV: Kęs – Kutno. – S.655;

[6] Рукопис твору «Історія про Варлаама і Йоасафа» Ярослава Гординського: Львівська національна наукова бібліотека імені Василя Стефаника НАН України, відділ рукописів (далі ЛННБУ ВР), ф.3, оп.1, спр.1320, 64арк.

[7] Франко І. Варлаам і Йоасаф: старохристиянський духовний роман і його літературна історія // Франко І. Зібрання творів у п'ятдесяти томах. – Київ, 1981. – Т.30. – С.314-538; Франко І. Про Варлаама і Йоасафа та притчу про єдинорога // Франко І. Зібрання творів у п'ятдесяти томах. – Київ, 1981. – Т.30. – С.541-658

[8] Огієнко І. Українська літературна мова XVI-го століття і український крехівський Апостол. – Варшава, 1930. – 520 с.

[9] «Мрозовський. Коротка історична розвідка о Крехівськім монастирі»: Центральний державний історичний архів України (м. Львів) (далі ЦДІА України у Львові), ф.684 , оп.1, спр. 2030; Боцян Й. Крехівський апостол. Український переклад цілого Апостола і Апокаліпси з XVI ст. (Тимчасова вістка) // Стара Україна. – Львів, 1925. – № 6. – С.109-111; Chwalewik E. Zbiory polskie. Archiwa, biblioteki, gabinety, galerje, muzea i inne zbiory pamiątek przeszłości w ojczyźnie i na obczyźnie. – Warszawa-Krakow, 1926. – T. 1: A-M. – S.264

[10] Мицько І. Ідеологічна боротьба на Україні в XVII ст. і формування та склад бібліотек // Бібліографічна інформація і сучасність: збірник наукових праць. – Київ, 1981. – С.102-111

[11] Шкраб`юк П. Крехів: дороги земні і небесні… С.39; Шкраб'юк П. Монаший Чин Отців Василіян у національному житті України. – Львів, 2005. – С.141

[12] ЦДІА України у Львові, ф.129, оп.1, спр.539, арк.1-4

[13] Paszkiewicz U. Inwentarze i katalogi bibliotek z ziem wschodnich Rzeczypospolitej do 1939 roku. – Poznań, 2006. – Supl. 2. – S.167, 75. Також див. інші каталоги даної дослідниці: Paszkiewicz U. Rękopiśmienne inwentarze i katalogi bibliotek z ziem wschodnich Rzeczypospolitej (spis za lata 1553-1939). – Warszawa, 1996. – 96 s.; Paszkiewicz U. Inwentarze i katalogi bibliotek z ziem wschodnich Rzeczypospolitej (spis za lata 1510-1939). – Warszawa, 1998. – 260 s.; Paszkiewicz U. Inwentarze i katalogi bibliotek z ziem wschodnich Rzeczypospolitej do 1939 roku.– Warszawa, 2000. – Supl. 1. – 301 s.

[14] ЦДІА України у Львові, ф.684 , оп.1, спр.1462

[15] ЛННБУ ВР, ф.3, оп.1, спр.76, арк. 67-70; спр.427, арк. 32-33 зв. Історію книгозбірні у Підгорецькому монастирі див.: Кольбух М. Книгозбірня Підгорецького монастиря: історія формування // Записки Львівської національної наукової бібліотеки України ім. В. Стефаника: зб. наук. пр. – Львів, 2011.– Вип. 3 (19). – С.394-421

[16] Наприклад описи бібліотек Київського Михайлівського Золотоверхого (1769 р.) та Микільського Пустинного монастирів (1787 р.), у першому з них було близько тисячі книг, у дру-

гому – понад 800 томів: Дзюба О., Фрис В. Бібліотеки України // Історія української культури у 5 томах. – Київ, 2003. – Т.3: Українська культура другої половини XVII – XVIII ст. – С.816-818

[17] Про інформаційність інвентарних описів та методичні поради їх наукового опрацювання див.: Różycki E. W sprawie opracowań księgiozbiorów mieszańskich dawnej Polski: uwagi metodologiczne na marginesie badań nad kolekcjani lwowskimi // Studia bibliologiczne. – Katowice, 1997. – T. 10. – S.136-147

[18] Реконструкція здійснювалась за допомогою наступних бібліографічних видань: Запаско Я. Ісаєвич Я. Пам'ятки книжкового мистецтва. Каталог стародруків виданих на Україні. – Львів, 1981. – Кн. 1 (1574 – 1700 рр.). 136 с. (далі Запаско); Каталог кириличних стародруків Львівської наукової бібліотеки ім. В.Стефаника НАН України. – Львів, 1996. Вип. 2. – 122 с.; 2000. – Вип. 3. – 168 с.; 2002. – Вип. 4. – 127 с. (далі КРС); Кириличні рукописні книги у фондах Львівської наукової бібліотеки ім. В. Стефаника НАН України. Каталог. – Львів, 2007. – Т.1: XI-XVI ст. – 521 с. (далі КРК)

[19] Ігор Мицько зазначає, що конволюти зазвичай фіксувались в інвентарях за назвою першої книги: Мицько І. Ідеологічна боротьба на Україні в XVII ст… С.104

[20] Едвард Ружицький на основі інвентарних даних вираховує поправку у 10-15 % для кількісних показників львівських книгозбірень XVII ст.: Ружицький Е. Західноєвропейська книга у Львові в XVI–XVII ст. (до постановки питання) // Нескінченна подорож: Книга пам'яті Ореста Мацюка. – Львів, 2009. – С.57

[21] ЦДІА України у Львові, ф.129, оп.1, спр.539, арк.3-4

[22] Наприклад достеменно невідома тематика книг для наступних записів у каталозі: «Іѡана книзЂ двЂ», «сєрьги[й]», «бгородичникъ», «приклады», «по[л]скиЂ цалыг», «тєстамєньтъ, ѡст[р]о[з]ки[й], срє[б]ни[й] скорописны[й] ѿ єрємЂіа выданы[й] ѿ с[т] патриа[р]хи», «кни[ж] ка моско[в]скаіа Іоси[ф]»: ЦДІА України у Львові, ф.129, оп.1, спр.539, арк. 3-4

[23] ЦДІА України у Львові, ф.129, оп.1, спр.539, арк. 3

[24] Текст провенієнції (арк. 2-3): «Сія книга рекомая Єв[анге]ліе которое Приналежит служити Манастиреви общежителному Креховскому вічніми часи»: КРС. Вип. 4. С.51

[25] ЦДІА України у Львові, ф.129, оп.1, спр.539, арк. 3

[26] Провенієнція записана на арк.5-7: «Сиіа книга рекомая Служеб[никь] Приналежи[т] Служити Монастыреви общежителному Креховскому»: КРС. Вип.3. С.42; Запаско. №, **352**

[27] Див. електронний каталог кириличних стародруків відділу стародруків та рідкісних видань Національної бібліотеки України імені. В.І.Вернадського: http://irbis-nbuv.gov.ua/cgi-bin/irbis_vsd/cgiirbis_64.exe?C21COM=F&I21DBN=VKD&P21DBN=VKD&S21FMT=&S21ALL=&Z21ID=

[28] Запаско. №134, 193

[29] ЦДІА України у Львові, ф.129, оп.1, спр.539, арк. 4

[30] Петрушевич А. Каталог церковнославянских рукописей и старопечатних книг кирилловского письма, находящихся на археологическо-библиографической выставке в Ставропигиальном заведении. – Львов, 1888. – С.26

[31] Запаско. № 1, 203

[32] КРК. С.76-78

[33] Окрім того, Іван Огієнко робить детальний історико-лінгвістичний аналіз даної пам'ятки: Огієнко І. Українська літературна мова XVI-го ст… С.155, 158

[34] Рукопис виявлений у 1925 р. єпископом Йосифом Боцяном. Виконана пам'ятка уставом, деякі поправки півуставом, у форматі фоліо та обсягом 663 аркуші: Боцян Й. Крехівський апостол… С.109-111; Огієнко І. Українська літературна мова XVI-го ст…С.144

[35] Окрім цього до богослужбових книг відносять Акафістник, Канонник, Правильник (Правило до Святого Причастя) та Молитвослов: Алфеев И. Православие: в 2 т. – Москва, 2009. – Т.II. – С.233-235; Narbutt O. Historia i typologia ksiąg bizantyńsko-słowiańskich: zagadnienie identyfikacji według kryterium treściowego. – Warszawa, 1979. – S.50, 61, 64; Настольная книга священнослужителя. – Москва, 1977. – Т.1. – С.30, 33, 38-39

[36] Алфеев И. Православие… С.233

[37] За даними фінансових книг Львівського братства за 1642-1692 рр.: Архив ЮЗР. – Киев, 1904. – Т.11. Ч.1. – С.542

[38] ЦДІА України у Львові, ф.129, оп.1, спр.539, арк. 3

[39] Запаско. №160, 220

[40] Петрушевич А. Каталог церковнославянских рукописей и старопечатних книг… С.22

[41] КРС. Вип.4. С.36; див. Запаско. №**205**

[42] ЦДІА України у Львові, ф.129, оп.1, спр.539, арк. 3, 4

[43] Запаско. №271, 280

[44] Архив ЮЗР. – Киев, 1904. – Т.11. Ч.1. – С.107

[45] Запаско. №72, 99, 246, 257, 272, 301, 315

[46] Петрушевич А. Сводная Галицко-Русская летопись с 1600 по 1700 год. – Львов, 1874. – Т.І. – С.51-52

[47] Мицько І. Ідеологічна боротьба на Україні в XVII ст… С.107

[48] Петрушевич А. Каталог церковнославянских рукописей и старопечатних книг… С.13

[49] ЦДІА України у Львові, ф.129, оп.1, спр.539, арк.3 зв. – 4. У 1645 р. було подаровано монастиреві Острозьку Біблії, яка сьогодні зберігається у Національній бібліотеці у Варшаві: Katalog drukόw cyrylickich XV-XVIII wieku w zbiorach Biblioteki Narodowej / Z. Żurawińska, Z. Jaroszewicz-Pieresławcew. Warszawa, 2004. S.24

[50] Запаско. № 139

[51] http://www.pravenc.ru/text/540881.html

[52] КРС. Вип.4. С.20

[53] Перша частина збірника полемічного (12 із 30 слів) та богословського характеру, натомість друга частина присвячена моральним темам та більш практична. Казенина Е. «Маргарит» и историко-культурная ситуация на Руси XV–XVI в. // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. – Москва, 2002. – № 4 (10). – С. 57–62, 65-66

[54] Острозьке видання 1595 р.: Запаско. № 32

[55] Провенієнція (арк.2-5): «Сия Книга рекомая маргарит приналежи[т] служити монастиреві Крехо[в]скому вічне и непорушне […]»: Гординський Й. Рукописи бібліотеки монастиря св. Онуфрія у Львові // Записки ЧСВВ. – Львів, 1925. – Т.1. Вип.2-3. – С.39

[56] Формат фоліо, 342 арк., півустав. Провенієнція: «Монастырь Креховскій…»: КРК. С.235, 240

[57] ЦДІА України у Львові, ф.129, оп.1, спр.539, арк. 3

[58] Коритко р. Крехівський монастир // Літопис червоної калини: історико-краєзнавчий часопис. – Львів, 1992. – Ч.10-12. – С.42

[59] **Дорофей авва. Поученія.** Київ, друкарня лаври, 1628. 4°. [8], 450, [2] с.: Запаско. № 171

[60] Игумен Дионий (Шлёнов). Дорофей Газский // Православная Энциклопедия. – Москва, 2007. Т.16. – С.35-37

[61] У провенієнції (арк. 2-9 зв.) читаємо: «… Пєтро[м] Могилою... до ωбщижътїа инокωвъ Православны[х] по[д] послуш[є]ство[м] Па[т]ріа[р]хи Ко[н]ста[н]тинополского въручимъ в Монастир Крєхо[в]скъ[й]»: **Дорофей авва. Поученія.** Київ, друкарня лаври, 1628. 4°. [8], 450, [2] с. Примірник даного видання, який знаходився у Крехівському монастирі сьогодні зберігається у відділі рідкісних книг ЛННБУ, шифр – ІІ ст. 2348

[62] Після розпорядження усіх основних маєтків та справ, святитель пише якщо «… розчисленого залишиться в убогій шкатулці моїй грошей готівкою, також у винах, медах… на добродійні справи в різних монастирях спільножитних… що жодних прибутків не мають, тобто до Скиту, до Межигіря, до Тригіря, до **Крехова**, до Угорників, до Мгару, до Густині…». Тобто частина грошей була пожертвувана Крехівському монастиреві: цит «Заповіт митрополита Петра Могили» за: Жуковський А. Петро Могила й питання єдности церков. – Київ, 1997. – С.295

[63] «Книга души, нарыцаемое злото, полазная о насл**ы**дованю Господа Бога і Спаса нашого Ісуса Христа і о прімованю Божественных таин особом духовным и св**ыцким… в Киевѣ. Року божого 1623». Петра Могилу вважали** автором цього твору такі дослідники як Ярослав Гординський, Іван Франко, Василь Щурат, Михайло Возняк тощо. Перша частина твору – це своєрідне наставлення («наука») ченцям: Климов В. Петро Могила і українське чернецтво // Феномен Петра Могили (Біографія. Діяльність. Позиція). – Київ, 1996. – С.207-208

[64]«Книжица Іоанна мниха Вишенскаго оть святця Афонскія горы вь напоминаніе всыхь православныхь христіань» – скоропис XVII ст, формат октаво: Петрушевич А. Каталог церковнославянских рукописей и старопечатних книг… С.14-15; Коритко р. Крехівський монастир… С.2

[65] ЦДІА України у Львові, ф.129, оп.1, спр.539, арк. 3

[66] Бибиков М., Лосева О. Анастасий Синаит // Православная энциклопедия. – Москва, 2000. – Т.2. – С.250

[67] Корзо М. Русская катехитическая традиция XVII – первой половины XVIII в.: к постановке исследовательной задачи // Человек в культуре русского барокко. Сборник статей по матер. межд. конф. ИФ РАН Москва, 28-30 сентября 2006 г. – Москва, 2007. – С.199

[68] http://www.pravenc.ru/text/471351.html

[69] «дамаски[на] єсли схотіа[т] взіа[ти], абьі ω[т]дано»: ЦДІА України у Львові, ф.129, оп.1, спр.539, арк. 3 зв.; Коритко р. Крехівський монастир… С.42

[70] http://www.pravenc.ru/text/471131.html

[71] ЦДІА України у Львові, ф.129, оп.1, спр.539, арк. 3 зв.

[72] Запаско. № 31

[73] ЦДІА України у Львові, ф.129, оп.1, спр.539, арк. 4

[74] На арк. 3 написано: «Сборникь: Макарія єгип. Бесіди и Григорія Нис. О Дівстві». На арк. 25-31— провенієнція: «Сиіа Книга рекомаіа Макариіа Слове[н]скаго, Приналежит служити мона[с]тиреви Крехо[в]скому», потім іншим почерком «а на добі Львовскому св. Онуфрія»: Гординський Й. Рукописи бібліотеки монастиря св. Онуфрія у Львові // Записки ЧСВВ. – Львів, 1928. – Т.III. Вип.1-2. – С.45-47

[75] ЦДІА України у Львові, ф.129, оп.1, спр.539, арк. 3 зв.

[76] http://krotov.info/spravki/history_bio/05_bio/0435kass.html

[77] Железняк О. Старообрядницькі видання друкарні Почаївського Успенського монастиря // Наукові праці НБВУ. – Київ, 2010. – Вип. 28. – С. 348

[78] Запис про приналежність книги Крехівському монастиреві пізнішого часу: «Та księga Monasterza Krechowskiego ktora tamze powinna byc oddana»: КРК. С.324-325; Гординський Й. Рукописи бібліотеки монастиря св.. Онуфрія у Львові – Жовква, 1927. – Вип.1. – С.260-261

[79] Боянівська М. Світські переписувачі книжок в українській книгописній культурі XV – середини XVII століть // Записки Наукового Товариства імені Шевченка. – Львів, 1997. – Т. 233. – С.243

[80] Провенієнція на арк. 6-9: ЛННБУ ВР, ф.3, оп.1, спр.798, 218 арк.

[81] Василик В. Антиох // Православная Энциклопедия. – Москва, 2000. – Т.2. – С.499

[82] Петрушевич А. Каталог церковнославянских рукописей и старопечатних книг… С.12

[83] Мицько І. Ідеологічна боротьба на Україні в XVII ст… С.106

[84] Настольная книга священнослужителя. – Москва, 1977. – Т.1. – С.58

[85] Апокрифи і легенди з українських рукописів / зібрав, упорядкував і пояснив др. Іван Франко. – Львів, 2006. – Т.I. Апокрифи старозавітні: Репринт видання 1896 р. / Передм. Я.Мельник. – С.XLVIII-XLIX

[86] Наприклад в одній із рукописних збірок було «Первоєвангеліє Якова». В іншому із рукописів XVII ст. були така апокрифічна історія як «Пророцтво Аполлона про Ісуса» тощо: Апокрифи і легенди з українських рукописів… Т.II. Апокрифи новозавітні: Репринт видання 1899 р. / Передм. Я.Мельник. – С.36, 49, 395-397

[87] ЦДІА України у Львові, ф.129, оп.1, спр.539, арк. 3 зв.

[88] КРК. С.343-344; Гординський Й. Рукописи бібліотеки монастиря св. Онуфрія у Львові // Записки ЧСВВ. Львів, 1930. – Т.III. Вип.3. – С.356-358

[89] Чистякова М. Рукописные Прологи Львовской национальной научной библиотеки Украины имени В.Стефаника // Записки Львівської національної наукової бібліотеки України імені В. Стефаника: зб. наук. пр. – Львів, 2011. – Вип.3 (19). – С.353-354

[90] Петрушевич А. Сводная Галицко-Русская летопись… С.60

[91] ЦДІА України у Львові, ф.129, оп.1, спр.539, арк. 3 зв.

[92] http://days.pravoslavie.ru/Life/life1602.htm

[93] Василь Щурат виявив даний конволют у Крехові у 1907 р.: *Щурат* В. *Хрістос пасхон*. Львівські віршовані діалоги з 1630 р. // Записки Наукового товариства імени Шевченка. – Львів, 1913. – Т. 117-118. – С.139

[94] Віршований енциклопедичний виклад інформації про людину на основі творів Отців Церкви, античних авторів, вчених тощо: Довга Л. Система цінностей в українській культурі XVII століття (на прикладі теоретичної спадщини Інокентія Гізеля). – Київ-Львів, 2012. – С.126

[95] *Щурат* В. *Хрістос пасхон*… С.139-140

[96] Крижановський А. Руська «кройника» з XVII в. // Записки НТШ. – Львів, 1904. – T.LXII. Кн.6. – С.1-3 (Miscellanea)

[97] Вирський Д. Росколани серед Сарматів: річпосполитська історіографія України (кінець XV ст. – 1659). – Київ, 2013. – С.186

[98] ЦДІА України у Львові, ф.129, оп.1, спр.539, арк. 4

[99] Митарства описані в складі житія преподобного Василія Нового (X ст.): Пентковская Т. Житие Василия Нового // Православная энциклопедия. – Москва, 2004. – Т.7. – С.210

[100] ЦДІА України у Львові, ф.129, оп.1, спр.539, арк. 3 зв.

[101] Перше видання – 1567 р., один том; друге – 1573-1575 рр., два томи; третє – 1584 р., три томи. Скорочений варіант видавався 4 рази за життя Якуба Вуйка (1579-1580 рр., 1582 р., 1590 р. та 1596 р.): Załeski S. Jezuici w Polsce. – Lwów, 1900. – T.1. Cz.1-2. – S.713-714

[102] «кни[ж]ка напу[л]де[й] стѢ казаніа зєбрана» та «кни[ж]ка напо[л]дє[й] *ст*Ѣ погрєбниѢ казаніа»: ЦДІА України у Львові, ф.129, оп.1, спр.539, арк. 3 зв. – 4

[103] Петрушевич А. Каталог церковнославянских рукописей и старопечатних книг… С.25

[104] Петрушевич А. Сводная Галицко-Русская летопись… С.60

[105] Петрушевич А. Каталог церковнославянских рукописей и старопечатних книг… С.11

[106] ЦДІА України у Львові, ф.129, оп.1, спр.539, арк. 4

[107] Ісаєвич Я. Виникнення та розвиток друкарства в Україні // Історія української культури у 5 томах. – Київ, 2001. – Т.2: Українська культура XIII – першої половини XVII ст. – С.615

[108] **Аделфотис. Грамматіка доброглаголіваго еллинословенскаго языка.** Львів, 1591. 8°. [182] арк.: Запаско, №22

[109] **Беринда Памво. Лексикон славенороссκій.** Київ, друкарня лаври, 12.VIII 1627. 4°. [2] арк.: Запаско, №**159**

[110] ЦДІА України у Львові, ф.129, оп.1, спр.539, арк. 4

[111] Synopsis albo Krotkie spisanie praw, przywileiow. Swobod y wolnosci…: od Naiaśnieyszych S. Pamięci Krolow Ich Młści Poslkich... Wilno, 1632. fol. 1 ark. i str. 50: Estreicher K. Bibliografia polska. – Kraków, 1882. – T. 8. – S.204

[112] Вирський Д. Росколани серед Сарматів… С.178

[113] За підрахунками Марії Підлипчак-Маєрович, середній показник для монастирських бібліотек даних терен становить 100-300 книг: Pidłypczak-Majerowicz M. Biblioteki i bibliotekarstwo zakonne na wschodnich ziemiach Rzeczypospolitej w XVII – XVIII w. – Wrocław, 1996. – S.50

[114] Gwioździk J. L'viv in the culture of the monastery book in central and eastern Europe. A Thematic review // Вісник Львівського університету. *Серія книгознавство*, бібліотекознавство та інформаційні технології. – Львів, 2010. – Вип.5. – С.5

І. Р. Бобик

БЛАГОДАТНА ПРИСУТНІСТЬ СВЯТОГО ДУХА В ІКОНІ

У статті йдеться про благодатну присутність Святого Духа, в бутті образу, у взаємозв'язку образу з Першообразом, і в іконошануванні, і в іконописі. Зосереджено увагу на іконі як знарядді дії благодаті Святого Духа.

Ключові слова: *ікона, першообраз, благодать Святого Духа, іконошанування.*

Одним із видів Одкровення і нашого спілкування з Богом є ікона. Ікона подібна до свого першообразу. Завдяки цьому вона одержує його ім'я, і через те «перебуває у спілкуванні з ним; благодать переходить з першообразу на образ, і не тільки ми звертаємося до Бога за допомогою ікон, а й Він нам за допомогою ікон відповідає. Свідчення цього численні чудеса, з'явлені через ікони, що і нагадує про присутність Святого Духа.

Актуальність статті полягає в тому, щоб підкреслити благодатну присутність Сятого Духа в іконі, тому що цій темі, все ще приділяється надто мало уваги. Поміж тим, вчення про ікону, безумовно, має і пневматологічний аспект, про що чітко говорять святі Отці, перш за все святитель Василій Великий і преподобний Іоан Дамаскин.

Мета статті – простежити благодатну присутність Святого Духа, Його «дихання» і в бутті образу, і у взаємозв'язку образу з Первшообразом, і в іконошануванні, і в іконописі у контексті думок святих отців, сучасних богословів та свідчень Священного Писання.

Своїм подихом Христос уділяє Святого Духа спершу апостолам, а в день П'ятидесятниці Бог Отець видимо зсилає Святого Духа на всю Церкву Христову (Діян. 2:2-21). З того часу її життя і служіння протікає під особливою опікою Утішителя, Духа істини (Ін. 16:13; Діян. 2:4; 6:10). Деякі богослови слушно називають книгу Діянь апостолів книгою Діянь Святого Духа. Та й Священне Писання часто запевняє нас, що Святий Дух є всюдиприсутній та сповнює все собою. Святий Дух не віддалений від сотвореного світу, а діє у ньому, в історії людства, а особливо у Церкві, обдаровуючи її численними Божими ласками. Утішитель не погорджує світом, ані не воює проти нього, а оживляє і підтримує його у співдії з Богом Отцем і Словом, про що ап. Павло вчив, цитуючи

навіть поганських авторів: «Бо ми Ним живемо, і рухаємось, і існуємо, як деякі з ваших віршотворців говорили: Ми Його і рід» (Діян. 17:28) [5, с. 155-156].

Ці та й інші фрагменти зі Священного Писання свідчать, що Бог не цурається сотвореної матерії, а послуговується нею для звершення своїх віковічних задумів. Людська природа є доказом, що матерія справді є осідком і середняком подвійної людської природи: духовної і тілесної. Аналогічно можемо ствердити й щодо ікони. Вона, будучи матеріальною, може поширювати духовну науку і навіть Божі ласки завдяки нашій вірі та за посередництвом всюдиприсутнього Святого Духа. Це може бути відповіддю на питання тих, які запитували колись, та ще й сьогодні запитують: чи ж може матерія зображати Божу правду, духовні цінності? Так, може, бо ж і людину Бог створив з матерії, а вчення Церкви схвалює таке розуміння змісту ікони [5, с. 156].

Бог прийняв матеріальне тіло і тим самим показав, що матерія може бути спокутувана: «Бог, зробившись плоттю, обожив плоть», – говорить Іоан Дамаскин. Бог «обожив» матерію, зробив її духоносною. Плоть стала провідником Духу, а отже, ним може бути – хоча й по-іншому – й дерево, й фарби [3, с. 40].

Як передають Божу правду папір і чорнило (у Священному Писанні), так засобами малярства її передає ікона. У світлі Божого Об'явлення не можна погорджувати матерією (іконою). Протиставляти матерію й дух (як це роблять дуалісти, маніхеї), – те саме, що піддавати сумніву подвійну людську природу та саме воплочення Христа (див. Ін. 1:1-18).

Вагатися в тому, що матерія (ікона) може бути одуховленою у здійсненні Божих дій, у навчанні віри та у її вираженні, – це те саме, що заперечувати Христове хрещення в Йордані, яким Він освятив вселенну; Христове преображення, коли Він просяяв у своєму тілі й осяяв довкілля гори Фавор; або зіслання Святого Духа, де Утішитель з'явився у шумі вітру та у вогненних язиках (див. Діян. 2:1-13) [5, с. 156].

Невидиме співперебування Святого Духа у кожному прояві чи дії Першообразу зумовлене вже самою нероздільністю Осіб Пресвятої Тройці. Святитель Василій Великий пише: «Неможливо бачити Образ Бога невидимого інакше як тільки у просвіченні Духа. Хто спрямовує погляд на образ, той не може відлучити світла від образу… Тільки просвічені Духом, властиво і належним чином, бачимо сяйво Божої слави, а з допомогою Образу вносимося до тої слави, Образом і рівно образною печаттю якої є Він Сам» [7, с. 43].

Святитель Василій Великий особливо підкреслює роль Святого Духа у Богопізнанні. Дух – це світло знання. Як без фізичного світла не можемо бачити жодного зображення, так без просвічення Святим Духом ми не здатні споглядати першообраз. Святий Дух підносить нас до споглядання Краси і Слави Першообразу, Він «подає силу тайно бачення для споглядання Образу». Святий Отець зауважує при цьому, що Дух Святий не поза Собою і навіть не через Себе, але «у Собі Самому вводить у пізнання». Подвижник докладає багато зусиль, щоб очистити в собі образ Божий та піднятися до Першообразу. Це необхідна, але недостатня умова Богопізнання та спільності з Богом. Преподобний Симеон Новий Богослов в одному з «Божественних гімнів» вчить: Коли… ти станеш досконалим образом (Божим), то Першообразу все ще не побачиш і не зрозумієш, якщо Він не відкриється тобі через Духа Святого, бо усього навчає Дух, що сяє у невимовному світлі» [7, с. 44].

Неможливо применшити роль Святого Духа і в іконошануванні. Слова святителя Василія Великого про те, що «честь, яку віддаємо образові переходить на Першообраз», стали крилатими у православному богослів'ї. Їх неодноразово цитує преподобний Іоан Дамаскин. На них посилається Сьомий Вселенський Собор. Як же ця «честь» переходить на Першообраз? Відповідь очевидна і єдина: у Святому Дусі [7, с. 44].

VII Вселенський Собор наступним чином сформулював вчення Церкви про іконошанування: «Наслідуючи божественне вчення святих отців і передання Кафоличної Церкви (бо знаємо, що Вона є повнотою Духа Святого, який живе в Ній), визначаємо, щоб святі та чесні ікони пропонувалися для поклоніння так само, як зображення чесного животворящого Хреста, чи будуть вони написані фарбами, чи виготовлені з мозаїки, чи будь-якої іншої речовини, і чи будуть знаходитися у святих церквах Божих на освячених посудинах та одязі, на стінах і дошках, у будинках чи біля доріг, а також чи будуть це ікони Господа Ісуса Христа, чи Владичиці Богородиці, чи чесних ангелів і всіх святих і праведних мужів. Бо часто так буває, що через зображене на іконах, до яких звертаються очима, возносяться до первообразу і вшановують його цілуванням і шанобливим уклоном; але не є це істинним богопоклонінням, яке, за нашою вірою, належить віддавати Єдиному по природі божеству, тобто поклонятися за тим образом, як ми поклоняємося святому й животворящому Хресту й святому Євангелію, та іншим святиням, фіміамом віддаємо шану й поставленням свічок, за благочестивим звичаєм, який і був у давніх. Тому що шанування, яке образу ми віддаємо, до першо-

образу переходить, і хто іконі поклоняється, поклоняється істоті, яка зображена на ній. Таким чином утвердиться вчення святих отців наших, котре виражають передання Кафоличної Церкви, Яка від краю й до краю землі проповідує Євангеліє» [4, с. 5].

Святий Дух також пов'язує воєдино ікону-зображення та святого, якого вона нам являє. Святий невидимо, але реально присутній на своїй іконі у Дусі Святому. В Дусі він чує наші молитви і через Духа Святого від святих ікон діються чудеса. У Дусі Святому – молитва, з якою людина звертається до Бога перед Його іконою; у Дусі – і «відповідь» ікони, тобто самого Господа, Богородиці чи святого [7, с. 45].

Протодиякон Андрій Кураєв у своїй статті «Ікона в Біблії» говорить, «що молитва перед іконою є один із знаків молитовного звернення людини до Творця. Ікона допомагає зібрати і вилити своє молитовне почуття і своє прохання перед ликом ікони. Прохання під час молитви звернено до особистості Того, Хто зображений на іконі. І у відповідь на цю молитовну наполегливість Господь творить чудо, посилає свою благодать, яку людина відчуває в своєму серці і в житті» [6].

Так як світло в кімнату проходить через вікно, але не вікно є джерелом світла в кімнаті, так благодать Святого Духа виливається на людей посередництвом ікони. Вона і є тим вікном. Як писав Фудель. С. І. у своїй праці «У стін Церкви», що ікона збирає в себе молитви, як збільшуване скло збирає розсіяні проміння в одну обпалюючу точку [9, с. 219].

Відомі свідчення присутності благодаті Святого Духа, коли під час молитви перед іконою людина бачила живим зображеного на ній; так преподобний Силуан Афонський побачив живого Христа на місці Його ікони: «Під час вечірньої служби, в церкві…праворуч від царських врат, де розміщується місцева ікона Спасителя, він побачив живого Христа… Неможливо описати той стан, який опанував його тієї миті, – говорить його біограф ієромонах Софроній. – Ми знаємо з вуст і писань блаженного Старця , що його осяяло тоді Божественне світло, що він був взятий з цього світу і духом зведений на небо, де чув невимовні словеса, що тоді він отримав наче нове народження з небес». Не тільки святим, але й простим християнам, навіть грішникам, є ікони. В оповіді про ікону Божої Матері «Несподівана Радість» розповідається про те, як один чоловік беззаконник мав за правило щоденно молитися до Пресвятої Богородиці» і одного разу під час молитви Вона явилася йому і застерегла від гріховного життя. Такі ікони, як «Несподівана Радість», називаються на Русі «явленими» [2, с. 157].

Значення ікони Христової як свідчення, яке допомагає запобігти виникненню єресей, чітко сформулював митрополит Московський Філарет: «Щоб невидимість і незбагненність божества не видалася відсутністю Його, щоб, шукаючи присутності Божої, розум не впав в уявні мріяння, щоб думки зосереджувалися і охоронялися від розсіюваності, святий образ Бога, який явився у плоті, постає в один час і збирає думки і почуття зовнішні і внутрішні до одного споглядання Божества»[8, с. 81].

Ікона, як вияв християнської віри, є носієм духовності. Як письмо передає духовний зміст, коли описує Божі речі, так само іконографія передає глядачеві Господні істини.

Не всі релігійні чи богословські (або літургійні) книжки однакові. Так є з іконографією: вона різна і містить у собі різні відтінки, різні аспекти, різноманітні тайни Божого плану спасіння. Духовність ікони в загальному можна описати як зображення віри в кольорах, оскільки іконографія зроджується в лоні віруючої Церкви. Далі іконограф своєю душею сприймає цю віру та передає її за допомогою різних мистецьких засобів. Перед писанням ікони іконописець має молитися й постити, щоб увійти, за благодаттю Святого Духа, в скарбницю Христової правди, яку зберігає у вірі Його Церква. Написану ікону знову ж таки Церква одобрює і приймає як справжнє правовірне (православне) визнання віри, що завершується чином благословення ікони [5, с. 157].

Ікона – не є мертвим предметом. У житті Церкви вона стає «живим» словом, коли твір породжено вірою Церкви й іконописця, та коли молільник з вірою вдивляється в неї. Ікона не фіксує минуле, вона силою всюдиприсутнього Святого Духа кличе вірних до їх справжньої батьківщини – Небесного Царства. Вона нагадує Христові слова: «Шукайте його царства...» (Лк. 12:31)[5, с. 158].

Ікони та іконографія – це творчість, яку надихає Святий Дух, що, за обітницею Ісуса Христа, оживляє у нас усе, чому навчав Христос (Ін. 14:26), та який продовжує навчати нас усієї правди (див. Ін. 16:13). Сповідування Христа і свідчення відданости Божому Царству словом, пером, іконописом чи у будь-якій іншій сфері людської діяльності – походить від Бога Отця у щедроті благодаті Святого Духа, що був щедро вилитий на Церкву (див. Діян. 2:1-12).

Значення та зміст ікони, як і в Євангельських притчах, певною мірою приховані. Як і притчу, ікону також можна сприйняти лише поверхнево: сюжет – у притчі, гарну сцену – в іконі. Але щоб заглибитися у її духовний, богословський зміст, треба мати добру волю, віру і перебувати близько до Христа – як це було з

апостолами та з учнями. Мало того, Христос назвав «щасливими» – «блаженними» тих, які не бачили Його, а вірять у Нього (див. Ін. 20:29)[5, с. 159].

Ікона ближча душі, ніж тілові, її треба сприймати радше очима віри, ніж фізичним зором. Ікона закликає до духовного заглиблення в тайни Божого Царства. Вона нагадує містерію воплочення Божого Сина, бо Він уповні ввійшов у світ людини. Господь не погордував світом, незважаючи на бунт гріха, а продовжує любити своє творіння. «Бог бо так полюбив світ, що Сина свого Єдинородного дав... Бо не послав Бог у світ Сина світ засудити, лише Ним – спасти світ» (Ін. 3:16; див. Рим. 5:6-11; 8:32-35; 1 Ін. 4:9-10). Ікона – це образ преображеного світу-того світу, який явив Христос, преобразившись на горі Фавор (див. Мк. 9:2-8). Ікона зображає людину й світ до деякої міри такими, якими вони стануть у майбутньому віці. Христос після свого воскресіння та й святі у містичних видіннях (див. 2 Кор. 12:1-4) явили нам образ потойбічного світу. Це були хоча й обмежені, але ж «віконця» у вічність[5, с. 159].

В іконі людина не є суб'єктом, що сягнув ідеальної краси, як у світському, класичному чи ренесансному мистецтві. Східна іконографія намагається «одухотворити» людину й світ (Космос – Всесвіт на іконі Зіслання Святого Духа). Ікони, будучи матеріальним твором, є своєрідними посланцями надприродного світу. Тому вони й промовляють до подвійної людської природи. Так, перший Адам, земний, потребував другого Адама – Христа, щоб Він відкупив його і підніс (див. 1 Кор. 15:45-49). Тому Богом сотворений світ ще має бути містично преображеним (див. Од. 21:5; Рим. 8:21; Фил. 3:21; 2 Кор. 5:17).

Слід згадати про благодатну присутність Святого Духа у самому процесі іконописаня, що природно випливає з усього вище сказаного. Якщо до пізнання Першообразу підносить людину Святий Дух, то, без сумніву, тільки Він може допомогти іконописцеві зобразити за допомогою ліній і фарб Господа Ісуса Христа (Першообраз), Богородицю і святих (чисті Божі образи). *Святий Дух – істинний іконописець* у двох значеннях: Він «пише», відновлює людину як духоносну «живу ікону», і Він допомагає іконописцеві писати ікони-зображення. Впродовж багатьох століть іконописці, навіть найбільш славні (серед них преподобний Андрій Рубльов та Діонісій), не підписували своїх ікон, бо свято вірили, що їх талант належить Богові, що вони лише «підмайстри» Святого Духа. Вони дбали перш за все про свій внутрішній духовний стан, прагнули усунути всі можливі перешкоди для дії Святого

Духа у своїй душі, щоб стати ідеальними «провідниками» Божої волі. Своїм праведним життям вони прикликали собі на допомогу Святого Духа, і Дух Божий не посоромлював їх надії, про що і по сьогодні свідчать їх ікони та фрески [7, с. 44-45].

Таким чином, можна сказати, що христологія і пневматологія ніде не поєднуються так тісно, як у богослів'ї образу, богослів'ї ікони. Святий Дух також пов'язує воєдино ікону-зображення та святого, якого вона нам являє. Святий невидимо, але реально присутній на своїй іконі у Дусі Святому. В Дусі він чує наші молитви і через Духа Святого від святих ікон діються чудеса, тому кожна ікона є знаряддям дії благодаті Святого Духа.

1. Біблія. Книги Священного Писання Старого та Нового Завіту в українському перекладі з паралельними місцями / Переклад Патріарха Філарета (Денисенка). – К. : Видання Київської Патріархії Української Православної Церкви Київського Патріархату, 2004. – 1407[1] с.
2. Іларіон (Алфеєв), архієп. Таїнство віри. Вступ до православного богослів'я. Видання 1-е – К.: АДЕФ-Україна, 2009. – 336с.
3. Каліст (Уер), митрополит. Православна Церква. / Пер. – К.: ДУХ І ЛІТЕРА. 2009. – 384с.
4. Книга Правил Святих Апостолів, Вселенських і Помісних Соборів, і Святих Отців. – К., 2008. – 368 с.
5. Креховецький Яків. Богослов'я та духовність ікони. – Львів: Свічадо, 2008. – 232с.
6. Кураев Андрей, протодиякон. Ікона в Біблії. [Электрон ресурс]. –Режим доступу: http://azbyka.ru/tserkov/ikona/4g1_7-all.shtml
7. Лєпахін Валерій. Ікона та іконічність / Пер. з рос. Т. Тимо. – Львів: Свічадо, 2001. – 288с.
8. Маланяк Олег Миколайович, протоієрей. Війна проти ікон: 726-843рр. – Київ, 2011. – 148 с.
9. Фудель С. И. У стен Церкви. // Надежда. Христианское чтение. Вып. 2. – Франкфурт, 1979. – 375 с.

Ю. О. Боратинець

ЗНАЧЕННЯ І ЦІННІСТЬ ЧЕСНОТ ЯК ДАРУ ЗА ПЕРЕНЕСЕННЯ СКОРБОТ

Ця стаття розкриває нам великі дарування Божі, які отримує людина під час перенесення скорбот. Це насамперед такі чесноти, як: терпіння, християнська надія, смирення, а також молитва і життя у Церкві.

Автор статті використовує твори світил Церкви: свят. Іоана Золотоустого, преп. Симеона Нового Богослова, св. Миколи Кавасили, що дає змогу більш об'єктивно побачити реальність отриманих чеснот внаслідок перенесення скорбот.

Ключові слова: *скорботи, лікарня, спасіння, Спаситель, терпіння, смирення, Причастя,Хрещення,Церква.*

«Хто не візьме хреста свого,
і не піде слідом за Мною,
той не достойний Мене»
(Мф. 10: 38).

Однією і найголовнішою метою приходу у світ Господа нашого Ісуса Христа, було показати всім людям шлях повернення до Бога. І цим шляхом для всіх повинна стати Гефсиманія і Хрест, тобто боріння із своєю пошкодженою природою є поборення порочних пристрастей і розп'яття за іншого, або вияв справжньої жертовної любові.

Один Оптинський подвижник писав, що хто хоче іти істинною дорогою спасіння, яка супроводжується смиренням, тому необхідно вникати у Священне Писання і творіння святих отців та повчатися, як проходити цей шлях, і по силі своїй подвизатися, спонукаючи себе до всякої доброї справи, а більш за все до терпіння і смирення, які народжуються через виконання заповідей Божих.

Перш за все потрібно пам'ятати, що дуже важко спастися християнину без скорбот у цьому світі. Бо хто ж такий християнин, і хто може назвати себе таким великим ім'ям? У Святому таїнстві Хрещення ми чуємо слова «Всі ті хто в Христа хрестилися, у Христа зодягнулися» [8, с. 59]. Для більш глибшого розуміння цих слів звернемося до творінь святого Миколи Кавасили, як він про це таїнство пише: «Бо хрещення дарує буття і повне перебування в Христі, тому, що воно прийнявши мертвих і розтлінних, перше (з усіх таїнств) вводить їх у життя. А помазання миром довершує

народження, вкладаючи у таке життя відповідну енергію. Божественна Євхаристія зберігає і підтримує це життя та здоров'я. Бо щоб вберегти вже набуте і зміцнити тих, які живуть, дається хліб життя. Тому, ми живемо цим хлібом, рухаємося завдяки мирові, отримавши буття від купелі» [5, с. 11]. В наступному ж своєму слові цей же святий пише досить вдало про таїнство Хрещення: «Ми хрестимося, щоб померти Його смертю й воскреснути Його воскресінням, помазуємося, аби стати співучасниками з Ним у Царському помазанні обоження» [5, с.23].

І, що дуже доречним, є той факт, що у творчості святого Миколи Кавасили розповідь про таїнство Хрещення, завжди поєднується із таїнствами Миропомазання і Євхаристії. Ці три таїнства для даного святого і для нас дійсно мають стати основоположними у житті.

Також, хочеться підкреслити велику проблему – це неосвіченість сучасних християн. Справа в тому, що дуже часто, батьки приносять до церкви своїх новонароджених немовлят, щоб їх охрестити. І катехизація даним новоохрещеним дітям в майбутньому не проводиться, що як наслідок призводить до незнання сутності свого буття. Люди в сучасному світі в більшості не знають для чого хрестити дітей, або якщо й знають, то зовсім не по суті. В більшості для людей хрещення – це певне священнодійство, яке звершує священик над дитиною, щоб вона була здорова, добре спала і т. п. В деякому плані це так і є, але саме те, що ці немовлята, тепер стають носіями вилікуваної Христом людської природи ніхто і не задумується. Тому батьки повинні із юних років привчати дітей, щоб бути християнином – це нести хрест, який ніс Спаситель. Християнин – це та людина, яка в цьому світі буде постійно зазнавати ганьби, зневаги, побиття камінням і повинна перетерпіти багато скорбот і випробувань, підтвердженням цього є заповіді блаженств.

Тому катехизацію потрібно вважати доповненням до Святого таїнства Хрещення, оскільки її посередництвом, новоохрещений і причислений до Тіла Христового, засвоює основи віри і стає повноцінним членом Церкви Христової. Основною метою катехизації являється не інтелектуальне виховання катехуменів, а їх свідоме входження в Церкву Христову, в якій вони найдуть спасіння [3, с. 52].

Також, варто звернути увагу на слова святителя Феофана Затворника які він писав у своїх повчаннях до батьків: «Через Хрещення у немовля вкладається насіння життя в Христі і перебуває в ньому; але воно, як би не його, – діє як творча його сила. Життя духовне, зароджене благодаттю хрещення в немовляті, стане

власним людині, з'явиться в повному своєму виді – згідним не тільки з благодаттю, але із властивостями розумної істоти, – з того часу, як тільки людина свобідним бажанням присвятить себе Богу. Але і до цього часу в людині діє життя істинно християнське, але як би без відома її самої. І з хвилини свідомості та обрання, людина стає особою, не тільки благодатною, але й свобідною»[9, с. 496]. Тобто, святитель в цих словах говорить про те, що маленьке дитя яке приймає хрещення, воно несвідомо це чинить, і тому благодать Божа в ньому перебуває постійно, але після отримання свідомості (вже зрілого віку) людина стає благодатною і свобідною,маючи право обирати добро або зло.

Розмірковуючи над словами святого Феофана, усвідомлюємо яка справа велика покладається на батьків і на хресних . Саме вони, повинні привести це дитя до свідомості, до життя із Христом і яке воно повинне бути.

Роз'яснивши про значення таїнства Хрещення, перейдемо до розгляду життя християнина в скорботах. І найперше розмежуємо ті великі чесноти, які отримає та людина, яка із покірністю переноситиме всі біди і страждання із подякою Господу: терпіння, надія на Бога та життя у Церкві.

Найпершою чеснотою для християнина який смиренно сприймає скорботи є християнське терпіння. Підтвердженням цього є слова Христа: «Терпінням вашим, спасайте душі ваші» (Лк. 21, 19), а також «той хто перетерпить до кінця – той спасеться» (Мф. 10: 22). Цим Він указав, що терпіння, є умова нашого спасіння.

Щодо цього, то святитель Іоан Золотоустий повчає, яку користь для душі має терпіння. В його час, один благочестивий чоловік сподобився бачити ті місця, де по смерті спочивають святі. І в одному славному місці він побачив деякого чоловіка і запитав його: «Що ж ти зробив у світі, що заслужив таке місце?» «Я був працівником у однієї злої людини, – відповів той, – і багато терпів від нього (скорбот) до кінця мого життя». Після цього він побачив іншого чоловіка в такому ж славному місці і запитав у нього: «Ти чим займався у світі?» – «Я довго був хворий і терпеливо переносив свою хворобу». На останок він побачив чоловіка, але не в дуже славному місці, як ті, і також запитав його: «Ти як жив у світі?» – «Я з початку був простим монахом, день і ніч трудився для спасіння душі, а пізніше мене висвятили в єпископи».

«І так, – закінчує свою розповідь святитель Іоан Золотоустий, – переносити що-небудь сумне так же корисно, як і робити добрі справи; утримуватися від образ ближніх, так же приємно Богу, як і славословити Його безперестанно. Терпіння навіть деколи

важливіше за інші богоугодні справи» [Цит. за: 10, с. 431 – 432]. Терпіння полегшує перенесення скорбот. І покірливе перенесення скорбот – велика чеснота. А між тим, вона досягається майже чи не легше інших чеснот. Не завжди людина може звершувати справи любові, милосердя чи інші добрі діла. А покірливе перенесення бід, потребує лише міцну надію на Промисл Божий.

Також, хочеться навести приклад сучасного вдосконалення у терпінні. Наприклад про це написав архімандрит Амвросій (Юрасов), коли його запитали: «В який храм ходити, якщо в одному із священиком є порозуміння, а от прихожани не приймають?». На що він відписав: «Якщо нас поливають словесною нечистотою, то чому б нам не потерпіти? Адже це свого роду скарб, коли нас за добрі справи лають і наводять наклепи.

Потрібно ходити в храм до того часу поки не отримаємо духовного одужання. А воно настане тоді, коли вам буде все одно, сварять вас чи хвалять, а потім ви будете радіти наругою, приймаючи як заслужене за гріхи ваші.

Кривду ми чуємо тоді, коли у нас хвора душа. Її лікувати потрібно смиренням. Потрібно настроїти себе завчасно, що тебе завтра будуть лаяти. Скажіть собі: «Диявол бачить, що я тут молюсь, спасаюсь, сповідаюся і причащаюся. Він хоче прогнати мене із цього храму. А я не піду. Бог мені допоможе і я витерплю». Настройте себе так: той день в який мене не сварили, пройшов даремно» [2, с. 246 – 247].

Наступною чеснотою, яка проявляється у перенесенні скорбот – християнська надія на Бога. Святий пророк Давид у другому псалмі називає блаженними тих людей, які всю свою надію покладають на Бога «Блаженні всі, хто надіється на Нього» (Пс. 2: 12).

«Мореплавці, під час сильної бурі, коли не мають надії на врятування, кидають якір в море і закріплюють його в землю, щоб таким чином спасти себе і корабель. Так і християнам, які, плаваючи в життєвому морі у кораблі Святої Церкви, бувають обуренні скорботами і бідами, належить залишати всю людську надію і звертатись до Бога, стверджувати свої серця, які коливаються у вірі, надії та любові до Бога» [10, с. 442] – так святитель Тихон Задонський у своїх твореннях показує нам про велич покладання надії на Бога.

І накінець, останніми чеснотами і найголовнішими для людини яка переносить скорботи є її участь у таїнствах Церкви. В народі існує таке повір'я, що «людина не перехреститься, поки грім не вдарить». Ці слова в собі носять велику правду.

Не можна засумніватися в тому, що здоров'я – це одне із безцінних благ нашого життя. Ми всією душею бажаємо бути здоро-

вими. Особливу радість отримуємо, коли у нас нічого не болить. А якщо і захворіємо, то докладаємо багато зусиль для скорого одужання. Це для нас природно, тому що, перебуваючи у хворобі, ми не можемо сприймати красу життя і радісно служити іншим людям, а тільки доставляємо оточуючим різні турботи.

Кожна людина піклується про підтримку свого здоров'я. Міжнародні медицинські конгреси збираються все частіше, організовують дорогі дослідницькі програми, ліки і обладнання час від часу вдосконалюються – така велика турбота медиків про наше здоров'я.

Але дуже дивним є те, що ми направляємо стільки зусиль на збереження тілесного здоров'я і зовсім не думаємо про здоров'я душі. Тому що душа не являється для нас центром всього нашого буття. Ніби то людина – мішок, який набитий сосудами, кістками, нервами і різними хімічними з'єднаннями – і нічого більше. Якщо здоров'я смертного тіла є дуже важливим, то безцінне є здоров'я безсмертної душі.

Потрібно відкрито визнати, що всі люди, в більшій чи меншій мірі – морально немічні, і тому всі мають потребу в лікуванні. Хоча деякі і знаходяться на шляху до одужання, небезпечні рецидиви хвороби можуть відновитися із новою силою. Святі отці продовжують залишатися кращими лікарями нашої моралі: вони дуже добре зрозуміли шкоду пристрастей і шляхи їх подолання [6, с. 17 – 18]. Тому для нас вони завжди показують як потрібно зміцнювати свою душу, а саме завдяки молитві та участі в Святих таїнствах Церкви. І таким чином наша душа буде готова до випробування з яким зустрічається у цьому світі.

Сповідь і покаяння служать тільки приготуванням до прийняття самого дієвого і цілющого – це Святого Причастя Тіла і Крові Господа Ісуса Христа яке нам необхідне у перенесенні скорбот. В цьому великому таїнстві постраждалої за нас Боголюдини Ісуса Христа ми, християни, отримуємо благодатну силу, яка перероджує наші страждання, роблячи їх здатними очищати і обновляти подавлену душу. Тому й християнські мученики завжди мали потребу у причасті Святих Христових Таїн, щоб після віддавати свої тіла в жертву вогню і меча [10, с. 449]. Якщо б благодать Божа не діяла у таїнстві Євхаристії і не допомагала нам у скорботах, то життя і страждання наші були б марними.

«Відтак, це таїнство є досконале, вище за всілякі таїнства, і приводить аж до самої вершини благ, тому й пролягає тут для будь-якої людської ревності остання межа. Бо в Ньому ми поєднуємося із самим Богом, і Бог поєднується з нами найдосконалішим єднанням. А яке ще може бути найдосконаліше єднання, як не стати одним духом з Богом?» – зазначає святий Микола Кавасила [5, с. 66].

Святитель Григорій Богослов, наводить слова із Священного Писання, які дуже вдало показують відношення покаяння і скорбот: «Помилуємо тільки самі себе, відкривши шлях праведному милосердю Отця! Посіємо зі сльозами, щоб потім пожати із радістю. Будемо ні невитянами, а не содомлянами: вилікуємо порок, щоб не загинути разом із пороками» [Цит. за: 4, с. 166].

З вище сказаного дізнаємося, що справжній християнин не може оминути скорботи, тому, що він узяв на себе той хрест, який переніс Спаситель. І тому під час скорбот, християнин досягає великого християнського терпіння, християнської надії на Бога, великого смирення, а також чеснотою такої людини являється її життя у таїнствах Церкви, а саме перебування у молитві на устах, сповіді та найдорожчого – Причастя безцінного Тіла і Крові Господа нашого Ісуса Христа. І цей скорботний шлях є тим вузьким шляхом у Царство Небесне.

Але якщо шлях у Царство Небесне тісний, то чому ж Господь в іншому місці говорить: ярмо Моє благе і тягар Мій легкий? «Як це, шлях – тісний і разом з тим –зручний? – Запитує святитель Іоан Золотоустий і сам же відповідає. – Тим цей шлях і зручний, що він є шлях і ворота; на ньому ніщо не зупиняється, але все проходить, як прикрощі, так і радості в житті». «Хто терпить образи, – говорить блаженний Феофілакт, – той як би тільки проходить крізь деякі ворота; один і ласолюбний, віддаючись сластолюбству, проходить як би тільки певний шлях. Але так як те й інше тимчасове, то вибирай краще». «Ворота в Царство Небесне тісні не самі по собі, –говорить блаженний Августин, – ми соромимося їх для себе своєю гордістю, а потім мучимося, що не можемо увійти, нарікаємо і дратуємося перешкодами. Як же полегшити душу? Потрібно випити з чаші смирення, хоча гірке, але цілюще»[10, с. 311].

Разом із тим, не потрібно самому вдаватися до небезпеки, бід та інших скорбот, але коли вони уже настали, зустріти їх з терпінням, наслідуючи в цьому Господа Ісуса Христа. Який, перед стражданнями молився, щоб обминула Його ця чаша, але коли був узятий на страждання і осуджений на розп'яття, то підняв його на свої плечі, добровільно зійшов на нього, як переможець. Святитель Іоан Золотоустий говорить, що не потрібно поспішати приймати скорботи (по нерозумній ревності) і залишатися в них, коли нас звільняють від них. Господь знає скільки нам корисно перебувати у скорботах, і коли буде досягнута мета випробувань, звільняє нас від немочей [Цит. за:10, с. 431].

І на завершення, хочеться навести слова преподобного Симеона Нового Богослова: «Ті, хто оберігають ворота Царства Небес-

ного, якщо не побачать у християнині подобу Христа, як схожість сина до батька, ніяк не відчинять йому їх і не дадуть увійти. Бо як подібні старому Адаму, який переступив заповідь Божу, перебувають поза Царством Небесним, не дивлячись на те, що вони ніскільки не винні в тому, що подібні праотцю Адаму. Так само і християни, подібні Новому Адаму – Христу, входять у Царство Небесне, при всьому тому, що вони подібні Христу, не є власна їхня справа, оскільки це звершується посередництвом віри, яку вони отримують від Христа» [7, с. 157 – 158]. І далі продовжує преподобний, даючи визначення, що ж таке подоба Христу: «Подоба Христу – це істина, покірність, правда, і разом із ними смирення та чоловіколюбство».

1. Біблія – книга Священного Писання Старого та Нового Завіту в українському перекладі з паралельними місцями та додатками. Переклад патріарха Філарета (Денисенка). – К.: Видання Київської Патріархії Української Православної Церкви Київського Патріархату, 2009. – 1416 с.
2. Амвросий (Юрасов), архимандрит. О вере и спасении. Книга вторая. Вопросы и ответы. – Полтава: Переиздание Спасо-Преображенского Мгарского монастыря, 2001. – 318 с.
3. Зозуляк Ян, прот. Катехетическая миссия Церкви – К.: «Пролог», 2008. – 158 с.
4. Иларион (Алфеев), еп. Жизнь и учение святителя Григория Богослова. – М.: Издательство Сретенскогомонастыря, 2007. – 592 с.
5. Кавасила Микола. Життя в Христі / Пер. з давнього. Дз. Коваль. – Львів: Свічадо, 2005. – 168 с.
6. Никита (Вутирас), архим. Жизнь во Христе согласно опыту святых отцов / Пер. с новогреч. А. Маркова. – М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2008. – 192 с.
7. Симеон Новый Богослов, преп. Творения преподобного Симеона Нового Богослова. Слова и гимны. В трех книгах. Книга первая. – М.: Сибирская Благозвонница, 2011. – 670, [2] с.
8. Требник. В 2-х частинах. – К.: Видання Київської Патріархії Української Православної Церкви Київського Патріархату, 2006. – Ч. 1. – 528 с.
9. Феофан Затворник, святитель. Православие и наука. Руководственная книга изречений и поучений / Сост. игумен Феофан (Крюков). – М.: Даниловский благовестник, 2009. – 680 с.: ил.
10. Шиманский Г.И. Учение святых отцов и подвижников Православной Церкви о борьбе с главными страстями и о добродетелях. – М.: Изд. Сретенського монастыря, 2007. Изд. 2-е. – 672 с.

М. М. Гергелюк

ПОМІСНА ЦЕРКВА В УКРАЇНІ ЯК РУШІЙ НАЦІОНАЛЬНОЇ ІДЕЇ, МОРАЛЬНИХ ПРИНЦИПІВ ТА ЕТИЧНИХ НОРМ

Стаття присвячена проблемі співпраці держави та церкви у справі творення національної ідеї, збереженні духовних цінностей. Розглянуто ключові положення, за яких церква може сповна виконувати свою місію. Обгрунтовано потребу церковної єдності та проаналізовано вплив розколу в Українському православ'ї на розвиток духовності і моральності суспільства.

Ключові слова: *Помісна Православна Церква, розкол, Українське православ'я, суспільство, мораль, національна ідея.*

Сьогоднішнє українське суспільство є ціннісно-неоднорідним, що насамперед пов'язано з різним соціальним становищем жителів села та міста, Заходу чи Сходу країни, ментальністю, свідомістю, а також наслідками проведеної у минулому ХХ столітті атеїстично-виховної роботи та ін. Це відповідно і формує систему базових морально-етичних цінностей, культурних орієнтацій та виступає надзвичайно важливою проблемою соціокультурної ідентифікації України, тобто усвідомленням своєї тотожності з певною культурною моделлю, що в свою чергу відбивається на національній ідеї. 1

Релігійність як багатогранний феномен людського буття має колосальний вплив на формування умонастроїв, ціннісних категорій соціуму. Від природи людина є істотою релігійною, тому її релігійність не може зменшуватися, збільшуватися або видозмінюватися. 2

Коли говорити про сучасну Україну, то можна з впевненістю стверджувати, що релігійна складова відіграє дуже важливу роль у повсякденному житті майже кожного її громадянина[1]. Натомість, у провідних європейських країнах останнім часом на превеликий жаль вважається, що духовне, релігійне життя є чимось абсолютно приватним, яке не повинно впливати на суспільство. 3 Певною мірою – це є особливістю сучасної секуляризованої культури, яка намагається усунути зі суспільного життя будь-який релігійний елемент. До слова, заміщення останнього штучними

[1] За даними соціологічних опитувань, які проводяться різними соціологічними службами в Україні з метою з'ясування релігійної ситуації, релігійних настроїв у суспільстві, українці є віруючою нацією. Яскравим підтвердженням цьому є відзначення на державному рівні релігійних свят – у їх святкуванні бере велике число наших співвітчизників, що засвідчує їх релігійну свідомість та демонструє важливість духовного життя. 4

і бездуховними цінностями свого часу стали не дуже вдалим експериментом у СРСР, який призвів до дуже поганих наслідків.

Хоча, якщо заглянути у минуле Європи та й, зрештою, світу, то побачимо, що церква завжди існувала як ідеологічна інституція, виконуючи функцію сакралізації державної влади. Така сакралізація, як правило, була тісно пов'язана із своїм першоджерелом – сакралізацією традиційних для тієї чи іншої конфесійної спільноти норм та традицій, утвердження їх як окремішніх та особливих. Освячуватись можуть особливості суспільно-політичного устрою та суспільної організації, сфера духовної культури, система освіти та виховання, мистецтво. Таким чином, на певному історичному етапі це призводить до церковної сакралізації національної ідеї.

Історичний факт, що ідеологічна діяльність православної церкви ставала одним з аспектів її загального суспільного статусу, який визначався насамперед специфічною для православ'я формою взаємодії з державою, а саме – усталеною традицією партнерства з державною владою (традиція симфонії – М.Г.), де простежувалися тенденції підпорядкування владі та інтеграції церковних структур до державних. Православна церква активно брала участь ще з перших століть у різних сферах суспільного життя і була чинником не лише ідеологічним (сакральна санкція та моральна підтримка), – а й практичної розбудови державних інституцій на місцевому ґрунті. Церква у певні часи ставала опорою для відновлення світської юрисдикції політичної влади. Це мало особливе значення в умовах національно-визвольного руху, чим, до речі, можна успішно скористатися й в умовах сьогодення.

У цьому зв'язку не є винятком і Україна. У давнину на теренах чи то Русі, чи Козацької держави, у періоди боротьби за незалежність України на початку ХХ ст., національно-визвольних змагань, – всі патріотично налаштовані політичні кола бачили у християнстві одну з основ своєї ідеології та політики. До прикладу, починаючи князем Володимиром, який зробив ставку на християнство як націооб'єднавчий чинник у розбудові надмогутньої держави і закінчуючи командиром Поліської Січі Т. Бульбою-Боровецем, що сформулював загальні гасла «Своя державність. Збройна сила. Віра Христова», на підставі яких вироблялася політична концепція Поліської Січі, вітчизняна історія пронизана зв'язками: держава-церква-народ-віра. 5

Попри тотальне інтелектуальне нищення Українського православ'я царатом, зазіханням на його свободу Римською курі-

єю, що всілякими методами намагалась його скорити, гоніння та репресивні методи «приборкання», застосовані у минулому столітті більшовицькою владою, все ж до нас дійшов відгомін церковно-релігійного життя Русі-України. Завдячуючи колосальній праці вітчизняних вчених, ми з впевненістю можемо стверджувати, що наша Церква завжди була з нашим народом. Цьому сприяла закладена ще у княжу добу модель взаємовідносин між церквою та владою і у свою чергу – соціумом. Як зазначає І. Огієнко у своїй праці Українська церква: Нариси з історії Української православної церкви: «...Митрополитові належало право закладати школи, а пізніше – друкарні та шпиталі, через що він був справді головою розвитку української культури. ...Мав (Митрополит Київський – М. Г.) великі маєтки – ще з княжих часів десятину на церкву було давати заведено». 6 Останнє, до речі, якраз не тільки свідчить про високий авторитет церкви у Київській Русі, а й увиразнює демократичність тодішніх взаємозв'язків держава – церква, за яких влада не являлась ні контролюючими органами, ні джерелом фінансування церкви, що надало їй змогу виплекати власну потужну традицію, гармонійно розвиватись та сповна виконувати свою справжню місію.

Повертаючись до сьогодення, потрібно звернути увагу на те, що духовний вакуум, який спостерігався під час існування СРСР та посилився після його розпаду, на превеликий жаль наразі нічим не заповнений. Бездуховність, апатія та соціальна зневіра посилюються поширенням структурних деформацій як в особистому житті, так і в міжсуспільних відносинах. Тобто, загалом йдеться про деструктивні процеси особистості та про моральну деградацію українського суспільства.

Церква, як традиційний для нашого народу інститут, що безпосередньо бере участь у формуванні суспільної моралі, національної ідеї, тощо, попри це має цілу низку своїх проблем, що у свою чергу призводить до виникнення труднощів у виконанні вищезгаданих обов'язків. Найболючішим питанням на сьогоднішній день залишається розкол в Українському православ'ї. Подолання його було й залишається бажаною метою для України та українців. Ідея утвердження Української помісної православної церкви має суттєву підтримку в українського загалу. Саме тому об'єднання зусиль церкви і держави у розв'язанні проблеми і канонічного оформлення помісної православної церкви в Україні, відповідно до традицій і канонічного права Вселенського православ'я, є надважливою передумовою утвердження стабільності в українському суспільстві. Конфронтація

між гілками православ'я відводить потребу духовної опіки над народом на другий план, ставлячи на перше місце власні потреби та амбітні плани окремих ієрархів. 7

В умовах сучасних супільно-релігійних трансформацій нашій державі потрібна чітка позиція у вирішенні назрілих проблем у сфері церковного адміністрування. Адже розділення на ворожі табори православних спільнот не сприяє консолідації народу, штучно розділяє націю, створюючи цим самим нові негаразди. Як наслідок, Православна Церква перестає бути взірцем для наслідування у морально-етичному плані, крім того, зовсім не використовується закладений у ній надпотужний потенціал у плані багатовікових традицій виховання доброчесності, мудрості, любові[2]. Важливим аргументом на користь помісності у цьому контексті є те, що незалежна в адміністративному плані еклезіологічна структура є самоврядною і не піддається впливу ззовні, вона служить на благо власного народу, дбає про добробут своєї нації, а не служить неоімперським, шовіністичним інтересам, далеким від ідей духовності і моральності. 8 З іншого боку, ексклюзивність православ'я полягає у тому, що основні його віроповчальні засади побудовані таким чином, щоб попереджувати будь-які недодержання морально-етичних настанов, а не займатись лікуванням вже здійснених порушень. 9

Приклад існування помісних православних церков сьогодення демонструє ритм співмірного становлення незалежної держави і самостійної церкви, котрий сприяє розвитку сильної самобутньої держави-нації. Історія самоствердження болгарської, грузинської, сербської, румунської держав показала надзвичайно велику роль у цих процесах їх помісних церков, висвітлила досвід захисту національних інтересів, національного менталітету від псевдо-духовних та політичних ідеологем імперських держав-сюзеренів.

У цьому зв'язку потрібно враховувати і те, що у сьогоднішню епоху секуляризації і диференціації суспільства церкви, як правило, функціонують окремо від держави, за ними закріплені певні сегменти соціуму, а відтак їхнє втручання у політичне і суспільне життя вважається некоректним.

[2] На нашу думку, на формуванні суспільної моралі вкрай негативно відбиваються будь-які конфлікти між гілками православ'я в Україні. Відома фраза «запалити не може той, хто сам не горить» є якраз тут чи не найактуальнішої. Якщо вдатися до об'єктивної оцінки таких процесів, то напрошується висновок, що розділена церква, яка сама тоне у міжусобицях, хоче об'єднати суспільство навколо якихось ідей, котрі б спонукали його до позитивних змін. Парадоксальність ситуації є очевидною; врегулювання юрисдикційних суперечок стане запорукою успішного поступу не тільки самої церкви як адміністративного інституту, а й як «вихователя народу».

Проте, не зважаючи на процеси глобалізації, загалом негативні тенденції у сфері культури та моралі, роль церкви на пострадянському просторі не зменшується, як передбачалось свого часу атеїстичною пропагандою і в наш час прогнозується рядом сучасних європейських науковців, а радше – навпаки.

Отже, створення Помісної Церкви в Україні є запорукою якісного виховання молодого покоління з правом на світле майбутнє. Можна беззастережно стверджувати, що нашій державі потрібна своя власна незалежна в адміністративному плані церковна організація, котра б вірно служила своєму народу, духовно живила його, підтримувала, була охоронцем віковічних доброчесних традицій, займалась вихованням молоді, допомагала у подоланні різних негативних суспільних проявів, виступала б своєрідним еталоном духовності та моральності. Все це у комплексі гуртувало б націю, формувало національну ідею, заставляло людей прагнути до якоїсь мети, досягати цілей в житті, займатися самовдосконаленням, сповідувати високоморальні принципи.

1. Медвідь Ф. Християнські засади української національної ідеї / Ф. Медвідь // Вісник Львівського інституту внутрішніх справ. – 1999. – С. 91-94.
2. Дорошенко Д. Православна Церква в минулому і сучасному житті українського народу / Д. Дорошенко. – Берлін, 1940. – С. 19.
3. Зізіулас І. Буття як спілкування: Дослідження особистісності і Церкви / І. Зізіулас. – Київ, 2005. – С. 172.
4. Соціологічне опитування: Ваше ставлення до Великодня. [Електронний ресурс]: за даними «Центр Разумкова». – Режим доступу: http://razumkov.org.ua/ukr/poll.php?poll_id=97
5. Власовський І. Нарис історії Української Православної Церкви. –Огієнко І. Українська церква: Нариси з історії Української православної церкви / І. Огієнко. – У 2 т.: Т. 1-2. – К., 1993. – С. 72.
6. Саган О. Вселенське православ'я: суть, історія, сучасний стан / О. Саган. – Київ, 2004. – С. 421.
7. Київський патріархат – Помісна Українська Православна Церква. Історико – канонічна декларація. – Київ, – 2007р. – С. 42.
8. Стоколос Н. Конфесійно-етнічні трансформації в Україні (XIX - перша половина XX ст.) / Н. Стоколос. –

А. М. Григораш

НАЙБІЛЬША БРЕХНЯ АБО СПЕКУЛЯЦІЇ НА ТЕМУ «ЛЮБОВ»

У цій статті автор висміює спекулятивне використання недвозначного слова «любов», яке успішно впроваджується і насаджується завдяки невідфільтрованому інформаційному просторові та виходячи із далеко не святого способу проводження життя постгріховної людини, що й визначає її моделювання ціннісної ієрархії. Також у ній запропоновано альтернативне використання терміну «подобатися» на позначення відношення людина-річ, яке не входить в сферу міжособистісних стосунків та подаються ознаки справжньої любові, які й характеризують її автентичне значення.

Ключові слова: *людина, особистість, відносини, любов, поняття, цінність.*

Очевидно, що зацікавлений назвою теми глибоко мислячий читач уже розпочав випереджати автора припущеннями із сотні тисяч варіантів можливої брехні, яка б посіла почесне перше місце у рейтингу найбільших обманів людства, причому всесвітнього масштабу. Не розпалюючи апетитів і не затримуючи заінтригованого вічно зайнятого читача, зробимо маленьке відкриття, що всі питання, перед якими зупиняється людина, не в силі знайти на них відповідь, складають бермудський трикутник особистого розуму кожного. Цей трикутник стоїть на таких трьох китах: питання «що таке Бог?», «що таке людина?» і «що таке світ?». Ось Ахіллесова п'ята і яблуко розбрату для багатьох учених, філософів, церковників та звичайних громадян Ойкумени.

Теологія, антропологія і космологія – життєво необхідні предмети землянина, іспит з яких без визначеної оцінки він повинен обов'язково скласти. І саме найрізноманітніші питання з цих областей стають об'єктами найбільших спекуляцій.

Здавалося б, абсолютно протилежні одне до одного площини мають поміж собою водночас найсильніше поле взаємного притягування. Очевидно, що цим потрібно завдячувати певним зв'язувальним елементом, який їх між собою поєднує, не уніфікуючи і зберігаючи їхню відносну, у випадку останніх двох, самобутність. Що є цим клейовим «матеріалом»? Ні що інше як зв'язок, який більш пафосно звучатиме як відносини чи стосунки. В природі немає жодного організму, який би існував абсолютно ізольованим від оточуючого середовища. Спостерігаючи за життєдіяль-

ністю живих організмів можемо отримати безліч зразків типів взаємовідносин, які в більшій мірі зводяться до особистого виживання. Проте у випадку з людиною справи стоять дещо по-іншому. Будучи абсолютно «сродною»[1] створеному світові, людина містить у собі неабиякі потенції розірвати цей біологічний зв'язок у пошуках своїх коренів, які закінчуються, чи радше, починаються біля престолу Всевишнього, до якого прив'язував свій еволюційний ланцюжок і великий Чарльз Дарвін. І спасіння, за яке так ратують представники різних релігій, очевидно, що не є формою природного виживання, нехай навіть в облагородженому вигляді – одержання уділу у місці блаженства через якісь особисті заслуги. Згадаймо численні приклади ранніх християн, які свідомо йшли на муки і смерть за одну лише Ідею, що втілилася близько двох тисяч років тому назад. Певна річ, що ніякої мови тут і не може бути про спасіння власної шкури. Звідси логічно випливає, що природнє, частку якого ми носимо, і надприродне, яке частіше зветься Богом і яке також Ним частково вділено нам, будують поміж собою такий тип взаємовідносин, який стоїть до біології в опозиції. Його навіть типом не можна назвати, оскільки він не передбачає ніяких чітко кодифікованих правил, відповідного набору поведінкових моделей, взаємовигідних умов, наявність обумовлень тощо. Таку високу планку вимагає наша причетність до вищого світу (або називайте це як хочете), не залежно від того приймаємо ми на себе відповідальність за носіння цього «бренду» чи ні. Клеймо особистості приречене на його вічне прийняття або вічне зречення. Саме міжособистісні відносини дають такі високі запити, які в ідеальному їх варіанті завершуються тотальною відмовою від усього свого як отриманого дару, яким «Я» не володіє, а лише користується. Цим «своїм» може бути приватна власність, будь-яка придбана річ, наше тіло і навіть життя[2]. Тому автор зумисно вживає в попередньому реченні термін «користується» як похідне від слова «користь» на позначення ще одного типу взаємовідносин, який демонструє стосунки між особою і річчю, і вказує на їхню особливість – використання з користю. Нехай нам простять філологи, але такі чорні тавтологія і етимологія є виправданими в міру свого якісного смислового навантаження.

Отже, відмова від свого, поступ заради іншого і повна самопожертва… Є тільки один «тип» стосунків поміж Особами – якими є люди і Бог – що охоплює всі вищенаведені позиції і називається воно звичним, на жаль, словом «любов».

Чому «на жаль»? Пояснення дуже просте: коли у мові відсутній розлогий синонімічний ряд того чи іншого слова, то це не тіль-

ки надзвичайно збіднює її, але й розмиває вишукану розмаїтість значень в одне збірне поняття, яке нерідко не лише не відображає весь спектр світовідчуттів, а інколи взагалі приводить до протилежного значення. Таку участь розділила, власне, любов.

Будь-яка річ: предмет, дія, об'єкти чи процеси органів чуття, стан, особа, що входять у сферу нашого захоплення, вподобання чи пристрасті, ми звикли кваліфікувати поняттям «любов». Наприклад, «я люблю своє авто», «я люблю працювати в післяобідній час», «я люблю морозиво», «я люблю слухати музику», «я люблю довше поспати», «я люблю тебе, кохана» і т. д. Уважний читач, очевидно, помітив, що у всіх випадках, як і в нашому повсякденному словообігу, ми використовуємо одне і те ж слово – любов. Таке зловживання «любов'ю» є найбільшою помилкою, пов'язане з неправильним розумінням його (поняття) істинного змісту, заховано під спудом мовленнєвої оболонки.

Звідки ж тоді взяти об'єктивне значення слова, котре б відображало позначувану реальність? Одразу ж застерігаємо, що не слід шукати помочі у тлумачного словника, який любов визначає як «почуття глибокої сердечної прихильності до особи іншої статі», «почуття глибокої сердечної прив'язаності до кого-, чого-небудь», «інтерес до чого-небудь», «внутрішній духовний потяг до чого-небудь»[3]. Це, звичайно, не найгірші «параметри» досліджуваного терміна, проте посягання на об'єктивність видаються тут надто амбітними, накрученими і однобокими. Для більш-менш справедливого визначення будь-якого поняття чи явища завжди потрібно керуватися певними критеріями, котрі б без претендування на абсолютну вичерпність, все ж змогли би дати максимально точну оцінку і характеристику предмета, в нашому випадку любові.

Спершу, ніж перейти безпосередньо до них, остаточно для себе прояснимо, що слово «любов» може бути використане лише при вказівці на міжособистісні стосунки, де є тільки людина-і-людина, людина-і-люди, людина-і-Бог[4], а у всіх інших випадках любов по відношенню до речей, переживань і т. д., і навіть тварин є найжахливішою профанацією і, я б сказав, лінгвістичною проституцією. Для них чудовою альтернативою могло би послужити поняття «подобається». Вдаючись до крайньої межі найнижчого смислу нашого піддослідного слова, доводиться вище заявлене твердження тим, що з ними (предметами, переживаннями) навіть «зайнятися любов'ю» ніяк не вийде. Це, звичайно, грубий приклад, але достатньо переконливий. Звідси виходить, що любов, стаючи опозиціонером таких відносин, малює перед нами прямо протилежну перспективу, яка повинна у нашій іє-

рархії цінностей пройти тернистий шлях від вульгарного до ідеального, на якому не має проміжної ланки, а лише вертикальний скачок від одного до іншого. Щоб його здійснити потрібно стати вбивцею власного розуму, який замкнувся у бермудському трикутнику мисленнєвої безпорадності. На жаль, цей процес не миттєвий: спершу все потрібно зважити, знайти вразливі місця; потім – впіймати хитру здобич і міцно поневолити путами зречення від особистих думок; а насамкінець – катувати розум до остаточного визволення з-під гніту нав'язаних ідей і поглядів, бо ми з вами, більшою мірою, є жертвами тотального експерименту ЗМІ, які щоразу вносять корективи у наш оцінювальний апарат, стираючи будь-які авторитети і цінності, підміняючи антиномічними поняттями, чи «припудрюючи» їх до невпізнання.

Отже, любов повинна характеризуватися такими ознаками, які б виривали її із цього порочного кола, даючи зразки справжнього ідеалу, до якого потрібно пнутися всією своєї істотою. Якими є ці ознаки? Беремо любу закохану пару і визначальні прояви їхніх стосунків підносимо у ступінь безкінечності, і отримуємо відповідь на питання. Люди часто сходяться, а через деякий час розлучаються і виходить, що тим високим почуттям, якими вони вважалися на початку стосунків, прийшов кінець. Отже, любов повинна бути вічною!

Мотивацією для знайомства завжди виступають певні достоїнства об'єкта нашого захоплення: чарівна зовнішність, бездоганні форми тіла, високий рівень інтелекту, веселість характеру тощо. Згодом, при більш тісніших і триваліших стосунках з партнером, відкриваються його (її) далеко не ідеальні риси зовнішності і/чи характеру, з якими прийдеться змиритися, звикнути, зжитися, а це, звісно, не кожному під силу. Результат таких відносин очевидний: чергова поразка. Отже, в любові особа не повинна бути об'єктивована!

Припустимо, ми достойно проходимо попередні два випробування: не один рік живемо з коханою людиною, навчилися не звертати уваги чи терпіти, затиснувши зуби, її (його) «мінуси» і одного разу наступає момент, коли перед нами постає вибір пожертвувати чимось суттєвим, на наш погляд, заради блага ближнього: домом, кар'єрою, іншою власністю, можливо стати донором, чи взагалі віддати життя. Наша ставка і визначить наші ціннісні пріоритети. Більшості бракує сміливості. Отже, любов – це самопожертва!

Ось на цих інших трьох китах і стоїть вічна, безкорислива, жертовна любов. Тому, перефразовуючи відомий латинський вислів,

скажемо: «Четвертого не дано!». Лише суміш цих ознак слугуватиме безпомильним лакмусовим папірцем для визначення місця наших почуттів у системі координат міжособистісних стосунків, щоб кожний із нас не став мимоволі жертвою «любовної» афери, причому аферистами можемо бути ми самі, намагаючись під тушованою фразою «Я тебе люблю!» подати на блюді власні егоїстичні мотиви і підписатися цим самим під найпоширенішою і найбільшою брехнею цілого людства, а приставкою «любитиму вічно» – продемонструвати вершину власного лицемірства, безпідставних амбіцій чи, навпаки, – особистої непевності.

---

[1] Сковорода Г. С. Світ ловив мене, та не впіймав / Худож.-оформлювач Б. П. Бублик. – Харків: Фоліо, 2006. – С. 581.

[2] Яннарас Х. Варіації на тему Пісні Пісень. – 2-е вид. / Пер. з грецької С. Говоруна; передмова К. Сігова. – К.: Дух і літера, 2003. – С. 14.

[3] Івченко А. О. Тлумачний словник української мови / Худож.-оформлювач Б. П. Бублик. – Харків: Фоліо, 2002. – С. 220.

[4] Див. Бут. 19: 16; Бут. 29: 20; Бут. 43: 30; Втор. 7: 8; 1 Цар. 20: 17; 2 Цар. 13: 15; 3 Цар. 3: 26; 3 Цар. 10: 9; 2 Пар. 2: 10; 2 Пар. 9: 8; Пс. 108: 4; Пс. 108: 5; Притч. 5: 19; Притч. 7: 18; Притч. 10: 12; Притч. 15: 17; Притч. 17: 9; Притч. 27: 5; Притч. 27: 6; Еккл. 9: 1; Іс. 5: 1; Іс. 63: 9; Єр. 21: 7; Єз. 23: 11; Єз. 23: 17; Ос. 3; 1; Ос. 11: 4; Соф. 3: 17; Мф. 24: 12; Мк. 10: 21; Лк. 12:42; Ін. 5: 42; Ін. 13: 35; Ін. 15: 9; Ін. 15; 10; Ін. 15; 13; Ін. 16; 26; 1 Пет. 1: 22; 1 Пет. 4: 8; 1 Пет. 5: 14; 2 Пет. 1: 7; 1 Ін. 2: 5; 1 Ін. 2: 15; 1 Ін. 3: 1; 1 Ін. 3: 16; 1 Ін. 3: 17; 1 Ін. 4: 7; 1 Ін. 4: 8; 1 Ін. 4: 9; 1 Ін. 4: 10; 1 Ін. 4: 12; 1 Ін. 4: 16; 1 Ін. 4: 17; 1 Ін. 4: 18; 1 Ін. 5: 3; 2 Ін. 1: 3; 2 Ін. 1: 6; 3 Ін. 1: 6; Юд. 1: 2; Юд. 1: 12; Юд. 1: 21; Рим. 1: 31; Рим. 5: 5; Рим. 5: 8; Рим. 8: 35; Рим. 8: 39; Рим. 12: 9; Рим. 12: 10; Рим. 13: 10; Рим. 14: 15; Рим. 15: 30; 1 Кор. 4: 21; 1 Кор. 7: 3; 1 Кор. 8: 1; 1 Кор. 8: 3; 1 Кор. 13: 1; 1 Кор. 13: 2; 1 Кор. 13: 3; 1 Кор. 13: 4; 1 Кор. 13: 8; 1 Кор. 13: 13; 1 Кор. 14: 1; 1 Кор. 16: 3; 1 Кор. 16: 14; 1 Кор. 16: 24; 2 Кор. 2: 4; 2 Кор. 2: 8; 2 Кор. 5: 14; 2 Кор. 6: 6; 2 Кор. 8: 7; 2 Кор. 8: 8; 2 Кор. 8: 24; 2 Кор. 13: 11; 2 Кор. 13: 13; Гал. 5: 6; Гал. 5: 13; Гал. 5: 22; Еф. 1: 4; Еф. 1: 15; Еф. 2: 4; Еф. 3: 17; Еф. 3: 19; Еф. 4: 2; Еф. 4: 15; Еф. 4: 16; Еф. 5: 2; Еф. 6: 23; Флп. 1: 8; Флп. 1: 9; Флп. 1: 16; Флп. 2: 1; Флп. 2: 2; Кол. 1: 4; Кол. 1: 8; Кол. 2: 2; Кол. 3: 14; 1 Сол. 1: 3; 1 Сол. 3: 6; 1 Сол. 3: 12; 1 Сол. 5: 8; 1 Сол. 5: 13; 2 Сол. 1: 3; 2 Сол. 2: 10; 2 Сол. 3: 5; 2 Сол. 4: 5; 2 Сол. 4: 14; 1 Тим. 1: 5; 1 Тим. 1: 14; 1 Тим. 2: 15; 1 Тим. 4: 12; 1 Тим. 6: 11; 2 Тим. 1: 7; 2 Тим. 1: 13; 2 Тим. 2: 22; 2 Тим. 3: 3; 2 Тим. 3: 10; Тит. 2: 2; Флм. 1: 5; Флм. 1: 7; Флм. 1: 9; Євр. 6: 10; Євр. 10: 24; Євр. 13: 2; Одкр. 2: 4; Одкр. 2: 19 та ін.

Б. Б. Даниленко

ІНТЕРПРЕТАЦІЯ НАРОДЖЕННЯ ВІД ДУХА В Йн 3, 5 В КОНТЕКСТІ ЙОАНОВОЇ КОНЦЕПЦІЇ ДУХОВНОГО НАРОДЖЕННЯ ЛЮДИНИ

У статті йдеться про екзегетично-теологічну інтерпретацію духовного народження людини в Йн 3,5. Інтерпретація цього поняття виконується в порівняльному аналізі до інших біблійних текстів. В інтерпретації бралися до уваги коментарі отців церкви, католицьких, протестантських і православних богословів.

Ключові слова: *духовне народження, Святий Дух, Царство Боже, духовне життя, Боже усиновлення.*

Духовне народження людини є однією з центральних тем Першого Соборного послання св. ап. Йоана а також Четвертого Євангелія. В той час як більшість святоотцівських інтерпретацій особливо не розмежовували народження від води та народження від духа, сучасні екзегети воліють вказати чітку межу між народженням від води та від духа. У цьому контексті актуальним є порівняльний аналіз інтерпретацій сучасних екзегетів з інтерпретаціями святоотцівської традиції. Також важливим є, на наш погляд, порівняльний аналіз тексту Йн 3,5 з іншими текстами Нового і Старого Заповіту, задля повнішого розкриття сенсу духовного народження людини.

Для того щоб краще зрозуміти цю тему ми мусимо, передусім, розглянути історію інтерпретації цього поняття, оскільки пізніші коментарі пов'язані зі святоотцівськими інтерпретаціями. Першу інтерпретацію духовного народження людини ми знаходимо у пастора Ерми з II ст. Він інтерпретував духовне народження людини в Йн 3,5 як необхідність жити згідно зі Святим Духом. Він стверджував, що життя згідно зі Святим Духом є початком входження до Царства Божого. Необхідними умова для входження до Царства є виконання Заповідей та практика чеснот. Це є підґрунтям того, що людина народження від Бога. Інакше, за словами пастора Ерми, людина є лише народженою від води. Під народженням від води він мав на увазі Таїнство Хрещення[1].

Іншою важливою інтерпретацією є проповіді св. Йоана Золотоустого. У контексті Йн 3,5 він зазначає, що «Тоді, вже після здійсненні творіння, нарешті була створена людина; а нині, навпаки, нова людина твориться перш нової тварі: спершу він народжується, а потім вже світ перетвориться. І як на початку (Бог)

створив людину суцільним, так і нині цілком утворює його[2]». Складається враження, що св. Йоан Золотоустий намагається у такий спосіб порівняти текст Ін 3,5 з текстом Бт 1,2, де йдеться про створення світу і де також фігурують вода і дух. Між іншим, він не єдиний із Отців, хто бачив цю паралель. Також св. Климент Александрійський вважав, що між текстами Книги Буття та Євангелієм від Йоана є певна паралель, оскільки вода і дух є двома елементами які беруть участь як у створінні всесвіту так і у створінні людини[3]. Це вважав важливим і св. Юстин філософ. Попри те, що він чітко не цитує текст Ін 3,5, він підкреслює важливість духовного оновлення для того щоб увійти до Царства Божого[4].

Серед коментарів західних Отців варто звернути увагу на коментар Томи Аквінського до Євангелія від Йоана. На його думку народження від духу полягає в особливому баченні світу. Лише той, хто є народженим від духа може побачити в Ісус Христі божу природу. Без духовного народження людина не може зрозуміти того, що Ісус є істинним Сином Бога. Духовне народження, за його словами, полягає у просвітленні людської душі, котре дає людині змогу побачити та пізнати Божу премудрість[5].

Інші Отці Церкви, переважно, інтерпретують Ін 3, 5 в контексті народження від води.

Деякі відповіді на питання стосовно духовного народження можуть нам дати паралельні тексти. У Старому Заповіті є один чіткий паралельний текст Бт 1,2. Про нього вже дещо йшлося в контексті Святоотцівських інтерпретацій. Багато сучасних екзегетів сперечаються щодо того чи справді ці два тексти є паралельними. У тексті Бт 1,2 вода виступає як щось протилежне до духа, в той час як у Ін 3,5 вода та дух діють разом[6]. Є однак багато і таких, котрі вважають, що паралель між цими текстами очевидна. В той час як вищезазначений Іньас де ла Потері не бачить жодної паралелі між цими двома текстами, інший католицький богослов кардинал Джанфранко Равазі вбачає подібність між цими вдома текстами. Згідно з думкою Равазі, Дух Божий у цих двох текстах бере участь в оновленні людини та створення всесвіту[7].

Інші паралелі стосуються Нового Заповіту. Попри те, що цей діалог між Ісусом та Никодимом Синоптичні Євангелія не описують, багато хто все ж вбачає деякі паралелі з Синоптиками. Найчастіше паралельними до Ін 3,5 є тексти Мк 10, 15, Мф 8,3 та Лк 18,13[8]. Владика Кассіан звертає нашу увагу на близькість цих текстів в контексті присутності в них поняття Царства Божого. У Мк 10,15 поняття входження у Царство Боже заміняється поняттям прийняття Царства Божого як діти. У цьому тексті наго-

лошується на необхідності Божого усиновлення, що, безперечно, є дотичним до духовного народження у Йн 3,5. Іншими словами для того щоб увійти у Його Царство, необхідно щоб ми стали Його дітьми. Майже той самий контекст ми знаходимо у Мф 18,3. Стати дитиною означає внутрішнє навернення до Бога. Знамення Ісуса, корі вказують нам на прихід Його Царства, повертають нас до розмови Ісуса Христа у Лк 17,21 про Царство яке перебуває «серед нас» (ἐντὸς ὑμῶν)[9]. У цьому контексті виникає питання: чому в той час коли у Синоптичних Євангеліях Царство Боже використовується багато разів, в Йн воно фігурує лише двічі. На це питання є цікаве пояснення. Коли Йн говорить про вічне життя, він має на увазі щось дуже подібне до Царства Божого, тема якого є центральною у Синоптичних Євангеліях[10]. У цьому, мабуть, і полягає той тонкий зв'язок між Четвертим Євангелієм та Синоптичними Євангеліями.

Стосовно паралелей у самому Йн, передусім, варто звернути на текст Йн 1,33. Подібність між поняттями народження від духа у Йн 3,5 і хрещення духом у Йн 1,33 виглядає очевидною. У своєму аналізі Йн 1,33 Корнеліс Беннема вважає, що дух у Йн є інструментом привнесення віри у людське життя[11]. Схоже значення поняття «дух» в Йн 3,5 та Йн 1,33 полягає у функції Духа Божого, який очищає людські душі і наповнює їх божою премудрістю, даючи нам змогу пізнати Його[12]. У цьому контексті Ісус є Хрестителем Святого Духа. Через нього ми отримуємо Дух Божий для того аби потім увійти до Царства Його[13].

У порівнянні Йн 3,5 та Йн 3,3 виникає питання чи Євангеліст говорив про 2 народження (одне від води а інше від духа), чи йшлося про одне народження, позначене двома термінами. Синайський кодекс пропонує нам у Йн 3,5 дієслово ιδειν (бачити), що є по суті тим самим дієсловом що і у Йн 3,3. Це пояснюється тим, що побачити Царство є старозаповітною традицією, в той час як увійти у Царство має своє коріння у Синоптичних Євангеліях. І тому, оскільки у цих двох віршах йдеться про те саме духовне народження, найімовірніше суттєвої різниці між цими двома дієсловами немає[14].

Потрібно також звернути увагу на те, що концепція духовного народження людини є розглянута також у Соборному посланні ап. Йоана. У цьому посланні використовується поняття «народження від Бога» як еквівалент до духовного народження. Той, хто є народженим від Бога є праведним (1 Йн 2,29). Той хто є від Бога народженим не чинить гріха (1 Йн 3,9; 1 Йн 5,18). Той хто любить є народженим від Бога і знає Бога (1 Йн 4,7). Окрім того, кожен хто вірить в Ісуса як у Бога є народженим від Бога (1 Йн 1,5).

Важливо зазначити, що автор апостольського послання використовує те саме дієслово *γεννάω* що і у Євангелії. Отже, очевидно, що в такий спосіб Євангеліст розвиває концепцію Ісуса Христа про духовне народження, про яку йдеться у Йн 3,3.5.8 у своєму апостольському посланні[15].

Потрібно сказати, що багато екзегетів вважають текст Тит 3,5 паралельним до Йн 3,5[16]. Ч. Додд додає до цього, що єдиними паралелями до Йн 3,5 є ще 1 Петр 1,23 і Як 1,18[17]. Іменник *ἀνακαίνωσις* (оновлення) виглядає дуже схожим з дієсловом *γεννάω* у Йн 3,5. Видається вірогідним, що ап. Павло говорить у своєму посланні до Тита про хрещення, котре описується у Йн 3,5 як народження з води. У Як 1,18, де йдеться про народження в істині, для позначення слова народження використовується дієслово *ἀποκυέω*. У тексті 1 Пет 1,23 йдеть фактично про те саме що й у Йн 3,5 а саме про нове життя в Бозі. Показовим є ще те що навіть стилістично використовується те саме дієслово: *ἀναγεννάω* у 1 Пет 1,23 та *γεννάω* в Йн 3,5. Тому, ці паралельні тексти, подані. Ч. Доддом, можна вважати слушними.

Спробуймо розглянути як поняття духовного народження повинен би був зрозуміти сам Никодим. Дуже часто діалог з Никодимом розуміють у сенсі діалогу так званого «поміркованого юдаїзму» з християнством. У контексті діалогу з Ісусом видно, що Никодим не розумів сутності народження від духа. У цьому сенсі постає питання чи міг Никодим розуміти сутність цього діалогу, оскільки, як про це вже було сказано, у Старому Заповіді духовне народження практичне ніде прямо не фігурує. р. Браун знаходить дуже подібний текст до Йн 3,5 текст у Кумранських манускриптах. На його думку текст 1 QS IV, 21 є прямою паралеллю до Йн 3,5. А, отже, оскільки Никодим був юдейським начальником, він мусив знати про цей текст[18]. У цьому контексті виглядає логічним звинувачення Ісуса в Йн 3,10. Ще одну цікаву паралель з нехристиянськими джерелами проводять Л. Штрак та та П. Біллербак. На їхню думку поняття нового створіння не було чужим за часів стародавньої синагоги. Раввіністичне вчення в основному говорить про це нове створіння у трьох випадках: 1. Коли людина зцілюється від своїх немочів; 2. Коли йшлося про усунення небезпек для життя 3. Коли людині відпускали гріхи і, таким чином, вона починала жити по-новому. Духовне оновлення в ріввіністичній традиції спирається на майбутнє оновлення людського серця та людської душі[19]. Отож бачимо, що навіть у нехристиянські текстах своєрідно можна помітити ідею духовного народження. Отже, те про що говорив Ісус було в дусіюдаїстичної традиції.

Стосовно інтерпретації духовного народження людини у християнському аспекті, як наголошує Я. Креньчідло, у Четвертому Євангелії пневматологія розглядається у двох аспектах: христологічному та есхатологічному[20]. При цьому христологічна тематика виходить з харитологічних мотивів. Тобто, духовне народження людини пов'язане з концепцією Логоса. З одного боку духовне народження має есхатологічну перспективу, оскільки Ісус Христос прийде вдруге у цей світ для того, щоб виповнити волю Божу і встановити Царство Боже на землі для людей його. З іншого боку протягом свого земного життя людина повинна стяжати Царство Боже, аби бути гідною увійти до нього.

У цьому контексті інтерпретація слова «дух» (πνεῦμα) є для нас особливо важливим. Передусім, дух є засобом, через який відбувається духовне народження, рушієм, що провадить нас до духовного життя. Дух має особливе відношення до невидимої та вічної реальності[21]. У розмові з Никодимом Ісус не має на увазі народження в людському значенні, натомість йдеться радше про приналежність до небесного існування[22]. Постає питання чи слово «дух» виражає у цьому контексті Святий Дух. У Новому Заповіті грецьке слово πνεῦμα може означати як дух (Божий чи людський) так і подих. І дуже часто непросто зрозуміти чи йдеться тут про дух чи про подих (пор Йн 3,8). У цьому контексті видається слушним коментар єп. Кассіана, котрий провівши термінологічний аналіз Йн 3,3-8 робить висновок, що у Йн 3,5 йдеться саме про Святий Дух, через який людина отримує духовне народження[23]. Окрім того, як слушно зауважив Ч. Додд, поняття «дух» у Йн пов'язане з ідеєю божественності. Це поняття тісно пов'язане з поняттям «істина». І лише в контексті Втілення Сина Божого ідея духовного народження набуває нового значення[24].

Головна функція Духа полягає у введені до нового життя з Богом[25]. Саме дієслово γεννάω можна перекласти як «створювати» або «народжувати». Тобто це дієслово може використовуватися в значенні чоловічого або жіночого акту(Див Йн 16,21). У контексті Йн 3,5 йдеться про внутрішню зміну людського буття, активним учасником якої є Святий Дух. У процесі духовного народження людина Дух Святий наповнює людину благодаттю. Як наслідок, між Богом та людиною виникають нові стосунки, коли людина стає усиновленим сином Бога і, відповідно, життя цією людини стає догідним Богові. Союз (Завіт) між Богом та людиною стає таким чином оновлений через Ісуса Христа. Як слушно зазначає де да Круа духовне народження стає постійною реальністю, котре не змінюється з плином часу і котре характеризується постійним

людським оновленням. Людина повинна завжди оновлювати своє спілкування з Богом, аби залишатися з Ним у контакті[26].

Духовне народження неможливе без Дарів Святого Духа[27]. Під час духовного народження усиновленні діти Божі отримують Дари Духа Святого, завдяки яким відкривається світло благодаті[28]. Дух Святий виступає не лише Творцем, а й подателем Святих Божих Дарів нового життя[29]. Через свої Дари наділяє нас Господь даром віри, котра є формою діалогу людини з Богом впродовж людського земного життя. У такий спосіб Ісус сказав Никодиму, що якщо той хоче зрозуміти небесні речі, мусить він спершу прийняти Дари, щоб пізнати та зрозуміти істину слів Ісуса Христа[30]. У цьому контексті йдеться також і про пізнання Бога, що, безперечно, є складовою частиною духовного народження людини.

Отже ми можемо стверджувати, що концепція духовного народження людини є типовою концепцією Євангелія від Йоана та його Першого Соборного Послання. Аналіз паралельних текстів вказує нам на те, що Йоан є єдиним Євангелістом, котрий застосовує цю концепцію у своїх Писаннях. Інтерпретації сучасних екзегетів у значній мірі доповнюють святоотцівські інтерпретації і, загалом, не створюють особливих протиріч. З нашого аналізу виходить, що головне значення духовного народження полягає у внутрішній зміні людського життя, що є, водночас, початком нового життя у Бозі та з Богом. Коли людина є народженою від Бога, вона стає усиновленою дитиною Бога, отримує від Нього повноту Його Дарів, котрі дають змогу їй духовно оновитися, увійти до Царства Божого та отримати життя вічне.

---

[1] Ignace de la Potterie, Naître de l'eau et naître de l'Esprit, in : Sciences Ecclesialistiques 14 (1962), 415

[2] PG vol 59, 04497-04502

[3] Пор de la Potterie, Naître de l'eau, 420f.

[4] S. Justini Philosophi Et Martyris, Apologia Prima, 61

[5] Див. Thomas von Aquins, Kommentar zum Johannesevangelium, Vandenhoeck & Ruprecht 2011, 187-188

[6] Пор de la Potterie, Naître de l'eau, 420f.

[7] Див Gianfranco Ravasi, Lo spirito di Dio si librava sulle acque, in: Parola Spirito e Vita 38 (1998), 17-18

[8] Епископ Кассиан (Безобразов), Лекции по новому Завету. Евангелие от Иоанна. – Presses Saint Serge, Paris 2006, 93

[9] Там само с. 93

[10] Leon Morris, Gospel According to John, Michigan 1995, 190

[11] C. Bennema, Spirit-Baptism in the Fourth Gospel: a Messianic reading of Jn 1,33, in: Biblica 84 (2003), 35-60 (52)

[12] Там само с. 53

[13] C. K. Barrett, The Gospel according to St John, London 1970, 169

[14] F. F. Bruce, The Gospel of John, Cambridge 1983, 84

[15] H. N. Ridderbos, The Gospel according to John, Michigan/Cambridge 1997, 125
[16] Див напр. Settimeo Cipriani, Lettere pastorale I-II Timoteo – Tito, Roma 1972, 139f
[17] C. H. Dodd, Historical tradition in the Fourth Gospel, Cambridge University Press 1963, 254
[18] R. E. Brown, Giovanni, Roma 1979, 235
[19] H.L. Strack und Paul Billerbeck, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, München 1924, 420-421
[20] Janusz Kręcidło, Duch Święty i Jezus w Ewangelii Świętego Jana, Częstochowa 2006, 9f
[21] C. H. Dodd, The Interpretation of the Fourth Gospel, Cambridge University Press 1955, 224f
[22] E. Haenchen, A Commentary on the Gospel of John, Philadelphia 1984, 200
[23] Епископ Кассиан (Безобразов), Лекции по новому Завету…, 94-95
[24] Dodd, The Interpretation, 226-227
[25] Див Vgl. E. Haenchen, A Commentary, 201
[26] Paul-Marie de la Croix, L'Ancien Testament source de la vie spirituelle, Paris 1952, 319f
[27] F.-M Braun, La foi chrétienne selon saint Jean, Gabalde, Paris 1976, 74-76
[28] Francis J. Moloney, The Gospel of John, Minnesota Collegeville 1998, 92-93
[29] Ridderbos, The Gospel, 128
[30] Moloney, The Gospel, 97

І. Іванов

УКРАЇНСЬКІ МОНАСТИРІ СВЯТОЇ ГОРИ АФОН

Стаття присвячена розгляду питання існування українських монастирів на Святій Горі Афон. Подано відомості про особливості заснування та функціонування українських чернечих осередків, їх історія та розвиток. Характеризується сучасний стан.

Ключові слова: *Свята Гора Афон, українські монастирі, русичі-українці, Русикон-Українікон, Козацький скит, скит Ксилургу, Святогірський устав, вітчизняне чернецтво.*

Переглядаючи мапу монастирів Святої Гори Афон, ми помічаємо, що всі обителі, які там існують, мають чітке національне забарвлення: монастирі та скити грецькі, болгарські, румунські, російські… Проте, як би пильно ми не вдивлялися у картографічне зображення, не знайдемо жодного монастиря з позначкою "Україна" або "Українська Православна Церква". На превеликий жаль українських монастирів на Афоні не існує фактично. Наразі ми можемо говорити, що на Святій Горі існують вітчизняні монастирі, але історично. Кожен із нижче описаних святогірських скитів та монастирів має глибоке україно-руське або козацьке коріння,

але знаходиться під юрисдикцією іншої Церкви. Лише у ХХ ст. вітчизняні історики відкрито заговорили, що насправді не існує ніякого "російського Афону", що це лише вигадки імперських політтехнологів на кшталт "третього Рима" та "Російського світу". Тому відновнення історичної пам'яті та справедливості – пріоритетне завдання українських церковних істориків.

Свято-Пантелеймонівський монастир (Русикон-Українікон). Не можливо з достовірною точністю встановити час заснування на Святій Горі руського Свято-Пантелеймонівського монастиря через недостатність історичних свідчень. Передання відносить його до часів княжіння святого рівноапостольного Великого князя Володимира (за іншою версією, до часів святого князя Ярослава Мудрого (1019 – 1054). В надписі над вхідною брамою монастиря записано, що заснований він у 1052 р. Інші ж перекази відносять заснування Русикона на Афоні до часів блаженної княгині Ольги, дехто вважає – до Аскольда і Діра.

Поява на Святій Горі руського Свято-Пантелеймонівського монастиря пояснюється в одній із уцілілих рукописних пам'яток архімандрита Варлаама, в передмові до якої, зокрема сказано: "Оскільки всі святогірські отці, порадившись між собою, за високим благословенням Святійшого владики кир Гавриїла, Патріарха Царгородського, постановили такому бути (між усіма грецькими та болгарськими монастирями) руському, щоб подорожні, що звідусіль приходять і хочуть тут залишитись, мали притулок" [5, с. 48].

Також не збереглося свідчень і про те, чиїми зусиллями і коштом був заснований Свято-Пантелеймонівський монастир. Наступне відродження його приписують благовірному Лазарю, царю Сербському. Зараз ця місцевість називається Старим Русиконом, а неподалік засновано нову Пантелеймонівську обитель – Новий Русикон.

Місцевість Старого Русикону надзвичайно тиха. Соборний храм зруйновано, залишились лише деякі стіни, башти та храм на честь Почаївської ікони Божої Матері. Саме у цьому, колись величному монастирі Старого Русикону, був пострижений у чернецтво святитель Сава, архієпископ Сербський.

Неподалік, як уже згадувалося, розташований новий монастир. Своїми величезними корпусами, храмами, дзвіницею, різноманітними будівлями, монастир нагадує невелике портове містечко. На самому березі моря розташований великий шестиповерховий корпус із церквою. Тут розміщена лікарня, готель для паломників, іконописна майстерня та братські келії. В середній частині монастиря знаходиться дзвіниця з годинником, під нею – простора трапезна. Прикраса обителі – соборний храм на

честь Покрови Божої Матері з великим приділом на честь святого благовірного князя Олександра Невського. Невисокі іконостаси новогрецького письма привертають особливу увагу. Над Царськими вратами знаходиться чудотворна ікона Богородиці Єрусалимська. На пн.-сх. колоні – чудотворна ікона покровителя монастиря, святого Пантелеймона Цілителя. Це найцінніша святиня обителі, перед якою звершуються молебні співи. У вівтарі знаходиться давня ікона Усікновення глави Іоана Хрестителя, а зліва, у пн. частині – часточки мощей святих Іоана Предтечі та Юрія Преможця, частинка Животворчого хреста Господнього.

Навпроти трапезної – собор на честь святого Пантелеймона, побудований у 1826 р. за типом давніх афонських храмів. Хрестовидна архітектурна форма собору з однією сферичною банею в центрі і скляною галереєю, створюють неперевершений оригінальний вид. Всі стіни всередині храму вкриті живописом, а при стовпах, в позолочених кивотах стоять ікони Спасителя, Богородиці та деяких святих, виконані в стилі грецького письма. Головна святиня собору – чесна глава святого великомученика і цілителя Пантелеймона, зберігається у вівтарі в коштовному ковчезі, там же – частинки Живоносного хреста Господнього та мощей Іоана Предтечі, апостола Фоми, Йосифа Обручника, вмч. Юрія, свщмч. Харлампія. Семисвічник виготовлено із великого шматка святого каменя, відваленого ангелом від Гробу Господнього.

Неподалік цього собору – храм святителя Митрофана Воронезького, трохи далі знаходиться невелика церква Успіння Божої Матері, а за нею – велика будівля – монастирська бібліотека, у фондах якої зберігається близько 20 тис. книг, як рукописних, так і стародруків [3, с. 77].

У XVIII ст. стався занепад руського Свято-Пантелеймонівського монастиря. Це сталося внаслідок російсько-турецької війни, яка викликала погіршення ставлення турецького уряду до афонських монастирів та антицерковних реформ майбутніх російських імператорів.

У 1735 р. руський монастир зайняли греки, а з 1800 по 1830 рр. Свято-Пантелеймонівська обитель перебувала в абсолютному занепаді. У 1830 р. була підписана Адріанопольска російсько-турецька мирна угода, внаслідок якої в українському Свято-Іллінському скиту оселилося багато ченців на чолі з ієромонахом Аникитою (Ширинським-Шахматовим). У 1839 р. вся братія перейшла в Русикон.

До 1866 р. були погашені величезні монастирські борги, збудовано нові величні храми, монастирські корпуси, келії, відремонтовано старі будівлі.

У 1874 р. сталося загострення стосунків між російськими ченцями Пантелеймонівського монастиря та грецькими монахами інших монастирів. Греки звинувачували, не безпідставно, росіян у "панславізмі" (намагання русифікувати останніми весь Афон). Сварка закінчилася виданням Константинопольським Патріархом Іоакимом Патріаршої та Синодальної грамот, згідно яких будь-яке порушення порядку та благочестя з метою національного шовінізму каралося відлученням від Церкви [40, с. 231]. Внаслідок таких потрясінь обитель Старого Русикону прийшла у крайній занепад. Монахи змушені були переселитися в інші місця. Так була заснована нова Свято-Пантелеймонівська обитель на руїнах давнього солунського Свято-Пантелеймонівського монастиря. Благословенням Святійшого Константинопольського Патріарха Калинника справу відновлення української обителі, яка вже втратила на той час майже повністю свою національну ідентичність, очолив старець Ксенофонтського монастиря Сава. Роботи почались у 1803 році [5, с. 59]. Ктитором нового Пантелеймонівського монастиря став Великий драгоман Порти Скрлат Каллімах, якого старець Сава зцілив від тяжкої хвороби. Пізніше він (драгоман) прийняв мученицьку кончину від турків. Після вбивства свого покровителя монастир залишився недобудованим та втрапив у великі борги. Обитель була пограбована турками.

Від 1820 р., протягом майже 12 років, монастир залишався без настоятеля і без братії. Схиєромонах Сергій (Веснін), який неодноразово відвідував Святу Гору в середині XIX ст., розповідає про явлення святого великомученика і цілителя Пантелеймона одному зі старців монастиря у ті буремні роки.

В Порті знаходилося щось подібне до мирського посольства, представництво РПЦ, з якого був направлений до монастиря старець- листоноша. Була зима. Сніг. Старець збився з дороги. Раптом до нього приходить юнак в еллінських шатах. Він наказує старцеві йти його слідами. Таким чином він вказав дорогу до Русикону. Юнак сказав монаху, що йде в Русикон, щоб привітатися з друзями, і при цьому вказав на ікону 40 мучеників Севастійських, шанобливо вклонився та осінив себе хресним знаменням. А коли проходили поруч з іконою великомученика Пантелеймона, юнак не перехрестився і не вклонився. Старця це дуже здивувало. Наостанок незнайомець сказав: "Піди скажи ігумену і братії, щоб не засмучувалися, я буду піклуватися про цей монастир", – і зник. З того часу монахи не покидали монастир, який процвітає і до сьогодні [5, с. 70 – 72].

Російський імператорський дім, після укладення миру з Туреччиною, починає опікуватись монастирем. Був закладений храм

святителя Митрофана Воронезького для звершення у ньому богослужіння церковнослов'янською мовою.

Про долю Пантелеймонівського монастиря, як осередку української традиції на Афоні, пише митрополит Іларіон (Огієнко): "Українці рано появилися на Афоні – ще десь у першій половині XI віку, і вже року 1169 заклали собі окремого монастиря, так званий Русикон (Українікон). Але монастир цей рано стратив свій український характер, і з бігом часу став монастирем спільним російсько-українським, а з часом і зовсім російським. Україна рано втратила свій державний характер, бувши захоплена Литвою та Польщею, а пізніше Росією, а це вплинуло й на наш монастир на Афоні – він зовсім зрусифікувався" [1, с. 366].

Після важких часів занепаду у XIX ст. настав час розбудови та розквіту Свято-Пантелеймонівського монастиря. Нині обитель знаходиться під юрисдикцією Російської Православної Церкви, але серед братії монастиря більша половина українців. Ігумен монастиря також українець, священноархімандрит Єремія, що несе послух на Святій Горі уже більше 30 років.

Свято-Іллінський козацький скит. Інший відомий осередок українського чернецтва на Святій Горі Афон – Свято-Іллінський козацький або запорозький скит.

У XVIII ст. в Україні через повстання проти Москви гетьмана Івана Мазепи відбулося небувале з часів Богдана Хмельницького піднесення національної самосвідомості нашого народу. Але Іван Мазепа зі шведським королем Карлом XII 7 червня 1708 р. програв битву під Полтавою і змушений був покинути Україну з частиною своєї старшини та війська. За кордоном постала досить чисельна українська еміграція, а незабаром багато козацтва прийняло турецьке підданство і оселилося по Дунаю, особливо в Добруджі.

А в Україні ситуація погіршувалася. На Лівобережжі цар Петро I, а пізніше його наслідники, виловлювали всіх "мазепинців" і жорстоко розправлялися з ними. Не краще було й на Правобережжі – тут поляки мордували українців. Постала так звана Коліївщина – народний рух проти утисків Православ'я та українського селянства.

У цей грізний для України час знову звернено увагу України на Афон, як на спокійне місце життя і подвигу, де православну віру ніхто не переслідує [1, с. 367].

Ще у 1614 р. з Афону писав ігумен Дерманського монастиря на Волині, Ісакій (Борискович), підкреслюючи власне релігійний спокій на Афоні для українців під Польщею: "Благодатією Христа моєго достиг до Афонской Горы, опочих мало от трудов

непомерных. Нынi увыдiх Пречiстия Матерi Божия, iдеже велiє безмолвiє: ни еретицы клевещуть, ни мнящiися християнекатолицы навiтують, ни ласканiєм и дарами неутвержденных прельщають, ниже прельщаемого зде обрiтають, ни воплю, ни кличу на Церковь Христову. Воiстину пристанiще не от чоловiк созданнoє, но от Божия смотрения" [1, с. 368 – 369].

Саме у цей час на Афоні постає новий скит, уже виразно національний, суто український.

Коли на Афоні з'явилися "мазепинці", вони не могли примиритися з чисто російським напрямком Русикону, і захотіли мати український національний монастир. Можливо, що Русикон поділяв тоді російську великодержавну ідеологію, тобто був проти українців – "мазепинців", а це не давало можливості останнім оселитися в Русиконі.

Тим часом емігранти-козаки з колишньої армії Мазепи прибули на Афон, бажаючи в молитві та подвизі закінчити своє життя. У цей час і постав на Афоні, на землях Пантократорового монастиря український скит святого пророка Іллі. Заснував його преподобний Паїсій Величковський.

Чутка про молодого українського аскета швидко розійшлась по Афону й поза ним, і до Паїсія почали сходитися ченці (особливо українці).

Скоро біля Паїсія зібралося стільки української братії, що їй стало занадто тісно при його вбогій каливі. Старець був змушений просити в Пантократорового монастиря більше землі. Йому віддали занепалу стародавню келію святого пророка Божого Іллі. Це сталося у 1756 році [1, с. 367 – 370].

Саме у той час побував у скиту вже згадуваний ієросхимонах Сергій (Веснін). З його листів можемо бачити ставлення росіян до українців навіть на Афоні: "…братія до одного (у Свято-Іллінському скиту – І.І.) – малороси… Нинішній їх настоятель о. Паїсій (Величковський – І.І.) – людина благородна, чудового характеру і доброї розсудливості… Скільки разів мені не доводилося тут бувати, завжди хтось із братії іронічно зауважував, що ми в Русикі (Русиконі – І. І.) під впливом греків і залишаємось у їх повній залежності, тоді, як через нас лише вони можуть підтримувати існування монастиря… Хай говорить кожен, що хоче: для нас Русик – істинний рай…

В Пророко-Іллінському скиту три церкви. Братії не більше 30 чоловік… В цьому скиту дзвін російський. В церквах особливих прикрас немає, окрім частинок мощей святих, серед яких найвизначніша – святого апостола Андрія Первозванного. Тут же, в

ризниці, у звичайному ящику, зберігаються кістки покійного о. Аникити… Скит Пророко-Іллінський залишається в залежності від Пантократора (монастиря)" [5, с. 496 – 498].

У цей час у монастирях Валахії та Молдавії не було доброго порядку, а тому господар (князь) Валахії запросив ігумена Паїсія до себе в монастир Драгомирню настоятелем [4, с. 110]. Покинутий ігуменом Паїсієм Величковським року 1763, скит Іллінський занепав і майже запустів. Українці-ченці, що своїм непослухом змусили Паїсія покинути заснованого скита, самі не могли дати собі ради. Так було аж до 1775 р. Цього ж року цариця Катерина наказала зруйнувати Запорізьку Січ. Багато січовиків подалося на Афон зі своїми маєтками. Завдяки цьому Іллінський скит було врятовано.

З цього часу афонський Свято-Іллінський скит став офіційним Запорізьким скитом. Запорожці стали масово йти на Афон з Дунаю, Добруджі, Чорномор'я, Кубані і селилися в Іллінському скиту.

Звичайно, запорожці принесли до монастиря всю свою національну ідеологію, усі звичаї із Січі Запорізької. Матеріально Іллінський скит підтримувався заможними запорожцями.

Так жив скит у добробуті до 1821 р., коли почалося грецьке повстання та російсько-турецька війна. Запорізький ігумен Парфеній, забравши частину статків, змушений був виїхати на Чорномор'я. За вісім років турецького панування на Святій Горі (1821 – 1829 рр.) Свято-Іллінський скит запустів. Відродження його почалося лише у 1829 р., після підписання Адріанопольського миру – повернувся ігумен Парфеній з братією. Але миру між братією як не було до цього, так і не з'явилося через колишню січову волелюбність та вільнодумство. Ігумен Парфеній від цього тяжко страждав, але не покидав скит і помер у ньому від чуми.

У 1836 р. в скиту подвизався ієромонах Аникита, про якого вже згадувалося (в миру Сергій Ширинський-Шахматов).

У 1839 Свято-Іллінський скит отримав устав від монастиря Пантократор.

У 1841 р. ігуменом тут став Паїсій II, бессарабський болгарин. Він 30 років керував братією і помер у 1871 р.

Незважаючи на нелегку долю, Іллінський скит пережив різні потрясіння. Матеріально скит намагався забезпечувати себе самостійно: мав свої виноградники, городи, млини й рибниці на Дунаї.

У 60 – 70 рр. XIX ст. скит мав 11 своїх келій (1 болгарська) та 42 каливи, з них 34 – українські. Іллінський скит має дві великі церкви: соборний храм на честь святого пророка Божого Іллі, побудований ще запорожцями і храм святителя Митрофана Воронезького.

У 1892 р. ігуменом Іллінського скита був старець Гавриїл. У 1903 р. тут проживало близько 500 ченців, переважна більшість яких – українці.

Після 1914 р. Іллінський скит занепав. Греки намагаються не допустити сюди ні українців, ні росіян. Денаціоналізація скита, яка почалася у XIX ст., продовжується і сьогодні [1, с. 374 – 377].

Скит Богородиці Ксилургу. Ще один осередок чернецтва на Афоні, пов'язаний з русичами-українцями – скит Пресвятої Богородиці Ксилургу. Заснування його історичні свідчення відносять до давніх часів. Головний скитський храм на честь Успіння Божої Матері. Нині скит належить болгарам, але заснований він був одним із перших русичами-українцями. В церкві Успіння зберігається чудотворна ікона Богородиці названа "Глікофілуса" або "Солодке цілування". На ній Божественне Немовля Христос зображений прихиленим до щоки Своєї Матері, а Богородиця ніжно цілує Свого Сина. Ікона велика за розміром, грецького письма.

Ставромикита. Інший монастир на Афоні, де жили українці – Ставромикита ("Микитин хрест"). Заснований у 680 р., за часів імператора Константина Пагоната. Але з часу другого арабського наступу на Афон цей монастир запустів і був відновлений лише у X ст. заможною грецькою родиною, від якої й отримав свою назву [1, с. 367].

Пізніше монастир знову занепав і був занедбаний аж до XVI ст., коли його відновив Патріарх Єремія. Він був у добрих стосунках із князем Костянтином Острозьким, і, можливо, на прохання останнього до монастиря приймали багато українців.

У 1847 р. у цьому монастирі побував ієросхимонах Сергій (Веснін), він застав тут українців: "Монастир Савромикита, в якому я ночував, грецький, але є тут, між іншим, і частина малоросів, яким надано для руської служби невеликий парекліс… Малороси, як не налаштовані проти москалів, але нас прийняли тут дуже добре, в дусі щирого страннопріимництва…" [5, с. 475].

Монастир освячено на честь святителя Христового Миколая. В головному храмі зберігається його чудотворна ікона. Передання говорить, що колись вона була викинута в море (ікона мозаїчної роботи). Скільки часу вона пробула на дні невідомо, але одного разу рибалки, що закинули сіті, "впіймали" ікону святителя Миколая, до якої приросла велика мушля. Її відділили від зображення і з однієї частини виготовили блюдце для Богородичної просфори, а з іншої – панагію, яку подарували у 1594 р. Московському Патріарху Іову [6, с. 215].

В соборному храмі зберігається багато часточок святих мощей: праматері Анни, святителів Василія Великого, Григорія Бо-

гослова, Іоана Золотоустого та ін. В бібліотеці зберігається Псалтир Іоана Золотоустого.

Також існує на Афоні ще один осередок українського чернецтва – Свято-Андріївський скит або Серай, що означає "гарний палац". Тут спершу поставив келію на честь преподобного Антонія Великого святитель Афанасій, Патріарх Константинопольський (Лубенський, Сидячий). Але згодом Патріарх Софроній (він також похований в Україні, в Лубенському монастирі Полтавської області) збудував два храми – на честь Покрови Божої Матері та апостола Андрія Первозванного та великий триповерховий корпус. Свято-Андріївський собор вражає своєю величчю та красою. Є тут і менші храми: свт. Петра Московського, "В скорботах і печалях утіха" та ін.

До 1917 р. скит мав свої подвір'я в Україні (Одеса), Росії (Санкт-Петербург, Ростов-на-Дону), Туреччині (Стамбул-Константинополь). Видавав щомісячний журнал "Настанови і утіха святої віри християнської", багато книг тощо.

В невеличкому історичному описі Святої Гори, написаному на початку ХХ ст. невідомим російським прочанином, знаходимо перелік багатьох келій на Афоні, які він називає російськими та невеличкі монастирі. В новітніх описах Святої Гори про ці келії та монастирі нічого не говориться, тому далі подаємо їх перелік за інформацією сторічної давнини. Ймовірно, що багато українців також подвизалися у цих російських монастирях.

"Всього на Афоні близько 600 келій (станом на 1907 р. – І. І.) із них 66 заселені російськими монахами. Прелік російських келій:

На землі Хіландаря – 10 келій.

На землі Іверону – 6.

Ставромикита – 11.

Філофей – 7.

Кутлумуш – 3.

Велика Лавра – 10.

Пантократор – 16.

Симона-Петра – 1.

Григоріат – 1" [6, с. 235 – 238].

Далі прочанин подає відомості про монастирі. Серед кавіотів (монахи-сіромахи) бл. 1000 росіян (під росіянами розуміємо не етнічних представників російської нації, а всіх слов'ян, які населяли Російську імперію – І. І.). На землі Хіландарського монастиря розташована російська обитель свт. Іоана Золдотоустого, в межах Хіландарської Лаври – монастир іоана Богослова, Благовіщенський, обитель Ігнатія Богоносця; поруч з Кареєю – російська обитель свт. Миколая Чудотворця; російський Благовіщенський

монастир на землях монастиря Симона-Петра; біля монастиря Каракал – російська обитель вмч. Юрія Переможця; Преображенський російський монастир на землі Філофея; обитель вмч. Артемія; російський Іоано-Золотоустівський монастир на землях Іверону; російський монастир преп. Онуфрія Великого та Петра Афонського (тут подвизались преп. Григорій Палама та Григорій Синаїт); російський монастир Покладення пояса Пресвятої Богородиці; монастир "Достойно є".

Отже бачимо, що стражденність українського народу відобразилась і в літописах Святої Гори. Навіть тут, на цій святій землі бачимо як спаплюжилась наша історія, як українців намагались зробити росіянами, або сірим, національно не свідомим соціумом. Але з іншого боку бачимо, які цікаві факти подають російські церковно-історичні джерела про співіснування українців та росіян на Афоні. Перед нами, молодими українськими священиками і богословами, поставлено не легке завдання – очистити вітчизняну історію від різного шовіністичного сміття.

1. Іларіон (Огієнко), митр. Українське монашество. – К.: Наша культура і наука, 2002. – 396 с., іл.
2. Кілессо С. Києво-Печерська лавра. – К.: Техніка, 2003. – 200 с.: іл.
3. Мешалкин В. Влияние Святой Горы Афон на монашеские традиции восточной Европы. – М.: Сретенский монастырь, 2009. – 184 с., ил.
4. Паисий Величковский, преп. Автобиография. Житие. – Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2006. – 207 с.
5. Письма святогорца к друзьям своим о Святой Горе Афонской. – М.: Отчий дом, 2007. – 718 с.
6. Святая Гора Афон. – М.: Сибирская Благозвонница, 2009. – 349 с.

М. В. Казаков

ВІДРОДЖЕННЯ ТА РОЗВИТОК ЦЕРКОВНО-БРАТСЬКОГО РУХУ В КИЇВСЬКІЙ ЄПАРХІЇ (1860–1914 рр.)

Сутність наукової проблеми полягає в з'ясуванні ролі православних братств у житті українського суспільства, їх ефективності як провідників зв'язку між церквою та миром через реконструкцію їх діяльності. Особливо цікавим видається питання запозичення схем, успішних у минулому, для використання їх У нових історичних умовах.

До революції 1917 р. тематика православних братств як актуальна в контексті перманентних планів реформування РПЦ привертала увагу здебільшого публіцистів. Окремо стоїть історико-статистичне дослідження О. Папкова «Церковные братства» (СПб., 1893), яке при своїй неповноті даних досі залишається єдиною працею оглядового характеру, присвяченою суто братствам 1860-х рр. – поч. XX ст. Серед емігрантських істориків і мислителів братства отримували загальну оцінку (позитивну – у Г. Флоровського[1] та І. Смолича[2]; негативну через брак, на його думку, національної свідомості та континуїтету з попередніми братствами – у І. Огієнко[3]), але не детальне вивчення, яке було практично неможливим через недоступність архівних матеріалів. З інших причин подібна ситуація склалася і в радянській історичній науці. Якщо братства XVI-XVII ст. ще привертали увагу історичного матеріалізму, то їх «нащадки» XIX ст. виглядали реакційними утвореннями, не вартими ретельного вивчення.

Пострадянська історіографія з її пожвавленим інтересом до питань історії церкви та історії громадської активності повернулася до православних братств. Новий погляд на братства як на благодійницькі організації запропонував американський історик А. Лінденмеєр[4]. У Росії з'являються ґрунтовні монографії: «Российская церковь в эпоху великих реформ» (М., 1999) С. Римського та «Православные братства: генезис, эволюция, современное состояние» (Нижний Новгород, 2006) Ф. Дорофєєва. При всій їх корисності для українського науковця слід пам'ятати про зовсім інший характер «великоруських» братств 1864–1917 рр. Останні не мали за собою вікових традицій на відміну від українських та білоруських. В Україні в 1990–2000-х рр. відбулося переосмислення значення відроджених братств для українського суспільства, визначення їх

як підґрунтя для майбутнього автокефального руху[5], хоча й старі погляди (близькі до висловлених І. Огієнко) мають прихильників[6]. Протягом 2000-х рр. було захищено кілька кандидатських дисертацій (О. Борейко, О. Гейда, О. Кравченко, О. Потапова, С. Федоренко, О. Федорчук І. Шугальова тощо), у яких досліджені окремі аспекти історії відроджених братств, однак досі відсутні узагальнюючі праці по окремим єпархіям та взагалі по підросійській Україні.

Православні братства протягом XVI–XVII ст. були найважливішими осередками церковно-суспільного життя в Україні та Білорусі. У XVIII ст. вони швидко занепадають під тиском як католиків-поляків, так і єдиновірців-росіян. Братства зникли з міст, завдяки бурхливій діяльності в яких переважно й зберігаються в історичній пам'яті; однак їх традиції та релікти продовжували впливати на релігійне життя українських та білоруських сіл. Подібна ситуація на початку 1860-х рр. була зафіксована істориками М. Кояловичем[7] і Ф. Лебединцевим[8]. Констатація певних фактів у них поєднувалася з закликами до відродження православних братств.

Сучасним дослідникам необхідно розрізняти два аспекти процесу братського відродження: діяльність місцевої інтелігенції та духовенства і діяльність центральних органів влади (включно з церковною). Перша, викликана зростанням напруженості у відносинах з польським елементом (апофеозом чого стало повстання 1863–1864 рр.) і загальним пожвавленням суспільного життя з початку нового царювання, була спрямована на відновлення братств в своїх єпархіальних центрах та підтримку існуючих сільських братств. Цей рух був регіональним і, на нашу думку, на початковому етапі цілком самостійним; коли його підтримували місцеві високопосадовці, то робили це «на власних страх і ризик». Яскраво останнє можна побачити на прикладі конфлікту 1863 р. навколо Люцинського братства між полоцьким єпископом і вітебським губернатором, коли останній заборонив діяльність братчиків, дозволену архієреєм[9].

Центральна влада до 1863 р. ставилася до братств, при всій їхній лояльності, з певною підозрою, не звикши до проявів будь-якої громадської ініціативи. Вища ієрархія православної церкви в цілому прагнула до реформування, однак і вона дивилася на братства з побоюваннями: втручання в церковні справи мирян архієреї не схвалювали ніколи, для ортодоксії це скидалося на протестантизм (на ці теми відверто висловлювався в листуванні київський митр. Арсеній Москвін[10]). Успіхи місцевих ентузіастів, які необхідно було поставити під контроль, польська небезпека, опосередковано й звільнення селян – усе це штовхнуло Петер-

бург до створення законодавчого підґрунтя для діяльності православних братств у вигляді «Основних правил для заснування православних церковних братств» (8 травня 1864 р., усі дати за старим стилем). Центральна влада бажала використати можливості відроджених братств максимально – і в матеріальному плані (чергова спроба розв'язання постійної для Російської імперії проблеми матеріального забезпечення РПЦ), і в духовному (надія через поєднання у братствах кліру і миру відновити їх зв'язок, який все більше ставав за висловом І.Аксакова «примусовим і механічним, зшитим на живу нитку»; крім цього, сприяння великоруським асиміляційним планам в західних губерніях[11]).

Паралельно з узаконенням братств, раніше не відомих у Росії та мало поширених навіть у лівобережній Україні, у результаті компромісу між єпископатом та світською владою 2 серпня 1864 р. було здійснене нововведення – церковно-парафіяльні попечительства, багато в чому аналогічні братствам. При цьому братства були організаційно вищою структурою, мали більшу свободу дії та більше спиралися на історичну традицію.

У Київській єпархії братський рух відновлюється, як і в інших частинах «Західного краю», ще до офіційних дозволів на це – у 1862–1863 рр. Митр. Арсеній (1860–1876) багато зробив для цього, намагаючись протидіяти світським проектам. Йому активно допомагав найяскравіший представник тодішнього київського духовенства – Петро Лебединцев, склавши в 1862 р. зразковий «Статут для сільських братств у Київській єпархії»[12]. Нові братства виникають у с. Райгород, містечках Корсунь і Стеблів (останнє організував о. Семен Левицький, батько І. Нечуй-Левицького), активізуються братства у с. Дибинці та м. Чернин. Після 8 травня 1864 р. цей процес пожвавлюється: поза межами Києва в єпархії до Першої російської революції виникло щонайменш 19 православних братств. За звітом благочинних 1909 р. в Київській єпархії діяло 32 братства[13]. У 1914 р. при розбудові мережі єпархіального Свято-Володимирського братства було відкрито ще не менше 22 парафіяльних або повітових братств поза межами Києва.

На відміну від Вільна, Могильова чи Луцька в Києві довгий час формально не продовжували традиції XVII ст. Богоявленське братство було відновлене лише 1882 р. в Київській духовній академії, при цьому у вигляді «братства для допомоги незаможнім студентам», тобто благодійно-кредитної установи при духовному навчальному закладі, що мала з церковними братствами небагато спільного[14].

Центром братського руху в єпархії стало Свято-Володимирське братство при кафедральному соборі св. Софії, відкрите 15 черв-

ня (день поминання пам'яті св. кн. Володимира) 1864 р. завдяки спільним зусиллям місцевої ієрархії, воцерковленої інтелігенції та просто ентузіастів православної справи. Це братство зосередило в собі найкращі людські та матеріальні ресурси (в масштабах єпархії, порівняно з іншими великими братствами імперії воно мало середній рівень забезпечення). Братчиками в різний час були М. Максимович, церковний історик та письменник А. Муравйов, історик К. Говорський, письменник І. Еремич, протоієрей П. Лебединцев, єп. Ієроним (Екземплярський), єп. Агапіт (Вишневський; у 1919 р. один із лідерів автокефального руху). Посаду покровителя братства обіймали київські митрополити. Почесне членство отримало багато представників світської та церковної еліти з усіх частин імперії, включаючи і членів імператорської родини (у 1914 р. братчиком став імператор)[15]. Членами братства були переважно представники місцевого вищого духовенства, адміністрації, інтелігенції, найзаможнішого купецтва, тобто міської еліти, чим зумовлювалося переважання етнічних росіян, значний відсоток чорного духовенства, незначний – жінок.

Завдяки пожертвам та розгорнутій з часом власній комерційній діяльності братство змогло здійснити низку проектів, які відповідали головним напрямкам його діяльності: забезпечення книжками церковно-парафіяльних шкіл єпархії, створення у власному будинку притулку для євреїв, які бажали охреститися, і школи для малозабезпечених дітей, розповсюдження антиштундистської літератури, заснування власних книжкового складу та бібліотеки. Інші проекти не змогли реалізуватися в повній мірі: власна типографія, місіонерська діяльність, контроль над церковно-парафіяльними попечительствами єпархії, покладений на братчиків митр. Арсенієм.

Братство керувалося статутом 1864 р., який у 1891 р. був замінений новим, консервативнішим у дусі «ери Побєдоносцева» (збільшення ролі духовенства, обмеження виборного елементу)[16].

Серед членів Свято-Володимирського братства були прихильники української справи М. Максимович, П. Лебединцев, єп. Агапіт поруч з носіями протилежних поглядів митр. Арсенієм, К. Говорським, єп. Дмитром (Ковальницьким), єп. Платоном (Рождественським). Національні питання не торкалися роботи братства; висловлюючи підтримку ідеям «православ'я, самодержавства, народності», братство не соромилося видати на ярижці (застарілий варіант українського правопису, заснований на російській орфографії) антисектантську брошуру «Як Бог штунду врозумив»[17].

На початку ХХ ст. у Києві з'явилися нові братства – Борисо-Глібське, Свято-Макаріївське, Усіх святих на Подолі, Марії Магда-

лини на Шулявці тощо. Вони стали інструментом задоволення харітативних та громадських потреб київської буржуазії.

У складі Борисо-Глібського братства був високим відсоток українців (24,4% виразно українських прізвищ серед членів на 1904 р.), майже половину членів складали жінки, розповсюдженим було членство цілими родинами та дуже низьким був відсоток братчиків з духовного стану (3%)[18].

Периферійні братства Київської єпархії відрізнялися від київських не лише географічно. Хвиля їх відроджень у першій половині 1860-х рр. була призупинена намаганням влади створити єдину одиницю церковно-суспільного життя – церковно-парафіяльні попечительства, тому багато братств перетворювалися на попечительства. Зазначимо, що окремі попечительства використовували елементи братської символіки і термінології, набуваючи майже ідентичного братствам характеру. У цілому експеримент виявився не дуже вдалим: церковно-парафіяльні попечительства, можливо, через свій казенний характер гірше виконували функції, ніж братства. На зламі сторіч єпархіальне керівництво повертається до підтримки периферійного братського руху; вже на місці попечительств утворюються братства (наприклад, у с. Суботові у 1904 р.)[19].

Периферійні братства відрізнялися від київських як соціальним складом: місцеве біле духовенство (ієрей, як правило, був головою братства), селяни, зрідка місцеві поміщики, у містечках – дрібна буржуазія, інтелігенція; так і етнічним, маючи виразне українське забарвлення. Не так чітко уявляючи історичну традицію братського руху, як члени Свято-Володимирського братства, вони часто були ближчими до живої національної традиції, яку продовжували використовувати в обрядовості (братські свічки, ходи, корогви), термінології («ставник», «нотата», «скринька», «упис»), співжитті (спільні трапези, взаємодопомога, контроль за моральністю молоді).

Устрій братств Київської єпархії переважно врегульовувався статутними документами, хоча низка братств довгий час продовжувала існувати, користуючись суто усною традицією. Єпархіальне керівництво, яке в 1860-1890-х рр. лояльно ставилося до місцевих оригінальних статутів, з початку XX ст. починає наполягати на їх стандартизації, висуваючи на роль еталону статут київського Борисо-Глібського братства. Цей процес завершується утворенням струнокої бюрократизованої системи єдиного загальноєпархіального братства на початку 1914 року[20].

Щодо регіональних особливостей церковно-братського руху – окрім моментів характерних для всієї Правобережної України

(вкоріненість братських традицій, збереження елементів українського православ'я), визначимо й характерні саме для Київщини – значне переважання ролі одного братства, спроби побудувати на цьому організаційну систему (втім, невдалі), переважання сектантської «небезпеки» над римо-католицькою, поширення прозелітизму серед іудеїв.

Неможливість для братств у нових історичних умовах відігравати колишню роль продемонструвало ще XVIII сторіччя. Відроджений братський рух після 1864 р. був результатом компромісу між прагненнями парафіян облаштувати своє релігійне життя, ініціативами місцевих еліт та інтересами метрополії. Визнання братського руху владою давало братствам багато привілеїв, включаючи матеріальну допомогу, водночас вони мусили слідувати вказівкам Синоду. Православні братства сер. XIX – поч. XX ст. були успішними благодійницькими закладами. Але з точки зору цілей відродження братств, які висловлювалися і владою, і братчиками, «вливання нового вина в старі міхи» провалилося, адже братства не могли достатньо ефективно сприяти ані асиміляційним процесам, ані подоланню соціально-економічного та духовного відчуження мас від ідеалів Російської держави. Сільські та містечкові братства єпархії (поруч з церковно-парафіяльними попечительствами) виконували функції забезпечення місцевого релігійно-суспільного життя, матеріальної підтримки свого собору та кліру. На нашу думку, в випадку периферійних братств зв'язок зі своїми історичними попередниками був реальнішим, ніж у братств Києва. Позитивною рисою братств залишалося їх сприяння розвитку громадської ініціативи серед духовенства та мирян, усвідомленню соціальної відповідальності, елементи плюралізму в діяльності братств та їхніх рад (особливо в 1860-1870-х рр.). Український елемент, безперечно, був присутнім у братському русі, складаючи його основу на периферії єпархії та значну частину в Києві, однак діяв у рамках загальноімперської лояльності.

---

[1] Флоровский Г. В. Пути русского богословия / Г. В. Флоровский. – М.: Институт русской цивилизации, 2009. – С.433.

[2] Смолич И. К. История русской церкви. Ч.2 / И. К. Смолич. – М.: Издательство Спасо-Преображенского Валамского монастиря, 1997. – С.83.

[3] Огієнко І. І. Українська церква. Нариси з історії Української православної церкви. Т.1 / І. І. Огієнко. – Прага: Видавництво Юрія Тищенка, 1942. – С.212.

[4] Линденмейер А. Добровольные благотворительные общества в эпоху великих реформ; [пер. с англ.] / А. Линденмейер // Великие реформы в России. 1865-1874 / Под ред. Л. Г. Захаровой, Б. Эклофа, Дж. Бушнелла. – М.: Издательство Московского университета, 1992. – С.283-285.

[5] Шугальова І. М. Зміни в адміністративному устрої православної церкви в Україні в другій половині XIX ст.: автореф. дис. … канд. іст. наук: 07.00.01 / І. М. Шугальова; Запорізький національний університет. – Запоріжжя, 2005. – С.16.

[6] Ісаєвич Я. Д. Братства / Я. Д. Ісаєвич // Енциклопедія історії України. Т.1. – К.: Наукова думка, 2003. – С.369-370.

[7] ЦДІАК України. – Ф.127. – Оп.667. – Спр.499. О православных братствах (1864). – Арк.11-18.

[8] Лебединцев Ф. Г. Братства, их прежняя и нынешняя судьба и значение / Ф. Г. Лебединцев. – К.: Типография И. и А. Давиденко, 1862. – С.38-39.

[9] Римский С. В. Российская церковь в эпоху великих реформ. (Церковные реформы в России 1860–1870-х годов) / С. В. Римский. – М.: Грааль, 1999. – С.363.

[10] Письма митрополита Киевского Арсения к архиепископу Костромскому Платону // Русский архив. – 1882. – №2. – С.211-212.

[11] Никольский Н. М. История русской церкви / Н. М. Никольский. – Минск: Беларусь, 1990. – С.465.

[12] Устав для сельских братств в Киевской епархии // Киевские епархиальные ведомости. – 1862. – №11, отдел II. – С.571-582.

[13] ЦДІАК України. Ф.127. – Оп.787. – Спр.608. Об отношении Хозяйственного управления при Святейшем Синоде о представлении сведений о существующих братствах епархии и о их деятельности (1909). – 103 арк.

[14] Устав Богоявленского Братства при Киевской духовной академии для вспомоществования нуждающимся студентам. – К.: Типография КДА, 1882. – 20 с.

[15] Лузгин Н. Возрождение братств Юго-Западного края и Царская к ним милость / Н. Лузгин // Киевские епархиальные ведомости. – 1914. – №8, неоф. ч. – С.181.

[16] Устав Киевского Свято-Владимирского Братства ревнителей православия // Киевские епархиальные ведомости. – 1891. – №11, ч. оф. – С.125-126.

[17] Як Бог штунду врозумыв. – К.: Типография Г. Т. Корчак-Новицкого, 1894. – С.1-6.

[18] Отчет о деятельности Борисо-Глебского Братства при Киево-Подольской Рождество-Предтеченской церкви. За 1903–4 год. – К.: Типография К. Ш. Круглянского, 1904. – С.5-8.

[19] ЦДІАК України. Ф.127. – Оп.1053. – Спр.177. Об открытии церковно-приходских попечительств и братств (1904). – Арк.39.

[20] Гаухман М. В. Російський національний проект на Правобережній Україні (1905–1914 рр.): конструювання модерної російської нації / М. В. Гаухман // Слов'янський вісник. Збірник наукових праць. – 2011. – Вип. 12. – С.42.

І. В. Костріков

ОСОБЛИВОСТІ БОГОСЛОВСЬКОЇ ПОЛЕМІКИ ПРО FILIOQUE В ТВОРІ «ТРЕНОС» ПРЕОСВЯЩЕННОГО АРХІЄПИСКОПА МЕЛЕТІЯ СМОТРИЦЬКОГО

В пропонованій статті зроблено спробу проаналізувати богословські позиції та думки преосвященного архієпископа Мелетія Смотрицького у суперечці про сходження Святого Духа, відзначити характерні риси полеміки, розглянути притаманну преосвященному Мелетію методику ведення дискусії.

Ключові слова: *Тренос, преосвященний Мелетій Смотрицький, filioque, полеміка, тринітарне богослів'я.*

Питання сходження Святого Духу є однією з сутнісних суперечностей між православними та католиками, вже більше тисячі років ведеться полеміка між представниками церков. За цей час встигли вирости цілі богословські системи, в яких кожна з церков захищає власні позиції. Правильне відношення до проблеми filioque є досить важливим для Православної Церкви, адже сприйняття та розуміння Св. Тройці відіграє важливу роль у всьому православному богослів'ї. Не оминула ця проблема і українського богослів'я, в добу полемічної боротьби з греко-католиками у православних виникла крайня необхідність розумно та аргументовано відстоювати власні позиції, причому робити це на такому рівні, щоб це було авторитетно в вищих церковних колах і водночас доступно для простих віруючих. Знаковим полемічним твором в якому велася суперечка про сходження Духа Святого є «Тренос» преосвященного Мелетія Смотрицького.

Актуальність теми. Догматичні системи Римо-католицької та Православної Церкви не зазнали істотних змін, тому ми можемо і сьогодні використовувати аргументи преосвященного Мелетія Смотрицького. Особливо це стає актуальним в наш час, коли відбуваються різні спільні екуменічні заходи між цими церквами і кожному представнику потрібно добре знати свої позиції та вміти їх аргументовано захищати.

«Тренос» преосвященного Мелетія Смотрицького вже ставав об'єктом вивчення, так ми можемо назвати П.К. Яременка [8], В. Г. Коротокого [6], які детально розглядають життєвий шлях преосвященного Мелетія Смотрицького, але ці автори не приділяють достатньої уваги аналізу у його творів. С.В. Бабич у своєму авто-

рефераті розглянув твори преосвящ. Мелетія Смотрицького у контексті раннього українського бароко, але необхідно зазначити, що богослів'я твору ніколи не ставало об'єктом системного вивчення, що дає певний простір для пропонованого дослідження.

Мета дослідження: висвітлити та проаналізувати основні думки та тези преосвященного Мелетія Смотрицького в полеміці про filioque, відзначити характерні особливості його богослів'я.

Предметом дослідження є полеміка с приводу розуміння сходження Святого Духа яку веде преосвященний Мелетій Смотрицький в своєму творі «Тренос».

Починаючи розбирати питання розбіжності православних і католиків у питанні про сходження Святого Духу, преосвященний Мелетій Смотрицький одразу попереджає читача, що тут необхідна особлива розсудливість і обережність: «Отже, спершу потрібно знати про те, що ця невимовна й незбагненна глибина Господньої тайни для тих, хто надміру захоплюється її поясненням, є небезпечною, бо душу з тілом воєдино зливає … Адже тайни цієї велич, її незрівнянна незрівнянність у єдності й незбагненна незбагненність у різноманітності всякий розум людський перевищує. [2. ст. 247].» Підтвердження незбагненності та недосяжності природи Божества для людського розуму преосвящ. Мелетій Смотрицький знаходить і у святих отців: «Як говорить блаженний Дамаскин: «Але чим є єство Боже і яким чином Він усюдисущий, і як Бог із Бога народився чи походить – того ми не знаємо, і говорити про це не можемо»[5. ст. 47]. І далі: «Діонісій з Ареопагу так про це й пише: "Божества джерелом є Отець, а Син і Дух є роду божественного, щеплені Богом паростки і світло, – з Писання того довідуємося, що ані говорити, ані подумати не можна, в який спосіб це сталося. Тому що в єдності повинні бути Отець, Син і Дух Святий – одним Божеством. Отець, Який Сам по Собі є, а Син і Дух Святий від Отця свій початок беруть. Отже, особливістю Отця є те, що він ненароджений, Сина – що народжений, а Духа Святого – що сходить». «А якщо шукаєш, у який спосіб це сталося, – мовить цей великий богослов , – то не знайдеш. Скажи мені про Отця ненародження, а я повідаю про Сина народження і Духа Святого сходження. І так, сперечаючись про Божественні тайни, розум свій втратимо. Чуєш, говорить, народження, але як Син народився не цікався, чуєш – сходження, але як Дух Святий сходить не розпитуй багато, бо то велике народження було, бо його людина розумом охопити не може, яка й про своє не відає. Як неосяжного Бога, так і предвічного Його Сина народження смертна людина збагнути не може"»[2. ст. 249]. Також наводячи

докази про незбагненність Божу, преосвященний Мелетій звертається до святого Василія Великого, причому підкреслює особливе значення богослів'я святого для православної церкви: «Велике сонце Східного неба, святий Василій, наводячи подібні до цього приклади, навчав: "Нехай Христове, – каже, – предвічне, Боже Різдво мовчанням оточене буде, не можемо того ані розумом нашим осягнути, ані довго про таке питати. Бо ані про час, ані про спосіб невідомо, і немає такого, котрий би це пояснив, бо розум людський такого охопити не може, а мова думкам слугувати нездатна. Отець був, а Син народився, та не питай коли, і це питання пропусти повз вуха, і не питай як, бо відповісти годі, бо устами людськими про це не сказати"»[2. ст. 249]. преосвящ. М. Смотрицький застерігає, що подібні розмірковування не є вшануванням Бога, ми повинні сприймати все з вірою і богомисленням. Ми можемо спиратися лише на Священне Писання та думку Церкви, все інше автор вважає пустим базіканням, яке не може привести ні до чого доброго, лише до догматичних заблуджень та помилок. Тому преосвящ. М. Смотрицький продовжує розглядати питання filioque лише посилаючись на думки святих отців, зокрема Іоана Дамаскина [5] та Григорія Назіанзена [3; 4]. Починає він своє пояснення з способу тринітарного буття, найперше з буття іпостасі Бога-Отця: «Тож перший спосіб буття, перша, кажу, Божественна іпостась походить від самої себе. Це означає, що Вона, без усякого начала і причини, за своєю сутністю та за способом буття є mens super substantialis, – розумом надсвітовим, spiritus semper existens, тобто Духом, який завжди існував і називався Отцем і Творцем»[2. ст. 253]. Так автор підходить до пояснення походження і способу буття другої іпостасі: «Який передвічно способом відомим лише Йому породив у Собі Самому, Свій досконалий образ, другу Божественну одиницю (образ Отця, Сина і Слова Божого), Образом, Сином і Словом Божим називається ця іпостась, у якій через її належне відношення до першообразу Отця, дві сущі іпостасі в одній Божій сутності явилися – Отець і Син»[2. ст. 253]. Таким же чином преосвящ. М Смотрицький подає пояснення походження і Святого Духа: «Так само предвічно і невимовним способом, а не пізніше Той Самий Отець і Творець природною дією Своєї сутності, Свій досконалий образ в собі Самому зачатий, без чиєї-небудь участі й непротиприродним порядком, але a proximo, найближчим, a secundo, як і Сина, другий за порядком Свій образ, а за числом – третю Свою іпостась – досконалої Своєї і Синівської сутності образ званий Духом Святим, звів і випустив, якого відношенням до Творця третя особа у тому самому

і єдиному Божественному єстві являється, відтак досконала іпостасей Трійця в єдиному єстві пізнається. Тобто Отець, кажу я, і Син, і Дух Святий – Бог однакової шани, одного єства і сили»[2. ст. 253]. Але самого пояснення походження Святого Духу преосвящ. Мелетій Смотрицький вважає недостатнім тому наводить нижче і пояснення його буття, та застерігає читача від неправильного розуміння третьої іпостасі Трійці: «А Духом Він називається не тому, що до дихання відношення має, адже і Він з Отцем, і Сином однаково, де хочуть, дихають, а за сутністю Своєю досконалою, безіменною, за Божественним єством, у Якому буття має основу, він ім'я іпостасі приймає. Він є Бог і має божественне походження, дихає за Своєю волею, де забажає, Духом будучи, отримує ім'я Духа від Творця, згідно зі Своєю іпостассю, так само як і Син від Своєї іпостасі має це найменування. Адже Бог Отець і Бог Син від імені Духа Святого Духом названі, за Василієм Великим, для розрізнення Осіб з допомогою імен. Отже Сам він є Дух, тому що від Отця не через народження, а через сходження явився»[2. ст. 253]. Отже, преосвященний Мелетій говорить про рівність іпостасей Пресвятої Трійці та їх рівну і однакову участь у виконанні спасіння людини, така думка властива православній церкві з ранніх часів, таку ж позицію висловлює і Оріген: «Що стосується нас, то ми вважаємо, що в Святому Дусі, подібно до того, як і Премудрості Божій і Слові Божому, приймає участь всіляке живе створіння, без будь-яких відмінностей»[7. ст. 144].

Автор просить читача не замислюватися яким чином відбувається сходження Святого Духа, а закликає до простої віри, адже спосіб сходження, на думку автора, є невимовним і непояснюваним. Більше того преосвящ. Мелетій говорить, що навіть відповідної подібності знайти на землі не можливо, так як Бог є єдиною істотою і не має нічого подібного у всьому світі.

Показавши, що всі три способи буття – Отець, Син, Дух Святий належать одному єству, автор підходить до пояснення співіснування іпостасей в Трійці та їх відмінностей. «Отже, щодо єства, яке є перший початок діла, усі іпостасі собою звершують, бо мають однакову сутність, а щодо порядку діл не всі звершують від себе, бо не всі мають від себе самих спосіб буття. Чому Спаситель каже: не може Син від Себе нічого творити, лише те, що від Отця побачить. Може творити Син від Себе Самого те, що стосується першопочатку творіння, тобто єства, з якого особливо діла походять і які є спільні з Отцем. Не може нічого від себе Син творити через порядок і обмеження діл, які є від Того, від Кого і Сам Син походить. Так само і стосовно Духа Святого належить розу-

міти, адже говорить Спаситель: Отець пошле Його в Ім'я Моє і Я Його від Отця посилаю вам. Отже, обмеженим і черговим є діло Духа Святого, а не сутнісне, спільне з Отцем, і Сином»[2. ст. 259]. В цьому поясненні преосвященного Мелетія Смотрицького не потрібно вбачати жодної монархії Отця або якоїсь субординації в Трійці, всі іпостасі рівні між собою, але відмінні лише по власним онтологічним властивостям, тим більше, розмежовуючи іпостасі, не потрібно забувати про непорушну єдність Пресвятої Трійці в якій вони постійно перебувають, а в такому ключі ні про яку нерівність мови йти не може. Хіба ж може єдине і неподільне ціле бути нерівним самому собі ?

Пояснивши внутрішні відміності іпостасей Смотрицький переходить до розгляду відмінностей, які походять від способу троїчного буття іпостасей. Тут автор використовує думку Григорія Богослова: «Proprietas communicabilis non est, si nam esset communicabilis proprietas, non esset proprietas». Тобто, «окремо властивість не існує, бо якби вона була окремою, не була б властивістю»[4. ст. 83]. «Є, отже, внутрішня особливість – або Отцівська, або Синівська, або Духа Святого»[2. ст. 259]. Так, преосвященний Мелетій переходить до розгляду відмінностей кожної окремої іпостасі Трійці: «Отцівська є та, що Отець не лише щодо єства, а й щодо способу буття від Самого Себе походить. А оскільки з самого Свого буття має спосіб, то має подвійні внутрішні особливості іпостасні: щодо Себе Самого і щодо інших двох іпостасей – Сина й Духа Святого, які з Нього своє отримують. Щодо Себе, то Він безначальний, безпричинний і ненароджений. Щодо Сина і щодо Духа Святого Його властивості такі: Він є початок, причина, джерело і корінь буття їхніх іпостасей. А отже, відрізняється Отець від Сина й Духа Святого не тільки тому, що вони є Син і Дух Святий, а Він Отець і Творець, а й тому, що Він є безпочатковим, безпричинним, причиною, початком Сина і коренем, а вони спричинені і початком і причиною із Сина та витоку, Син – через народження, а Дух Святий – через сходження. А сутнісна властивість Його є визначальною особливістю іпостасі»[2. ст. 261]. Отже, Смотрицький показує, що потрібно виводити властивості і ім'я іпостасі від способу буття, а не від імені іпостасі роботи висновки щодо її властивостей та буття. Таким чином, можна зробити висновок, що автор пропонує використовувати саме індуктивний спосіб міркування замість дедуктивного, яким постійно скеровувались римо-католицькі богослови. Ця позиція преосвященного Мелетія Смотрицького є досить цікавою, бо тут ведеться суперечка не між двома різними філософськими системами – аристотелів-

ською (властивою католицьким богословам) та платонівською (яка є характерною для православних богословів), але автор дає відповідь в контексті аристотелівської логіки, пропонуючи лише інший шлях міркування. Такий контраргумент мав вагу, адже не міг був відкинутий лише через вибір іншої філософської системи і, безумовно, потребував відповіді згідно з усіма законами формальної логіки. В своїй відповіді католицькі богослови вже б не могли обмежитися лише критикою платонівських позицій, їм потрібно було спростувати індуктивний силогізм преосвященного Мелетія Смотрицького, який повністю відповідав всім формальним позиціям логіки Аристотеля.

Розуміння буття іпостасей можна сприймати лише розглядаючи його у контексті Троїчної єдності. Тобто кожна іпостась проявляє свої властивості по відношенню одна до одної. До того ж, говорить автор, не можливо розглядати властивості окремо від іпостасі і навпаки, адже при такому розгляді властивість перестає бути властивістю. «Отже, Отцю належать усі ті потрійні властивості, як Тому, Хто є персональною причиною у вічному Духа Святого сходженні, і в дочасному поданні без різниці належать. А Синові й Духу Святому в жодний спосіб вічного походження властивість притаманна бути не може, але тільки дочасного зі звичайними, через які й Сам Дух Святий від Себе Самого походить, як і від Отця, і від Сина. А тому й Отець є causa, або причина, і Син – причина, і Дух Святий – причина Духа походження щодо різного походження різних властивостей і є, і називаються. Воно ж бо, вічне походження, особистісне Духа Святого буття становить»[2. ст. 275]. Підтвердження своїх позицій М. Смотрицький знаходить у святих отців, тому від логічних доведень переходить до свтоотцівських думок: «Дух Святий, Василій Великий каже, Духом Святим і Духом Христовим називається і є Його власним за природою». А Кирило каже: «Дух Святий Духом Отцівським і Духом Синівським називається, бо є від них невід'ємний». Оскільки не є від Отця і від Сина Дух Святий окремий, – він же говорить, – за природою єства. І далі: «Дух Святий Духом Синівським, як і Отцівським для єдності природи називається». А блаженний Максим навчає: «Дух Святий за сутністю є Божий і Отцівський, а також і Синівський, за тією ж сутністю»[2. ст. 281]. Внаслідок чого, автор робить висновок, що Отець, Син і Дух Свтий повністю рівні, а отже і Дух Святий і Син також рівні між собою, і все ж те саме мають, що й Отець має, окрім причини. Отже причиною сходження і предвічного народження двох інших іпостасей є Отець. Відповідно, тоді Син ніяк не може бути причиною сходження Духа Святого, а тим

більше не може бути співпричиною сходження Духа Святого, як вчить Римо-католицька Церква [3. С. 112]. «Син Сам не є причиною і не має її, а пізнається від Отця за причиною, як навчають богослови, коли кажуть: «Син усе те має, що й Отець, окрім причини». Звідси видно, що ці слова про єднання, тобто про одну сутність сказано. Коли про Духа Святого від Сина, як і від Отця, або від обох разом кажуть, то мають на увазі, що Дух Святий одного єства й одного Божества з Отцем і Сином є»[2. С. 285]. Автор попереджає читача про спокусливість такої єресі і просить читача бути обережним с подібними думками. Преосвященний Мелетій звинувачує Римську Церкву в тому, що вона разом з Аристотелем повстала проти Духа Святого. Таким чином, полеміст звинувачує Римьску Церкву в важкому гріху – хулі на Духа Святого. «Це вершина єресей – вірити, що Дух Святий від Самого Отця походить, а відтак nessesario випливає, що Сина позбудемося»[2. ст. 299]. Ця єресь є найтяжчою, на думку автора, і звісно безглуздою: «Адже цю єресь, задля Бога, заперечено, бо так сказано: "Дух Святий жодним чином від Сина походити не може, потрібно розуміти, що від Самого Отця походить"»[2. ст. 299]. Щоб ще раз переконати читача в помилковості такої думки, автор порівнює людину, яка міркує таким чином з єриткиом, який відвертається від вчення святих отців і їх самих вважає єритиками: «Чи назвеш єретиком благословенного Діонісія з Ареопагу, який ту єресь (як її Собор охрестив) благочестивим сповіданням називає? «Одне джерело, каже, всевишнього Бога, Сина і Духа Святого є – Отець»[2. ст. 299].

Нещадній критиці піддає преосвященний Мелетій і логічні висновки римських богословів, він не може зрозуміти чому католики звинувачують православних в тому, що вони знищують Трійцю і залишаються з двійцею. Такі висновки автор піддає критиці. Але це питання ще глибше, адже тут суперечка навіть не в логічних висновках автора чи католицьких богословів, цю суперечка треба розуміти як протистояння двох різних філософських систем – Платона та Аристотеля. Тому, безумовно, досягти згоди в цьому питанні богослови аж ніяк не могли, тому що з самого початку мали зовсім різне підгрунття та традиції мислення. Тим не менш, М. Смотрицький, використовуючи платонівську традицію, блискуче відповідає на закиди католиків: «Відповідь даю, що ані перший, ані другий логічний висновок з цього не випливає. Тому що коли від самої Отцівської іпостасі Східна свята Церква Духа Святого походження визнає, вона не відділяє іпостасі від єства за суттю, а відділяє єство від іпостасі за формою. За властивістю іпостасних та сутнісних особливостей, тобто відділенням спосо-

бу поділяє, а не роз'єднує. При чому Народжувати, Народжуватися і Походити, будучи особливостями іпостасі, а не єства, у жодний спосіб єдиного Божественного єства на три частини (про що роблять закиди) не поділяють. Але його в Отці, в Сині і в Духу Святому зберігаючи єдність, Духа Святого походження, як і Сина народження до іпостасі, а не до єства Бога Отця і Творця відносять. Тому що Отець, Син і Дух Святий не єства Божого, а іпостасей імена. Так само і ті способи буття іпостасей не є сутність, що у всіх одна, нероздільна і рівна буває, а іпостасей стосуються, яких три сутності одна від одної розрізняються»[2. ст. 301].

Апологет не обмежується лише одним запереченням filioque, він йде далі і демонструє до яких загрозливих висновків може прийти Римська церква, таким чином, він демонструє помилковість суджень від оберненого. Адже міркуючи подібним чином Римська церква, або повинна вважати Святого Духа причиною буття самого себе, або опиняється під загрозою Савеліанської єресі. «Римська натомість, згідно з постановою того Собору, вважає, що Син і Отець є одним началом Духа Святого, звідки й одна іпостась для обох або у двох роздільних іпостасях з необхідності два окремі початки, звичайні богословів закони immobiles стати мають. Бо при змішуванні особистих властивостей змішуються іпостасі, й особисті ідіоми дійсно відрізняють іпостасі одну від одної.[2. ст. 303]»

В цьому полеміст вбачає велику загрозу всьому богослів'ю, адже не розуміючи особливості буття іпостасей в Трійці, або перекручуючи їх, ми опиняємось перед загрозою злиття всіх іпостасей. Свої думку він базує на судженнях святих отців: «А що бути началом і причиною є Отця особистою відзнакою, поміж інших церковних учителів Ареопагіт і Григорій Богослов свідчать, перший із них Отця від Сина за ім'ям причини, другий – за ім'ям джерела поділяє. Про що публічно Богослова голос навчає, що як особиста відзнака є ненадана, так і це особисте, властиве для іпостасей, що розділяє їх одну від одної»[2. ст. 303].

В решті решт, автор звинувачує католиків в неправильному розумінні тринітарного богослів'я, Римська Церква не хоче бути керована Святим Духом, а керується своїм розумом та деякими запозиченнями з Аристотеля. Автор говорить, що католики ставлять Аристотеля та свій раціональний розсуд вище за вчення Церкви.

Таким чином, М. Смотрицький ретельно розглядає вчення Римської церкви про сходження Святого Духа, автор послідовно починає розбирати аргументи католицьких богословів на користь filioque. Спочатку автор робить спростування неправильного трактування цитат Священного Писання, причому він не

просто висловлює свої думки, а подає трактування цих фрагментів святими отцями. Після цього автор переходить до розгляду логічних міркувань католицьких богословів, які він також послідовно заперечує, причому необхідно відзначити, що спочатку він заперечує їх на основі законів формальної логіки Аристотеля, а вже потім вказує на безумовну перевагу системи Платона і пропонує її як підгрунття для подальших міркувань. Такий крок збоку православного полеміста мав велике значення, адже він узгодив православні погляди на питання сходження Святого Духа с раціональними законами мислення римо-католицьких богословів, а потім вказав, що до такого ж висновку, до якого можна прийти шляхом складних логічних суджень, можна прийти набагато простіше, якщо одразу базуватися на платонівських позиціях мислення. Зробивши такий аналіз, він застерігає читача, вказуючи до яких загрозливих наслідків може прийти Римська Церква, а також пояснює чим це загрожує всьому тринітарному богослів'ю. Насамкінець, преосвященний Мелетій Смотрицький наводить окремі думки святих отців та постанови соборів, намагаючись змусити опонентів прислухатись до одноголосного рішення соборної православної церкви, і таким чином, ще раз підтверджує православні позиції у питанні сходження Святого Духа.

1. Біблія книга священного писання старого та нового завіту в українському перекладі з паралельними місцями та додатками. Переклад Патріарха Філарета (Денисенка). – К.: Видання Київської Патріархії Української Православної Церкви Київського Патріархату, 2004. – 1407 с.
2. ΘΡΗΝΟΣ to iest lament iedyney s. powszechney apostolskiej wschodniey cerkwie, z obiasnieniem dogmat wiary. Pierwiey z graeckiego na slowienski, a teraz z slowienskiego na polski przełożony przez Theophila Orthologa, teyże swiętey wschodniej cerkwie syna. – Wilno, 1610. [Переклади В. І. Крекотня та Р. П. Радишевського].
3. Григорій Богослов, свт., архієпископ Константинопольський. Творіння. /Пер. під ред. Патріарха Філарета (Денисенка). – К.: Видавничий відділ УПЦ Київський Патріархат, 2010. – Т. 1. Кн. 1. – 720 с.
4. Григорій Богослов, свт., архієпископ Константинопольський. Творіння. /Пер. під ред. Патріарха Філарета (Денисенка). – К.: Видавничий відділ УПЦ Київський Патріархат, 2011. – Т. 2. Кн. 1. – 450 с.
5. Іоан Дамаскин, преподобний. Точний виклад Православної віри/ пер. на укр. мову аспірантів Київської православної богословської академії; під ред. Святійшого Патріарха Київського і всієї Руси-України Філарета; [автор вступ. ст. прот. Микола Щербань]. – К.: Видавничий відділ УПЦ Київського Патріархату, 2010. – 294 с.
6. Короткий В. Творческий путь Мелетия Смотрицкого / В.Короткий – Минск: Наука и техника, 1987. – 192с.
7. Ориген. О началах / Ориген [предисл. р. Светлова]. – СПб.: Амфора. ТИД Амфора, 2007. – 458 с. – (Серия «Александрийская библиотека»).
8. Яременко П. Мелетій Смотрицький. Життя і творчість / П.К.Яременко. – К.: Наукова думка, 1986. – 160с.

Р. С. Лагіш

РЕЛІГІЙНА СИТУАЦІЯ У ВОЛИНСЬКОМУ ВОЄВОДСТВІ В УМОВАХ ПОЛІТИКИ «ОКАТОЛИЧЕННЯ» ІІ РЕЧІ ПОСПОЛИТОЇ (1920-1939 рр.)

У статті проаналізовано причини проведення ІІ Річчю Посполитою політики насильницького «окатоличення» у Волинському воєводстві та характер релігійної ситуації, що склалась в умовах реалізації цієї політики. Зокрема, висвітлено взаємовідносини трьох основних конфесій Волинського воєводства: Римо-Католицької, Греко-Католицької та Православної Церков у боротьбі за збереження парафій та збільшення кількості віруючих. Описано виникнення та впровадження Ватиканом «нової унії» як противаги діям польської влади на шляху «окатоличення» населення воєводства.

Ключові слова: *Волинське воєводство, ІІ Річ Посполита, Греко-Католицька Церква, Римо-Католицька Церква, Православна Церква, «нова унія».*

Після підписання Ризького мирного договору, за яким більша частина Волині та Галичини відійшли під юрисдикцію ІІ Речі Посполитої, амбіції Польщі щодо утвердження «непорушної та міцної» держави мали, завдяки українським землям, найкращий шанс для реалізації. Польське вище керівництво, усвідомлюючи всю важливість новоутворених східних воєводств, обрало курс на, спочатку державну, а потім і етнічну асиміляцію українців «східних кресів». Як наслідок, внутрішньою політикою Польського уряду щодо українських земель у міжвоєнний період стає полонізація українського населення у всіх сферах суспільно-політичного життя. Причому, одним із основних завдань на шляху до полонізації, стає політика «окатоличення» українців.

Особливу роль для ІІ Речі Посполитої відігравало Волинське воєводство, яке було другим за величиною краєм Польщі та відзначалось специфікою укладу політичних, економічних, національних і міжконфесійних стосунків[1].

Волинське воєводство з центром у місті Луцьк було утворене в лютому 1921 року і включало західну та центральну частину Волинської губернії, яка існувала ще до підписання радянсько-польського перемир'я 12 жовтня 1920 року. Інша частина історичної Волині відійшла до Київської та Вінницької області Української СРР.

На початку 1920-х років на території Волині, крім польського населення, проживало 68 % українців, майже 10 % євреїв та близько 5 % представників інших національностей[2].Така перевага «національних меншин» над польським елементом загрожувала зміцненню кордонів ІІ Речі Посполитої, а тому, як писав молодий землевласник зі Станіславщини Станіслав Красіцький, «на Волинській землі нічого не треба робити, тільки полонізувати, полонізувати і ще раз полонізувати. Бо коли місце схизми на сході займе Римо-Католицька Церква, сміливо можемо дивитись у завтрашню міць». Створення католицького валу мало б вирішити дві проблеми: забезпечити лояльність українців Польщі, навіть у випадку відновлення незалежності України, та протистояти можливій радянській агресії[4].

Частка римо-католиків у воєводстві становила приблизно 16 % від загальної кількості віруючих і коливалась в межах 10,3 % в повіті Кременецькому до 25,6% в повіті Володимирському[5]. Частково відсоток парафіян Римо-Католицької Церкви можна було збільшити завдяки збільшенню чисельності польського населення на території Волинського воєводства. З цією метою проводилась парцеляція земель на користь селян-поляків, а також політика осадництва та колонізації. Для реалізації цього завдання польська влада виділяла кращі землі з державного земельного фонду, які призначались для військових осадників та цивільних колоністів із Польщі. В результаті, у Волинському воєводстві у 1934 р. було понад 3,5 тисячі осадницьких господарств та 3 159 господарств цивільних колоністів, у власності яких було близько 183 тис. гектарів землі[6].

Проведення такої політики щодо земельних ресурсів зумовлювалось тим, що польська правляча еліта вважала землю основою зміцнення польської сили та авторитету, і тому її не можна було віддавати в руки українців чи євреїв[7].

Однак, очевидним було те, що парцеляція, військове осадництво та цивільне колонізаторство в довгостроковій перспективі бажаних результатів не дасть, оскільки не лише сприяло соціально-економічному напруженню, а й породжувало неприязнь до Польської держави.

Першого удару ідеї «окатоличення» завдає Православна церква, Волинська єпархія якої у 1921 році становила 74,2% населення.

Починаючи з 1920 року характер впливу Польщі на Православну Церкву не мав ознак насильницького «окатоличення». Польська держава негативно ставилась до ідеї українізації православ'я, та все ж намагалась відокремити її від московського центру[8]. Відтак, у 1924 році Православна Церква в Польщі отри-

мує статус автокефальної. Така лояльна політика пояснювалась ще й тим, що після приходу до влади більшовиків та атеїзації в Українській СРР польська влада сподівалась ослабити позиції Православної Церкви на території Волинського воєводства на користь Римо-Католицької Церкви[9]. Звичайно, серед православного духовенства було чимало росіян, які намагалась усілякими засобами зберігати російськість Церкви. Проте такі наміри підтримувались лише з боку проросійської частини парафії, а не всією українською релігійною громадою[10].

З приходом до влади Ю. Пілсудського (1926р.) та Г. Юзевського (1928р.) процес українізації православ'я розгортається з новою силою. Юзевський вважав, що українізація Православної Церкви дасть можливість нормалізувати польсько-українські відносини, оскільки одночасно запобігатиме виникненню почуття ненависті у випадку насильницького «окатоличення» та зменшить почуття патріотизму у випадку відновлення незалежності України або імперських амбіцій Росії.

До прикладу, 29 червня 1931 року було утворене Волинське українське об'єднання (ВУО), яке отримало підтримку з боку польського уряду та, завдяки

підтримці воєводи, члени цієї політичної партії служили в польських урядових установах[11]. У декларації Волинського українського об'єднання вказувалось, «що ВУО має на цілі й захист духовної культури українського народу, прямує до того, аби в Автокефальній Православній Церкві в Польщі додержано було всі права соборності, і щоб український нарід мав церковну ієрархію рідну йому по національності і духу, і щоб Службу Божу правилося на мові, зрозумілій українському народові»[12].

Проте, після смерті Пілсудського у 1935 році, політика II Речі Посполитої у релігійній сфері докорінно змінюється. Правлячі кола у Варшаві розуміли, що Православна Церква, зберігаючи національні та соборні традиції народу, може стати фактором зростання національної свідомості та самоідентичності українців. Новопризначений маршал II Речі Посполитої Едвард Ридз-Смігла (1936 р.) бере курс на ліквідацію наслідків «волинської політики» Юзевського[13]. В межах нової політики не йшлось уже про відділення Православної Церкви від російського центру або її українізацію, натомість необхідно було максимально обмежувати ресурси та впливи православ'я на населення воєводства, «сприяючи» поширенню католицької віри.

З цією метою польський уряд організовує антиукраїнську акцію – руйнування православних церков на Холмщині, Підляшші

та Волині. Більшість православних церков було перероблено на римо-католицькі або, що ще гірше, зруйновано[14]. Ревіндикація з боку римо-католицької влади відбувалась і раніше, проте у формі позовів до суду про повернення або передання православного церковного майна у власність Римо-Католицької Церкви. Тоді причинами «такого привласнення» називалось те, що «римо-католицька духовна влада розуміє, що цим вони передусім внесуть дезорганізацію у ще не закінчене оформлення відносин між Православною Церквою та державою з однієї сторони, і населенням – з іншої»[15]. Однак тепер дії влади були абсолютно неадекватними та жорстокими по відношенню до церковного надбання та й самих віруючих, які неодноразово піддавались насиллю при спробі захистити церковне майно. Так, вартість зруйнованих храмів, пам'яток архітектури та сакрального мистецтва оцінювалась в декілька мільйонів злотих[16].

Незважаючи на всі зусилля Римо-Католицької Керкви, курс на ліквідацію православ'я польським урядом радше сприяв активному зближенню з Православною Церквою як гнаною і переслідуваною, в чому вбачалось певне «містичне благоговіння». Л. Федоров у той час відзначав, що недовіра до Католицької Церкви настільки міцна, що народ «швидше піде у різні секти»[17].

Тому із запланованих 500 тис. – 1 млн. навернених православних у католицьку віру, насправді, за різними даними, число «навернених» на Волині коливалось від 6 тис. до 12 тис. осіб[18].

Ще однією загрозою для Римо-Католицької Церкви та й загалом для ІІ Речі Посполитої в уяві польського керівництва стає ієрархія Греко-Католицької Церкви на чолі з митрополитом Андреєм Шептицьким. Амбіції поширення греко-католицької віри митрополита виходили за межі Галичини, та й перспективи розширення конфесії на колись унійні Волинь та Полісся видавалися досить реальними[19].

Польська влада була занепокоєна поширенням греко-католицької віри за межами Галичини, оскільки припускала, що відродження унії може відбуватися у співпраці з націоналістичними українськими організаціями, які виступали за незалежність України[20]. На той час все «галицьке» становило загрозу для ІІ Речі Посполитої, свідченням чого був так званий «сокальський кордон», який Юзевський збудував на межі Галичини та Волині. «Сокальський кордон» мав не допустити поширення впливу націоналістичної ідеології з боку ОУН та комуністичної пропаганди з боку Комуністичної партії Західної Галичини, а також не допускати на Волинь львівську пресу та обмежити міжлюдські

комунікації обох сторін[21]. Враховуючи не останню роль Греко-Католицької Церкви у формуванні та збереженні націоналістичної ідеології на теренах південно-східних воєводств Польщі, діяльність греко-католицького духовенства, в уявленнях польської адміністрації, загрожувала пробудженню націоналістичних настроїв і на Волині та Поліссі.

Та й відверта антипольська позиція митрополита Андрея Шептицького підсилювала у польських колах упевненість у тому, що Греко-Католицька Церква може становити загрозу польській національній політиці нарівні з Православною.

Відкрито переслідувати греко-католиків польське керівництво не могло, оскільки не хотіло псувати відносини зі Святим Престолом, тим не менше польська дипломатія у Ватикані вживала всіх засобів, щоб не допустити поширення унії на Волині[22].

На руку польському керівництву зіграв і той факт, що й біскупи міжвоєнної Польщі трактували цю церкву, як інститут, шкідливий для ІІ Речі Посполитої, а тому не менш рішуче, ніж державна влада, намагались не допустити на територію їхньої єпархії унійних священників зі Львівського та Станіславського воєводства[23].

Недопущення Унійної Церкви до місіонерської діяльності у Волинському воєводстві було остаточно закріплено конкордатом, укладеним між Польщею та Ватиканом у 1925 році[24]. Відповідно до цього договору, з однієї сторони, Греко-Католицька Церква була поставлена в рівні умови з Римо-Католицькою, а з іншої – все католицьке духовенство повинно було принести присягу на вірність Польщі, до того ж Польща отримала право втручатися в діяльність Греко-Католицької Церкви. Проте найважливішим положенням в інтересах Польщі стало те, що діяльність Греко-Католицької Церкви повинна була обмежуватись трьома єпархіями (Львів, Станіславів, Перемишль), а будь-які парафії поза межами цієї зони повинні були підпорядковуватися місцевими римо-католицьким біскупам[25].

Такі умови конкордату суперечили планам поширення унії за межами Галичини, тому аж ніяк не могли задовольнити греко-католицьке духовенство. У свою чергу, Шептицький продовжує домагатися, щоби Греко-Католицьку Церкву було допущено до місіонерської діяльності на території Волинського воєводства. Наприклад, на з'їзді греко-католицького духовенства у Львові 22 грудня 1936 р. була прийнята резолюція з вимогою дозволити місіонерську діяльність греко-католиків на православних землях Польщі[26]. Того ж року митрополит добивався призначення у Ватикані окремого греко-католицького єпископа на території Волині[27].

Як альтернативу місіонерській діяльності Греко-Католицької та Римо-Католицької Церкви серед православного населення Волинського воєводства, Ватикан ініціює створення нової Унійної Церкви слов'яно-візантійського обряду або східнослов'янського обряду, або ж «неоунію». Для керівництва новою Церквою у Ватикані створюється спеціальна комісія «Про Русіо».

У 1923 році підляський єпископ Генрик Пшездзецький представив Папі проект нової унії у формі Церкви східного обряду, яка б повинна була стати незалежною від Греко-Католицької Церкви, натомість підлягати юрисдикції римо-католицьких єпископів[28]. У грудні цього ж року Ватикан розробив спеціальну інструкцію щодо проведення унійної роботи, яка забороняла що-небудь змінювати у православних богослужіннях і таїнствах, єдиним винятком було те, що до традиційного православного обряду слід було додавати молитву за Папу Римського та унійного єпископа. Водночас, священнослужителям «неоунії» надавалось право біритуалізму, тобто право звершувати Службу Божу за православним або латинським обрядом[29].

Запровадження Ватиканом «неоунії» суперечило інтересам усіх трьох конфесій. Андрей Шептицький був противником введення «неоунії», оскільки відстоював позицію, згідно з якою єдиним способом навернення православних у католицьку віру є Греко-Католицька Церква[30]. Польська влада, знову ж таки, не бажаючи йти на конфлікт з Ватиканом, не могла застосовувати активних дій щодо ліквідації церкви нового обряду. Польщі залишалось лише не сприяти розвитку нової унії та принаймні нейтралізувати пов'язані з нею небезпеки, оскільки лише латинський обряд, який має польський характер, міг служити знаряддям полонізації[31].

Щодо Православної Церкви, то вона єдина могла відкрито протидіяти «неоунії». Так, до антипропаганди нової Церкви вдавалися безпосередньо православні священики, і в православних часописах неодноразово з'являлись критичні замітки щодо неї. Для прикладу можна навести уривок зі статті «Изь дыятельности новоуныатовь», що була опублікована в часописі «Воскресное Чтение»: «Уніатські агітатори із числа духовенства так званого «східного обряду» продовжують свою діяльність, користуючись при цьому методами, які можуть бути повністю названі як недостойні високого звання служителів Церкви Христової, за яких себе видають»[32].

Отже, польська урядова політика щодо Волинського воєводства у міжвоєнний період була спрямована на полонізацію та

асиміляцію населення цього воєводства з метою штучного створення мононаціональної країни, яка б змогла протистояти сепаратистським ідеям націоналістичних організацій Галичини та можливій агресії з боку Радянського Союзу.

Особлива роль у процесі полонізації та асиміляції відводиться зміні релігійної ситуації на Волині, а згодом і наверненню православного населення воєводства у римо-католицьку віру. Так, за маршала Ю. Пілсудського (1926-1935рр.) і воєводи Г. Юзевського (1928-1939рр.) усі дії влади були спрямовані на українізацію православ'я та недопущення поширення парафій Греко-Католицької Церкви на території Волині. Натомість, за часів керівництва маршала Едварда Ридз-Смігли (1936-1939рр.) та воєводи Александра Гауке-Новака (1938-1939рр.) державна політика була спрямована на ліквідацію наслідків ліберальної політики попереднього керівництва щодо національних меншин та насильницького «окатоличення» населення водночас із ревіндикаційною акцією.

Тому, швидше за все, запровадження Ватиканом Церкви східного обряду стає відповіддю Святого Престолу на політику Польщі у релігійній сфері та міжконфесійні протистояння, що значно посилились у міжвоєнний період на «східних окраїнах».

---

[1] Крамар Ю.В. Українсько-польські взаємовідносини на Волині у міжвоєнний період (за документами Державного архіву Волинської області). [електронний ресурс]. – Режим доступу: http://www.archives.gov.ua/Publicat /AU/AU_3_2013 /09.pdf. – С.116.

[2] Там само. – С.117.

[3] Сивіцький Микола. Історія польсько-українських конфліктів / Пер. з пол. Є. Петренка. – К.: Видавництво імені Олени Теліги, 2005. – 344с. – С.190,193.

[4] Богдан Гудь. Українсько-польські конфлікти новітньої доби: етносоціальний аспект. – Харків: Акта, 2011. – 472с. – С.184,189.

[5] Макарчук С. Західна Волинь у 20-30 роках ХХ ст. (етносоціальні та політичні відносини в краї). // Україна: культурна спадщина, національна свідомість, державність, 2008. – Випуск №17. – С.226-238. – С.227,228.

[6] Богдан Гудь. Українсько-польські конфлікти новітньої доби: етносоціальний аспект. – Харків: Акта, 2011. – 472с. – С.331,332.

[7] Цецик Я.П. Роль Українського національного-демократичного об'єднання у суспільно-політичному житті Волині у 1931-1935 рр. // Актуальні проблеми Вітчизняної та Всесвітньої історії. Збірник наукових праць. Наукові записки Рівненського державного гуманітарного університету, 2010. – Випуск 19. – С. 136-142. – С.136.

[8] Ткачук В.В. Українізація православного церковного устрою на Волині в 1930-х рр. / В.В. ткачук // Історичний архів.2010. – Випуск №4. – С. 70-74. – С.71.

[9] Бистрицька Е. Східна політика Ватикану в контексті відносин Святого Престолу з Росією та СРСР (1878-1964рр.): Монографія. – Тернопіль: Підручники і посібники, 2009. – 416с. – С.276.

[10] Ткачук В.В. Українізація православного церковного устрою на Волині в 1930-х рр. / В.В. ткачук // Історичний архів.2010. – Випуск №4. – С. 70-74. – С.71.

[11] Цецик Я.П. Роль Українського національного-демократичного об'єднання у суспільно-політичному житті Волині у 1931-1935 рр. // Актуальні проблеми Вітчизняної

та Всесвітньої історії. Збірник наукових праць. Наукові записки Рівненського державного гуманітарного університету, 2010. – Випуск 19. – С. 136-142. – С.138.

[12] Декларація Волинського Українського Об'єднання //II Українська нива. – 1931. – 15 лип. – С.3-5. – С.5.

[13] Богдан Гудь. Українсько-польські конфлікти новітньої доби: етносоціальний аспект. – Харків: Акта, 2011. – 472с. – С.355.

[14] Сивіцький Микола. Історія польсько-українських конфліктів / Пер. з пол. Є. Петренка. – К.: Видавництво імені Олени Теліги, 2005. – 344с. – С.176.

[15] В защиту святой Почаевской лавры, церквей и монастырей. – Воскресное Чтение. – 1929. – № 46. – С. 732 – 734. – С.732.

[16] Богдан Гудь. Українсько-польські конфлікти новітньої доби: етносоціальний аспект. – Харків: Акта, 2011. – 472с. – С.360.

[17] Бистрицька Е. Східна політика Ватикану в контексті відносин Святого Престолу з Росією та СРСР (1878-1964рр.): Монографія. – Тернопіль: Підручники і посібники, 2009. – 416с. – С.276,277.

[18] Богдан Гудь. Українсько-польські конфлікти новітньої доби: етносоціальний аспект. – Харків: Акта, 2011. – 472с. – С.361.

[19] Скакун р. «Нова унія» у східних воєводствах Польщі (1923-1939 рр.) [електронний ресурс]. – Режим доступу: http://murasz.narod.ru/statti/neo-unija.pdf. – С.27.

[20] Свирид А.Н. Униатская церков в Западной Беларуси (921-1939 гг.): монографія / А.Н. Свирид; Брест. гос. ун-т имени А.С. Пушкина. – Брест: БрГУ, 2012. – 218с. – С.33.

[21] Сивіцький Микола. Історія польсько-українських конфліктів / Пер. з пол. Є. Петренка. – К.: Видавництво імені Олени Теліги, 2005. – 344с. – С.184.

[22] Свирид А.Н. Униатская церков в Западной Беларуси (921-1939 гг.): монографія / А.Н. Свирид; Брест. гос. ун-т имени А.С. Пушкина. – Брест: БрГУ, 2012. – 218с. – С.33.

[23] Там само. – С.34.

[24] Скакун р. «Нова унія» у східних воєводствах Польщі (1923-1939 рр.) [електронний ресурс]. – Режим доступу: http://murasz.narod.ru/statti/neo-unija.pdf. – С.28.

[25] Свирид А.Н. Униатская церков в Западной Беларуси (921-1939 гг.): монографія / А.Н. Свирид; Брест. гос. ун-т имени А.С. Пушкина. – Брест: БрГУ, 2012. – 218с. – С.37.

[26] Скакун р. «Нова унія» у східних воєводствах Польщі (1923-1939 рр.) [електронний ресурс]. – Режим доступу: http://murasz.narod.ru/statti/neo-unija.pdf. – С.28.

[27] Свирид А.Н. Униатская церков в Западной Беларуси (921-1939 гг.): монографія / А.Н. Свирид; Брест. гос. ун-т имени А.С. Пушкина. – Брест: БрГУ, 2012. – 218с. – С.39.

[28] Скакун р. «Нова унія» у східних воєводствах Польщі (1923-1939 рр.) [електронний ресурс]. – Режим доступу: http://murasz.narod.ru/statti/neo-unija.pdf. – С.3.

[29] Стоколос Н.Г. Неоунія як експеримент східної політики Ватикану в Польщі (1923-1939рр.) // Український історичний журнал, 1999. – № 4. – С.74-89. – С.75.

[30] Свирид А.Н. Униатская церков в Западной Беларуси (921-1939 гг.): монографія / А.Н. Свирид; Брест. гос. ун-т имени А.С. Пушкина. – Брест: БрГУ, 2012. – 218с. – С.36.

[31] Скакун р. «Нова унія» у східних воєводствах Польщі (1923-1939 рр.) [електронний ресурс]. – Режим доступу: http://murasz.narod.ru/statti/neo-unija.pdf. – С.19,22.

[32] Изь дыятельности новоуныатовь. – Воскресное чтение. – 1929. – №19. – С.306-308. – С.306.

С. Ф. Майстренко

МАСОВИЙ ГРАБУНОК ЦЕРКОВ МІСТА КИЄВА В 1922 РОЦІ

Стаття присвячена розгляду питання вилучення церковних скарбів у місті Києві в 1922 році. А також подано відомості про процес вилучення церковних цінностей із храмів та монастирів міста Києва.

Ключові слова: *Церква, цінності, храм, монастир, вилучення.*

"Вогнем спалили святиню твою на землі,
Осквернили оселю імені твого"
(Пс. 73: 7).

Нацей час актуальною є проблема поверненняцінностейхрамів та монастирівКиєва, які безбожна владапід приводом голоду вилучила, а потім продавала на аукціонах за кордон.Церковні цінності важливі для нас тим, що вони є свідками багатовікової історії Києва, також культурного розвитку в Україні, і є частиною храму святого, в якому звершуються богослужіння.

В минуломустолітті ми бачимоспробузнищенняХристової Церкви, зруйнувавшиправославніхрами та монастирі на територіїКиївщини, більшовики думали,що все закінчиться, що люди перестанутьвірувати в Бога. Владанамагалисязнищити те,щонеможливопобачити, почути і відчути на дотик – Віру. Але радянська влада не врахувала того,щохрами є внашихсерцях.

Це показує, що історія суспільства міститься в руках Божих, а відродження храмів в Україні є особливим даром милості Божої до нас. Всі події світової історіївідбуваються за промислительною дією Бога. З іншого боку, якщо говорити про аспект державного становлення, то відбудова храмів є необхідною умовою повернення народудо своїх духовних, а саме, християнських витоків, точніше кажучи, національної традиції сприйняття і реалізації Божественного Одкровення.

Так сталося із історією вилучення церковних цінностей [4, с. 37]. Під час голоду 1921 – 1923 рр. більшовики формували громадську думку про великі багатства Церкви, обмін яких на хліб міг би врятувати населення [7, с. 712].Але в наш час стали відомі істині причини голоду, – це насамперед недбалість влади, а також певна політика її, спрямована на планове нищення Церкви. Так 25 лютого (8 березня) 1922 р. з'явився декрет ВУЦВК(Всеукраїнського Центрального Виконавчого комітету) про вилучення коштов-

ностей у Церкви для боротьби з голодом. У ньому передбачалось у місячний термін із дня його публікації конфіскувати з церковного майна, переданого у користування віруючим, усі предмети з золота, срібла, дорогоцінного каміння… Уже 28 лютого (11 березня) в"Известиях"було опубліковано інструкцію про порядок вилучення церковних коштовностей [5 с.78 – 80].

Щоб забезпечити собі успіх у проведенні "вилучення церковних цінностей" більшовики вирішили усунути всіх, хто в будь-якій формі не погоджувався з декретом. Для цього вони застосували терор, заарештовували всіх можливих опонентів, а в першу чергу – духовенство. Внаслідок арешту вони віддавали під суд багато священнослужителів. Деяких священиків влада змусила служити собі й виступати проти ієрархії. Чимало священиків і ієрархів більшовики розстріляли за спротив при реквізиції церковних скарбів, закидаючи їм протидержавну діяльність під прикриттям Церкви та заохочування вірних не коритися урядовим декретам [4, с. 37 – 45]. В таких обставинах влада приступила до вилучення церковних цінностей по всій Росії, і по Україні, хоча Україна тоді вважалася ще окремою радянською державою. У столиці України Харкові, а також у більшості губерній, широка компанія вилучення церковних скарбів розпочалася 20 березня 1922 р., а у квітні вона охопила цілу Україну. Але як показала дійсність, саме схвалення урядового декрету на різних громадських зборах під примусом ще не означало, що саме проведення реквізиції обійдеться без перешкод. Хоча церковні цінності були під безпосереднім наглядом духовенства, яке тепер, застрашене терором, могло бути більше або менше піддатливим для уряду.Миряни вважали храми Божі недоторканими й тому виступили в обороні тих усіх цінностей, що знаходилися в церквах чи монастирях.

Обурення народу викликала також і провокативна поведінка представників влади під час "вилучення". Церкву оточувало озброєне військо, потім досередини входили представники влади і священик, а доволі часто тільки віруючий. Замкнувши за собою двері, вони проводили "вилучення", причому представники влади не виявляли найменшої пошани ані до церкви як дому Божого, ані до сакральних предметів, які в очах мирян, як і взагалі згідно з церковним правом, є святими речами. До церкви входили в капелюхах і з цигарками в зубах і притому вживали брудну лайку. Тим часом миряни стояли біля церкви і спостерігали поведінку більшовиків, яка, обурювала їхні релігійні почуття.

Як виявилося пізніше, реквізиція церковних цінностей зовсім не обмежувалася тими тільки речами, без яких церковно-релі-

гійні обряди могли обійтися, як про це говорилося в інструкції. Навпаки все перетворилося у звичайний грабіж з тією лише різницею, що це був грабунок легалізований [4, с. 46].

Про голод в Україні писалося мало, а коли часом якась вістка і діставалася на шпальти навіть і урядового органу РСФСР «Известия», то це зовсім не означало, що уряд зверне більше уваги на голодуючу Україну.

Хоча столицею Української Радянської Республіки був у 1922 р. Харків, центром релігійного життя завжди був Київ, що славився своїми величними церквами та монастирями.

У кінці березня 1922 р. до Києва приїхавСерафімов, присланий з Москви в Україну на посаду заступника народного комісара державного політичного управління, відомого в скороченні як ДПУ, чи російською мовою як ГПУ. В той час у Києві вже існувала своя власна губерніальна комісія для вилучення церковних цінностей, але, мабуть, тому, що українцям Москва не довіряла, уповноваженим з проведення реквізиції був Серафімов. Головою комісії був губерніальний комісар юстиції М. Михайлик, а його помічником – член Київського революційного трибуналу І. Варгін [4, с. 43].

Приїхавши до Києва, Серафімов, разом з губерніальною комісією для вилучення церковних цінностей, взявся до праці вже 2 квітня, готуючись до виконання своїх завдань у Печерській Лаврі. Комісія, згідно з декретом ВУЦВК від 8 березня, вимагала від монахів списки усіх дорогоцінностей печерської Лаври та інших монастирів і церков, при чому не забула також і про обидва томи праці Тітова.

8 квітня, після тривалої підготовки, комісія на чолі з М. Михайликом, Серафімовим, і І. Варгіним, маючи у своєму складі також таких "визначних знавців мистецтва та ученого світу, як академік Шмідт та Ернст", приступила до роботи. Незважаючи на "масові роз'яснювальні мітинги" про причини реквізиції церковних цінностей, як і "схвальні резолюції", прийняті різними групами населення, які схвалювали декрет уряду, радянська влада, знаючи їх дійсну вартість, не хотіла ризикувати. Тому що Печерська Лавра була святинею для цілої України, а тим більше для Києва, більшовики побоялися проводити реквізицію прилюдно. Грабування Печерської Лаври, щоб уникнути гніву народного, було проведено вночі від пів другої години ночі до дев'ятої ранку. Всю Лавру довкруги було оточено найбільш надійними частинами війська і курсантами з розставленими кулеметами. Монахів було заарештовано. Забезпечивши собі охорону перед можливим спротивом монахів та вірних, комісія розпочала вилучення, яке відбувалося далеко не згідно з урядовим декретом. Тодішній правний дорадник

Києво-Печерської Лаври монах І. Никодимов у свої спогадах пише, що представники влади конфіскували церковні цінності, порівнюючи їх з списком у праці проф. Тітова, вимагаючи все, що там було записано. "Пробачте, але то ще не все. Де є Йоанинськеєвангеліє, куте золотом? Ось його фотографія". І слід за тим перед комісією для вилучення цінностей з'являлося дорогоцінне Євангеліє. "А де є панагія Анни Іванівни, обсипана діамантами? – продовжує голова комісії – вийняли з таємних місць і дорогоцінну панагію" [8, с. 157]. Так один предмет за другим, які збиралися в Печерській Лаврі протягом віків, забирала комісія і складала в одній кімнаті.

Зі спогадів проф. І Никодимова: "Коли мені дозволили зайти і подивитись на ту дивну колекцію, я розгубився. То було незвичайне видовище. Діаманти різної величини, перли, золото, платина, рубіни й інші дорогоцінні камені сяяли при світлі воскових свічок, грали й переливалися дивним блиском, тисячами вогнів. Ось прекрасної мистецької роботи панагія – дарунок Петра І з його власноручним підписом на зворотньому боці. Ось плащаниця, вишита перлами самою царицею, там неоціненні діамантові панагії, ось прекрасної роботи золотий хрест – дарунок Богдана Хмельницького, чудова риза з ікони Божої Матері, кута золотом і обсипана діамантами. Важко було б описати всі багатства, зібрані в тій кімнаті" [8, с. 159].

Дещо докладніше описав конфісковані цінності кореспондент газети московської "Правди". "Я тут обмежуся тільки переліком найбільш цінних вилучених предметів, – пише він, – 1) золота панагія Петра І, прикрашена діамантами, алмазами; 2) золота чаша карбованої роботи з викарбуваними зображеннями зовні; 3) золота лампада з китицею діамантів і перлів, дарунок від Катерини ІІ Печерській Лаврі, що важить, крім китиці і золотого віка, 6 фунтів і 12 золотників і нараховує 241 діамант і 207 перлів; 4) прикраса з ікони Йосипа Обручника, вкрита алмазами, діамантами, рубінами, смарагдами, і сапфірами; 5) оклад з ікони святого Володимира, кутий золотом та усипаний діамантами 6) дорогоцінна золота лампада з діамантовою китицею внизу, дар Лаврі від московського царя Олександра ІІ; 7) рідкісної цінності панагія, що її дарувала Лаврі графиня Леонова й яка коштувала 10000 довоєнних золотих рублів; 8) панагія Рум'янцева вагою в 90 каратів; 9) євангеліє з золотою верхньою обкладинкою 9 фунтів ваги, що має на собі 200 діамантів і дорогоцінних каменів, нижня обкладинка (кришка) срібна, 6 фунтів ваги, усипана каменями; 10) місце для нагрудних хрестів, усипаних діамантами; 11) дві перлові митри з діамантами; 12) дві митри з тонкого кутого золота, обсипані дорогоцінними каменями".

Вартість вилученого з Києво-Печерської Лаври величезна, – стверджує згаданий кореспондент. Реквізиція цінностей у Лаврі відбувалася без жодних інцидентів і, як підкреслювала неодноразово радянська преса, – духовенство Києво-Печерської Лаври ставиться до вилучення доброзичливо, то не так вже й просто було з вивезенням скарбів. Вістка про конфіскацію швидко рознеслася по місту й обурила значну частину населення Києва. Вже на ранок вірні почали збиратися біля мурів Лаври. Одначе присутність озброєних військових частин довкруги монастиря перекреслювала будь-які можливості насильного спротиву. Довелося шукати інших способів, щоб не допустити вивезення. "Коли ранком ваговози, навантажені багатством Лаври, виїжджали із Святих Воріт, люди лягали на землю перед автомашинами". Але це не являло для радянської влади жодних труднощі, і вона таки зуміла вивести всі ті скарби [4, с. 70].

2 травня комісія знову повернулася до монастиря. Цього разу їх зацікавила ікона Успіня Божої Матері, що знаходилася в Успенському соборі над царськими вратами, яка була відомою як чудотворна. Вона була прикрашена вінцем на голові Божої Матері та золотою ризою, з дуже дорогоцінного золота, цілковито вкритою діамантами та іншими дорогоцінностями. Архімандрит і монахи відмовились знімати вінець і ризу, заявляючи щоб це зробила сама комісія. Врешті ризу зняли посланець Москви Серафімов, завідуючий відділом юстиції Михайлик разом з експертом-оцінювачем, що його привела комісія з собою. Але як виявилося, зняти вінець з ікони було неможливо, так сильно був прикріплений, й тому поки що його там залишили. Отже, ікона, що начислю-вала 900 років і пережила руїну Андрія Боголюбського, татарські навали та польське і московське панування і являла собою не тільки матеріальну вартість, але й неабиякий зразок ювелірного мистецтва, була пограбована вандалами XX століття. Експерт-оцінювач, оглянувши докладно ризу, ствердив, що вона мала 292 карата діамантів, 13 каратів перлів. Сама ж риза важила 6 фунтів. "Багато десятків вагонів потягне та риза з ікони голодуючим і не одну тисячу людей збереже від мук голодної смерті", – писав з Києва кореспондент московської "Правди" [4, с. 71].

Але крім Печерської Лаври, у Києві були ще й інші монастирі, як, наприклад, Братський Богоявленський монастир на Подолі, в якому було два храми, на честь Богоявлення та на честь зішестя Святого Духа. В ризниці цього монастиря знаходилися 4 дорогоцінні євангелія, куті сріблом, з XVII ст., два напрестольні срібні хрести, один з них – дар митрополита Петра Могили, а другий – гетьмана Петра Сагайдачного в 1622 р., срібна чаша з 6 гравірованими зображеннями – дарунок ігумені Магдалини, матері

гетьмана Івана Мазепи, срібний збанок – дар єпископа Йоасафа-Горленка та срібна дарохранительниця вагою 18 з половиною пудів (303 кг), зроблена в 1707 році [3, с. 39].

Після закінчення вилучення церковних скарбів у Печерській Лаврі 10 квітня ревізійна комісія розпочала свою грабіжницьку працю у Софієвському соборі. Слід підкреслити, що Софієвський собор перебував у завідуванні вищого православного духовенства [9, с. 18]. Але після того, як утворилася Українська Автокефальна Православна Церква і взяла у своє відання собор, попередні власники забрали з собою деякі необхідні предмети. Із цінностей, які залишилися УАПЦ, комісія забрала хрест з великими 20 діамантами по три карати кожний, панагію з діамантами і дорогоцінними каменями та золоту чашу, яку подарував св. Софії князь Потьомкін. Забрали також перли й невелику кількість срібла. Серед срібних речей був також запрестольний свічник, зроблений з високопробного срібла. У повідомленні, яке з'явилося в часописі "Красная газета" й потім було частково передруковане в інших часописах, включно з закордонними, стверджено, що в Софієвському соборі було заплановано забрати дві митри, які оцінено по 50 мільйонів кожна, дев'ять напрестольних срібних плит, кожна вагою понад півтора пуда, що разом становило б близько 225 кілограм срібла. Крім того, в соборі знаходилася ще декілька декоративних платинових накладок, велика лампада, зроблена з золота та платини, оздоблена діамантами та перлами, що важила близько 25 фунтів. Була там ще одна лампада, яку прикрашали 241 діамант, вагою пів пуда до півтора карата, та 327 перлин. Щоправда, немає ніде опублікованого звіту, що саме забрала ревізійна комісія з Софієвського собору, однак, маючи ряд доказів, як вона забирала церковні цінності в усіх інших храмах і монастирях, немає найменшої причини думати, що вона пощадила цей величний храм.

Все це, як і багато інших цінностей, як твердить урядова пропаганда, ревізійна комісія забирала на допомогу голодуючому населенню [4, с. 80].

Володимирський собор – храм-пам'ятник 900-ліття Хрещення Русі, видатний витвір мистецтва, став філіалом Музею історії релігії при ВМГ. "Перетворимо осередки релігійної контрреволюції на вогнища соціалістичної безвірницької культури!", "боротьба проти релігії – боротьба за соціалізм", "Релігія опіум народові. Маркс", "Вище прапор світового Жовтня!", ці лозунги "прикрашали" вхід в храм, перетворений в Антирелігійний музей. Розписи видатних художників гинули (на це звертали увагу багато діячів культури), дзвони з собору віддали "на індустріалізацію". І дійсно, для чого

їх було зберігати? "дзвонарне калатання відволікало широкі маси людей від натхненної праці", а кожна тонна дзвонів коштувала 700 рублів! За трудодень по скиданню дзвонів робочому виплачували 7 карбованців 50 копійок. Вигідна справа! Не дивно, що "на індустріалізацію" з дверей храму зняли навіть мідні ручки [2, с. 14].

Загалом протягом 1918 – 1923 рр. було насильницьке вилучено понад 10 млн. пам'яток історії та культури, предметів побуту на суму 10 млрд. крб. в царських грошах. Згідно з декретом Раднаркому від 19 листопада 1921 року у Києві було взято на облік 150 приватних зібрань, вилучено з церков, музеїв та приватних осіб до 200 тис. предметів старовини і мистецтва на суму 1 млрд. крб. (у цінах 1915 р.). Уже в листопаді 1928 року у Берліні та Відні були організовані перші аукціони з продажу цінностей. Добре відомі брати Химмери зв'язалися з директором Антикваріату М. Ільїним та його агентом з експорту творів мистецтва Шапіро. У 1929 р. через синдикат американських торгівців мистецтвом було запропоновано купити 40 шедеврів Ермітажу всього за 5 млн. дол. Міністр фінансів США Мельдон через посередників із Лондона – Колнагіса, Ноудлера, К. Мессмо в січні 1930 року купив низку шедеврів з Ермітажу. Серед них «Благовіщення» Ван Дейка вартістю 500 тис. дол., «Святий Георгій» Рафаеля вартістю 745,5 тис. дол., «Польський гетьман» Рембрандта та деякі інші.

У 1929 р. відомий ділок КалаустГульбекян зустрівся з Г. П'ятаковим, що свого часу керував разом з деякими іншими більшовиками розстрілом десятків тисяч колишніх офіцерів армії Врангеля, а в той період обіймав посаду Голови Держбанку СРСР, який здійснював валютні операції за кордоном. У результаті цих переговорів в 1930 р. Гульбекян придбав за 140 тис. фунтів стерлінгів 6 картин Рембранта та ін.

З 1922 по 1940 рр. відбулося 30 аукціонів, на яких продавали за кордон шедеври старовини. У 1929 р. СРСР продав 1192 т. культурних цінностей, у 1931 р. – 1681 т.; за шість років (1928 – 1933) – понад 6 тис. тон старовинних предметів з православних церков, творів живопису, ікон, виробів з дорогоцінних металів та ін.[6, с. 48].

Беручи до уваги цей період в житті Церкви ми бачимо що під приводом голоду було вилучено багатства Церкви які накопичувалися довгими століттями. Із за якоїсь ідеології все це було втрачено. Більшовики не розуміли що богослужбове начиння потрібне для вірних, вони позбавляють їх можливості причаститися. Але лідерів соціалізму цікавили тільки кошти які вони отримають від продажу цінностей, які потім переведуть на свій рахунок у якийсь закордонний банк а не на допомогу голодуючим.

1. Біблія: Книги Священного Писання Старого та Нового Завіту. – Київ: Видання Київської Патріархії Української Православної Церкви Київського Патріархату, 2004. – 1407 с.
2. Анисимов А. Скорбное Безчуствие на долгую память о Киеве, или грусные прогулки по городу, которого нет – К.: «TFBACHUK Ltd», 1992. – 263 с.
3. Бурко Д. Зруйнування Богоявленського собору // Православний вісник. – К.: Вид. Української Православної Церкви Київського Патріархату, 2000. – № 5 – 6. – С. 37 – 40.
4. Верига В. Конфіскація церковних цінностей в Україні в 1922 р. – Нью – Йорк – Київ, 1996. – 190 с.
5. Клос В., свящ. Історія Свято-Михайлівського Золотоверхого монастиря. – К .: Грані-Т, 2007. – 120 с.
6. Король В. Доля пам'яток церковної архітектури Київщини: текст лекції для студентів історичного факультету. – К.: Видавничо-поліграфічний центр Київський університет, 2002. – 80 с.
7. Литвин В. М., Мордвінцев В. М., Слюсаренко, А. Г. Історія України: Навчальний посібник. – К.: Знання, 2008. – 954 с.
8. Никодимов І., проф. Спогад про Києво-Печерську Лавру (1918 – 1943 рр.). Вид. 3-є, стереотипне. – К.: Києво-Печерська Успенська Лавра, 2005. – 224 с.
9. Нікітенко Н. Собор Святої Софії в Києві. – «ТЕХНІКА», 2000. – 159 с.

А. В. Миронюк

ПСЕВДОРЕЛІГІЙНІСТЬ, ЯК ОЗНАКА ПОСТАТЕЇСТИЧНОЇ ЕПОХИ

У поданій статті розглянуто наслідки постатеїстичної епохи, яка підмінила істинну духовність на псевдорелігійність. Нижче показано, що справжня віра реалізується у буденних життєвих ситуаціях, показує людині правильний сенс її буття, а лжедуховність обманює особистість не тільки у земному житті, а й піддає загрозі і вічну участь.

Ключові слова: *воцерковлення, Церква, катехізація, обряд, етнос, політиканство, Царство Боже, богоспілкування, віра, патріотизм, атеїзм, духовність.*

Ми живемо на занепалому, зіпсованому гріхом світі; скорбота і страждан-ня, добування у поті чола хліба свого (Бут. 3,19) – неодмінна участь кожної людини на землі. Внутрішня незадоволеність, душевний неспокій, неможливість справитися зі своїми пристрастями, негаразди в сім'ях, відносини, що не складаються, між близькими (і неблизькими) людьми; соціальна невлаштова-

ність, кар'єрні невдачі, недостатність матеріального положення; пияцтво, наркоманія, різноманітні залежності; подружня невірність; діти; хвороби свої і близьких... список може бути продовжений до безкінечності. Бідна людина, живучи на землі, неначе потрапляє в бездушний механізм Ходу Речей, який своїми проблемами, що постійно провертаються, робить наше існування деколи нестерпним... Відчуваючи, що є в світі щось, що вільне від цього детермінованого земного буття – Церква Христова. Безліч людей, маючи релігійне відчуття і віру в Бога (здебільшого смутні і невизначені), входять в Неї, сподіваючись, що невирішені (та інколи нерозв'язні) на фізичному рівні життєві їх проблеми розв'яжуться на рівні метафізичному [12, с.134].

У наявній церковній дійсності цей імпульс отримує мисливське підхоплення, на нім будується наше звичайне стихійне воцерковленння. У проповідях, брошурах, ЗМІ, у бесідах з пастирями людям повідомляється, що Церква – це якраз те, що їм потрібне, саме Вона і вирішить всі побутові негаразди, які привели людей до церковного порогу. Людські проблеми та бажання вирішити їх, уникнути їх – абсолютно природні, і визивають і співчуття, і бажання допомогти. Але справа вся в тому, що Церква жодні проблеми не вирішує, вона – зовсім про інше. То правда, що зміна життя, звернення до Бога, молитва, відмова від гріхів дійсно змінюють багато що в житті людей; але це є лише якийсь наслідок (а зовсім не мета) церковного життя, що почалося. Наша приходська катехізація бере на озброєння ці дійсно яскраві і численні випадки і робить з них висновок, що – ось, це змінилося в твоєму житті, значить, і все інше теж з часом зміниться так, як тобі потрібно – якщо, наприклад, збільшити відвідуваність храму, піст, виконання молитовного правила і тому подібне. Але проходять роки, а з ними – період неофітства, одна з особливостей якого – відкладати на леякий час пристрасті і проблеми... і вони повертаються.

Людина повинна вирішувати свої проблеми сама, і тільки сама, своїм духовним трудом. Звичайно, Церква допомагає побачити ці проблеми та їх коріння, зміцнює людину благодаттю Божою у цій боротьбі, але все ж таки, саме головне, що Церква вводить людину в життя Царства Христового, у єднання з Богом, в небесну реальність, витягує її з детермінізованості Ходу Речей, в наслідок чого проблеми втрачають для людини своє значення проблем і стають благим та бажаним полем виконання заповідей Христових, через що ми і можемо увійти у Царство небесне [12, с.135].

Потрібно попереджати людей, що – навпаки, у них можуть з'явитися проблеми. Нам в Церкві дається інша реальність – Цар-

ство Боже. За це доведеться багатьом і постраждати; але саме ця добровільна жертва дає людині силу і свободу розібратися у тому числі і зі своїми проблемами. Протопресвітер Олександр Шмеман пише: «Помилкою є зводити віру до себе і своїх проблем. Суть християнства мені завжди, з дитинства, представлялася в тому, що воно не вирішує проблеми, а знімає їх, переводить людину в той вимір, де їх немає. У тому ж світі, в якому вони є, вони тому і є, що вони невирішувані» [15, с.102].

Потрібно відразу говорити людям про те, що в Церкві мова йде не про вирішення проблем, а про зняття їх в світлі «Царства, що прийшло до нас» (Мф. 12,28), коли для людини любов до Христа (і – головне – любов Христа до неї) стає важливішою і реальнішою за земний Хід Речей. До всіх, до кожного особисто звернена заповідь – «шукайте ж раніше Царства Божого і правди Його, і це все приложеться вам» (Мф. 6,33). Прикладеться те, що треба кожному; буває, що людині для її шляху до Бога якраз необхідні проблеми.

Дуже багато людей йдуть до Церкви, щоб добитися якоїсь політичної справедливості. Підміна катехізації політиканством – хвороба нашого сьогоднішнього церковного життя.

Основний результат цієї підміни – що власне воцерковлення не відбувається. Політиканствуюча «катехізація», по-перше, створює у людей невірне уявлення про Церкву і про християнство – що вони існують для забезпечення земного благополуччя нації, мають всього лише прикладну цінність. По-друге, в людині виховуються абсолютно антихристиянські якості: ненависть, дурість, агресія, хвастощі, лицемірство, етичний релятивізм і тому подібне. По-третє, здійснюється якийсь обман: людину переконують, що раз вона такої то національності – значить православна... а на ділі вона може бути від Православ'я і від Христа дуже далекою, і коли повороти життя ставлять людину віч-на-віч з цією істиною, вона опиняється в трагічному і безпорадному положенні. По-четверте, потрапляючи в Церкву, ура-патріоти розвивають бурхливу діяльність по пропаганді і відстоюванню речей, периферійних для Церкви (при повній неувазі до суті Її), створюючи обстановку крайньої нетерпимості до людей, мислячих не так, як вони. По-п'яте, «через вас ім'я Боже хулиться у язичників» (Рим. 2,24), бо в очах зовнішніх Церква часто виглядає у зв'язку зі всім цим дуже негідно [12, с.136].

Що ж зі всім цим робити? Перш за все потрібно зрозуміти, що Церква є «Царство не від світу цього» (Ін. 18,36). Людині доведеться рішуче відмо-витися від націоналістичної ідеології і внести істотні корективи до поняття патріотизму. Церква за природою

своєю вселенська, обернена вона перш за все до особистості, до індивідуальності, а потім вже, в другу чергу, з цих осіб складається народ Божий (зовсім не тотожний з нацією); завдання Церкви – не забезпечувати людям земне існування, але вводити їх в реальність Небесного Царства, шлях в яке – виняткове дотримання заповідей Христових, а зовсім не яке б то не було «державне будівництво». Церква завжди благословляла і благословляє патріотизм, але не безумовно, а тільки під неодмінною і обов'язковою умовою, що любов до вітчизни, служіння їй буде діяльним здійсненням по відношенню до людей заповідей Божих, але не чванливими словами, міфотворчістю і агресивним піднесенням над іншими. Це зовсім не означає, що Церква відкидає здорове національне почуття, піклування про земну вітчизну і інше. Не відкидає, але сприймає їх як даність все ж таки занепалого світу, з яким Церква зв'язана через проходження нею земного буття, усвідомлюючи, що названі речі не матимуть місця в Царстві Небесному, і, отже, їх значення і на землі відносне. Дійсно, Церква творить культуру, надає благотворну дію на всі сфери людського життя, але це – якийсь «побічний ефект» життя Церкви, а зовсім не сутнісне її призначення.

В нинішніх умовах це дуже складне завдання. Самі нинішні пастирі і катехізатори в більшості своїй абсолютно не готові, тиражуючи настрої ура-патріотизму і націоналізму. До того ж, виражається побоювання, що багато активних людей підуть з Церкви, почувши євангельське вчення про любов, правду і свободу («ах ось ви тут чому учите, і це тоді як гине країна, здійснюється геноцид народу...»), і тому потрібно будувати проповідь на тому, що їм подобається і хочеться. Але здоров'я Церкви погіршується переважно залученням до Неї чужих Їй по духу людей. Пригадаємо, що Господь зовсім не ганявся за кількістю учнів, і навіть сказав їм, коли Його слова увійшли до суперечності із земним «здоровим глуздом»: «не хочите і ви відійти»? (Ін. 6,67). Наша справа – засвідчити про Церкву, чим вона є насправді; а людина хай сама вирішує, чи подобається їй вчення Христове чи ні, чи хоче вона слідувати Йому або перебувати в полоні земних ілюзій. Ради кількості пастви потурати людськими пристрастям і Церква у жодному випадку не повинна.

Потрібно узяти на себе виконання церковного чину, втягнути себе в церковне життя, і тоді з часом, поступово, через обряд і участь в бого-служіннях, людина дійде і до духовного. Таке «входження в обряд» торкається не тільки храму, але і всього життя: потрібно старатися по можливості в повному об'ємі виконувати дисциплінарні церковні розпорядження (піст), переглянути свої

естетичні смаки, засвоїти собі православну лексику, по особливому одягатися, певним чином організовувати дозвілля (їздити в паломництва, «до старців», купатися в джерелах) і інше. Ми бачимо тут наступний підхід: через зовнішнє – до внутрішнього. Виконаний церковний обряд сам по собі вплине на душу.

Дійсно буває, що навіть на людину, що випадково зайшла в храм, приголомшливо діють почуті нею слова якого-небудь співу або інша літургійна дія. Воцерковлення через обряд можливе; але пастирський досвід все ж таки свідчить про рідкість таких випадків і про частий неуспіх названого підходу. Після певного часу церковність, заснована на обряді, на зовнішньому – або рушиться, або мчить з тяжкістю, як ярмо, або вироджується в лицемірство. Силу охоче і радісно нести обряд дає якийсь внутрішній стержень. Є він – усе робиться з бадьорістю; немає його – перетворюється на безглуздий тягар. Стрижень цей – Богоспілкування [12, с.139].

Безумовно, зовнішній церковний чин, правила і заборони, дисциплінарні норми і форми поведінки православного християнина, що традиційно склалися, мають величезне значення; вони потрібні і важливі. Але не самі по собі, а тільки тоді, коли вони сприяють життю в Христі, виконання святих Його заповідей, становленню людини як християнина, тобто відповідальної, зрілої, вільної, богоподібної особи. Якщо ж цього не відбувається – гріш ціна всім обрядам, спідницям, постам і православним словам. Обряд сам по собі не є джерелом духовного життя. Більш того, враховуючи культурну складність нашої візантійської обрядовості, її історичну обумовленість, багатошаровість, заплутаність і запеклу етнографічність, що відстоюється, можна безумовно сказати, що через обряд «пробитися» до Живого Христа надзвичайно складно, майже неможливо. Але природний зворотній шлях – від пізнання Христа до церковного обряду. Святитель Феофан Затворник писав, що не буває внутрішнього без зовнішнього, але буває зовнішнє без внутрішнього [29, с.410]. Внутрішній релігійний імпульс так чи інакше виявляється у людини з зовні, «обряджається» тим або іншим чином, складається в ті або інші форми. Прийшовши до Бога Істинного, люди бачать в Церкві, що той досвід, який пережили вони, пережитий і поколіннями християн і відображений в тому або іншому обряді, чині, дисциплінарній нормі – і тоді людина з радістю, як свої, приймає їх, бо вона бачить в них Христа. Саме живе життя з Христом – найважливіше, і єдино важливе в Церкві [14, с.140]

Ось ми – православні християни; але що робить нас такими? Головним чином саме традиційність і обрядовість. Ми ідентифі-

куємо себе право-славними унаслідок того, що ми постимо, ходимо на служби, зберігаємо вірність стародавнім переказам, але зовсім не тому, що Христос вселяється в серця наші, і життя наше стає виразом і здійсненням Євангелія Христового. Відніми від нас закриті вівтарі, церковнослов'янську мову, старий стиль, пости, нестрижені бороди, звичні лексичні штампи та інше – і нам буде дуже складно усвідомлювати себе християнами, ми опинимося в якійсь порожнечі, бо наше християнство на практиці здебільшого зводиться до вищеназваних речей, зростається з обрядом і підміняється ним... Як справитися з обрядовірством, не знає ніхто; але говорити про цю нашу хронічу церковну хворобу необхідно, і тим більше необхідно захищати від неї людей, що стають на шлях воцерковлення.

Колись Федір Достоєвский сказав: «Виправдайте, не карайте, але назвіть зло злом» [6, с.347]. Тому що першим кроком до викорінення зла є те, щоб назвати речі своїми іменами, не казати про зло, що цеє добро і навпаки. Тому у зв`язку з проблемою дефіциту духовності у нашому суспільстві, наявність якого зараз ніхто не може поставити під сумнів, розглянемо сам зміст цього слова – «духовність». Це слово завжди пов`язувалося з духовним життям людини, коли вона живе у своєму внутрішньому світі, який відкрився у ній завдяки її особистій зустрічі з Богом. Після такого знаходження Бога людина знаходить і себе, розкриваючи у своїй власній душі незнані до того глибини. А без цієї зустрічі вона ніколи не зможе взнати про глибину свого серця – хіба що теоретично про неї здогадуватись. Влучні слова з цього приводу знайшов відомий мислитель з «золотої плеяди» релігійних філософів кінця XIX – початку XX століть професор Борис Вишеславцев: «Людина, яка справді захоче заглянути у свою власну глибину, неодмінно повинна стати релігійною людиною, у неї повинно з`явитись релігійне почуття, почуття благоговіння, містичного трепету по відношенню до самої себе, по відношенню до безодні свого серця, вона повинна побачити у самій собі... Релігія є знаходження Бога у собі і себе у Бозі, і атеїзм є не лише невір`я у Бога, але неодмінно також невір`я у людину, невір`я у свою абсолютну вічність... Атеїзм є споглядання світу, який постійно рухається по периферії, який постійно вірить у зовнішність...» Тобто лише завдяки вірі перед людиною розкриваються безмежні простори її реально існуючого духовного світу [5, с.130].

І ось, після зустрічі у глибинах своєї душі з іншою – Божественною Особою, людина починає бачити, що її знайдений духовний світ не є гідний Гостя, Який до неї увійшов і цей світ освітив. Про

це добре сказано у одній молитві свт. Іоана Золотоустого перед Святим Причастям: «Я не достойний того, щоб Ти увійшов під покрівлю храму моєї душі, тому що він увесь спустошений і занепалий, і не маєш у мені достойного місця, де б прихилити Свою голову» [8, с. 354]. Саме виявленна руїна душі спонукає людину до перебудови, зміни свого внутрішнього світу, а це означає – до покаяння. Адже слово покаяння на грецькій мові означає metanoia – зміна. І от, власне, у боротьбі проти себе за самого себе, у намаганні перероститися себе через покаяння, щоб ближче стати до Бога, тісніше з Ним з`єднатися, і полягає духовне життя людини.

«Занепад віри» – явище неоднозначне. Точніше за все сказати, що в занепад прийшло не християнство, а розпливчастий теїзм, з міцним, а часом – і лицарським моральним кодексом. Теїзм цей не «стояв проти світу» – ним були просякнуті наскрізь всі наші інституції і почуття; до церкви ж його прихильники ходили в кращому випадку з ввічливості або за звичкою, а в гіршому – з лицемірства. Коли соціальний тиск зник, не виникло нічого нового, просто стало видніше, що до чого. Тих, хто шукає в Церкві Христа, перерахувати не важко, якщо туди не ходить ніхто інший. Сама ця нова свобода зобов'язана своїм існуванням того, про що ми нещодавно говорили. Якби антиклерикальні і антирелігійні сили ХІХ століття побачили перед собою зімкнутий ряд істинних християн, справа могла б обернутися інакше. Але невиразна релігійність чинити опір не вміє. Вона крихка і податлива.

Таким чином, «занепад віри» – істинне благословення. У самому гіршому випадку він хоча б ставить все на свої місця. Сучасна людина може вибирати. Вона може міркувати про християнство, потім – і навернутися. Суто соціальні, смакові, світські заборони пішли. Туман релігійності розсіявся: ми бачимо обидві армії; можна починати бій [12, с.142].

Для навернення потрібен поворот волі, а поворот цей, в самій своїй глиби-ні, неможливий без благодатної допомоги. Це не означає, що благосприятлива християнству розумова атмосфера ні до чого не потрібна. Ми не вважаємо марними зброярів, хоча вони не виграють битви, а проте їх треба поставити на місце, якщо вони зажадають військових почестей. Коли людина підходить до останнього вибору, розумовий клімат може допомогти їй. Ті, хто створює цей клімат, трудяться не даремно, але не треба перебільшувати їхню користь. Цілком можливо, що з усіх їхніх старань не вийде нічого, зовсім нічого. Незмірно вище їх стоїть той, кого, наскільки мені відомо, нинішній рух ще не породив – проповідника, апостола, благовістителя. Апологет готує дорогу

для Господа, проповідник наслідує вже не Предтечу, а Христа. Він буде нам посланий, а може, – не буде. Поки його немає, ми, апологети, зробимо зовсім небагато. Однак це не означає, що треба скласти зброю. По–друге, не забуваймо, що широкий і жадібний інтерес до чого–небудь називається модою. А моди, за своєю природою, недовговічні. Нинішній інтерес до християнства може протриматися, може зникнути. Але рано чи пізно він неминуче втратить широту. Відбувається це дуже швидко. Що б не дала нам мода, вона зникне. Відбитки залишаться, а більше – нічого. Якщо і справді почалося християнське відродження, розвиватися воно буде повільно, тихо, в дуже маленьких групах людей. Сонце проглянуло ненадовго (якщо проглянуло), і треба зібрати зерно до комор, поки не пішли дощі [10, с.351].

Неміцність – недолік «розумових кліматів», пошестей і мод. Але «християнському відродженню» загрожує і більш серйозний противник. З нами ще не боролися всерйоз. Якщо успіх наш зросте, цього не минути. Ворог ще не удостоїв нас битви, але скоро удостоїть. Так бувало в християнстві завжди, з самого початку. Спершу воно подобається всім, у кого немає особливих причин з ним ворогувати, і той, хто не проти нього, – з ним. На цьому ступені люди помічають тільки, як не схоже воно на неприємні їм самим сторони світу цього. Але, здогадуючись поступово, чого ж воно дійсно вимагає, люди лякаються дедалі більше; відштовхування, страх і, нарешті, ненависть перема-гають в їх душі. Витримати християнство може лише той, хто дасть йому все, чого воно хоче, тобто – просто все. І ті, хто не з ним, повстають проти нього.

Треба зауважити, що й не усякий той, хто вірить у Бога і дотримується церковних обрядів, має духовність. Щоб це стало яснішим, треба нагадати, що існує два види атеїзму: теоретичний і практичний. Перший – це коли людина говорить: Бога немає. А другий – коли вона признає Його буття, але живе так, наче Його все ж таки нема. Останній вид атеїзму можна назвати релігійністю без духовності [10, с.352].

Власне говорячи, саме таке явище зараз у широкій публіцистиці і прийнято називати духовністю. На думку багатьох авторів і, також, як це випливає із стану речей на Україні, духовність може бути навіть без віри у Бога. Вона часто просто прирівнюється до гуманізму і етнографії: дев`яти Заповідей Мойсея (без першої – про віру в Бога, про яку гуманісти, пишаючись своїм дотриманням Декалогу, постійно «забувають») і писань. Також достатньо людині добре володіти українською мовою, знати і любити народні звичаї і пісні, щоб вона могла назвати себе духовною. Але

у даному випадку неможна підміняти духовність культурністю – бо це не одне і теж. І кожен приклад аморальності культурної людини, з яким усі, напевне, зустрічалися у своєму житті, буде підтвердженням цієї думки. Але навіть коли людина є просто моральною, вона ще не є духовною, бо в ній нема виходу у трансцендентне буття – за земні обрії до Бога. Володимир Соловйов у своїй апокаліптичній «Розмові про Антихриста» зображав Антихриста саме як людину найвидатніших чеснот, що не завадило йому стати на прямий шлях богоборства.

Небезпека такої підміни полягає у тому, що люди невіруючі або обрядовіруючі справді починають вважати себе духовними. Але це є особливий вид ідолопоклонства. Адже ідол «імітує» собою Бога, не даючи людині, яка в ньому признає Бога, пізнати справжнього Бога. Так і «імітація» духовності не дозволяє людині набути справжньої духовності [13, с. 322].

У звязку з підміною духовності культурністю на Україні постає проблема такої ж самої підміни самого християнства християнською культурою. У Т. Еліот є такі влучні слова: «Хто вважає Біблію пам`яткою культури, той вважає її пам`ятником на могилі християнства.» Та ж сама «культурологічна» точка зору на християнство повністю знецінює його. Володимир Соловйов попереджав, що зведення християнства до рівня етнографічного музею є антихристиянська ідея, руйнівна для справжньої духовності. У згадуванній вже «Розмові про Антихриста» він вкладує в уста Антихриста слідуючі слова, з якими той звертається до православних: «Знайте ж, возлюблені, що сьогодні мною підписано статут і визначені значні кошти Всесвітньому музею християнської археології у славному нашому імперському місті Константинополі з метою збирання, вивчення і збереження усіляких памя`ток церковної древності, переважно східної, а вас я прошу завтра ж вибрати серед себе комісію для обговорення зі мною тих мір, які мають бути прийнятими з метою можливого наближення сучасного побуту, моралі та звичаїв до передання і установлень святої православної Церкви...» [13, с.323].

Безумовно, не виступається проти етнографії і народних звичаїв (якщо вони, звичайно, не носять поганського характеру), але проти підміни головного у християнстві другорядним. А головне у ньому – це Сам Христос. Саме так відповів Антихристові у Володимира Соловйова старець Іоан: «Великий государю! Найдорожчим для нас у християнстві є Сам Христос – Він Сам, а від Нього усе, тому що ми знаємо, що у Ньому перебуває уся повнота Божества тілесно.» У цих словах слід наголосити ще на одно-

му – для старця «усе інше у християнстві» цінне через те, що воно пов`язане з Христом, а не з рідним народом.

Проте, наприклад, на уроках народознавства, яке зараз викладається у школах, коли дітям розповідають про народну християнську культуру, про Самого Христа згадують лише постільки-поскільки. Також і інших прикладів ревного дотримування принципу «релігія без Бога; духовність без особистого покаяння у гріхах» на Україні, на жаль, безліч.

Часто кажуть, що віра в Бога корисна в тому сенсі, що вона підтримує в суспільстві якийсь мінімальний рівень порядку. Ті люди, які вважають таким чином, самі в Бога не вірять і не визнають, що досвід спілкування з Богом у віруючих реальний, але тим не менш прихильно ставляться до віри – «поважають її», як самі люблять повторювати. Вони бачать у ній лише моральну цінність. Проте сама віра ніколи не розглядає себе лише як систему моралі, але саме як віру, віру в Бога, тобто переконання в Його існуванні і довіра до Нього.

Міркування цінителів морального боку релігії можна продовжити в такий спосіб: «Ну, ми розуміємо, що Бог існує в душі, а й ніде більше. Коли ми зосереджуємося на собі – це все одно, що ви звертаєтеся до Бога, який існує тільки у вашій уяві». Релігія зводиться тоді до самонавіювання, а молитва – до медитації та аутотренінгу (саме тому медитація, як протилежність молитви, є заперечення реальності Бога і утвердження реальності виключно самого себе). Але тоді треба визнати, що велика частина людства перебуває у стані важкого ступеня психічного розладу, оскільки веде релігійне життя: «Хто не хоче, – пише отець Сергій Булгаков, – прийняти тут єдино просту і природну (але чомусь або для нього метафізично неприпустиму) гіпотезу релігійного реалізму, той повинен протиставити їй теорію масових галюцинацій і ілюзій або ж ... «вигадки жерців!» «При цьому необхідно пам'ятати, що серед «цих людей з галюцинаціями» були видатні вчені, письменники, громадські діячі, тощо. Тут уже дійсно приходить на гадку те, що адже в психічних лікарнях невелика кількість їх пацієнтів теж вважає себе нормальними, а інша більшість для них – хворі люди. Авва Антоній у III столітті говорив: «Прийде час, коли люди стануть божевільні, і якщо зустрінеться їм хто–небудь, хто не є божевільним, вони звернуться до нього, кажучи:» Ти мариш! «І все тому, що він не схожий на них» [4, с.106].

В душі людини в якийсь момент відбувається зустріч з Богом, яка змушує її змінити своє життя і погляд на світ, що в свою чергу робить її дивною в очах інших людей, які не мають досвіду

Бога. Це можна порівняти з наступним досвідом, який ставили вчені. Вони давали людині носити окуляри, які перевертали зображення, і деякий час вона бачила все догори дном. Однак через деякий час мозок звикав до цього і перебудовувався, так що людина знову починала бачити нормально. Коли вона знімала окуляри, то знову бачила світ перевернутим. Гріх і життя без Бога є тими окулярами, які роблять погляд на світ та інших людей протилежним, при чому, що найстрашніше, непомітно для самої людини. Коли ж людина від гріха звертається до чесноти, приходить до Бога, вона починає бачити, що до цього її погляд на всі речі був перевернутим.

В якості висновку необхідно ще раз нагадати, що «моя релігія не є моя свідомість, інакше вона зовсім не є релігією» [4, с.107]. А віра є не один із способів підтримки громадського порядку, але результат зустрічі з Богом, при якій у людини змінюється погляд на світ та інших людей.

1. Біблія – книга Священного Писання Старого та Нового Завіту в українському перекладі з паралельними місцями та додатками. Переклад патріарха Філарета (Денисенка). – К.: Видання Київської Патріархії Української Православної Церкви Київського Патріархату, 2009. – 1416 с.
2. Антоній (Блум), митр. Сурожский. Шляхи християнського життя. Бесіди. – К.: Дух і Літера, 2001. – 280 с.
3. Афанасьев Н., прот. Церковь Духа Святого: YMCA-Press, Париж. 1971. – 302 с.
4. Булгаков С., прот. Два града. СПб., 1997. – 206 с.
5. Вишеславцев Б. П. Философская слабкость марксизму. М., 1952. – 278 с.
6. Достоевский Ф. Братья Карамазовы. М., 1965. – 648 с.
7. Євдокимов П. Незбагненна Божа любов / Перев. з фр. С. Шелак. – К.: Дух і Літера, 2004. – 142 с.
8. Іоан Золотоустий, свт. Повне зібрання творінь святителя Іоана Золотоустого. / пер. українською мовою прот. Михаїла Марусяка, під ред. святійшого Патріарха Київського і всієї Руси-України Філарета. – К.: Видавничий відділ Української Православної Церкви Київського Патріархату, 2009. – Т. 1. Кн.1. – 512 с.
9. Клеман О., проф. Беседы с патриархом Афинагором / Перев. с франц., предисл. В. Зелинского. – Брюссель: Издательство Жизнь с Богом, 1993.– 692 с.
10. Лаговский И. Возвращение в отчий дом (Номинализм или реализм в богословии) // Живое Предание. Православие в современности. – М.: Свято-Филаретовская московская высшая православно-христианская школа, 1997. – 470 с.
11. 11. Лосский Н. О. «Органическое строение общества и демократия» // Современные записки. Париж, 1975. – 132 с.
12. 12. Петр (Мещеринов), игум. Проблемы воцерковления. К.: Центр право- славной книги, 2008. – 160 с.
13. 13. Соловьев В. Кризис западной философии // Собрание сочинений. М. – 340с.
14. Феофан Затворник, свт. Душеполезные поучения. – Козельск: Издание Введенской оптинской пустыни, 1998. – 510 с.
15. 15. Шмеман Олександр, протопресв. Євхаристія. Таїнство Царства / З рос. пер. Т. Різун. – Львів: Свічадо, 2007. – 272 с.

Т. С. Мишленик

ГЛОСОЛАЛІЯ: ПРОЯВ БЛАГОДАТІ СВЯТОГО ДУХА ЧИ НЕОБХІДНА УМОВА СПАСІННЯ?

В пропонованій статі зроблено спробу висвітлити основні підходи до розуміння дару мов в православній церкві, пояснити його призначення, та вказати на хибність позицій західних богословів та представників сектантських спільнот. Позиції автора базуються на думках святих отців та підкріплені свідченнями Священного Писання.

Ключові слова: *Глосолалія, пророцтва, проповідь, Діяння святих апостолів, дар мов, харизматичні культи.*

Сучасний світ сповнений різних предметів чи явищ, які спочатку мали благе призначення і скеровані на добро, але через грішний потьмарений розум впалої людини, були з часом поставлені на служіння злу. Хіба зі злими намірами видатний фізик Енріко Фермі досліджував ланцюгову реакцію і шукав шляхи вивільнення альтернативної енергії з атому? Ні, але вже через десять років його відкриття стане трагедією для двох японських міст – Хіросіми та Нагасакі. Альфред Нобель винайшов динаміт для полегшення роботи шахтарів та рудокопів, але знову людство обертає це відкриття на зло. За всю історію існування людини можна привести безліч подібних прикладів, причому це стосується не лише реально існуючих речей, але досить часто і абстрактних ідей. Нажаль така ж ситуація склалась і з даром мов або глосолалією, цей особливий прояв благодаті Духа Святого поданий апостолам для утвердження їх проповіді про воскресіння Христове, зараз людська спекулятивна логіка перетворила на необхідну умову спасіння людини. Таке неправильне розуміння дару мов спостерігається в більшості сектантських угрупувань, в деяких протестантських деномінаціях та навіть католицькій церкві. Тому **метою** пропонованого дослідження є спроба розкрити істинне значення глосолалії, вказати на призначення цього дару в церкві, а також пояснити відмінності у розуміння дару мов в православній церкві та сучасних сектантських культах.

Актуальність. Питання дару мов з перших віків почало хвилювати християн, з цього приводу висловлювались і святі отці, такі як Іоан Золотоуст, Кирило Єрусалимський, Кирило Олександрійський, блаженний Августин, Григорій Богослов; з більш сучасних дослід-

ників можна назвати наступних вчених: Міщенко Ф. І. і його працю «Речи святого апостола Петра в книге Деяний апостольских»[10], свящ. Ігоря Ефімова та його працю «Современное харизматическое движение сектантства»[12], Суханова В. та його книгу «О Даре языков в древней церкви»[11]. Тим не менш остаточної позиції з так і не було висловлено і сьогодні з цього приводу ведуться дискусії.

Одним з дивних проявів церковного життя І століття від Різдва Христового можна по праву назвати феномен глосолалії, або дар мов. У день П'ятидесятниці в храмах читається уривок з Книги Діянь святих Апостолів, в якому розповідається про це «говоріння мовами». Цей уривок всім добре відомий, так що переказувати його немає потреби. Більш докладно про феномен глосолалії ми дізнаємося від Апостола Павла. Взагалі, новозавітні писання залишили нам найцінніші свідоцтва про життя і проблеми перших християн. Ми часто схильні ідеалізувати стан ранньої Церкви, тим більше Церкви апостольського часу. Але читаючи яскраві і живі свідчення Святого Письма Нового Завіту, ми переконуємося в тому, що така ідеалізація нав'язана нам загальнолюдської схильністю підносити минуле в порівнянні з сьогоденням. Тверезий і неупереджений погляд на історію показує нам, що реальність набагато складніше: щось в ранній Церкві дійсно заслуговує захоплення, але щось, слідуючи, зокрема, Апостолу Павлу, – критичної оцінки.

Так що ж таке дар мов? В церковно-богословському середовищі є декілька поглядів з цього приводу.

Відповідно до першого з них, глосолалія – це подана благодаттю Духа Святого здатність говорити іноземною мовою. Благодатне знання «іноземних» мов дуже сприяло поширенню апостольської проповіді по всій вселенній і допомагало єдності Церкви[2, с. 43].

Такого розуміння дару мов дотримується більшість святих Отців. Так, у святителя Кирила Єрусалимського ми знаходимо таке судження: «Петро та Андрій – галілеяни говорять по-перському і по-мідійському, Іоан і інші апостоли висловлюються на всякій мові на якій говорять язичник що прийшли до них. Дух Святий навчає багатьом мовам разом, яких зовсім не знали навчені їм» [8, с. 14].

У Бесідах на Діяння апостольські святитель Іоанн Златоуст пояснює, що «для самих Апостолів це служило підкріпленням, вони не знали, що означало говорити по-парфянськи, а тепер від цих людей дізнавалися» [5, с. 89]. Також і святитель Григорій Богослов схилявся до розуміння говоріння Апостолами «гласами іншомовними» [4, с. 114]. Розуміння «мов», що згадуються в

першому посланні до коринфян як «іноземних», зустрічається у святителів Феофана Затворника та Ігнатія (Брянчанінова).

При цьому з точки зору святих отців дар мов мав історичне, тимчасове значення. Після того як у різних країнах апостоли заснували Християнські Церкви, очолювані єпископами з місцевого населення, необхідність в надприродному дарі мов стала зникати. У часи священномученика Іринея Ліонського, в середині III століття, дар мов згадується вже як рідкісне явище: «ми чули багатьох братів в Церкві, які мали пророчі обдарування і через Духа казали різними мовами» [8, с. 15]. У сенсі розуміння глосалалії як спілкування іноземною мовою цим даром володіли авва Пімен і преподобний Єфрем Сирін (IV ст.), а також якийсь отрок Арментарій, який говорив на іноземних мовах, не вчившись їм, про що повідав святитель Григорій Двоєслов у своїх співбесідах про життя італійських отців. В кінці X століття трудився святий Андрій Юродивий (880-946 рр.), якого зображують на іконах Покрова Божої Матері. Його учень і агіограф Єпіфаній свідчив, що преподобний Андрій міг пояснити за допомогою Духа Святого кожну книгу, на якій би мові вона була написана [9, с. 170].

Але це поодинокі випадки в історії Церкви. На межі IV – V століть святитель Іоан Золотоуст визнавав, що подібні «знамення» вже зникають, і християнам варто прагнути придбати не дари, а плоди Духа, які важливіші за знамення: «Отже, ми нічого не втратили, якщо тільки захочемо бути уважними. Головні блага ми отримуємо у хрещенні: відпущення гріхів, освячення, причастя Духа, усиновлення, вічне життя. Чого ж ще хочете? Знамень? Але вони непотрібні. Ти маєш віру, надію, любов, які перебувають з нами; їх шукай; вони більше за знамення»[5, с. 91].

Безумовно тут святитель говорить про виконання пророцтва апостола Павла: «Любов ніколи не минає, хоч і пророцтва скінчаться, і мови змовкнуть, і знання зникне»(1 Кор. 13:8).

Точно така ж позиція на Заході була у блаженного Августина: «В перші часи Святий Дух виливався на віруючих, і вони говорили на мовах, які не вчили, бо Дух давав їм дар мови. Це були знаки, необхідні до часу. Тому що личило, щоб був цей знак Святого Духа на всіх мовах, щоб засвідчити, що Господнє Євангеліє буде проповідувана на всіх мовах і у всіх кінцях землі. Це було зроблено для знамення, і це минуло. Очікуємо ми тепер, щоб ті, на кого будуть покладені руки, заговорили на мовах? Або коли ми покладали свою руку на цих дітей, чи очікував кожен з нас, що вони не говорять на мовах, виявився чи хто з нас так розбещений у своєму серці, щоб сказати: «Вони не отримали Святого Духа»? [8, с. 17 – 18].

На відміну від позиції сектантів різних харизматичних напрямків, які стверджують, ніби лише ті християни сповнилися Святого Духа, які почали говорити на іншій мові, святитель Іоанн Златоуст говорить, що можна мати помазання Духа і не виявляти цього (іншими) мовами [5, с. 93].

Святитель Ігнатій (Брянчанінов), цитуючи слова святителя Іоанна Златоустого, також показує відсутність необхідності в таких знаменнях, як дар мов, для християн останніх століть: «Отже, я вже знамення не потребую. Чому це? Тому що навчився вірувати благодаті Божої і без знамень. Невіруючий потребує доказу; але я, віруючий, анітрохи не потребую ні доказів, ні знамень; хоча не говорю на іноземних мовах, але знаю, що я очищений від гріха» [6, с. 34].

Безумовно дар мов людство могло отримати лише з благодаті Божої, як особливий прояв дії Святого Духа, але явище, хоча і схоже на глосолалію, але кардинально відмінне від неї вже було відоме людству і до пришестя Христа. Це було особливе, часто незрозуміле говоріння невідомою мовою (причому скоріше за все неіснуючою, а не конкретною історичною мовою якогось народу) в стані екстазу чи під дією наркотичних засобів. Тут можна згадати різних язичницьких піфій чи «пророків» дельфійського оракула, які перебуваючи в якомусь гіпнотичному стані чи наркотичному сп'янінні, вели себе неконтрольовано і вимовляли дивні і незрозумілі «пророцтва», так що ті кому вони були адресовані, змушені біли шукати тлумачів цих дивних фраз і навіть тлумачі часто не могли дати конкретного пояснення цих «пророцтв». Таке ставлення до дару мов, неправильне його розуміння глибоко вкоренилося в свідомості тогочасного людства, тому апостол Павло і застерігає Коринфську Церкву від марного пошуку знамень глосолалії і ставить цей дар нижче за дар пророцтва. У дарі мов було щось ніби стихійне, відповідало тій ступені розвитку, на якій стояло тодішнє людство. У цьому дарі було щось спільне з тими примітивними формами пророкування, які воно прийняло, наприклад, в Саула, і яке, у свою чергу, по зовнішніх формах своїм нагадувало традиції язичництва. Ап. Павло, своїм протиставленням глосолалії пророцтву, позбавляє грунту схильність до екстатичних припадків і потьмарення ясної християнської свідомості, які в той час вже мали місце в Коринфі. Він закриває перед Церквою дорогу, на яку згодом вступили гностики, дорогу до вироджения цього дару в магію. Дар мов часто був зрозумілий одразу всім присутнім, іноді через приєднання тлумачення глосолалія, подібно пророцтву, отримувала повчальну силу для всіх[3, с. 65].

На відміну від церковного дару мов, в сучасних сектантських конфесіях «глосолалія» перетворюється на якесь дике неконтрольоване біснування, а ніж на конкретне висловлювання з певною метою та ціллю, направлене до конкретного адресата. В кращому випадку таке «говоріння» можна віднести до порушення нормальної діяльності нервової системи під певним психологічним тиском, в гіршому ж – до одержимості бісами.

Православна Церква не відкидає думки що стан в якому віруючий сподобився говорити іншою мовою, був станом глибокої молитви, певного духовного просвітлення, але при цьому людина зберігала повний контроль над власною діяльністю[7, с. 82].

Одне переконливо можна сказати про дар мов, що з внутрішньої сторони, за душевним станом говоріння мовами було станом особливої духовної, глибокої молитви. У цьому стані людина говорла безпосередньо з Богом, разом з Богом, проникала у таємниці. Це був стан релігійного підйому, за доступність якого ап. Павло гаряче дякує Богові. Із зовнішнього боку воно було настільки величним явищем, цілком гідним Божого Духа, що для самих невіруючих було знаменням, яке наочно показувало присутність Самого Божества у зборах християнських. Це був стан найвищого душевного підйому. Особливо велично в цьому явищі було те, що незважаючи на всю силу почуття, що охоплював тоді людину, він не втрачав влади над собою, міг стримувати і регулювати зовнішні прояви цього стану, – мовчати, поки говорив інший, чекаючи своєї черги. «І духи пророчі коряться пророкам», свідчить ап. Павло. Настільки цей стан стояв вище за будь-яке явище на підставі нервово-фізіологічних чинників.

Іншого погляду на дар мов дотримуються католицькі та протестантські богослови. Так, богослови Заходу запропонували кілька теорій, що пояснюють дар мов. Майже всі вони відкидають дар мов як здатність людини вести проповідь на іноземних мовах. Автори так званої екстатичної теорії стверджують, що глосолалія можлива тільки в момент сильного духовного збудження. Німецький вчений Блек вважає, що під впливом екстазу глосолалісти говорили незвичайні, застарілі, нікому не відомі слова[12, с. 56].

Відповідно до теорії Візелера, висловленої ще в минулому столітті, в такій промові чулися тільки звуки, а самого змісту не можна було розчути, оскільки вони (глосолалісти) всіма своїми почуттями та думками занурювалися в себе і в споглядання Бога. Тому і молитовні подяки і славослів'я не були зрозумілі для оточуючих[12, с. 56].

Відповідно до теорії Гільгенфельца глоссолалією позначається релігійне говоріння мовою, що не знаходиться у зв'язку з про-

цесами головного мозку. Таким чином, під цим словом слід розуміти особливу мову, що подається Богом[12, с. 57].

Таким чином, теорії західного богослов'я і дали підґрунтя для розвитку сектантського розуміння глосолаліїї, хоча католицькі та протестантські богослови в своїй більшості не вважали дар мов необхідним знаменням сходження Святого Духа, але з часом така позиція розвивалась в різних протестантських деномінаціях аж поки не сформувалась в викривлене розуміння дару мов, яке зараз демонструють харизматичні секти.

Досить поширене серед неохаризматичних рухів розуміння глосолалії як особливого виду молитви.

Дійсно, у Священному Писанні можна знайти вказівки на те, що дар мов може виливатися у вигляді молитви: «Що ж робити? Буду молитися духом, буду молитися розумом, буду співати духом, буду і співати розумом»(1Кор. 14:15). Але є куди більш очевидні свідчення того, що цей дар, даний для проповіді, на жаль, використовувався коринфянами не за призначенням: «Тепер же, браття, якщо я прийду до вас і буду говорити незнайомими мовами, то яку вам принесу користь, якщо не з'ясую вам чи одкровенням, чи пізнанням, чи пророцтвом, чи повчанням?»(1Кор. 14:6).

Ні, святі отці не відкидають можливість молитви мовами, і багато з них пишуть про це, але молитва заради самої молитви, що вона дає тому, хто молиться? Адже він абсолютно нічого не розуміє зі сказаного і нікого не повчає при цьому. От коли стає зрозуміло, чому Апостол забороняє в зібранні вірних молитися іншими мовами.

Широта святоотецької теорії дозволяє включати в себе багато положень з різних поглядів на глосолалію і не втратити при цьому своєї суті. Разом з тим всі ці позиції сучасних харизматів завжди будуть нести знак ущербності і хибності у світлі висловлювань тих, хто жив у часи, близькі до апостольських подій.

Отже, глосолалія, безумовно, є проявом дії благодаті Святого Духа, як дар вона була досить корисною в часи проповіді апостолів, адже по-перше, допомагала донести інформацію слухачів з іншомовного середовища, по-друге, слугувала знаменням дії Святого Духа і утверджувала слухачів проповіді у вірі. Дійсно, дар мов був знаменням і проявом дії Святого Духа в апостолах та християнах ранньої Церкви, але аж ніяк не був необхідною умовою чи необхідним свідченням присутності Святого Духа в Церкві. Викривлене розуміння глосолалії сектантами не має під собою жодних підстав і спирається на марні намагання раціонально пояснити свідчення Священного Писання які отримали своє поширення в серед західних богословів, та часто підтримується

логічними спекуляціями представників сектантських спільнот. Необхідність в подібному обдарованні зникла в сучасній Церкві, коли проповідь Євангелія поширена по всьому світові, а Священне Писання перекладене майже на всі мови світу.

1. Біблія. Священне Писання Старого та Нового Завіту в українському перекладі з паралельними місцями та додатками / переклад Патріарха Філарета (Денисенка). – К.: Видання Київської Патріархії УПЦ КП, 2004. – 1408 с.
2. Барсов М. В. Сборник статей по истолковательному и назидательному чтению Деяний свв. Апостолов. – М., 2006. – 711.
3. Бл. Феофилакт Болгарский архиеп. Толкование на святого апостола Павла. – М., Изд. «Лепта Пресс», 2004. – Т. 1. – 605 с.
4. Григорий Богослов, свт. Творения. В 2 томах. – М.: Сибирская Благозвонница, 2010. – Т. 1. – 898с.
5. Іоан Золотоустий, свт. Повне зібрання творінь святителя Іоана Золотоустого / пер. на укр. мову кандидата богослівя протоієрея Михайла Марусяка / під ред. Святійшого Патріарха київського і всієї Руси-України Філарета. – К.: Видавничий відділ УПЦ Київського Патріархату, 2009. – Т. 2. К. 1. – 590 с.
6. Игнатий (Брянчанинов). Еп. О чудесах и знамениях. – Джорданвиль, 1960. – 286 с.
7. Фивейский М. свящ. Духовные дарования в первоначальной христианской церкви: Опыт обьяснения 12 – 14 глав Первого послания святого апостола Павла к Коринфянам. М.,1907. – 116 с.
8. Цит. по: Толковая Библия, или комментарий на все книги Св. Писания Ветхового и Нового Завета/ Изд. преемников А.П. Лопухина. Репр.: Стокгольм, 1987. – Т. 10. – 468 с.
9. Концевич И.М. Стяжание Духа Святаго в путях Древней Руси. М., 1993. – 290 с.
10. Мищенко Ф.И. Речи святого апостола Петра в книге Деяний апостольских. М., 1995. – 314 с.
11. Суханов В. И. О даре языков в древней Церкви. СПб., 1991. – 408 с.
12. Ефимов Игорь. Свящ. Современное харизматическое движение сектантства. М., 1995 – 342 с.

В. А. Олійников

КИЇВСЬКА ДУХОВНА АКАДЕМІЯ У РАННІЙ ЕТАП РОЗВИТКУ МЕДІЄВІСТИКИ В УКРАЇНІ (1804 – перша половина 1880-х)

У статті розглядується та аналізується діяльність викладачів-медієвістів Київської духовної академії у ранній етап розвитку медієвістики в Україні (1804 – перша половина 1880-х).

Ключові слова: *періодизація, Київська духовна академія, церковно-історичний напрямок, українські медієвісти.*

Розвиток української медієвістики був складним і своєрідним. Різноманітні ідейні віяння, різні філософські настанови, наукові течії залишили відбиток у вітчизняній історичній думці.

Актуальність теми очевидна, тому що 1804 – перша половина 1880-х – найменш досліджений етап у поступальному русі українського розділу історичної науки, яка вивчає середньовіччя. Також в умовах пошуків шляхів подолання духовної кризи у сучасній Україні є досить актуальним звернення до вивчення наукової спадщини, поглядів і думок викладачів Київської духовної академії (КДА).

Перші розвідки з історіографії української медієвістики (кінець ХІХ – початок ХХ) – це одиничні ювілейні, меморіальній та біографічні публікації (наприклад, І. М. Каманіна,[1] Ф. І. Титова[2]) й узагальнюючі історіографічні праці (наприклад, О. П. Лебедєва,[3] О. М. Пипіна[4]). У історіографічних збірниках, посібниках соціалістичної доби медієвістику в Україні або не виокремлено з інших розділів загальної історії,[5] або у студіях відбито основні віхи творчості лише деяких українських науковців-медієвістів.[6] Серед досліджень радянського періоду можна назвати розвідки Ю. О. Голубкіна, О. П. Крижанівського,[7] С. І. Лимана,[8] А. І. Митряєва[9] та ін. У пострадянський період в Україні зростає інтерес до середньовіччя. З'являються статті, монографії, дисертації, що присвячені науковій спадщині як окремих українських медієвістів (наприклад, розробки М. К. Кеди,[10] р. П. Левінець,[11] Н. А. Логунової[12]), так і значним центрам медієвістики в Україні (наприклад, дослідження І. В. Журжи,[13] О. В. Файди[14]). Узагальнив студіювання українських науковців періоду розвитку медієвістики у 1804 – першої половині 1880-х років С. І. Лиман.[15] Разом із тим, твердо переконані у потребі й актуальності подальших пошуків і ґрунтовних досліджень.

Виходячи з вищевикладеного, метою статті є виявлення місця медієвістики (як українського розділу історіографії) у Київської духовної академії.

Але спочатку визначимо, які науковці та їх праці вважаються українськими. Митрополит Іларіон (Огієнко) писав: «Останніми часами запанувала єдина правдиво-наукова думка: звати українськими всі ті твори, що написані українцями, або написані на українській землі, або що мають виразні ознаки нашої мови». Тут необхідне пояснення. Політика царського уряду та офіційних церковних кіл, які повністю підтримували імперські наміри царату, передбачала асиміляцію народів, які були загарбані Російською імперією. Із цією метою Церква проводила величезну місіонерську роботу по наверненню у православ'я інородців. Нести православну віру в Україну було недоречно. Незважаючи на те, що на території українських земель у XIX – на початку XX ст. існувало багато конфесій, православ'я було домінуючим, оскільки було визнано офіційною релігією Російської імперії, підтримано урядом. Його сповідувала переважна кількість слов'янського населення держави. Проте за світоглядними засадами українській варіант цієї релігії мав деякі суттєві відмінності від російського. Сучасні науковці та дослідники історії Церкви діаспори аргументовано довели, що релігійність народу формується під впливом історії, розвитку культури, побуту, інших конфесій тощо.[16] Це добре розуміли імперські ідеологи, тому й спрямовували російських духівників у вищі навчальні заклади та церковні приходи українських міст і сіл, а українців, у свою чергу, переводили в російські академії, семінарії, парафії тощо.[17] Наприклад, архієпископ Інокентій (Борисов) (1800 – 1857) був екстраординарним професором богослів'я Санкт-Петербурзької духовної академії (із 6 січня 1826), у подальшому ректором і професором богослів'я Київської духовної академії (із 27 серпня 1830). Так само було і зі світськими дослідниками. Тому наукова спадщина багатьох церковних і світських учених не тільки українського, а також і російського походження стала невід'ємною частиною історії та культури України.

Повертаючись до XIX століття, визначимо, що перший етап розвитку української медієвістики (1804 – перша половина 1880-х) складається із трьох періодів: 1) 1804 – середина 1830-х рр. – трансверсивний (транзитивний) – період синкретизму, генезису медієвістики, її міждисциплінарної ембріональності, недостатньої демаркаційної визначеності в наукових дослідженнях; 2) середина 1830-х – середина 1860-х рр. – аверсивний – період концептуального осмислення історії зарубіжного середньовіч-

чя, виокремлення поряд із викладанням історії середніх віків її вивчення в суверенний об'єкт досліджень і наукова «легалізація» усіх регіональних напрямів у медієвістиці (історія Західної Європи, Візантії, Слов'янського світу); 3) середина 1860-х – середина 1880-х рр. – конверсивний – період безпрецедентно активної перебудови організаційної моделі, історіософських систем, тотальної лібералізації, істотного коректування тематики і проблематики досліджень, найвищого зростання наукової продуктивності.[18]

Значними центрами візантинознавства у ранній період розвитку медієвістики в Україні були Київська духовна академія, університет св. Володимира в Києві, Харківський та Новоросійський (Одеський) університети, Ніжинський історико-філологічний інститут. Три науково-історичних товариства (Київське історичне товариство Нестора-літописця, Харківське історико-філологічне товариство, Одеське товариство історії та стародавностей) також зробили свій внесок у дослідження та поширення знань із середньовічної історії.

Медієвістика у Київської духовної академії розвивалася у церковно-історичному напрямку. На кафедрах церковної історії, патристики, гомілетики, загальної цивільної історії проводилися дослідження з історії Візантії (П. О. Терновський), з історії слов'янського середньовіччя (О. Д. Воронов, І. І. Малишевський), із середньовічної історії країн Західної Європи (В. Ф. Певницький). Окремі проблеми історії середніх віків студіювали О. М. Новицький, М. І. Петров та ін.

На кафедрі богослів'я (із 1862), потім на кафедрі російської громадянської історії (із 1863) до самого звільнення (в 1883) викладав у Київській духовній академії П. О. Терновський (1838 – 1884). Він був сином диякона (надалі священика), здобув освіту в Московській духовній семінарії (1852 – 1858) і Московській духовній академії (1858 – 1862). Уся ж подальша доля Пилипа Олексійовича була пов'язана тільки з Києвом. У 1866 році він став екстраординарним професором КДА. Одночасно викладав в університеті св. Володимира в Києві (у 1869 – 1872 рр. в якості приват-доцента, а з 1872 р. – доцента кафедри російської церковної історії), у Київському єпархіальному жіночому училищі (1863 – 1873), на Вищих жіночих курсах (1883 – 1884).

П. О. Терновський аналізував проблеми візантійського впливу на Київську Русь у науковій та релігійній сферах. Серед відомих праць – «М. Стефан Яворський (біографічний нарис)»,[19] «Київський митрополит Петро Могила (біографічний нарис)»[20], «Нариси з історії Київської єпархії у XVIII ст.»[21] та ін.

Безпосередньо ж історії Візантії та Грецької Церкви присвячено близько десятка публікацій, у тому числі найважливіші – «Вивчення візантійської історії та її тенденційний додаток у Давній Русі»[22] (докторська дисертація, 1875) і «Грецько-Східна Церква в період Вселенських соборів» (1883).[23] Дисертація П. О. Терновського представляла собою, на думку С. Б. Сорочана та С. І. Лимана, капітальне джерелознавче дослідження ряду візантійських письменників, чиї хроніки лягли в основу більшості вітчизняних хронографів.[24] Автор дисертації підкреслював важливість своєї роботи такими словами: «Із усієї маси всесвітньо-історичного матеріалу, доступного для наших предків, історія Візантії представлялася найбільш придатною для практичного застосування, для запозичення довідок і прикладів у потрібних випадках».[25]

Слід додати, що наукова діяльність київського медієвіста недостатньо вивчена, незважаючи на те, що П. О. Терновський був великим фахівцем в області джерелознавства Візантії та Східно-Православної Церкви.

Про свого колегу В. Ф. Певницького (1832 – 1911) дослідник історії Київської духовної академії Ф. І. Титов писав: «Ім'я цього професора так тісно і нерозривно пов'язане з Київською духовною академією, що особистість першого зразу ж з'являлась у свідомості освіченої людини лише при назві останньої».[26]

Син сільського священика, випускник Володимирської духовної семінарії з 1850 року зв'язав своє життя з православним і культурним центром України, із КДА, в яку вступив для продовження навчання. Після закінчення академії Василь Федорович залишився на службі у вищому духовному навчальному закладі Наддніпрянської України.

Педагогічна і наукова діяльність В. Ф. Певницького в академії була плідною. За професійні досягнення викладач отримав звання екстраординарного професора (1860), після захисту докторської дисертації (1862) – ординарного професора, надалі – заслуженого ординарного професора (1881). Окрім цього, Василь Федорович займав високі посади в керівництві Київської духовної академії. Зокрема, 15 років він обіймав посаду помічника ректора по церковно-практичному відділенню (1869 – 1884), а потім 22 роки був членом академічного правління.

Багаторічний редактор щомісячника «Труди Київської духовної академії» та «Недільного читання» (першого часопису Православної Церкви не лише на українських землях, але і в Російській імперії) розробив і запропонував власну концепцію викладання гомілетики: «Нехай наука про церковну або духовну словесність не

буде сухою теорією проповідництва, а сприймає свій предмет як велику світову історичну силу, що впливає на рухи релігійно-моральної атмосфери».[27] При цьому, на думку професора Певницького, зовнішнє ораторське красномовство у проповіді необхідно, але більш важлива внутрішня, релігійно-моральна, складова.[28]

Історії середньовічної гомілетики, основним законам церковного красномовства присвячена праця «Церковне красномовство та його основні закони».[29] Фундаментальне дослідження В. Ф. Певницького літературної спадщини Григорія Двоєслова[30] стало вагомим внеском у церковно-історичну науку.

С. І. Лиман вважає, що наукова спадщина професора Київської духовної академії В. Ф. Певницького становить для медієвістики дуже важливий інтерес. При всій специфічності та суто догматичних аспектах окремих положень його праць, їхній зміст і висновки істотно розширюють сучасні уявлення про погляди медієвістів XIX – початку XX ст. на історію Церкви в середньовічній Європі.[31]

Заслужений ординарний професор Київської духовної академії Іван Гнатович Малишевський (1828 – 1897) народився у сім'ї уніатського священика, закінчив духовне училище в Жировичах (1843), Мінську духовну семінарію (1849), Київську духовну академію (1853), де і залишився викладати. Із 1863 року він очолював кафедру російської цивільної історії. Член правління академії (з 1866) захистив докторську дисертацію «Олександрійський патріарх Мелетій Пігас і його участь у справах Російської Церкви» (1873).[32] Іван Гнатович входив до складу Київського історичного товариства Нестора-літописця, Київської археографічної комісії, Російського археологічного інституту в Константинополі та ін. Він перебував почесним або дійсним членом близько двадцяти наукових і благодійних товариств та установ, співробітничав із різними науковими виданнями.

У своєї докторській дисертації історик вважав, що прихильне ставлення до Грецької Церкви з боку венеціанської влади було викликане політичними обставинами. Венеція, як вільна республіка, найбільш цінувала суверенність та незалежність, тому не дозволила Римській Церкві втручатися у внутрішнє та релігійне життя греків. Така позиція місцевої влади дала змогу грецькому народові зберегти власну національну та релігійну ідентичність.[33] Аналізуючи історію хрестових походів, про «прихильне ставлення до Грецької Церкви з боку венеціанської влади» можна посперечатися.

І. Г. Малишевський займався дослідженнями історії Київської Русі, Християнської Церкви, зокрема – уніатства. За кількістю спеціальних публікацій з історії унії у ранній період розвитку ме-

дієвістики в Україні лідирувала Київська духовна академія.[34] І в цьому заслуга, насамперед, Івана Гнатовича. Його цікавили і питання походження братств, мотиви обрання на митрополію Петра Могили, а також конкретні джерелознавчі нюанси теми.

Для сучасних науковців становлять інтерес історичні праці викладача академії. Це – «Св. Кирило і Мефодій» (1885),[35] «Доля Слов'янської Церкви в Моравії та Паннонії при учнях св. Кирила і Мефодія» (1886),[36] «Логофет Феоктист, покровитель Костянтина Філософа» (1887),[37] «Волинь. Історичні долі Південно-західного краю» (1888),[38] «Походження великої княгині Ольги, св.» (1889),[39] «Західна Русь у боротьбі за віру та народність» (1897)[40] та інші. У дослідженні «Люблінський з'їзд 1569 р.»[41] простежено підготовку, підписання та наслідки Люблінської унії у першу чергу на прикладі волинський земель.[42]

На жаль, спеціальних праць, які б проаналізували доробок І. І. Малишевського немає.

Загальну церковну історію у КДА викладав Олександр Дмитрович Воронов (1839 – 1883). Син священика отримав початкову освіту в Новоторжському духовному училищі, закінчив Тверську духовну семінарію (1858), Московську духовну академію (1862). У Київській духовній академії був відзначений званням екстраординарного професора (1866), а захистивши докторську дисертацію під назвою «Найголовніші джерела для історії свв. Кирила і Мефодія», – ординарного професора (1876).[43] В академії Олександр Дмитрович обіймав різні посади: помічник інспектора (1863 – 1865), інспектор, член ради академії. В останні два роки свого недовгого життя був редактором «Київських єпархіальних відомостей».

О. Д. Воронов був насамперед церковним істориком. Його науковий добуток можливо поділити на наступні напрямки: 1) історія Слов'янських Церков («Німецько-латинська пропаганда у слов'ян Полабських у X і XI ст.» (1871),[44] «Найголовніші джерела для історії свв. Кирила і Мефодія» (1876),[45] «Джерела для історії свв. Кирила і Мефодія» (1877),[46] «Найголовніші джерела для історії свв. Кирила і Мефодія. (Джерела слов'янські)» (1877),[47] «До питання про джерела для історії свв. Кирила і Мефодія» (1878)[48] та ін.); 2) історія Східно-Православної Церкви («Звіт грецького архієпископа Олександра Лікугоса про прибування його в Англії» (1870),[49] «Синайське діло» (1871)[50] та ін.); 3) історія Римсько-Католицької Церкви («Про походження світської влади пап» (1862),[51] «Папство і Старокатолицький рух» (1872)[52] та ін.); 4) історія Протестантської Церкви («Протестантське богослів'я і питання про

Богодуховность Святого Письма» (1864),[53] «Протестантський сейм у Альденбурці» (1865)[54] та ін.). Деякі публікації були присвячені Древньої Церкві (наприклад, «Давньослов'янський канон св. Димитрію Солунському»).[55]

Незважаючи на величезну наукову спадщину ім'я професора Олександра Дмитровича Воронова залишається, напевно, найбільш забутим.

Одним із перших академіків АН України (з 1919 року) став відомий український літературознавець та історик Микола Іванович Петров (1840 – 1921). Народився у сім'ї церковнослужителя, навчався в Макаріївському духовному училищі (1850 – 1856), у Костромській духовній семінарії (1856 – 1861). Після закінчення навчання в Київській духовній академії викладав словесність у Волинській духовній семінарії, яка на той час розміщувалась у місті Кременець. Один із перших редакторів «Волинських єпархіальних відомостей» багато зробив для популяризації історії краю.[56] У 1870 році Микола Іванович став доцентом кафедри історії та словесності російської та зарубіжної літератури Київської духовної академії. Надалі його життя пов'язане із цим навчальним закладом. Входив до складу Київського історичного товариства Нестора-літописця. Був директором Церковно-археологічного музею (із 1878) і залишався на цій посаді до закриття КДА.

Багатогранна наукова діяльність була тісно пов'язана з вивченням історії Церкви,[57] КДА,[58] однак загальні інтереси вченого були набагато ширшими. До кола дослідництва М. І. Петрова входило: історія української літератури,[59] археологія,[60] музеєзнавство, образотворче мистецтво, видання перших описів рукописних книг[61] (наводимо декілька робіт). Бібліографію праць науковця опублікував В. Л. Микитась.[62]

Серед численного напрацювання академіка України є ряд історичних монографій: «Волинь. Історичні долі Південно-західного краю» (1888),[63] «Білорусія та Литва. Історичні долі Північно-західного краю» (1890),[64] «Поділля. Історичний опис» (1891).[65] Учетверте потрібно повторити, що дослідник одним із перших почав аналіз історії Греко-Католицької Церкви.

Наукова спадщина М. І. Петрова звертає увагу до себе й у сучасний час. У 2003 році вийшла його книга «Скрижалі пам'яті».[66] У тому ж році, а також у 2006 – дві кандидатські дисертації, в яких досліджується наукова та бібліотечно-археографічна діяльність, а також історико-культурна спадщина київського мислителя.[67]

Отже, наукова спадщина київських духовно-академічних викладачів-медієвістів раннього етапу розвитку медієвістики в

Україні (1804 – перша половина 1880-х) багата, різноманітна, актуальна, містить цінні відомості, потребує наполегливих пошуків, уважного вивчення. Зі своїми особливостями (антизахідною спрямованістю та консерватизмом) вона є яскравою сторінкою української медієвістики.

---

[1] Каманинъ И. М. Памяти проф. Ф. А. Терновскаго / И. М. Каманинъ. – К.: Типографія Т. Г. Мейнандера, 1911. – 26 с.: портр.

[2] Титовъ Ф. И. Профессоръ Кіевской Духовной Академіи В. Ф. Певницкій (1832 – 1911). (Некрологъ)/ Ф. И. Титовъ // Труды Кіевской Духовной Академіи. – 1911. – Т. 3. – Кн. 9. – С. 145 – 179 (паг. 3-я).

[3] Лебедевъ А. П. Церковная историографія въ главныхъ ея представителяхъ съ IV-го вѣка до XX-го / А. П. Лебедевъ. – [2-е изд., пересмотр.]. – СПб.: Изданіе книгопродавца И. Л. Тузова, 1903. – 610, [IX] с.; Лебедев А. П. Церковная историография в главных ее представителях с IV века по XX / А. П. Лебедев. – СПб.: Алетейя, 2001. – 480 с. – (Византийская библиотека. Исследования).

[4] Пыпин А. Н. Історія русской этнографіи: в 4 т. / А. Н. Пыпин. – СПб.: Типографія М. М. Стасюлевича, 1890 – 1892. – Т. 3: Этнографія малорусская. – 1891. – 425, [VIII] с.

[5] Бузескул В. П. Всеобщая история и ее представители в России в XIX и начале XX в. / В. П. Бузескул / [общ. ред., сост., вступ. статья, подг. текста, ком. и указ. И. В. Тункиной]. – М.: Индрик, 2008. – 832 с., ил.

[6] Тихомиров М. Н. Очерки истории исторической науки в СССР: в 5 т. / М. Н. Тихомиров, М. А. Алпатов, А. Л. Сидоров. – М.: Наука, 1955 – 1960; Вайнштейн О. Л. Историография средних веков в связи с развитием исторической мысли от начала средних веков до наших дней / О. Л. Вайнштейн. – М.; Л.: Государственное социально-экономическое изд-во, 1940. – 375 с.; Курбатов Г. Л. История Византии: историография / Г. Л. Курбатов. – Л.: Издательство Ленинградского университета, 1975. – 256 с.

[7] Крижанівський О. П. Церква у соціально-економічному розвитку Правобережної України XVIII – перша половина XIX ст. / О. П. Крижанівський. – К.: Вища школа, 1991. – 116 с.

[8] Митряєв А. І. Медиевистика в Харьковском университете / А. М. Митряев, Ю. А. Голубкин, С. И. Лиман // Вісник Харківського університету. – 1991. – № 357: Историческая наука в Харьковском университете (к 185-летию ХГУ). – Вып. 24. – С. 69 – 83.

[9] Митряєв А. І. К вопросу об этапах научного творчества Марина Дринова / А. І. Митряєв // Марин Дринов. Материалы от българо-съв. науч. конф. «150 лет от рождението на М. Дринов» и «110 години Народна библиотека «Кирил и Мефодий», ноември, 1988 г. – София, 1989. – С. 71 – 78.

[10] Кеда М. К. Михайло Назарович Петров (1826 – 1887) та його внесок в історичну науку: автореф. дис. … канд. істор. наук: 07.00.06 / М. К. Кеда. – Київ, 2006. – 20 с.

[11] Левінець р. П. Життєвий шлях та науково-громадська діяльність В. Я. Шульгіна (1821 – 1878 рр.): автореф. дис. … канд. істор. наук: 07.00.06 / р. П. Левінець. – Київ, 2004. – 15 с.

[12] Логунова Н. А. Наукова та громадсько-політична діяльність І. В. Лучицького: автореф. дис. … канд. істор. наук: 07.00.06 / Н. А. Логунова. – Київ, 2006. – 19 с.; Логунова Н. А. І. В. Лучицький: від студента – до заслуженого професора / Н. А. Логунова // Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка. – Серія: Історія. – 2005. – Вип. 77. – С. 54 – 56.

[13] Журжа І. В. Становлення та розвиток слов'янознавства в університеті св. Володимира (1834 – 1919 рр.): автореф. дис. … канд. істор. наук: 07.00.06 / І. В. Журжа. – К., 2006. – 20 с.

[14] Файда О. В. Візантиністика в Київській Духовній Академії в 1819 – 1919 рр.: автореф. дис. ... канд. іст. наук: 07.00.06 / О. В. Файда. – Л., 2006. – 20 с.

[15] Лиман С. І. Середньовічні цивілізації Західної, Центральної та Південно-Східної Європи: досвід досліджень в українських землях Російської імперії (1804 – перша половина 1880-х рр.): автореф. дис. … докт. істор. наук: 94 (100) «653»: 930.1 (477) «1804/1885» / С. І. Лиман. – Харків, 2010. – 36 с.

[16] Огієнко І. (митрополит Іларіон). Історія української літературної мови / Огієнко І. (митрополит Іларіон) / [упоряд., авт. іст.-біогр. нарису та приміт. М. С. Тимошик]. – К.: Наша культура і наука, 2001. – С. 21.

[17] Шуба О. Релігія в етнонаціональному розвитку України / О. Шуба. – К.: Криниця, 1999. – 323 с.; Власовський І. Нарис історії Української Православної Церкви / І. Власовський. – Репринтне видання: у 4 т. – К.: Видання Київської Патріархії Української Православної Церкви Київського Патріархату, 1998; Огієнко І. Українська церква: Нариси з історії Української Православної Церкви: у 2 т. / І. Огієнко. – К.: Україна, 1993. – Т. 1 – 2. – 284 с.; Саган О. Н. Національні прояви православ'я: український аспект / О. Н. Саган. – К.: Світ Знань, 2001. – 255 с.

[18] Бойко А. Vivat acadIia, vivant professores / А. Бойко [Електронний ресурс] // Електронна бібліотека Інституту журналістики [сайт]. – Режим доступу: http://journlib.univ.kiev.ua/index.php?act=article&article=1964

[19] Лиман С. І. Середньовічні цивілізації Західної, Центральної та Південно-Східної Європи… С. 16.

[20] Терновскій Ф. М. Стефанъ Яворскій. (Біографическій очеркъ) / Ф. Терновскій // Труды Кіевской Духовной Академіи. – 1864. – Январь. – С. 36 – 70.

[21] Терновскій Ф. Кіевскій митрополитъ Петръ Могила. (Біографическій очеркъ) / Ф. Терновскій // Кіевская старина. – 1882. – № 4. – С. 1 – 24.

[22] Терновскій Ф. Очерки из исторіи Кіевской епархіи в XVIII столетіи, на основаніи докумѢнтов синодальнаго архива / Ф. Терновскій // Чтенія въ Историческомъ обществѢ Нестора-лѢтописца. – 1879. – Кн. 1. – С. 181 – 229.

[23] Терновскій Ф. Изученіе византійской исторіи и ея тенденціозное приложеніе въ Древней Руси: в 2 вып. / Ф. Терновскій. – К.: Въ университетской типографіи, 1875 – 1876. – Вып. 1. – 1875. – 214 с.; Терновскій Ф. Изученіе византійской исторіи и ея тенденціозное приложеніе въ Древней Руси: в 2 вып. / Ф. Терновскій. – К.: Въ университетской типографіи, 1875 – 1876. – Вып. 2. – 1876. – 301 с.

[24] Терновскій Ф. А. Грековосточная церковь въ періодъ вселенскихъ соборовъ / Ф. А. Терновскій. – К.: Въ университетской типографіи, 1883. – 551 с.

[25] Сорочан С. Б. Ф. А. Терновский (1838 – 1884) – исследователь истории Византии / С. Б. Сорочан, С. И. Лиман // Научные ведомости. – 2007. – № 1 (32). – С. 13.

[26] Терновскій Ф. Изученіе византійской исторіи и ея тенденціозное приложеніе въ Древней Руси: – Вып. 1… С. 2.

[27] Титовъ Ф. И. Профессоръ Кіевской Духовной Академіи В. Ф. ПѢвницкій (1832 – 1911). (Некрологъ)/ Ф. И. Титовъ // Труды Кіевской Духовной Академіи. – 1911. – Т. 3. – Кн. 9. – С. 145.

[28] ПѢвницкій В. Въ какомъ видѢ можетъ и должна быть поставлена каѳедра гомілетики? / В. ПѢвницкій // Труды Кіевской Духовной Академіи. – 1863. – №5. – С. 40.

[29] Маркелл (Павук), архим. Исследования профессора Киевской духовной академии В. Ф. Певницкого в области теории и практики церковного проповедничества / Маркелл (Павук), архим. // Труди Київської Духовної Академії. – 2012. – № 16. – С. 202.

[30] ПѢвницкій В. Ф. Церковное краснорѢчіе и его основные законы / В. Ф. ПѢвницкій. – К.: Типографія И. И. Горбунова, 1906. – 304 с.

[31] ПѢвницкій В. Ф. Св. Григорій Двоесловъ – его проповѢди и гомилетическія правила / В. Ф. ПѢвницкій. – К.: Типографія Кіевопечерской Лавры, 1871. – 343 с.

[32] Лиман С. І. Історія середніх віків у творчості професора Київської духовної академії Василя Федоровича Певницького (1832 – 1911) / С. І. Лиман // Вісник Харківської державної академії культури: збірн. наук. праць. – 2010. – Вип. 31. – С. 40.

[33] Малышевскій И. Александрійскій патріархъ Мелетій Пигасъ и его участіе въ дѢлахъ русской церкви: въ 2 т. / И. Малишевскій. – К. Типографія Кіево-Печерской Лавры, 1872. – Т. 1. – 685, [XVI], [VIII] с.; Малышевскій И. Александрійскій патріархъ Мелетій Пигасъ и его участіе въ дѢлахъ русской церкви: въ 2 т. / И. Малишевскій. – К. Типографія Кіево-Печерской Лавры, 1872. – Т. 2. – 166, 133, [IX] с.

[34] Малышевскій И. Александрійскій патріархъ Мелетій Пигасъ и его участіе въ дѢлахъ русской церкви. – Т. 1… С. 82.

[35] Вивчар В. М. Отечественная историография Брестской Греко-Католической унии в 1880 – 1890-е гг.: расцвет официальной концепции / В. М. Вивчар // Историческая и социально-образовательная мысль. – 2012. – № 3 (13). – С. 25.

[36] Малышевский И. Святые Кирилл и Мефодий / И. Малышевский. – М.: Терра – Книжный клуб; Литература, 2001. – 352 с.

[37] Малышевскій И. Судьба Славянской Церкви въ Моравіи и Панноніи при ученикахъ свв. Кирилла и Меѳодія / И. Малышевскій // Труды Кіевской Духовной Академіи. – 1886. – № 5. – С. 73 – 110; № 6. – С. 198 – 230.

[38] Малышевскій И. Логоѳетъ Ѳеоктистъ, покровитель Константина Философа / И. Малышевскій // Труды Кіевской Духовной Академіи. – 1887. – № 2. – С. 265 – 297.

[39] Волынь. Историческія судьбы Юго-Западного края / [П. Н. Батюшковичъ]. – СПб.: Типографія Товарищ. «Обществ. Польза», 1888. – 438 с.

[40] Малышевскій И. Происхожденіе русской великой княгиней Ольги, св. / И. Малышевскій // Кіевская Старина. – 1889. – № 7. – С. 1 – 27; Малышевскій И. Происхожденіе русской великой княгиней Ольги, св. / И. Малышевскій // Кіевская Старина. – 1889. – № 8. – С. 325 – 353.

[41] Малышевский И. И. Западная Русь в борьбе за веру и народность / И. И. Малышевский. – М.: Книга по Требованию, 2012. – 418 с.

[42] Малышевский И. И. Люблинский съезд 1569 г. / И. И. Малышевский // Памятники русской старины в западных губерниях. – Вып. 8: Холмская Русь / [Батюшков П. Н.]. – М.: Книга по Требованию, 2012. – С. 108 – 197.

[43] Ярмошик І. І. Володимир Антонович та історичне краєзнавство Волині другої половини XIX століття / І. І. Ярмошик. – Житомир: Поліграфічний центр Житомирського педагогічного університету, 2002. – С. 9.

[44] Малышевскій И. Александръ Дмитріевич Вороновъ / И. Малышевскій // Труды Кіевской Духовной Академіи. – 1884. – № 1. – С. 116 – 135.

[45] Вороновъ А. Нѣмецко-латинская пропаганда у славянъ Полабскихъ въ X и XI вѣкахъ / А. Вороновъ // Труды Кіевской Духовной Академіи. – 1871. – № 10. – С. 2 – 44.

[46] Вороновъ А. Главнѣйшіе источники для исторіи свв. Кирилла и Меѳодія / А. Вороновъ // Труды Кіевской Духовной Академіи. – 1876. – № 10. – С. 118 – 225.

[47] Вороновъ А. Источники для исторіи свв. Кирилла и Меѳодія / А. Вороновъ // Труды Кіевской Духовной Академіи. – 1877. – № 1. – С. 76 – 149.

[48] Вороновъ А. Главнѣйшіе источники для исторіи свв. Кирилла и Меѳодія. (Источники словянскіе). / А. Вороновъ // Труды Кіевской Духовной Академіи. – 1877. – № 4. – С. 143 – 202; № 8. – С. 435 – 478.

[49] Вороновъ А. Къ вопросу объ источникахъ для исторіи свв. Кирилла и Ме-одія / А. Вороновъ // Труды Кіевской Духовной Академіи. – 1878. – № 1. – С. 220 – 245.

[50] Вороновъ А. Отчетъ греческаго архіепископа Александра Ликугоса о пребываніиего въ Англіи / А. Вороновъ // Труды Кіевской Духовной Академіи. – 1870. – № 10. – С. 324 – 342.

[51] Вороновъ А. Синайское дѣло. ст. 1. Изъ исторіи Синайскаго управленія / А. Вороновъ // Труды Кіевской Духовной Академіи. – 1871. – № 5. – С. 330 – 401; Вороновъ А. Синайское дѣло. (Продолженіе) / А. Вороновъ // Труды Кіевской Духовной Академіи. – 1872. – № 2. – С. 273 – 315.

[52] Вороновъ А. О происхожденіи светской власти папъ / А. Вороновъ // Труды Кіевской Духовной Академіи. – 1862. – № 1. – С. 53 – 104.

[53] Вороновъ А. Папство и старокатолическое движеніе / А. Вороновъ // РукСП. – 1872. – № 18. – С. 22 – 28.

[54] Вороновъ А. Протестанское богословіе и вопросъ о богодухновенности св. писанія / А. Вороновъ // Труды Кіевской Духовной Академіи. – 1864. – № 4. – С. 403 – 429; – № 9. – С. 3 – 70.

[55] Вороновъ А. Протестантскій сеймъ въ Альтенбургѣ / А. Вороновъ // Труды Кіевской Духовной Академіи. – 1865. – № 5. – С. 23 – 52.

[56] Вороновъ А. Древне славянскій канонъ св. Димитрію Солунскому / А. Вороновъ // Труды Кіевской Духовной Академіи. – 1878. – № 10. – С. 147 – 160.

[57] Ярмошик І. І. Володимир Антонович та історичне краєзнавство Волині другої половини XIX століття… С. 9.

[58] Петровъ Н. И. Новооткрытый кіевскій прововѣдникъ второй половины XVII вѣка / Н. И. Петровъ // Труды Кіевской Духовной Академіи. – 1892. – № 5. – С. 93 – 126.

[59] Петровъ Н. И. Кіевская Академія во второй половинѣ XVII века / Н. И. Петровъ. – К.: Типографія Корчакъ-Новицкого, 1895. – 171 с.

[60] Петровъ Н. И. Очеркъ из исторіи украинской литературы XVII – XVIII векав / Н. И. Петровъ. – К.: Типографія Акц. о-ва «Петр Барскій», 1911. – 535 с; Петровъ Н. И. О происхожденіи и составѣ славяно-русскаго печатнаго Пролога / Н. И. Петровъ. – К.: Типографія С. Т. Еремѣева, 1875. – 343 с.

[61] Петровъ Н. И. Археологическія замѣтки / Н. И. Петровъ // Труды Кіевской Духовной Академіи. – 1887. – № 1. – С. 131 – 139; Петровъ Н. И. Извѣстія церковно-археологическаго Общества при Кіевской духовной Академіи / Н. И. Петровъ // Труды Кіевской Духовной Академіи. – 1880. – № 1 – 4. – С. 138 – 692; – 1882. – № 5. – С. 101 – 112; – 1883. – № 1. – С. 171 – 176; – № 2. – С. 352 – 362.

[62] Петровъ Н. И. Западно-русскій лицевой ирмологій XVII вѣка / Н. И. Петровъ // Труды Кіевской Духовной Академіи. – 1884. – № 5. – С. 689 – 690; Петровъ Н. И. Новооткрытый списокъ «Палинодіи» Захаріи Копыстенскаго / Н. И. Петровъ // Труды Кіевской Духовной Академіи. – 1884. – № 6. – С. 244 – 257.

[63] Академік Микола Іванович Петров. 1840 – 1921. Бібліографія / [упорядник В. Л. Микитась]. – К.: Інститут української археографії НАН України, 1994. – 47 с.

[64] Волынь. Историческія судьбы Юго-Западного края / [П. Н. Батюшковъ]. – СПб.: Типографія Товарищ. «Обществ. Польза», 1888. – 438 с.

[65] Белоруссія и Литва. Историческія судьбы Сѣверо-Западнаго края / [П. Н. Батюшковъ]. – СПб.: Типографія Товарищ. «Обществ. Польза», 1890. – 585 с.

[66] Подолія. Историческое описаніе / [П. Н. Батюшковъ]. – СПб.: Типографія Товарищ. «Обществ. Польза», 1891. – 100 с.

[67] Петров М. Скрижалі пам'яті / М. Петров. – К.: Либідь, 2003. – 331, [3] с.

[68] Сохань С. В. Бібліотечно-археографічна діяльність М. І. Петрова (1840 – 1921): дис. ... канд. істор. наук: 07.00.08 / С. В. Сохань. – К., 2003. – 218 с.; Бухальська М. А. Наукова діяльність та історико-культурна спадщина Миколи Петрова (друга половина XIX – початок XX ст.): дис. ... канд. істор. наук: 07.00.01 / М. А. Бухальська. – К., 2006. – 251арк.

В. І Прус

ПРОЗЕЛІТИЗМ ТА ЙОГО МЕТОДИ

У статті йдеться про вплив прозелітизму. Зосереджено увагу на причинах його виникнення. Проведене чітке розмежування між місійною та прозелітичною діяльністю.

Ключові слова: *Православ'я, прозелітизм, особистість, свобода.*

Останнім часом об'єктом зацікавлень дуже часто є духовність. Вона є той діалог людини з Богом, який встановлений у раю після створення людини, і допомогає їй вийти зі своєї обмеженості, зі свого суб'єктивізму і повернутися обличчям до об'єктивності, дає змогу побачити в своєму ближньому відбиток Всемогутнього Бога. Сучасна людина живе в раціоналістичному світі, де немає місця високоморальному, потаємному, містичному, духовному. Хоча останнім часом православні дослідники-богослови спряму-

вали свої зусилля для формування саме пастирського богослів'я, однак деякі питання пастирського служіння в його місіологічному аспекті все ще потребують свого вивчення і вдосконалення.

За останні десятиріччя у світ вийшло багато праць (митрополит Антоний (Храповицкий), еп. Вениамин (Милов), митрополит Антоний (Сурожский), В. М. Чернышев, Иаков Стамулис, архимандрит Анастасий (Яннулатос), протопресвитер Александр Шмеман, протопресвитер Иоанн Мейендорф, та ін.), присвячених проблемам священичого поклику та його реалізації на парафіях, але праць, до яких мав би доступ кожен православний християнин, обмаль.

У пропонованій статті ми поставили за мету визначити етимологію слова «прозелітизм» та аргументувати його методи. Показати чітке розмежування між місією та прозелітизмом.

В історії Церкви термін «прозелітизм» вживався в позитивному сенсі й навіть як еквівалент до поняття «місіонерська діяльність». *Слово «прозеліт» відповідало своєму етимологічному значенню. Похідне від грецького «приходити», воно вказувало на кожного, хто переходить з однієї землі до іншої, з однієї віри до другої. Але навіть тоді, коли християнство робило перші кроки, слово «прозелітизм» стало набувати якогось неприємного присмаку.* Порівняно недавно, особливо в контексті сучасного екуменічного руху, він почав набувати негативної коннотації, якщо вживається для означення тих дій християн, які спрямовані на перетягування у свою віру прихильників інших християнських громад. Ці дії можуть бути більш відкритими або, навпаки, більш замаскованими. Вони можуть бути спричинені негідними мотивами або ж проводитися несправедливими засобами, що чинять насильство над свідомістю людини, навіть якщо вони ведуться з добрими намірами, то все ж можуть ігнорувати християнську реальність інших Церков або їхній практичний підхід до душпастирської практики. Історичний екскурс засвідчує, що значення слова «прозелітизм» значною мірою змінилося.

«Богословие миссии всегда плод всецелого «бытия» Церкви, а не просто специальная область для тех, кому випало особое миссионерчиское служение» [5, с. 386]. Донедавна місійна робота і прозелітизм сприймалися як два еквівалентні поняття. Прозелітизм стоїть в опозиції до всіх екуменічних зусиль. Він включає в себе певні дії, спрямовані часто на те, щоб люди змінили свою належність до тієї чи іншої Церкви, і яких, на нашу думку, потрібно уникати. До певного напруження у стосунках може призвести різне богословське і душпастирське тлумачення деяких концепцій. Наприклад, дехто ставить собі за мету повторно євангелізувати

хрещених, але не практикуючих членів інших Церков. Однак існують різні інтерпретації, кого можна вважати таким. Тому потрібно намагатися зрозуміти точку зору інших християнських громад із цього питання. Додатковим джерелом ворожості може бути також різне тлумачення членства в Церкві. Тут треба враховувати ряд богословських питань. Спосіб стати членом якоїсь Церкви і спосіб припинення цього членства кожна конкретна Церква може розуміти по-своєму. Різними в різних Церквах є також обов'язки і відповідальність їхніх членів. Ця розбіжність у розумінні впливає на те, як ми сприймаємо ті чи інші зміни церковної належності. На жаль, є випадки, коли особиста і культурна роздвоєність людей, їхнє суспільно-політичне незадоволення, чвари у якійсь Церкві або болючі пережиття у їхній власній Церкві можуть вплинути на людей і схилити їх до зміни своїх поглядів. Іноді ті особи, які євангелізують інших, можуть піддатися спокусі скористатися духовними чи матеріальними потребами людей або браком їхньої релігійної освіти для того, щоб підштовхнути їх до зміни конфесії чи релігії, оскільки євангелізатори можуть тлумачити це як брак душпастирської опіки та уваги до цих людей з боку тих Церков, до яких вони належать. «У православному богослов'ї найбільше значення надається реальній участі віруючого» [6, с. 281].

Проблема прозелітизму, незважаючи на всі зусилля покінчити з ним, все ще залишається відкритою, спричиняючи болісне загострення у міжцерковних стосунках і підриваючи довір'я до церковного свідчення про всеохопну Божу любов. Зрештою, прозелітизм і є ознакою тієї ганебної реальності, якою є розкол Церкви. Поміщаючи проблему прозелітизму в контекст церковної єдності та спільного свідчення, ми тим самим задаємо перспективу, яка уможливить підхід до проблеми з адекватної богословської позиції. Прозелітизм як перекручування істинної місії – це навернення християн з однієї конфесії в іншу з використанням таких методів і засобів, що суперечать принципам і духові християнської любові та свободи волі. Прозелітизм, що здійснюється у вже християнських країнах, а в багатьох випадках навіть православних, за допомогою чи матеріальних спокус, чи різних форм поневолення, отруює стосунки між християнами і руйнує їхній шлях до єдності. Прозелітизм використовує найрізноманітніші засоби для досягнення своїх цілей, зокрема такі: відкрите проповідування свого віросповідання в засобах масової інформації, а також через виступи в концертних залах і на стадіонах, поширення літератури, організацію видавництв і заснування газет, фінансування освіти молоді, надання широкої гуманітарної допомоги, що супроводжується

проповідуванням свого вчення, тощо. Практикується і форма прихованого прозелітизму – через організацію професійної освіти, навчання іноземних мов, медичну допомогу та ін. Часто проповідь таких «місіонерів» має агресивний характер і будується в дусі зверхності в плані культурних, політичних і економічних відносин, а також супроводжується навмисною дезінформацією людей. Вона сприяє відчуженню людей від рідної церковної та культурної традиції. Істинна ж місія наповнює національну культуру християнським змістом, тим самим одухотворюючи її, і цей динамічний процес відбувається впродовж усієї історії. «Серьезное богословское обоснование миссионерскому призванию Церкви было дано в святоотеческий период» [5, с. 154].

Свобода у Христі закликає до пошанування кожної особистості, створеної Богом, до взаємного пошанування християн різних конфесій, зобов'язує Церкви зберігати вірність істинній місії, а не руйнувати її. На правильному розумінні свободи у Христі і грунтуються екуменічні зобов'язання різних християнських Церков, що не дозволяють їм розглядати традиційно православні регіони як «місіонерські території». Незважаючи на численні розходження між християнськими Церквами в питаннях віровчення і традиції, вони повинні шукати шляхів до співпраці у вирішенні спільних проблем і до здійснення спільного свідчення перед секулярним світом. Можливо й потрібно посилити міжхристиянську співпрацю в царині соціальної роботи, у справах милосердя й охорони здоров'я, у протистоянні псевдорелігійним рухам та ідеологіям насильства і війни. Місія Церкви Христової тільки тоді принесе плоди, коли буде підтверджена самим життям віруючих. «Так нехай сяє світло ваше перед людьми, щоб вони бачили ваші добрі діла прославляли Отця вашого Небесного» (Мф. 5, 16). Прозелітизм – це проблема, що має історичне коріння. Проблема ця різноманітна у своїх проявах, однак сьогодні ми спроможні підійти до неї з нових позицій. Сучасні тенденції в міжцерковних взаєминах дають можливість виробити спільний підхід до того прозелітизму, з яким подекуди зіштовхуємося навіть тепер і який, наче колюче терня, перепиняє нам шлях. Церкви, що співпрацюють в екуменічному русі, стикаються зі спільною проблемою прозелітизму, що його свідомо й методично практикують усілякі диномінації. Перед нами стоять дві проблеми різного характеру. Перша вимагає від нас проголосити загальні принципи, підкріплені практичними настановами. Друга спонукає нас розробити спільну пастирську стратегію. Усі богословські та пастирські питання, що виникають тоді, коли Церкви стикаються з двоїстою проблемою прозелітизму, є або тотожни-

ми, або тісно між собою пов'язаними. Найпоширеніше визначення прозелітизму наголошує на його методах і результатах. Прозелітизм розглядають як практику, що пов'язана з намаганнями принадити християн до певної Церкви або релігійної групи і, таким чином, відірвати їх від рідної Церкви. Таке визначення охоплює будь-які порушення людського права не зазнавати поневолення в питаннях релігії. Воно стосується всіх тих моментів євангелізації або місіонерства, які суперечать шляхам, встановленим Божою волею для того, щоб цими шляхами вільні люди могли прийти до Бога. Слід розрізняти прозелітизм, євангелізацію та місію. Прозелітизм є звернення християн з однієї Церкви в іншу методами і засобами, які суперечать духу християнської любові, порушують свободу людської особистості і зменшують довіру до християнського свідоцтва Церкви. Він сприяє індивідуальному та груповому егоїзмові. Замість упевненості в Богові та Його порядкові, він демонструє надмірну самовпевненість і некритичне ставлення до власних методів та програм. Прозелітизм часто супроводжується незнанням правди про інших, а то й навмисним перекрученням цієї правди. При цьому створюється спотворений образ іншої віри та інших релігійних звичаїв. Причин для прозелітизму є чимало. Його вплив на самоусвідомлення Церков і на їхнє ставлення одна до одної є різним у різних ситуаціях. Ми ж часто стикаємося зі спокусою перебільшувати його наслідки або применшувати його роль. Суб'єктивна свідомість і об'єктивна дійсність хоч і пов'язані, але не тотожні. Тому є всі підстави провести між ними межу. Однак ми не повинні нехтувати суб'єктивні реакції, хоч як мало вони зважають на фактичну дійсність. Щоб загоїти рани, заподіяні прозелітизмом, слід серйозно ставитися до почуттів. Ці почуття часто відображають минулий досвід або спроектовані в майбутнє страхи. Так чи інакше, але вони, в певному розумінні, є невід'ємною частиною об'єктивної дійсності. Історична пам'ять зумовлює різне сприйняття прозелітизму. Екуменічні зусилля, спрямовані на розв'язання цієї проблеми, передбачають дослідження історії як спільну мету. «Поетому наша обязанность – максимально использовать все благоприяные возможности и доступные средства современного мира для распространения Царствия Божия, не впадая при этом в соблазн поверхностного активизма» [3, с. 8].

На відміну від Церков, які виробили критичне ставлення до прозелітизму, секти, парацерковні фундаменталістські групи та неомісіонерські рухи практикують прозелітим свідомо та організовано. Прозелітизм є питомим елементом їхньої місіонерської стратегії, вони навіть схильні ототожнювати його з євангелізмом.

Активне місіонерство можна уявити собі і без прозелітизма, хоча практично не легко буває провести чітку межу між цими двома поняттями. Притому, що багато християнських Церков засудили прозелітизм, обмежити, усунути всяку можливість переходу християн з однієї традиції в іншу, з однієї деномінації в іншу, неможливо. Звинувачення в прозелітизмі можна почути і від атеїста, оскільки в його свідомості активне християнське місіонерське служіння є порушенням принципу свободи совісті, недотриманням принципу відділення Церкви від держави і тому подібне. Прозелітизм паразитує вже на засіяній насінням слова Божого грунті. Сіє не мир, а розбрат і постійну конфронтацію. Будь-яка християнська деномінація, яка вважає прозелітизм нормою проповіді, свідчить тим самим про свою слабкість, оскільки проповідує тим, хто вже і без того вірить у Христа, визнає авторитет Священного Писання.

Прозелітизм – це будь-яка пряма або непряма спроба посягання на релігійні переконання особистості обманними, аморальними способами. Іншими словами, прозелітизм є прагнення звернути людину з однієї віри в іншу методами і засобами, що суперечать духу християнської любові. Його необхідно також розглядати як викривлене розуміння місії Церкви. Рушійні устремління прозелітизму, як правило, лежать поза релігійних спонукань, в цілому далекі від призначення проповіді Євангелія Христового. Тема прозелітизму безпосередньо пов'язана з духовною безпекою. Проблема духовної безпеки є головною в житті людини, суспільних інститутів, держав, людства і світу в цілому. Головним джерелом загроз прозелітизму по відношенню до Церкви і релігійних конфліктів у державах в даний час є масове проникнення деструктивних релігійних та псевдорелігійних культів у традиційно православні країни, на канонічну територію єпархій, парафій. Його стратегічна мета – ослаблення благотворного впливу Православ'я на душі людей, відрив їх від Православної Церкви.

1. Біблія. Книги Священного Писання Старого та Нового Завіту / переклад Патріарха Філарета (Денисенка). – К.: Видання Київської Патріархії Української Православної Церкви Київського Патріархату, 2004. – 1408 [8] с.
2. Антоний (Храповицкий), митрополит. Пастырское богословие. – М.: Свято-Успенский Псково-Печерский монастир, 1994. – 326 с.
3. В. М. Чернышев: Миссиология: – Санкт-Петербург, 2010. – 612 [4] с.
4. Вениамин (Милов), еп. Пастырское богословие с аскетикой. – М.: Свято-Троицка Сергиева Лавра, 2002. – 350 [2] с.
5. Иаков Стамулис: Православное богословие миссии сегодня. – М.: Православный Свято-Тихоновский Богословский институт, 2003. – 444 [4] с.
6. Релігійна свобода і права людини: Місія і прозелітизм. У 3 т. – Т. 3. – Львів: Свічадо, 2004. – 554 [2] с.

І. А. Сидор

ПЕРША ПОДОРОЖ ДО МОСКОВСЬКОЇ ДЕРЖАВИ ПРЕДСТОЯТЕЛЯ СХІДНОГО ПРАВОСЛАВ'Я І ВИНИКНЕННЯ ІДЕЇ УТВОРЕННЯ ПАТРІАРШОГО ПРЕСТОЛУ В МОСКВІ

Автор у статті описує подорож до Московської держави Антіохійського патріарха Іоакима, досліджує причини візиту Східного ієрарха і розглядає фактори, що вплинули на виникнення ідеї утворення патріаршого престолу в Москві.

Ключові слова: *Антіохійський патріарх Іоаким, патріарший престол, цар Феодор Іванович, Московське царство.*

Початок спілкування православних церков сягає далеких часів. Представники православних Церков Близького Сходу – Олександрійської, Антіохійської та Єрусалимської, – що з 1516 – 1517 рр. були під Османським пануванням, приїжджали до Москви для духовного спілкування й за матеріальною допомогою. Саме з цього часу між Москвою і близькосхідними патріархатами почалась вестися активна переписка та відбувалися зустрічі між представниками духовної влади[1].

У 1585 – 1586 рр. Патріарх Антіохійський Іоаким V Дау (1581 – 1592) здійснив подорож до Московії, ставши першим з предстоятелів Східного православ'я, який особисто відвідав Москву. До цього патріарха Іоакима змусило важке становище його престолу, що мав великі борги. 19 травня 1586 року чернігівський воєвода князь Петро Хворостинін[2] і Миколай Коробов сповістив царя, що прийшли до Чернігова з Царгорода «с торгомъ греченя Юрьи Киров с товарищи»[3], і ті розповідали, що бачили у Львові Антіохійського патріарха Іоакима[4], і що він має намір їхати до царя. Маючи доручення від Константинопольського патріарха Іоаким здійснював свою подорож по слов'янському сходу з метою збору пожертв для сплати величезних боргів свого престолу. У 1586 році патріарх побував у Львові, затвердив новий статут Львівського братства, дав йому широкі права і повноваження, обмеживши владу єпископа. Там він сприяв створенню братської школи. Старці не знали, чи поїде патріарх до Московії через Чернігів, чи через Смоленськ і просили у царя подати їм вказівки як зустрічати Антіохійського гостя. Царський указ від 21 травня 1586 р. велів, як приїде патрі-

арх, одразу ж відпустити його до Москви. Однак він тримав шлях до Смоленська, де вже його чекали. 2 червня смоленський воєвода, Оршанський підстароста Андрій Шевердін в свою чергу сповіщав царя, що їде патріарх, а з ним 14 людей і 19 коней. Цар велів зустріти патріарха з почестями. Статейний список оповідає, що Антіохійський патріарх Іоаким, пройшовши через Галичину і влаштувавши там церковне братство, з'явився на західному рубежі Московії, у Смоленську, і звернувся до царя Феодора Івановича з проханням про дозвіл відвідати Москву. 12 червня смоленські воєводи відписали, що патріарх прибув до них шостого числа. Князь Василь Шуйський (1552 – 1612) відправив до кордону «для береженя» патріарха Юрія Тухачевського. Патріарха Іоакима зустріли в Лубнах, за 12 верст[5] від Смоленська, Феодор Потьомкін[6] з боярськими дітьми, наказавши слугам дати патріарху вдосталь їжі: «патриарху по 5 алтынъ въ день, а людямъ – пятерымъ по 8 денегъ на день, а остальным восьми по пяти денегъ на день; да патриарху по два ведра квасу медвеного», а людямъ его пятерымъ по два ведра меду на день, а остальнымъ по два ведра пива на день»[7].

Сповіщаючи царя про благополучне прибуття в Смоленськ патріарха, і про те, що його відпустили в Москву в супроводі Федора Корсакова[8] і двох дітей боярських, воєводи передавали царю грамоту[9] патріарха Іоакима[1011].

Це не єдиний випадок, коли патріарх Іоаким мав зносини з Москвою і користувався милостинями Московського царя. Ще Іван Грозний, дізнавшись про важке становище патріарха, послав йому бархатну соболину шубу і «рухляди» на 200 золотих, просячи його молитов; за це Іоаким дякував царю, висловлював бажання «лично видѣть царский зракъ и слушать гласъ его»; в знак подяки за царські дари патріарх послав разом з благословенням частку мощей великомученика Якова Персіянина[12] († 421), зуб святої мучениці Анастасії[13] († 68) і миро, яке витікало з ікони Божої Матері[14]. Тепер патріарх Іоаким їхав до Москви за новими милостинями і в грамоті до царя описував в нових фарбах велич і славу Московського царства і своє давнє бажання бачити його доброту[1516]. На завершення патріарх просив царя дозволу, щоб відвідати Москву. Цар залюбки погодився на прохання патріарха Іоакима.

У справах церковних Московська держава, як і Київська Русь багато століть була залежна від Східних патріархів, яких жодного разу на своїх землях ще не бачила. Хоча після падіння Константинополя сюди часто приїжджали за милостинею Східні митрополити, архиєпископи та інші духовні особи – приїзд патріарха Іоакима було першим прикладом особистого відвідування патрі-

архом цих земель. Не дивно, що московський уряд призначив Іоакиму цілих три почесних зустрічі: у Можайську, в селі Мамонове під Москвою і на Драгомилові при в'їзді до столиці[17].

Цар звелів послати першу почесну зустріч, на чолі якої був боярський син Посник Костін, на зустріч Патріарху в Можайськ, і там привітати старця від його імені, запитати про його здоров'я і чи дають йому вдосталь їжі; також цар наказав з литовськими людьми, які будуть проводжати патріарха, не розмовляти і про все докладно писати царю[18]. Друга зустріч патріарха відбулась в селі Мамонове, де він повинен був чекати особливого наказу про прийом в Москві. Слугам цар наказав дізнатися про супутників патріарха, якщо серед них будуть литовці, то сповістити йому поіменно їх список. Очевидно, що московське керівництво, не дивлячись на радість щодо приїзду патріарха, не забувало про звичайну обережність і з деяким побоюванням організували прийом великого гостя. Третя зустріч патріарха була при в'їзді до столиці на Дорогомилові, де зустрічали його боярин Іван Всеволодський (Всеволожський) з приставом[19]. Патріарх прибув до Москви 17 червня і зупинився на Нікольському хрестці[20] в домі боярина і воєводи Федора Шереметьєва (бл. 1540 – бл. 1590), куди були надіслані царські дари: мед, квас і калачі[21].

Прийом патріарха в дворі був відкладений на декілька днів, частково через бажання дати відпочити престарілому патріарху, а частково, через потребу вияснити деякі обставини. Разом з патріархом приїхав з Литви від Новгородського архиєпископа Анцифора до Московського митрополита Діонісія з грамотою литовець Левонтій Висотской. Цар наказав відправити непроханого гостя до Литви, а разом з ним і грамоту Новгородського архиєпископа. Разом з Левонтієм були вигнані з Москви і двоє його людей – Валентин Косатковський і Петрок Юрьєв. Данилу Істленьєву, який стежив, щоб литовці повернулись додому, було наказано слідкувати, щоб ті не розмовляли з ні з ким про те, що були з патріархом і що їх прогнав цар[22].

Прийом патріарха Іоакима у царському дворі відбувся 25 липня. Цікавим є те, що Московський митрополит Діонісій і сам не побував у патріарха і нікого до нього не присилав, навіть для привітання. Статейні списки, нажаль, нічого не говорять про те, як провів свій час патріарх Іоаким в Москві з 17 до 25 липня і як ставився до патріарха московський люд; але у будь-якому разі з достатньою вірогідністю можна здогадуватись, що становище патріарха Іоакима нічим не відрізнялось від становища полоненого під пильним наглядом приставленого до нього наглядача Всеволодського[23].

25 липня відбувся урочистий прийом патріарха в царському палаці. Церемоніали подібних прийомів, перенесені з Візантії і дещо

видозміненні на московському ґрунті, насправді мають велике значення. Не дивлячись на свою суху і дріб'язкову обрядовість, вони служать самим наглядним вираженням тих поглядів, яких московський двір дотримувався при життєво-важливих відносинах до того чи іншого представника, або посольства. Церемонія зустрічі патріарха Іоакима не відрізнялася такою пишністю, як було пізніше при зустрічі патріарха Ієремії (Траноса)[24] (1530 – 1595), можливо тому, що приїзд Іоакима був неочікуваним і першим для Московії і до нього не встигли належно підготуватися; можливу і тому, що патріарха Іоакима не вважали «вищим» патріархом на Сході і йому не могли надати таких почестей, які отримав патріарх Ієремія.

У всякому разі і приймання патріарха Іоакима відрізняється своєю урочистістю. Влітку (!) за патріархом були відправлені, що видається дивним, митрополичі сани, які використовувались за звичаєм під час урочистої зустрічі московського митрополита. Так, поміж багаточисельного народу патріарх на санях доїхав до палацового храму Благовіщення і папертю повз храму ввійшов до царських палат. При вході його зустрів посольський дяк Андрій Щелкалов і провів його до підписної золотої палати, де, сидячи на троні, в повному царському вбранні очікував патріарха цар Феодор Іванович (1557 – 1598), оточений боярами і окольничими[25], які були одягненні в золоті шати. Патріарх явився до царя; той піднявся з трону і зустрів його за сажень[26] від свого місця. Патріарх благословив царя, а останній поставив йому звичне питання про здоров'я і подорож. Потім була подана царю окружна грамота[27] підписана Царгородським патріархом Феоліптом (1585 – 1586) і Олександрійським патріархом Сильвестром (1569 – 1590), в якій засвідчувалась особистість і потреби патріарха Іоакима[28].

Не забарились і дари царю від Антіохійського гостя: частка мощей апостола Ананії, Ігнатія Богоносця, великомученика Георгія і мучеників Кипріана та Юстинії. Прийнявши дари цар запропонував патріарху сісти по правій стороні від себе. Недовго посидівши, запросив його до себе на обід, а до обіду велів сходити до соборного храму, де патріарха очікувала зустріч з Московським митрополитом і духовенством. Всі деталі цієї зустрічі, безумовно, наперед обдумані, повинні були справити на гостя сумне, прикре враження – Московський митрополит – представник Церкви могутньої держави, Церкви, яка росла і збагачувалась, з одної сторони, а з іншої, патріарх, щоправда, вищий ієрарх, але являє собою Церкву пригнічену, залежну від невірних, бідну і таку, яка завжди має потребу в матеріальній допомозі і добрих дарах. Тодішній Московський митрополит «мудрый грамматикъ» Діонісій, оточений

синклітом духовенства, чекав патріарха в Успенському соборі в повному облаченні. На всіх сіяли золоті парчеві ризи, прикрашені перлинами, що вкотре повинне було підкреслити перед небагатим гостем благоденствування православної Церкви в Московії. При вході патріарха в собор у південних дверей відбулася перша урочиста зустріч Антіохійського патріарха з московським духовенством; його зустрічали митрополичий боярин Андрій Плещеєв, дворянин Максак Судімантов і соборний ключник Григорій. Патріарх, ввійшовши до собору, прикладався до ікон і мощам, потім пішов до амвону, де стояв митрополит. Як цар, під час першого прийому, відійшов від свого трону на один сажень, так само і митрополит зійшов з амвона на сажень. Але під час прийому у царських палатах патріарха, як представника Церкви, той за звичаєм благословив царя; але тут, в кафедральному соборі, він зустрів іншого представника Церкви, який, хоч і був нижчим за ієрархічним ступенем, але в реальності мав більше прав і влади, ніж Антіохійський патріарх. Митрополит Діонісій перший (!) благословив патріарха Іоакима, а потім вже патріарх благословив митрополита. Такий крок Діонісія був прямим порушенням форми тих відносин до представників церковної ієрархії, яка здавна була встановлена на Сході. Але патріарх добре розумів своє становище в Москві і не міг багато протестувати проти такого ставлення до себе. В статейних списах описано, що відразу після благословення митрополита «онъ поворилъ слегка, что пригожѣе было бы отъ него митрополиту принять благословение прежде, да и пересталъ о томъ»[29]. По всій вірогідності митрополит Діонісій діяв так за наперед складеним царським наказом, тому що подібним церемонія і зустрічам завжди надавалось особливе значення і вони наперед розглядались і затверджувались вищою владою[30]. Після описаної зустрічі патріарх Іоаким залишився в храмі, де митрополит звершував обідню. Під час всієї служби патріарх стояв по правій стороні біля задньої колони храму. Після закінчення служби він пішов до царського двору, де в набережній підписній палаті чекав запрошення до царського столу. Обід проходив в золотій палаті; патріарх сидів по правій стороні від царя за особливим накритим для нього столом. Після обіду він отримав царські подарунки[31] після чого його відпустили до двору[32].

Приїзд патріарха Іоакима, зустрічі його у палаці і соборі було підставою для пожвавлення розмов в Москві між наближеними до царя людьми про значення патріаршества і про необхідність запровадження його в Московській державі. Ці розмови були такі настирливі, що в самий короткий проміжок часу – менше ніж че-

рез тиждень (починаючи з в'їзду патріарха Іоакима в Москву і п'ять днів після його прийому в палаці) переговори царя з думою і патріархом перейшли вже до офіційних і, можна припустити, що до першого липня були закінчені[33].

Душею переговорів про впровадження в Москві патріаршества був очевидно сам цар Феодор Іванович. Чи могли думки про впровадження патріаршества зародились в душі царя самостійно, під впливом його благочестивого настрою, любові до храму і служби, і під впливом уже давно утверджених в Москві ідей про Московське царство, як єдиний і головний центр православ'я, яке повинне доповнюватися у своїй силі та красі титулами царя і патріарха? Чи ця думка про патріаршество з'явилася у царя під впливом навіювань сторонніх осіб, що оточували царя? – дати позитивну чи негативну відповідь на ці питання неможливо, позаяк немає ніяких історичних свідчень. Немає сумнівів, що благочестя царя було щирим і в своєму відношенні до представників Церкви він не був прихильником поглядів свого батька Івана Грозного. З цієї сторони немає причин відкидати, що думка про патріаршество в Москві могла зародитися сама собою. Очевидно і те, що в своїх розпорядженнях цар діяв за згодою і погодженням боярської думи, а особливо під впливом співправителя Бориса Годунова (1551 – 1605).

Що стосується думки, що ідею про патріарший престол в Москві під час візиту патріарха Іоакима запропонував царю Борис Годунов, то проти неї є серйозні заперечення. Боярин Годунов приймав безпосередню участь в переговорах про патріаршество, але думка про його запровадження, як знаряддя для успішного виконання плану Годунова, не могла так рано закріпитися в його голові і наполегливо проводилась ним за 5 і навіть за 12 років до початку виконання його задуму. Цар Феодор Іванович міг мати прямого спадкоємця і цим помішати планам Годунова. Для виконання цього задуму достатнім було і сприяння митрополита, і тоді б не було потреби в запровадженні патріаршества. Небезпечно було навіть посилювати значення митрополита, тому що невідомо, чи буде він на стороні Годунова. І, на сам кінець, самі переговори про запровадження в Москві патріаршества почались ще при живому митрополиті Московському Діонісію, який взагалі не був прихильником Бориса Годунова[34]. Чи бажав сан патріарха сам митрополит Діонісій і в цьому розумінні впливав на царя, – невідомо[35].

Цар Феодор Іванович в промові до боярської думи, перед тим, як відправити Годунова для переговорів з патріархом Ієремією, заявляє про переговори з патріархом Іоакимом, що «преж сего (тобто переговорів про патріаршество з патріархом Ієремією) как

проходил к нам к великому государю царю и великому князю Феодору Ивановичу всеа Русии самодержцу Антиохѣйский патриархъ Иоакимъ милосты ради, и тогды мы великий государь царь и великий княз Федор Иванович всеа Русии самодержецъ, прося у Бога милости и у великих чюдотворцеов помочи, помысля о том о патриаршескомъ поставлене в Росиискомъ царьствие обявили тайно шурином нашимъ и ближним бояриномъ и конюшим и воеводою дворовым и намѣстником Казанскимъ и Астороханскимъ Борисомъ Федоровичем Годуновымъ. И святѣйший патриархъ Иоакимъ рекся о том посовѣтовати со всѣми патриархи и с архиепископы и съ епископы со всѣмъ освященнымъ собором»[36]. Переговори велись таємно, саме тому, що лише зараз готувався ґрунт, хотіли застрахувати себе від можливого конфузу у випадку невдачі. Саме тому в списках посольського наказу свідчень про ці переговори немає. І саме через це в кормчій Никона зовсім не говориться про приїзд патріарха Іоакима в Московію і про переговори про патріаршество; а у відомості, складеній при патріарху Філарету (1619 – 1633), внесені неправильні про це свідчення[37].

В грецьких справах посольського наказу промови царя взагалі немає, і А. М. Муравйов наводить її без вказаного джерела, хоча наведений ним текст промови і переговорів з патріархом Іоакимом ненабагато скорочений від тексту синодального рукопису[38]. В повідомленні про початок патріаршества[39] пропозиція царя передається зовсім в іншій формі, при іншій ситуації, і з іншим характером. Тут говориться, що цар, спонуканий божественною ревністю, скликає урочисту нараду з багатьох представників – митрополита, архиєпископів, єпископів, інших духовних осіб і вельмож. Між іншим за несумнівними вказівками письмових авторів посольського наказу випливає, що ця нарада була таємною, проходило між найближчими до царя людьми і не виходило за межі потаємних роздумів царської думи. Поставлене питання на соборі, про утворення в Москві патріаршества також висвітлене тут в іншому вигляді і дусі. Цар, йдеться у вказаному повідомленні, починає свою промову описом колишнього квітучого стану християнства на Сході і вже потім переходить до опису сучасного становища Східної Церкви[40]. Після цього цар починає описувати славу і могутність Московської держави і на основі такого зіставлення стану християн московських і східних робить висновок про необхідність запровадження в Москві патріаршества. Уся промова, покладена на уста Феодора Івановича, видається вигаданим доповненням пізнішого часу і сама по собі несумісна з дійсністю за своїм змістом, характером, тоном і формою вираження. Немає сумнівів, що в думках

московських патріотів і тих осіб, які обдумували з царем питання про утворення патріаршого престолу, і в душі самого царя, укріплювались думки про велич Московської Церкви у порівнянні з долею Церков Сходу, але, щоб ці думки були відкрито виказані царем, як головні мотиви до утворення патріаршества, в час приїзду патріарха Іоакима, і в тій формі, як вони подані в повідомленні про початок патріаршества – усе це підлягає великому сумніву[41].

Так як пропозиція царя була зроблена після особистих попередніх переговорів з наближеними особами і являла собою тільки дотримання формальності для складання остаточного рішення про можливість почати переговори з патріархом щодо питання про утворення патріаршого престолу, то в прийнятті царської пропозиції не було ніякого сумніву. В засіданні було визначено відправитися Борису Годунову до патріарха Іоакима, передати йому царську волю і рішення боярської думи. Борис Годунов їздив до патріарха і від царського імені передав йому дослівно ті слова, які цар виголосив на таємному засіданні боярської думи. В збірнику Московської Синодальної Бібліотеки (№ 703, л. 72 – 76) ця промова описана як слово, сказане царем в час приїзду патріарха Іоакима. Тут говориться, що цар Феодор Іванович, коротко описавши історію відносин московських митрополитів до Константинопольських патріархів, говорив, що «по совѣту» Східних патріархів московські митрополити почали обиратися собором московських єпископів[42], що тепер, коли Божою ласкою вдалося «видѣти к себѣ пришествие» Антіохійського патріарха, варто було поговорити з ним щодо утворення патріаршого престолу в Москві. Цар просив патріарха, щоб він «о томъ посовѣтовал с преосвященным святѣйшимъ вселенскимъ патриархомъ Иеремѣемъ Цареградскимъ[43], а пресвятѣйший бы патриархъ Иеремѣи посоветовалъ о такомъ великомь дѣле с вами со всѣми патриархи... и со архиепископы и епископы и со архимандриты и со игумены и со всѣмъ освященнымъ соборомъ да и во святую бы гору и в синаискую о томъ обослалися чтобы далъ Богъ такое великое дѣло в нашемъ в росийскомь государьствѣ устроилося ко благочестию вѣры хрестианския, а помысля бы о томъ намъ объявили какъ тому дѣлу пригоже состоятися»[44].

У відповідь на ці слова патріарх Іоаким дякував царю за милостиню, яку той подає пригнобленим християнам Сходу, схвалив думку про впровадження в Москві патріаршества і обіцяв радитись про це з іншими Східними патріархами і додав, що справа ця велика і «всего священного собора», а йому без цього зібрання зробити цю справу неможливо. Ці слова були передані царю і він нагородив патріарха багатими дарами і наказав йому готуватися до від'їзду з Москви[45].

В перший день липня патріарх просив дозволу відвідати відомі московські монастирі – в Чудовому і в Сергієвій лаврі. 4-го липня він був в Чудовому, а 8-го в Троїце-Сергієвій лаврі. В кожному з них був зустрінутий з почестями і отримав дари. 17-го липня патріарх Іоаким знову був прийнятий у царському палаці на прощальній аудієнції, на якій отримав нові царські подарунки[46]. Поклонившись царю, патріарх з його дозволу зайшов до Благовіщенського та Архангельського собору, в яких придворне духовенство служило для нього молебень. В Успенському соборі патріарх не був і в актах немає свідчень, що він прощався з митрополитом Діонісієм, можливо через те, що був незадоволений першою зустріччю з ним. 11-го серпня патріарх Антіохійський Іоаким покинув Москву і поїхав до Чернігова. Його проводжали пристав Всеволожський і боярські діти. З Брянська кораблем був відправлений додому. Його супроводжував піддячний[47] Михаїл Огарков, який віз патріарху Олександрійському та Єрусалимському царську милостиню і грамоти. В грамотах перераховувались царські подарунки на Схід і зовсім не згадувалось бажання запровадити патріаршесто в Московській державі. Це прохання повинні були передати патріархам на словах як патріарх Іоаким, так і супроводжуючий його царський посланець. Патріарху Феоліпту цар Феодор Іванович писав, що по кончині батька і воцарінню своєму на царство, він уже посилав до нього милостині своєї 600 рублів і на монастирі Константинопольські 350 рублів. Потім присилав до нього патріарх Еласонського Архиєпископа Арсенія і Дирахійського єпископа Паїсія, і з ними знову ж таки було передано милостиню патріарху – 200 рублів, архиєпископу і тим, що були з ним роздано кожному по 475 рублів. Зараз же посилає йому знову багату милостиню – 375 рублів через свою людину Михаїла Огаркова. На збереження ці гроші були дані двом грекам – Федору Андреєву та Івану Константінову Дезжемандуру. У царському слові йшлося і про те, щоб патріарх, коли отримає з їхніх рук царську милостиню, нехай роздасть її тим монастирям, до яких допомога ще не надходила, і щоб записав в пом'яник родичів царя (імена яких були також надіслані на Схід) і нехай моляться за здоров'я царське і за утвердження всього православного християнства. У своєму слові до Східних патріархів цар просив разом з благословенням прислати йому звістку про отримання і роздачу милостині по монастирях. Цар Феодор Іванович також послав через грецьких купців Федора Андреєва та Івана Джемандера милостиню патріарху Олександрійському Сильвестру – 500 рублів. З цими купцями був і Михаїл Огарков, якого цар просив

помолитися біля Гробу Господнього і на Святій горі за його сина, який був в турецькому полоні, і передав через нього викуп[48].

Ідея запровадження Патріаршества в Московській Церкві стало наслідком зростання її значення і впливу у православному світі, що до кінця XVI ст. позначилося особливо яскраво. У той же час не можна не зауважити, що в проголошенні патріаршества в Московії безсумнівного були зацікавлені не лише церковні верхи, але й, особливо, державна влада. Московська держава не тільки отримувала свідчення свого духовного значення у православному світі, але й зміцнювалася перед обличчям прийдешнього випробування – Смутного часу, в якому саме Церкві судилося виступити як силі, що організувала народ на боротьбу з іноземною інтервенцією і католицькою агресією.

Думка про велич Московського царства і Московської Церкви глибоко вселились в головах тогочасного московського люду. Обставини як ніколи сприяли розвитку цієї ідеї. Цими обставинами були не тільки падіння Візантії і розорення храму св. Софії Константинопольської, але і внутрішні події в Московському царстві, і початок нових відносин православних Церков Сходу з Церквою Московською. Нові відносини Московської держави з православним Сходом, що почалися з часу падіння Константинополя (1453), визначалися уявленнями московитів про Москву як Третій Рим, про московського царя як покровителя і опору всього Православ'я, про московське благочестя, як вище і довершене в цілому світі. Всі свої подальші відносини до православного Сходу московський народ будував саме з цих уявлень. Розорення Східних Церков під мусульманським ігом, велич Московського царства і стійкість в ньому православ'я є основними причинами утвердження в Московії ідеї про патріарший сан.

---

[1] Перші контакти Олександрійського Патріархату з Московією почалися за патріарха Олександрійського Іоакима I. В 1523 р. він направив до Москви до великого князя Василія III (1479 – 1533) місію, головною метою якої було отримання грошової допомоги. Приїзд до Москви за «милостинею» афонських ченців та ієрархів Православних Церков готувало подальше зближення Московської Церкви з православним Сходом. У 1582 – 1583 рр. до Москви приїжджав еклесіарх Хіландарського монастиря Григорій. На Миколин день столицю відвідав митрополит Вифлеємській Іоаким (не плутати з патріархом Антіохійським – авт.). Не можна не враховувати, що Іван IV (1530 – 1584), який коронувався у 1547 р. на царство і ставши подібним Візантійським кесарям-імператорам, які пішли з історичної сцени, добивався затвердження свого авторитету в православному світі. Для цього була організована місія на чолі з купцем Василем Позняковим до Близького Сходу, де він зробив величезні, але суто цільові пожертвування. Під час своєї поїздки Поздняков зустрівся з митрополитом Вифлеємським Іоакимом і патріархом Єрусалимським Германом I (1534 – 1579). У зв'язку з цим візит митрополита Іоакима до двору Івана IV в 1582 – 1584 рр. можна розглядати як відповідь візиту від Єрусалимського Патріархату. У тому

ж році в Москві побував митрополит Пульський Тимофій (він тут же і помер) [Николаевский П. Ф. Из истории сношений России с Востоком в половине XVII в. // Христианское чтение. – № 1, 2. – СПб., 1882. – С. 245 – 267. – 696 с.].

[2] Князь Петро Іванович Хворостинін (? – 1592) – російський військовий і державний діяч, воєвода і намісник рязанський, син князя Івана Михайловича Хворостиніна.

[3] Шпаков А. Я. Государство и церковь в их взаимных отношениях в Московском государстве. Царствование Феодора Ивановича. Учреждение патриаршества в России. – Одесса : Тип. Техник, 1912. – С. 261. – 400 с.

[4] Патріарх Іоаким V Дау – єпископ Антіохійської Православної Церкви, патріарх Антіохійський (25 травня 1581 – 7 жовтня 1592).

[5] Верста – російська міра довжини, що застосовувалася до введення метричної системи і дорівнювала 500 сажням або 1,067 км.

[6] Федір Іларіонович Потьомкін (1566 –?) – був наглядачем у литовського гінця (1569), дворянином посольства до Польщі (1571), зустрічав на литовському кордоні польського нунція Антонія Поссевіна (1582) і був при ньому наглядачем (приставом) від кордону до Смоленська; зустрічав і був приставом польських послів. 1-й голова в Смоленську (1590).

[7] Российский государственный архив древних актов. – Ф. 52., Греческие дела. – Кн. 2, 3.8. – С. 295 – 296; Соловьев С. М. История России с древнейших времен. – Т. 7. – М. : Университетская типография, 1870. – С. 263.

[8] Российский государственный архив древних актов. – Ф. 52., Греческие дела. – Кн. 2, 3. – С. 296 – 299.

[9] «Иоакимъ, милостию Божиею, Патриархъ великаго Божия града Антиохии и всего Востока. Велемощному и православному въ Царяхъ, наивысшему, благочестивому Государю, великому Царю господину Феодору Ивановичу, о Святомъ Духѣ возлюбленному сыну нашего смирения, радоватися. Яко же достоитъ истинному отцу, всегда проситъ Господа Бога, за счастливое здравие истиннаго сына, такъ и мы должны, всегда и на всякий часъ, предъ Христомъ Спасителемъ нашимъ, проситъ, какъ богомольцы царскаго православия, да дастъ тебѣ Господь долгоденствие, здравие и спасение, и на враги побѣду, и жилище въ нѣдрахъ Авраама, отца нашего. Извѣщаемъ твое Царское Величество, что благая слава твоей державы, не только въ отечествѣ твоемъ, Московской земли и Малой России достигла, но и во всѣ страны и народы, въ конецъ всей вселенной простерлась, какъ лучи солнечные, наипаче же къ чужестраннымъ, и утѣшение обильное восприемлется отъ Царской твоей любви, ибо писано: всяко древо доброе и плоды добры творитъ, и всякий человѣкъ благий, отъ благаго сокровища своего, износитъ благое, такъ и твое Царское благочестие, во всемъ свѣтѣ благий плодъ и сокровище приноситъ. Благословенъ Господь Богъ нашъ, давший тебѣ благодать сию, и благословенъ ты во Веки. Вижу явно, что сего ради возлюбилъ тебя Господь Бог твой, чтобы поставить тебя Царемъ въ странѣ, гдѣ всѣ люди твоей державы суть Христиане, да творишь имъ судъ и правду. Пришелъ я изъ эпархии моей, великаго града Антиохии, въ Царьградъ, ради нѣкой своей потребы, къ брату моему, единослужителю о Христѣ, Патриарху Вселенскому, и случилось тамъ быть, въ одно время со мною, Патриарху Александрийскому, и мы, какъ братия о Христѣ, воспоминали себѣ благочестие и благодѣяния твоей Царской любви, о которыхъ слышали отъ многихъ людей, духовныхъ и мирскихъ; посему умыслилъ я, не возвращаться въ мою эпархию, доколѣ не увижу Царское твое лице. И такъ, принявъ прощение, изволение и согласие братии моей, единослужителей Патриарховъ, устремился идти въ страну отечества твоей Царской державы, съ великимъ желаниемъ, какъ богомолецъ твоего благочестия, видѣть и привѣтсвовать тебя, и довольно побесѣдовать о тягости бремени, которою мы во всѣ времена отъ безбожныхъ бусурманъ обложены, и не жалѣю великаго труда и путнаго долгаго шествия въ старости моей, говоря себѣ, что великое есть дѣло, видѣть великаго православнаго Государя. Писано: если кто видѣлъ небо и небо небеси, и всѣ звѣзды, а солнца не видалъ, тотъ еще ничего не видѣлъ; но когда увидеть солнце, возрадуется и прославитъ сотворившаго его. Солнце же наше, правовѣрныхъ Христианъ, въ нынѣшние дни, ваша Царская милость, и кто видитъ Царское лице, возрадует-

ся и прославитъ Живодавца Бога, который далъ тебя во утверждение просвѣщения Восточной Церкви Христовой, какъ солнце, свѣтящее надъ всѣми звѣздами. И нынѣ, благодатию Спасителя Бога, достигши, съ великимъ трудомъ, ради моей старости, въ предѣлы Царской твоей державы, предпосылаю тебѣ сие мое писание: изволишь ли мнѣ придти къ тебѣ, пожелать тебѣ здравия, посѣтить и благословить тебя и всѣхъ въ области твоей Христианъ, сущихъ о Христѣ братий? Ибо писано: приемляй Пророка во имя Пророче, мзду пророчу приемлетъ; также и приемляй Патриарха, во имя Патриарха, мзду патриаршу приемлетъ. Богъ же мира, да будетъ стражемъ твоимъ, во всѣхъ путяхъ Царскаго твоего православия. Аминь. Грамата писана 1586 года Апрѣля 12-го».

[10] Российский государственный архив древних актов. – Ф. 52., Греческие дела. – Кн. 2, 3. – С. 289 – 290.

[11] Муравьев А. Н. Сношения России с Востоком по делам церковным. – Т. 1. – СПб., : тип. 3-го отд-ния Собств. Е.И.В. канцелярии, 1858. – С. 170 – 172. – 367 с.

[12] Аскет з Месопотамії, що оселився в печері біля міста Осроена.

[13] Згідно з житієм, Анастасія була мешканкою Риму і прийняла християнство в часи проповіді апостолів Петра і Павла. За імператора Нерона була усічена мечем.

[14] Муравьев А. Н. Сношения России с Востоком по делам церковным. – Т. 1. – СПб., : тип. 3-го отд-ния Собств. Е.И.В. канцелярии, 1858. – С. 96, 103. – 367 с.

[15] Там само. – С. 173 – 174.

[16] «Великое дѣло видѣть великаго православного государя; писано – если кто видѣлъ небо и небо небеси, и всѣ звѣзды, а солнца не видалъ, тотъ еще ничего не видѣлъ... Солнце же наше въ нынѣшние дни – ваша царская милость; и кто видитъ царское лице, возрадуется и прославитъ Бога, давшаго тебя въ утверждение просвѣщения восточной церкви Христовой какъ солнце, свѣтящее надъ всѣми звѣздами»

[17] Муравьев А. Н. Сношения России с Востоком по делам церковным. – Т. 1. – СПб., : тип. 3-го отд-ния Собств. Е.И.В. канцелярии, 1858. – С. 291 – 363. – 367 с.

[18] Там само. – С. 172.

[19] Николаевский П. Ф. Учреждение патриаршества в России // Христианское чтение. – № 9, 10. – СПб., 1879., – С. 371. – 673 с.

[20] Никольский крестец (рос.) – незвичайний топонім у Кремлі. Так називалося місце перетину Нікольської, Троїцької і Чудовської вулиць.

[21] Российский государственный архив древних актов. – Ф. 52., Греческие дела. – Кн. 2, 3. – С. 312 – 314.

[22] Там само. – С. 314.

[23] Шпаков А. Я. Государство и церковь в их взаимных отношениях в Московском государстве. Царствование Феодора Ивановича. Учреждение патриаршества в России. – Одесса : Тип. Техник, 1912. – С. 266. – 400 с.

[24] Константинопольський патріарх в 1572 – 1579, 1580 – 1584 і 1587 – 1595 рр.

[25] Окольничий – придворний чин і посада в Московській державі з XIII до початку XVIII ст. З середини XVI століття – другий (після боярина) думний чин Боярської думи. Окольничі очолювали накази, полки, призначалися в дипломатичні місії.

[26] Сажень (сяжень, саженка) – давньоруська одиниця вимірювання відстані. Один сажень дорівнював 2,1 метра.

[27] «Феолиптон Божиею милостию архиепископъ Костянтинополя Новаго Рима и всеи вселенней патреархъ. Пресвятѣишим и честнѣйшимъ архиерѣемъ возлюбленнымъ о святомъ дусе братье нашей и сослужителемъ и пречестнымъ велможем и всему благочестивому хрестьянскому народу о святомъ дусѣ чадом нашимъ возлюбленнымъ благодать и мир и милость от Бога Вседержителя Господа нашего Исуса Христа. Извѣстно буди вамъ иже патреархъ Антиохѣйской господинъ Михаило остави патреаршество своим произволениемъ, что намъ повѣдано от блаженных патреарховъ Александрѣйского и Ерусалимъского и от иныхъ от многихъ архиерѣевъ, что они соборовав и избрав по достоинству поставили в патреархи пресвятѣйшего митрополита Иоакима по закону нашему как есмя его видели свята и благочинна и ненавистник хрестьянский дьяволскимъ наученемъ человѣкъ нѣкий исполнися зла из Халепи по имени Григорей смутил бывшего патреарха Михаила поднял его и он почал просити своеи бывшей власти, что нам здал и

многие убытки починил Божей церкви то есть 8000 золотых и велми скорбен и о том великом долгу тот пресвятѣйший патреархъ Антиохѣйский господинъ Иоакимъ о святѣмъ дусе возлюбленный братъ нашего смирения и сослужител, которой пошолъ к вамъ для помощи и ныне вамъ пишемъ: буди с вами с архиерѣи, и ерѣи и велможи и со всѣмъ христолюбивым народом благодать Господа Бога и Спаса нашего и Сина Христа во веки вѣкомъ, да приимете того святѣйшаго патреарха благосердно и в его скорбех помощъ ему учините. Писано бо есть: творяй милостину нищему, Богу в заем даетъ; а иже подастъ милостину тайно, будетъ у страшнаго суди явно. Вы же возжелейте о том пресвятѣйшемъ патреархе Антиохѣйскомъ дабы от тот великий долгъ свелъ съ той апостолские церкви и с себя и был на власти своей, а вам то Господь Бог заплатитъ седмерицею во царьствии небеснемъ и буди на вас благодать и милость Господа нашего Исуса Христа всегда во веки. Аминь». У грамоті підпис: «Сильвестръ, Божиею милостию, Папа и Патриархъ великаго града Александрии».

[28] Российский государственный архив древних актов. – Ф. 52., Греческие дела. – Кн. 2, 3. – С. 322 – 323, 334 – 335.

[29] Там само. – С. 318 – 321.

[30] Таку ж саму турботу московського керівництва, щодо збереження честі московського митрополита ми побачимо при складанні церемоніалу першої зустрічі митрополита Іова з Константинопольським патріархом Ієремією.

[31] Патріарху Іоакиму подали: «портище (шматок тканини певного розміру) бархату венедицкого, портище камки (шовкова кольорова тканина з візерунками) венедицкие, два портища камки багровые, кубок серебрян золочен двоичат сто рублев денег» [Российский государственный архив древних актов. – Ф. 52., Греческие дела. – Кн. 2, 3. – С. 321].

[32] Муравьев А. Н. Сношения России с Востоком по делам церковным. – Т. 1. – СПб., : тип. 3-го отд-ния Собств. Е.И.В. канцелярии, 1858. – С. 172 – 176. – 367 с.

[33] В актах посольського наказу ці переговори не записані, а в інших пам'ятках не зазначенні дні, коли вони проходили. Припущення про швидкий хід цих переговорів автор ґрунтує на тих обставинах, що з 1-го липня патріарх вільно висловлює свої побажання і прохання, ним охоче їх задовольняють і відразу ж відпускають його на Схід [Николаевский П. Ф. Учреждение патриаршества в России // Христианское чтение. – № 9, 10. – СПб., 1879., – С. 375. – 673 с.].

[34] Прибавления к твореним Святых Отцов в русском переводе. – Т. 18. – М. : Изд. МДА. – Тип. Августа Семена, 1859. – С. 291 – 297, 305 – 320. – 575 с.

[35] Професор Харківського університету О. П. Зернін подає деякі свідчення про вплив на митрополита Діонісія інших осіб [Зернин А. П. Учреждение в России патриаршества // Архив историко-юридических сведений, относящихся к России, изд. Н. В. Калачовым. – Т. 2., половина первая. – М., Изд-во: Тип. Александра Семена, 1855. – С. 19 – 20. – 517 с.]. Діонісій був людиною розумною і освіченою, в літописі названий премудрим граматиком, володів силою волі, слідкував за державними потребами, але відомий його вчинок при зустрічі патріарха Іоакима не може ще бути підтвердженням тої думки, що митрополит сам шукав патріаршества і хотів стати «вищим» за Антіохійського патріарха. В характері початкових переговорів про запровадження патріаршества в Москві потрібно зазначити, що переговори про це велись з особливою обережністю і тільки в колі найбільш наближених до царя людей, в таємниці не тільки від суспільства, але і від інших посадових осіб, які не входили до боярської думи. Розголошенню справи не хотіли завадити успіху початих переговорів.

[36] Российский государственный архив древних актов. – Ф. 52., Греческие дела. – Кн. 2, 3. – С. 70 – 71.

[37] Николаевский П. Ф. Учреждение патриаршества в России // Христианское чтение. – № 9, 10. – СПб., 1879., – С. 377. – 673 с.

38 Муравьев А. Н. Сношения России с Востоком по делам церковным. – Т. 1. – СПб., : тип. 3-го отд-ния Собств. Е.И.В. канцелярии, 1858. – С. 176 – 178. – 367 с.

39 Дополнения к актам историческим, собранным и изданным Археографической комиссией. – Т. 2., № 76. – СПб., 1846. – С. 191. – 302 с.

40 Николаевский П. Ф. Учреждение патриаршества в России // Христианское чтение. – № 9, 10. – СПб., 1879., – С. 378. – 673 с.

[41] На думку священика Павла Ніколаєвського промова царя під час наради з небагатьма особами, коли потрібно було сказати останню формальну думку про патріаршество, була результатом неодноразових переговорів царя з цими посадовцями і можновладцями, заснована на позитивних свідченнях про те, як віднесуться до царської пропозиції члени ради. Промова ця була наперед обдумана і зіставлена по всій вірогідності Борисом Годуновим і продиктована царю, тому що вона лягла в основу всіх майбутніх зносин царя з московською владою і Східними патріархами, і завдяки безсумнівним, оригінальним документам ця думка завжди повторювалась буквально на всіх цих переговорах про патріаршество в Москві. Саме тому, вона повинна була відрізнятися діловим характером і зовсім не було потреби в красномовстві для переконання слухачів, тому що наперед була відома їх відповідь на царську пропозицію. Промова не мала потреби в перебільшеній похмурій атмосфері становища Східного православ'я і в самовихваляннні Московської держави, тому що потрібно було остерігатися, щоб чимось не образити почуття Східних патріархів і цим завадити успішному початку задуманої справи [Николаевский П. Ф. Учреждение патриаршества в России // Христианское чтение. – № 9, 10. – СПб., 1879., – С. 379. – 673 с.].

У відомостях патріарха Філарета царська промова ще більш викривлена: цар зображується керівником з твердим характером, таким, що бажає запровадити патріаршесто в Москві за власною волею. Такий характер промови аж ніяк не гармоніював з особистим настроєм Феодора Івановича, який зовсім не володів такою твердістю, і не діяв самовільно, особливо в такій новій і важливій справі, як утворення патріаршого престолу, і перші кроки царя у цій справі звісно повинні були б відрізнятися стриманістю, обережністю і не могли бути самовпевненими і наполегливими. Штучність царської промови очевидна і з відповіді, яку члени собору дали на пропозицію царя. У цій відповіді вони не тільки виявляють згоду на бажання царя запровадити патріаршество, але зайняті ще оцінкою пропозиції царя влаштувати Московське патріаршество однією царською волею [Николаевский П. Ф. Учреждение патриаршества в России // Христианское чтение. – № 9, 10. – СПб., 1879., – С. 379 – 380. – 673 с.]. У цій відповіді очевидно є певна невідповідність з пропозицією царя і деякі додатки, які свідчать про їхнє пізнє походження. Тут простежується зовсім інший погляд на значення влади патріархів і східного християнства, аніж в сказаному царському слові. Тут вказується й інша причина необхідності діалогу зі Сходом, а саме боязнь нападів зі сторони латинян на Православну Церкву, щоб вони не говорили, ніби патріарший престол утворений однією царською владою. В 1586 р. навряд чи міг бути добре відомий твір Петра Скарги (1536 – 1612) «О единстве церкви Божьей», де в різких фарбах описувалось втручання Московських царів в церковні справи. Можна припустити, що, скоріш за все, такі докори Московської Церкви стали відомими і особисто були зроблені патріарху Філарету, в часи його довгого перебування в польському полоні, і патріарх, пізніше, звелів внести ці докори і зауваження до зіставленого при ньому повідомленні про початок патріаршества в Московії. Вся ця розповідь про утворення Московського патріархату пронизана бажанням змалювати високе становище церковної ієрархії в московській державі, у якій цар – єдиновладний, може все вирішувати однією своєю владою, але по відношенню до Церкви він у всьому слухається голосу церковної влади. Таке значення церковної влади справді було в часи патріаршества Філарета і саме тому, відповідно до мети і поглядів цього патріарха, і була внесена у вказане сповіщення вигадана розповідь про те, що цар в час утворення в Москві патріаршества відкрито радиться з представниками духовенства, основою утворення патріаршого престолу висуває виключно свої турботи щодо підтримання благочестя, духовна влада наполегливо вказує царю шлях до діалогу з Східними патріархами всупереч його думці про скромне значення цих патріархів, і начебто цар охоче погоджується з представниками духовенства: «Благочестивый же царь, сия слышав, не тяжко внятъ о семъ, аще и по власти можаше превысочайший престолъ патриарший устроити, яко царь и самодержецъ, но обаче изволи повинутися воли Божии и святительскому совѣту, наипаче же по всему являяся яко сынъ и послушникъ святыя церкви» [Николаевский П. Ф. Учреждение патриаршества в России // Христианское чтение. – № 9, 10. – СПб., 1879., – С. 380. – 673 с.].

[42] Знаємо, що цього «совета» насправді не було – Московська Церква стала фактично автокефальною проти волі східних патріархів.

[43] В синодальному рукописі патріархом Царгородським названий Ієремія, але він після другого возведення на Константинопольську кафедру у 1584 р. знову був скинутий з патріаршого престолу і пробув 4 роки у в'язниці, а на його місці патріархом тоді був Феоліпт. Цар, приймаючи у Москві патріарха Іоакима, отримав грамоту від патріарха Феоліпта і коли вже випроводжав Іоакима з Москви, через нього передав грамота на ім'я того ж Феоліпта патріарха Константинопольського.

[44] Шпаков А. Я. Государство и церковь в их взаимных отношениях в Московском государстве. Царствование Феодора Ивановича. Учреждение патриаршества в России. – Одесса : Тип. Техник, 1912. – С. 269 – 270. – 400 с.

[45] Муравьев А. Н. Сношения России с Востоком по делам церковным. – Т. 1. – СПб., : тип. 3-го отд-ния Собств. Е.И.В. канцелярии, 1858. – С. 177 – 178. – 367 с.

[46] Цар подав патріарху на прощання два полотна бархату і атласу Венеціанського, камку, сорок соболів, срібну чашу за 25 рублів і 40 рублів грошима.

[47] В Росії з 16 ст. до початку 18 ст. – писар, вів справу наказової канцелярії, помічник дяка.

[48] Щоб краще розуміти розмір царської допомоги посланої Східному православ'ю наведемо приклад ціни викупу одного з християнських храмів, яким заволоділи турки. Храм на честь Миколая Чудотворця християни викупили у турків і дали за нього 16000 аспр, або 160 московських рублів (на той час) [Муравьев А. Н. Сношения России с Востоком по делам церковным. – Т. 1. – СПб., : тип. 3-го отд-ния Собств. Е.И.В. канцелярии, 1858. – С. 180 – 367 с.].

І. І. Сопронюк

КАТОЛИЦЬКЕ ВЧЕННЯ ПРО FILIOQUE

Стаття розповідає вчення про filioque, яке викладає Католицька Церква, а також подає коротку історію зародження цієї доктрини на Заході. Окрім того, тут подається інформація про прийняття цього догмату Українською Греко-Католицькою Церквою.

Ключові слова: *Православна Церква, Римсько-Католицька Церква, Українська Греко-Католицька Церква, filioque, Святий Дух.*

Вселенська Церква з перших років свого існування була умовно розділена на дві частини: Східну і Західну. Спершу між ними існували повне взаєморозуміння і мир, освячений взаємною християнською любов'ю. З часом, головним чином через особливості розвитку західних і східних провінцій держави Римська Імперія, національних звичаїв і труднощів зв'язку та спілкування, між ними почалося розділення. Протягом цього часу Західна частина Церкви розвивалася так, що там зростав авторитет єпископа міста Рим. У той час у цій частині христи-

янської спільноти виникали відхилення у вченні Церкви, які одразу не були помітні.

Але вже з 1054р. від Кафоличної Церкви відкололася вся Західна Церква, яка згодом стала відомою під назвою Римсько-Католицької Церкви (далі – РКЦ), проте остаточний розрив у спілкуванні православ'я та католицизму відбувся після Ферапо-Флорентійської унії 1439 р.

Розбіжностей між Сходом і Заходом під час розколу 1054р. у питаннях віровчення та практики священнодійства вже було чимало. Одним з питань, через які стався розкол, було також і вчення про сходження Святого Духа. Римсько-Католицька Церква вчить, що Він походить від Отця і від Сина, тоді як Православна Церква говорить, що від Отця. Це вчення викладене у символі віри Нікео-Царгородському, але РКЦ пізніше зробила там вставку «і від Сина», що латиною звучить «filioque».

Це питання часто ставало об'єктом полеміки між Православною і Католицькою Церквою. Ще до розколу про нього згадував патріарх Константинопольський Фотій. Пізніше про filioque говорив у своїх творах святитель Григорій Палама, архієпископ Фессалонікійський та багато інших видатних православних богословів.

Протягом історії Католицька Церква намагалася різними уніями підпорядкувати собі Православну Церкву і таким способом нав'язати свої аспекти віровчення. Такі спроби були у 1240 р. на Ліонській унії, 1439 р. на Ферапо-Флорентійській та на інших. Таку ж спробу РКЦ робила і на рівні Помісних Церков, в наслідок чого виникла низка уніатських Східних Католицьких Церков. Ці спільноти є майже у всіх Древній Східних Православних Церквах та деяких монофізитських, або орієнтальних Церквах. Не оминула подібна участь і Українську Православну Церкву, адже внаслідок унії 1596 р. з'явилась Католицька Церква в Україні, або, як її називають у наш час, Українська Греко-Католицька Церква (далі – УГКЦ). Вона спочатку, як було зазначено у статтях Берестейського собору, не повинна була приймати усіх догматів католицтва, але з часом відійшла від цих постанов та прийняла їхнє вчення. Берестейська унія не включала прийняття filioque як обов'язкову умову, натомість було прийняте формулювання походження Святого Духу від Отця через Сина. Проте на провінційному Замойському соборі у 1720 році «filioque» було вирішено включити до символу віри[13].

Вищезазначені події відбулись давно, але проблеми, що турбували Церкву в ті часи, на жаль, є актуальними і нині. Греко-Католицька Церква через свою духовну літературу[10] поширює ці заблудження серед віруючих християн.

У якості богословської думки вчення про filioque виникло задовго до Церковного розколу. Воно виходить зі своєрідного тлумачення деяких уривків Святого Євангелія, в яких можна угледіти вказівки на, нібито, походження Святого Духа і від Сина. Наприклад, в Євангелії від Іоана (15:26) Спаситель говорить: «Коли ж прийде Утішитель, Дух істини, Якого Я вам пошлю від Отця, Який від Отця походить,» і в Його словах вбачається прямий доказ походження від Нього Св. Духа, якого Ісус обіцяє послати від Себе. Дуже часто використовуються вірш із Євангелія від Іоана 20: 22, коли Ісус «сказавши це, дихнув, і говорить їм: Прийміть Духа Святого» і слова ап. Павла в посланні до Галатів: «Бог послав у ваші серця Духа Сина Свого» (Гал.4: 6), а також ряд інших уривків.

Слід враховувати, що євангельське уявлення про Третю Особу Св. Тройці не відрізняється такою ж повнотою і визначеністю, як старозавітне вчення про Бога-Отця і новозавітне вчення про Бога-Сина. Майже всім відоме нам повчання про Третю Особу Св. Тройці, міститься в прощальній бесіді Господа з учнями під час Тайної Вечері коли Спаситель обіцяє послати «Духа Утішителя»(Ін. 15: 26) та у викладі Євангелія від Іоана Богослова де розповідається про явлення Христа своїм апостолам після Воскресіння(Ін. 20: 22). Блаженний Феофілакт Болгарський розглядає це місце так: «Прийміть Духа Святого, – дихнув і дає їм Святого Духа. Тепер Він надає їм не досконалий дар Духа Святого, бо досконалий Він дасть їм у день П'ятидесятниці, але робить їх здібними до прийняття Духа, бо слова «прийміть Духа Святого» означають те ж саме, що «будьте готові прийняти Духа». Можна сказати і те, що Він дав їм деяку владу і духовну благодать, тільки не воскрешати мертвих і творити чудеса, але – прощати гріхи. Тому й додав: «Кому простите гріхи, тому простяться», – показуючи, що Він дав їм саме цей вид духовних дарувань – прощення гріхів. Після вознесіння ж Його Сам Дух зійшов і рясно подав їм сили творити чудеса і надав інші дари»[11]. Як можна помітити, це тлумачення суперечить змісту який вкладає сюди РКЦ, адже тут не вказано, що Дух Святий сходить від Сина, тоді як в іншому місці Христос чітко вказує на те «прийде Утішитель, Дух істини, Якого Я вам пошлю від Отця, Який від Отця походить»(Ін. 15: 26). Блаженний Феофілакт у своєму тлумаченні навіть не згадує у цьому місці про походження Святого Духа від Сина.

Широко роз'яснене вчення Церкви про Святого Духа було на Другому Вселенському Соборі, де до Нікейського сповідання було додано визначення «і в Духа Святого, Господа Животворчого, що від Отця походить», яке досить виразно свідчить про спосіб по-

ходження Св. Духа і не дає підстав для різнодумств, які згодом затвердилися у західному богослів'ї у вченні про походження Його «і від Сина».

Поширення на Заході вчення про filioque пов'язують з іменем блаженного Августина. На його авторитет прямо посилається Толедський собор 688 р.: «Ми приймаємо вчення великого вчителя Августина і слідуємо йому»[13]. Блаженний Августин в багатьох місцях своїх творів, особливо в «De Trinitate» (Про Трійцю), викладає вчення про походження Духа Святого і від Сина. Так, він стверджує: «Ми не можемо сказати, що Дух Святий не походить від Сина, так цей Дух не даремно називається Духом Отця і Сина» [2]. «Син народжений від Отця, і Дух Святий (виходить) від Отця переважно (principaliter), а так як Отець без будь-якого, проміжку часу дає те ж саме Сину, то Дух спільно виходить від Обох (communiter de utroque prosedit) ... Недаремно іменується в Трійці Богом Отцем той, від кого народжене Слово і від Кого переважно виходить (principaliter prosedit) Дух Святий. Я навмисне додав «переважно» (principaliter), бо виявляється, що Дух Святий виходить від Сина (et de Filio). Але і це дав йому Отець ... як і все те, що дав Він Єдинородному Слову, народжуючи Його. Отже, Отець так породив Його, щоб і від Нього виходив загальний дар і щоб Святий Дух був Духом Обох (amborum)»[3]. Утім, викладаючи подібне вчення про походження Святого Духа і від Сина, блаженний Августин відкидає думку про те, що в Божестві існують два начала: початок всієї Божественності, або краще сказати, Божества, є Отець. Думка Августина Православною Церквою сприймається лише як його особисте міркування.

Вчення про filioque, очевидно, не було відомо за межами латинського світу аж до VII ст., коли увагу східного богослов'я привернуло сповідання віри папи Феодора I, яке містило filioque. Перша спроба домогтися загального визнання filioque Західною Церквою сталася на Аахенському соборі 809 р. Причини знову були більш історичними, ніж власне церковними. Рішення про походження Духа Святого від Отця і Сина було прийнято під впливом франкського імператора Карла Великого, який участю в догматичних справах Церкви прагнув затвердити свою не лише державну, а й церковну рівноправність з візантійськими імператорами[6].

Слід сказати, що визнання filioque в Західній Церкві було далеко не загальним. Спроби догматизувати це вчення послужили причиною серйозних догматичних суперечок в кінці VII-VIII ст. Папа Лев III не міг змусити Карла відмовитися від filioque, але сам рішуче відмовився прийняти цю вставку, тому що «незаконно писати, або співати її там, де вона була заборонена Вселенськими Соборами»[6].

Критичний богословський розгляд західного вчення про походження Св. Духа зробив у IX ст. патріарх Константинопольський Фотій, який виклав чотири групи доказів проти такого способу мислення у творі «Тайноводство про походження Духа Святого». На Свято-Софійському соборі у 879-880 рр. було заборонено змінювати Нікео-Царгородський Символ віри і Західна Церква в особі папи Іоанна VIII підтвердила це фактичне засудження filioque[7].

Однак рішення Свято-Софійського собору лише на час призупинили догматизацію вчення про походження Св. Духа «і від Сина.» У 1014 р. папа Бенедикт VIII включив filioque в західний символ віри і прискорив цим поділ Церков. Як приватна богословська думка Заходу і навіть як теологумен воно було відоме Сходу як мінімум протягом кількох століть, але «багато західних пап древньої Церкви, що сповідували filioque, жили і вмирали в спілкуванні зі Східною Церквою, яка проте вшановує їх пам'ять. Патріарх Фотій, який боровся з цим вченням, також мав спілкування із Західною Церквою»[12]. Рішуче засудження викликало, скоріше, не саме вчення про filioque, а спроба його догматизації. Східна Церква повстала проти відкритого нехтування правил цілого ряду соборних постанов, зокрема прийнявши 7 правило III Вселенського Собору, яке категорично забороняло будь-які зміни Нікео-Царгородського Символу віри[9].

Після Великого розколу вчення про походження Святого Духа незмінно виявлялося в центрі будь-якої полеміки Сходу із Заходом. Обґрунтуванню цієї богословської думки присвячували свої праці видатні схоласти Заходу, насамперед Фома Аквінський. Остаточного затвердження це вчення в Римсько-Католицькій Церкві набуло на соборах, які мали на меті об'єднання Сходу та Заходу: Ліонському (1274) і Феррaро-Флорентійському (1437-39 рр.). На Сході тема filioque отримала ґрунтовну богословську розробку в працях Константинопольського патріарха Григорія Кіпрського і святителя Григорія Палами[13].

Засудження вчення про filioque було підтверджено «Окружним посланням східних патріархів» 1848 р., де прямо говориться про те, що «вчення ... про походження Святого Духа від Сина є й іменується єрессю, а ті хто думає так, є єретики, за визначенням святійшого Дамаса, папи Римського, який говорив так «хто про Отця і Сина мислить право, а про Духа Святого не праве, той єретик»[4].

Якщо історична роль filioque видається достатньо ясною, то його богословську оцінку можна побачити, у працях деяких східних Отців Церкви, зокрема Св. Максима Сповідника, Свт. Василія Великого, Свт. Григорія Ніського і Свт. Григорія Богослова, а

також Св. Іоана Дамаскіна. Вони допускали висловлювання, що Святий Дух сходить від Отця через Сина. Наприклад, Св. Іоанн Дамаскін писав «Бог ... завжди був Отцем, маючи із Себе Самого Своє Слово і через Своє Слово витікаючого з Нього Свого Духа»[8].

Навіть на останньому своєму соборі, що відбувся у Ватикані в 60-х роках минулого століття, який дав поштовх до багатьох позитивних змін, РКЦ продовжила сповідувати це вчення. У другому розділі конституції «Про Церкву» 17 пункт носить назву «Про місійну діяльність Церкви», тут знаходяться слова гідні текстів Древньої Церкви: «Церква, як заразом і молиться і працює, щоб повнота всього світу перейшла в Народ Божий, у Тіло Господа і храм Святого Духа і щоб у Христі, що є началом усього, була вознесена Творцеві й Отцеві всесвіту всяка честь і слава»[5]. У цих словах можна помітити, що Святому Духу приділяється незначне місце, що витікає зі слів, вставлених у Символ віри Католицькою Церквою.

Отже, розглянувши коротко католицьке вчення про походження Святого Духа від Сина, ми побачили, що воно повністю суперечить вченню Єдиної Древньої Церкви, затвердженому на двох перших Вселенських Соборах. Також можна помітити той факт, що всі місця зі Священного Писання, на які посилається Римсько-Католицька Церква, є фактично вирваними з контексту та суперечать духу Писання, про що свідчить тлумачення Феофілакта Болгарського.

Не дивлячись на те, що минуло уже багато віків, це питання залишається актуальним сьогодні в Церкві. Адже питання filioque колись було однією з причин розколу 1054 р. і надалі воно проповідується РКЦ, і навіть серед Східних Церков, прикладом чого є УГКЦ, яка почала вносити зміни у Символ віри (не дивлячись на артикули Берестейської унії), прийняла це вчення та розповсюджує його на теренах нашої держави.

Беручи до уваги труднощі богословського осмислення образу Троїчного буття Третьої Особи Святої Тройці, Православна Церква усвідомлює, що в будь-якому випадку не можна погодитися з фактом довільної зміни соборно затвердженого Символу віри, що послужило однією з причин Великого розколу і, безсумнівно, залишається на совісті духовних пастирів Заходу.

Але в сучасному світі нам варто шукати і дотичні точки між православ'ям та католицизмом, щоб показати світу єдність Церкви Христової. Тому, з огляду на це, ми можемо визнати, що Римсько-Католицька Церква є також Церква Символу віри, але Символу зі вставкою «filioque», схваленого папами і західними соборами, а не Символу Вселенських Соборів Древньої, ще не розділеної Церкви. Наша впевненість у приналежності до Єдиної Церкви Христової

утверджена на спільності та незмінності нашої віри і церковної практики з вірою і практикою цієї Древньої Єдиної Церкви.

---

[1] Біблія. Книги Священного Писання Старого та Нового Завіту в українському перекладі з паралельними місцями та додатками. К:. Видання Київської Патріархії Української Православної Церкви Київського Патріархату 2004. – 1407 [1] с.

[2] Августин, Блаженный. Творения в 4-х томах./ Блаженный Августин. Том 4. О граде Божьем. – СПб.: издательство «Алетейя», 1998. Т. – 4, – С. 568.

[3] Там само. С. 568.

[4] Болотов В., проф. К вопросу о filioque с предисловием Брилиантова. / Болотов В., проф. К вопросу о filioque. – СПб.: Типография М. Меркушева 1914. – С. 38.

[5] Вселенський собор – Ватиканський II діяння і постанови в 4-х томах. /Церква. Східні Церкви. Екуменізм. Рим: Видавництво оо. Василіян. 1965. – Т – II. – С. 69.

[6] Зноско-Боровский М., прот. Православие, Римсько-католичество, протестантизм и сектанство. / Зноско-Боровский М., прот. Православие, Римсько-католичество, протестантизм и сектанство. М: 2009, – С. 38.

[7] Там само. С. 40.

[8] Иоанн Дамаскин, преп. Точное изложение православной веры. / Преподобный Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. М. : Издательство Сретенского монастыря, 2003. – С. 43.

[9] Книга правил святих апостолів вселенських і помісних соборів, і святих отців. К. : 2008, – 368 с.

[10] Молитовник. Львів: Церква Св. Андрія, 2002, – С. 12.

[11] Феофилакт Болгарский, блаж. Толкования на Святое Евангелия в 2-х томах. / Блаженный Феофилакт Болгарский. Толкования на Евангелия от Луки и от Иоанна.– М. : Сибирская Благозвонница, 2010. Т – 2. – С. 344.

[12] Филарет (Вахромеев). архиеп. О filiokque. (К дискусии из Старокатолической Церковью). //Журнал Московської Патриархии/. 1972, №1. – С.72.

[13] Філіокве. Вікіпедія – вільна енциклопедії. / Вікіпедія. Електронний ресурс, [режим доступу]: /Filioque – //uk.wikipedia.org/wiki/Filioque.

І. О. Старенький

ЄПАРХІАЛЬНА БІБЛІОТЕКА В М. КАМ'ЯНЕЦЬ-ПОДІЛЬСЬКИЙ – ВАЖЛИВИЙ ОСЕРЕДОК ЗБЕРЕЖЕННЯ ПАМ'ЯТОК ДРУКУ ТА ПИСЬМА ПОДІЛЬСЬКОЇ ГУБЕРНІЇ

У статті розповідається про функціонування Єпархіальної бібліотеки, її роль як важливого осередку збереження пам'яток друку та письма Поділля.

Ключові слова: *Єпархіальна бібліотека, бібліотечний фонд, пам'яткоохоронна діяльність, духовенство, Подільський єпархіальний історико-статистичний комітет.*

У всі часи бібліотеки виконували важливу функцію – збереження пам'яток друку та письма. У повній мірі це стосується книгозбірень єпархіального відомства Подільської єпархії, на чільному місці серед яких була Єпархіальна бібліотека. До проблеми охорони рухомих пам'яток Єпархіальною бібліотекою зверталися О. Б. Айвазян[1], В. С. Прокопчук[2] та ін. Проте в своїх дослідженнях вони лише дотично торкалися розглядуваного питання, що спонукає більш детально розглянути поставлену проблему.

1890 року було утворено Давньосховище, при якому створено бібліотеку. Вже 1891 року книгозбірня нараховувала 320 книг та кількасот брошур.

Зі збільшенням об'єму фондів назріла потреба в єпархіальній бібліотеці. Проект створення такої бібліотеки обґрунтував у доповідній записці на ім'я глави Подільської єпархії єпископа Димитрія завідуючий музеєм і секретар Подільського єпархіального історико-статистичного комітету (далі – Комітет) Ю. Й. Сіцінський, аргументуючи, що такі бібліотеки вже функціонують майже у всіх губернських центрах, а в Кам'янці-Подільському на той час не було навіть окружної бібліотеки, що міська публічна бібліотека, концентруючи здебільшого художню літературу, не має змоги допомогти священикам книгою для богослужінь, підготовки морально-етичних проповідей, бесід. На прикладі єпархіальних бібліотек Володимира-на-Клязмі та Саратова розкрив технологію підготовки, відкриття та функціонування таких бібліотек. Юхим Йосипович зазначав, що книгозбірня повинна перебувати під опікою Комітету. Щодо формування бібліотеки, то єпархіальні відомості з

інших губерній та книги, які надходять у редакцію «Подільських єпархіальних відомостей» передбачалося передавати Єпархіальній бібліотеці. Саме редакційна книгозбірня мала скласти основу Єпархіальної бібліотеки. Юхим Сіцінський висловив сподівання, що церкви, монастирі та приватні особи будуть передавати для книгозбірні книги. Пропонувалося також встановити внески для міських церков та причтів у розмірі 3 руб. щорічно. Але основні надходження (до 500 руб.) мали йти від прибуткових операцій єпархіального свічкового заводу. Планувалося використати прибуток від влаштування при Єпархіальній бібліотеці продажу церковно-богослужебних та морально-релігійних книг, які раніше продавалися в єврейській книжковій лавці. Ю. Й. Сіцінський визначив і кошторис на облаштування бібліотеки: оренда приміщення з двох кімнат – 200 руб., опалення, освітлення тощо – 80 руб., виписка журналів, облаштування меблями – 200 руб., оплата праці завідуючого книгозбірні – 120 руб.[3]

4 листопада 1891 року відбулися збори духовенства під головуванням єпископа Димитрія, на яких розглядалося питання про створення Єпархіальної бібліотеки. Було вирішено, що:

- редакція «Подільських єпархіальних відомостей» передасть у бібліотеку всі видання, які надходять у редакцію в обмін на єпархіальний часопис Поділля;
- консисторія щорічно, починаючи з 1891 року, буде давати 100 руб. через редакцію «Подільський єпархіальних відомостей» за ведення офіційної частини;
- Управління свічкового заводу з 1891 року щорічно буде передавати 200 руб.;
- оскільки постановою Єпархіального з'їзду (1891 р.) та резолюцією єпископа 1-ий благочинний округ Кам'янецького повіту приєднали до Єпархіальної бібліотеки, то з парафіяльних та цвинтарної церков, Архієрейського будинку, Троїцького монастиря та причтів буде збиратися по 3 руб. на рік.

Приміщення для бібліотеки було виділено в Архієрейському будинку (2 кімнати) з орендною вартістю 120 руб. на рік. Бібліотекарем було призначено ієромонаха Архієрейського будинку Вікторина з окладом 120 руб. на рік. 80 руб. виділили на умеблювання Єпархіальної бібліотеки. Протокол зборів духовенства був затверджений резолюцією єпископа Димитрія від 4.11.1891 р за №8086. Оскільки бібліотека була заснована в день пам'яті першого подільського єпископа Іоанникія, то отримала назву Іоанниківська[4].

З 4 листопада 1891 року до 29 лютого 1892 року на адресу Єпархіальної бібліотеки надійшло пожертв на суму 476 руб. 30 коп.: від

єпископа Димитрія – 110 руб., консисторії – 100 руб., свічкового заводу – 200 руб., священика Жданова – 3 руб., благочинного 2-го округу Вінницького повіту Слаболицького – 5 руб., благочинного 4-го округу Могилівського повіту Стефановського – 9 руб 30 коп., благочинного 5-го округу Балтського повіту Бачинського – 38 руб., Архієрейського будинку – 6 руб., священика с. Троянки Балтського повіту І. Гладкевича – 5 руб.; від єпископа Димитрія деякі періодичні видання 1891 р., від єпископа Миколи – 10 книг, кафедрального протоієрея М. Буніна – 11 книг, наглядача Приворотського духовного училища І. Шиповича – 140 книг, викладача семінарії І. І. Троїцького – 3 книги, від редакції «Подільських єпархіальних відомостей» різні періодичні видання[5].

1892 року до Єпархіальної бібліотеки приєднано бібліотеку 4-го благочинного округу Кам'янецького повіту[6], а 23 січня на засіданні Комітету були затверджені «Тимчасові правила Подільської Єпархіальної бібліотеки»[7].

Того ж року в бібліотеці містилося 1245 історичних та богослужебних друкованих і рукописних книг, наступного прибавилося ще 150[8].

За новим статутом Комітету, прийнятим 1894 року, пунктом 4 передбачалося: «Бібліотека Давньосховища складається з історичних праць, необхідних для вивчення історії Поділля на російській, польській, латинській та ін. мовах». Пункт 9 вказував: «Подільська Єпархіальна бібліотека, названа Іоанникієвою… складається переважно з книг богословського, морально-релігійного та історичного змісту, а також з періодичних видань, переважно духовних і керується в своїй діяльності правилами, які затверджував Комітет»[9].

1895 року бібліотека розміщувалася в Архієрейському будинку. Завідуючим книгозбірнею був П. Вікул, а бібліотекарем – ієродиякон Максим. Цього року було виписано «близько 70 книг і 12 назв журналів і газет» та «пожертвувано до 50 книг» (найбільше від єпископа Димитрія, протоієреїв М. Чирського, Ю. Сіцінського, священика П. Вікула)[10].

Єпархіальна бібліотека мала зв'язки з різними установами та закладами. Так, до Комітету надійшов лист Таврійського історико-статистичного комітету від 28 лютого 1896 року за №12: «На підставі листа Комітету від 8 листопада 1895 року за №167 Таврійська архівна комісія має честь погодитися на обмін виданнями і відіслати бібліотеці Комітету останні номери своїх «Известий»[11]. У 1907 році до бібліотеки надсилали видання 24 організації та товариства з Москви, Санкт-Петербургу, Києва, Сімферополя, Львова, Одеси та інших міст. Крім цього надходило 50 назв іноземних видань[12].

1903 року були прийняті нові правила Єпархіальної бібліотеки, які чітко регламентували її діяльність, статті доходів і витрат, статут бібліотекаря, права й обов'язки читачів[13].

1903 року виникли певні проблеми з випискою книг та журналів. На одному із засідань Подільського церковного історико-археологічного товариства (далі – Товариство) було констатовано, що на утримання бібліотеки потрібно 350 руб., бібліотекаря – 240 руб., сторожа – 120 руб., опалення – 160 руб., а надходило лише 350 руб. Було вирішено скоротити передплату до 10 видань на суму 91 руб 75 коп. З цим не погодився єпископ Климент: «З великою гіркотою прочитав ухвалу першої статті цього журналу. Якщо Товариство через повну відсутність коштів змушене буде обмежувати виписування книг, то що робити тоді з п. 36 Статуту Товариства?!.. Я вважаю за бажане і корисне об'єднати при Єпархіальній бібліотеці виписку всіх духовних журналів і книг для всіх церковних і благочинних бібліотек єпархії, а також і для сімейного читання книг і журналів. Тоді бібліотека Товариства могла б на правах книжкових складів-магазинів мати величезну знижку – від 25 до 50% або готівкою, або ж журналами і книгами. В Уфі при такій оптовій виписці книг і журналів багато найбідніших церков отримували журнали і книги безкоштовно»[14]. Єпископ запропонував обговорити це і збільшити щорічну допомогу бібліотеці від Управління свічкового заводу до 500 руб., сам особисто пожертвував 100 руб. На наступних зборах рішення переглянули і зробили замовлення на попередньому рівні[15].

1904 року Єпархіальна бібліотека отримувала 37 журналів, 11 з яких виписувалися, а інші передавалися редакцією «Подільських єпархіальних відомостей»: «Археологическая летопись Южной России», «Богословский вестник», «Божья нива», «Воскресный день», «Воскресные чтения», «Вера и церковь», «Вестник знания», «Воскресный благовест», «Душеполезное чтение», «Журнал Министерства народного просвещения», «Исторический вестник», «Киевская старина», «Кормчий», «Миссионерский сборник», «Миссионерское обозрение», «Мир Божий», «Народное образование», «Православный собеседник», «Православный благовестник», «Почаевский листок», «Пасторский собеседник», «Православный путеводитель», «Православнорусское слово», «Русская старина», «Русская мысль», «Русский паломник», «Руководство для сельских пастырей», «Странник», «»Спутник здоровья, «Труды Киевской духовной академии», «Университетские известия», «Христианские чтения», «Церковно-приходская школа», «Церковный вестник», «Церковные ведомости», «Чтения в Московском обществе исто-

рии древностей российских», «Этнографическое обозрение». Крім цього від редакції «Подільських єпархіальних відомостей» передавалися єпархіальні відомості: Архангельські, Астраханські, Володимирські, Владикавказькі, Вологодські, Волинські, Воронезькі, В'ятські, Владивостоцькі, Гродненські, Донські, Єкатеринбурзькі, Єнісейські, Казанські, Калузькі, Катеринославські, Київські, Кишинівські, Костромські, Курські, Литовські, Мінські, Могилівські, Московські, Нижегородські, Оренбурзькі, Орловські, Омські, Олонецькі, Пензенські, Пермські, Полтавські, Полоцькі, Подільські, Ризькі, Рязанські, Самарські, Саратівські, Симбірські, Таврійські, Тамбовські, Тверські, Тульські, Уфимські, Херсонські, Холмсько-Варшавські, Чернігівські, Якутські, Ярославські та «Духовний вісник Грузинського екзархату»[16].

Поповнення бібліотеки відбувалося і в наступні роки. 1908 року Єпархіальній бібліотеці подарували «від колишнього Подільського Преосвященного Парфенія 16 книг, від секретаря студентських справ Томського університету Созонта Мих. Лобатинського – близько 100 книг і брошур, від Надії Йосипівни Гогоцької, вдови колишнього члена Товариства Миколи Сильвестровича Гогоцького, і від Ольги Василівни Синицької, вдови д.с.р. Данила Олександровича Синицького, декілька цінних видань. Як і в минулому році, бібліотеці Товариства надсилали свої видання чимало наукових установ і товариств»[17]. 1913 року книгозбірня отримала 114 періодичних видань[18], а 1914-го – 109[19].

Що стосується кількісного складу фондів, то наведемо його в таблиці №1[20].

	1893	1894	1895	1903	1905	1907	1908	1911
назв	-	-	-	925	959	2230	2341	2408
примірників	1395	1478	1585	3319	3547	4356	4506	5411
книг: назв	-	-	-	1088	1125	1187	1196	2337
примірників	-	-	-	802	834	1657	1721	2355
періодики: назв	-	-	-	2231	2422	143	145	-
примірників	-	-	-	123	125	2699	2785	-

З початком Першої світової війни Єпархіальна бібліотека зазнала значних втрат, а зі встановленням більшовицької влади на території Поділля припинила своє існування.

Отже, значну роль у розвитку бібліотечної справи на Поділлі відіграла Єпархіальна бібліотека. Вона стала місцем накопичення та збереження пам'яток друку та письма. Справу створення книгозбірні активно підтримували єпископ та консисторія, а го-

ловну роль в її організації відіграв відомий пам'яткоохоронець Ю. Й. Сіцінський. У своїй діяльності бібліотека керувалася чітко визначеними правилами та нормами, які ухвалювалися єпископом, консисторією та Синодом.

---

[1] Айвазян О. Б. Бібліотеки освітянських закладів Подільського єпархіального відомства другої половини XIX – початку XX століття / О. Б. Айвазян // Наукові праці Кам'янець-Подільського національного університету імені Івана Огієнка. – Кам'янець-Подільський: Аксіома, 2010. – С. 123-136. – (Серія «Бібліотекознавство. Книгознавство». – вип. 2); Айвазян О. Б. Бібліотеки Подільської єпархії наприкінці XIX – на початку XX ст. / О. Б. Айвазян // Освіта, наука і культура на Поділлі: зб. наук. праць. – Кам'янець-Подільський: Оіюм, 2010. – Т.16. – С. 51-63.

[2] Прокопчук В .С. Бібліотеки Хмельниччини: від заснування – до наших днів / В. С. Прокопчук // Освіта, наука і культура на Поділлі: зб. наук. праць. – Кам'янець-Подільський: Оіюм, 2009. – Т.14. – С. 3-39.

[3] Сецинский Е. И. Его Преосвященству Преосвященнейшему Димитрию, епископу Подольскому и Брацлавскому, священника Сецинского докладная записка / Евфимий Сецинский // Подольские епархиальные ведомости (далі – ПЕВ). – 1891. – 27 дек. (№52). – С. 807-808.

[4] Протокол // ПЕВ. – 1891. – 23 нояб. (№41). – С. 634-636.

[5] Пожертвования и другие поступления в Епархиальную библиотеку // ПЕВ. – 1892. – 29 февр. (№9). – С. 200.

[6] Прокопчук В. С. Вказ. праця. – С. 7.

[7] Временные правила Подольской Епархиальной библиотеки // ПЕВ. – 1892. – 29 февр. (№9). – С. 198-199.

[8] Прокопчук В. С. Вказ. праця. – С. 8.

[9] Державний архів Хмельницької області, ф. 832, оп.1, спр. 8, арк. 2-2зв.

[10] Отчет о состоянии Епархиальной библиотеки за 1895 год // ПЕВ. – 1896. – 1 июня (№22). – С. 444-445.

[11] Держархів Хмельницької області, ф. 832, оп. 1, спр. 14, арк. 24.

[12] Там само, спр. 17, арк. 2-3.

[13] Правила Епархиальной библиотеки, находящейся в ведении Подольского епархиального историко-статистического комитета // ПЕВ. – 1903. – 24 марта (№13). – С. 146-149.

[14] Держархів Хмельницької області, ф. 832, оп. 1, спр. 16, арк. 11; Годичное собрание Подольского церковного историко-археологического общества // ПЕВ. – 1904. – 10 апр. (№15). – С. 350.

[15] Держархів Хмельницької області, ф. 832, оп. 1, спр. 16, арк. 13.

[16] Отчет Подольского церковного историко-археологического общества за 1904 год // Прибавление к ПЕВ. – 1905. – 11 июня. (№23-24). – С. 4-6.

[17] Держархів Хмельницької області, ф. 832, оп. 1, спр. 20, арк. 3.

[18] Центральний державний архів вищих органів влади та управління України (далі – ЦДАВО), ф. 2582, оп. 1, спр. 182, арк. 89в-89г зв.; Отчет Подольского церковного историко-археологического общества за 1913 год. – Каменец-Подольск: Тип. Св.-Троицкого братства, 1914. – С. 5-8.

[19] ЦДАВО, ф. 2582, оп. 1, спр. 182, арк. 90в зв.-90г; Отчет Подольского церковного историко-археологического общества. – Каменец-Подольск: Тип. Св.-Троицкого братства, 1915. – С. 6-7.

[20] Отчет Подольского церковного историко-археологического общества за 1903 год // Прибавление к ПЕВ. – 1904. – 1 апр. (№15). – С. 17-18; Очерки из церковно-общественной и бытовой жизни Подолии в 1905 году // ПЕВ. – 1905. – 22 окт. (№43). – С. 1029-1031; Айвазян О. Б. Бібліотеки Подільської єпархії… – С. 59-60.

В. Фульмес

МИТРОПОЛИТ ЛУЦЬКИЙ І ВОЛИНСЬКИЙ ЯКІВ (ПАНЧУК) – ВИДАТНИЙ ІЄРАРХ УКРАЇНСЬКОЇ ПРАВОСЛАВНОЇ ЦЕРКВИ КИЇВСЬКОГО ПАТРІАРХАТУ

У цій статті на основі історичних джерел розглянуто відомості про життя, діяльність та архіпастирське служіння високопреосвященнійшого митрополита Луцького і Волинського Якова (Панчука).

Ключові слова: *митрополит Яків, Почаївська Лавра, Українська Православна Церква Київський Патріархат, Волинська єпархія.*

"Пам'ятайте наставників ваших,
які проповідували вам слово Боже,
і, дивлячись на кончину життя їхнього,
наслідуйте віру їхню".

Євр. 13, 7.

Волинська єпархія за час свого існування мала багатьох відомих архіпастирів, котрі проповідували Слово Боже на наших землях, сіяли зерно віри Христової в серця віруючих. Серед таких пастирів був і митрополит Луцький і Волинській Яків (Панчук) – відомий ієрарх, великий молитовник, подвижник, патріот Української держави, один із засновників Української Православної Церкви Київського Патріархату.

Високопреосвященніший митрополит Яків (в миру – Іван Дмитрович Панчук), народився 5 жовтня 1931 р. в с. Лосятин Кременецького району Тернопільської області в побожній українській родині. Батько майбутнього владики, Дмитро Іванович Панчук, був теслею, а мати, Марія Марківна – домогосподаркою. Родина Панчуків була великою – крім владики, було ще троє синів та дочка.

Особливо яскраво духовний відбиток на дитячу душу наклала велична святиня – Успенська Почаївська Лавра, – неподалік від якої знаходиться село Лосятин. Дмитро Іванович Панчук був співцем у монастирському хорі, а тому батьки майбутнього владики часто ходили до Лаври на богослужіння, беручи з собою й малого Івана. Благоговіючи перед святинею, Дмитро Іванович бажав, щоб один з його синів став ченцем у цій обителі.

Як і багатьох українських родин, лиха година війни не оминула і родину Панчуків – глава сім'ї у 1944 р. загинув на фронті, захищаючи Батьківщину. В 1948 р. Іван Панчук завершив навчання в школі, з 1951р. по 1954 р. – проходив строкову службу в армійських лавах.

На питання журналістів щодо обрання і усвідомлення свого життєвого шляху – шляху служіння Богові – владика Яків (Панчук) відповів: "Найбільший вплив на мій життєвий вибір мали, напевне, батьки – глибоко віруючі християни, прості трудівники. Тато, Дмитро Іванович Панчук, родом із Почаєва. У Почаївський хор ходив співати. Одружився в село Лосятин. Мама старалася не пропускати жодної Служби Божої. А ще ж неподалік нашого села – Почаївська Лавра. Це не могло не вплинути.

Якось зайшов до нашої хати священик, узяв мене, малого, на руки і сказав: "Я думаю, тебе, Іване, треба віддати в Лавру послушником. Видно, його благословення мало значення. І потім так Господь мене сподобив…" [5].

Коли ж Іван Панчук дізнався про те, що якщо він стане монахом, то батькам його Бог пробачить усі гріхи, майбутній владика остаточно вирішив піти в монастир, і у вересні 1955 р. справдилася давня батькова мрія – Іван Панчук став одним з послушників Почаївської Лаври, де ніс послух соборного паламаря. Владика згадував: "Послушником мене прийняв архімандрит Севастіан, який був намісником Лаври. Він і став моїм духівником…" [5].

У 1957 р. послушник Іван Панчук поступив на навчання до Ленінградської духовної семінарії. Після закінчення 1 класу семінарії 29 жовтня 1958 р. у Почаївській Лаврі архімандритом Севастіаном був пострижений у чернецтво з нареченням імені Яків – на честь святого апостола Якова, брата Господнього за плоттю. 4 грудня того ж року у Лаврі архієпископом Львівським і Тернопільським Палладієм рукоположений у сан ієродиякона.

Під час навчання у 4 класі семінарії 19 листопада 1961 р. митрополитом Ленінградським і Ладозьким Гурієм рукоположений у сан ієромонаха, а у 1962 р., завершивши навчання в семінарії, ієромонах Яків поступає до Ленінградської духовної академії, навчання в якій завершує 1966 р. з вченим ступенем кандидата богослов'я за роботу "Споглядальне і дієве життя за вченням святих подвижників" [3].

На лихий час припало навчання ієромонаха Якова в ленінградських духовних школах – в розпалі були хрущовські гоніння. Особливо від них страждали монастирі, які масово закривала влада. Але, незважаючи на жорстоке переслідування монахів, в тому

числі і Почаївської Лаври, отець Яків з багажем духовних знань повертається до неї – нести свій чернечий подвиг. З 1966 по 1974 роки він виконує тут різні послухи – від бібліотекаря, уставщика, регента до благочинного Лаври. За ревну службу в 1969 р. возведений в сан ігумена.

На початку 1970 років духовне життя багатьох монахів у Лаврі було у занепаді: до монастиря заходив хто бажав, привратника не було, служіння звершувалось не точно, правило разом не читалось, будівлі потребували реконструкції. Тому, на прохання керуючого Львівсько-Тернопільською єпархією владики Миколая (Юрика), який одночасно був і священноархімандритом Почаївської обителі, 8 серпня 1974 р. рішенням Святійшого Патріарха Московського і всієї Русі Пімена, ігумен Яків (Панчук) був призначений намісником Свято-Успенської Почаївської Лаври з возведенням в сан архімандрита. З його призначенням монастирське життя в обителі налагодилося: було встановлено суворе уставне добове богослужіння, загальне щоденне читання вечірнього правила, загальний обід та вечерю під час яких читалося "Житіє святих", створено братський та великий святковий хор, збагачено ризницю, було здійснено реставрацію соборів, корпусів, галерей та ін.

Для того, щоб краще зрозуміти справжню вартість праці архімандрита Якова, потрібно відзначити, що час його управління Лаврою припав на роки "застою" економіки, в ретельних планах та рознарядках якої не було жодного місця храмам і монастирям. Можна собі тільки уявити, яким дивом вдалося отцю намісніку здобувати будівельні матеріали і проводити ремонтні роботи в Лаврі в ті часи, коли влада всіма силами намагалась "привести релігію до природної смерті". Завдяки його старанням Почаївська Лавра повстала у всій своїй красі.

Ретельна праця архімандрита Якова (Панчука) на посаді намісника справді заслуговувала високої оцінки, а тому 1977 року до дня Святої Пасхи він був відзначений найвищою священичою нагородою – правом носити другий хрест з прикрасами.

У 1979 році архімандрит Яків (Панчук) у складі делегації РПЦ відправляється на Святу Землю, де був нагороджений хрестом Єрусалимської церкви.

Одночасно, така діяльність архімандрита Якова все більше не подобалася радянським органам. Вони поставили перед Московською патріархією ультиматум: "Якова звільнити!". Для його реалізації ці органи влади вдавались до різних дій.

У 1981 році під час всенічного Богослужіння перед святом первоверховних апостолів Петра і Павла, намісник Лаври архіман-

дрит Яків (Панчук) іде, щоб прикластися до Стопи Матері Божої, і в момент, коли він знімав митру, була підіслана жінка. Маючи замотану у хустину сокирку, вона вдаряє гострим місцем намісника по голові – полилась кров, службу припинили. Цю жінку відразу забрали: були люди, котрі вже чекали на неї. Пізніше її зробили хворою. Все це було зроблено з метою усунути архімандрита Якова з Лаври, але так як не вдалося цього зробити, спроби не припинялися. У ті роки була заборонена література антирадянського спрямування. Аби підставити архімандрита, було розроблено план: доставити книги в Лавру, занести їх наміснику, викликати міліцію і звинуватити отця Якова. Однак, викликавши міліцію, вона прибула значно раніше потрібного часу, і звинувачення довелось нести тим, хто бажав таким чином усунути намісника. Архімандрит змушений був періодично переховуватись.

16 липня 1982 р. архімандрит Яків був звільнений з посади намісника Лаври. Більше року радянські органи цькували отця Якова. Єдине місце, куди йому було дозволено виїхати на служіння, був Кавказ, і лише в грудні 1983 р. тодішній екзарх України митрополит Київський і Галицький Філарет (нині – Святійший Патріарх) зміг призначити архімандрита Якова духівником і священиком Красногорського монастиря (м. Золотоноша Черкаської області). А з травня 1985 р. по листопад 1990 р. отець Яків був настоятелем храму Різдва Пресвятої Богородиці м. Черкаси і благочинним Черкаського округу.

Однак пильні органи не полишали своєї недоброзичливості до архімандрита Якова. Саме його кандидатуру пропонував митрополит Філарет, коли у 1988 р. постало питання про призначення намісника відроджуваної Києво-Печерської Лаври, однак цю пропозицію відкинули. На Помісному соборі РПЦ 1990 р. митрополит Філарет звернувся з проханням про висвячення архімандрита Якова на єпископа до новообраного патріарха Алексія ІІ, але той відмовив.

Лише з реорганізацією екзархату в Українську Православну Церкву та отриманням нею статусу незалежності та самостійності в управлінні 24 листопада 1990 р. Священним Синодом УПЦ архімандрит Яків (Панчук) був обраний єпископом Почаївським, намісником Свято-Успенської Почаївської Лаври. Його архієрейська хіротонія відбулася 14 грудня 1990 р. – в день пам'яті святого праведного Філарета Милостивого – у Свято-Володимирівському кафедральному соборі Києва. Очолював її блаженнійший митрополит Київський і всієї України Філарет у співслужінні митрополитів Харківського і Богодухівського Никодима, Одеського

і Херсонського Леонтія, Вінницького і Брацлавського Агафангела, архієпископів Чернігівського і Ніжинського Антонія, Івано-Франківського і Коломийського Феодосія, Рівненського і Острозького Іринея, Житомирського і Овруцького Іова, Тернопільського і Кременецького Лазаря, єпископів Сумського і Охтирського Никанора, Донецького і Ворошиловградського Іоанникія, Мукачівського і Ужгородського Євфимія, Кіровоградського і Миколаївського Василія, Волинського і Луцького Варфоломія, Хмельницького і Кам'янець-Подільського Нифонта, Львівського і Дрогобицького Андрія, Дніпропетровського і Запорізького Гліба, Сімферопольського і Кримського Василія, Чернівецького і Буковинського Онуфрія та Переяслав-Хмельницького Іонафана.

При нареченні на єпископа Почаївського, у своїй промові архімандрит Яків (Панчук) сказав: "Дивлячись на святих отців та вчителів Церкви Божої, які вважали себе недостойними великого сану єпископів, чи можу я, немічна, грішна і слаба людина, вважати себе достойним архіпастирського подвигу? Чи зможу я у такий важкий і бурхливий час достойним чином послужити благові та добробуту Церкви? Чи зможу бути для інших прикладом віри?...". Відповідь на ці запитання він дав своїм життям, бо на відміну від переважної більшості тих, хто покладав на нього руки в таїнстві хіротонії, своїм єпископством він послужив не кар'єрі і не Московській патріархії, а Церкві, її благу і добробуту.

Як ревний пастир і без сумніву великий патріот України, владика Яків (Панчук) зробив дуже багато для становлення Української Православної Церкви Київського Патріархату. Коли ж почався рух за незалежність України, священики стали переконувати предстоятеля митрополита Філарета в необхідності здобути для Української Православної Церкви автокефалію. Спочатку ця ідея не сприймалася, але коли постала незалежна Українська держава митрополит Філарет подивився на цю проблему інакше і радився з єпископом Яковом (Панчуком), питаючи: "Владико, чи варто нам відокремлюватися від Російської церкви?", на що отримав відверту відповідь: "Якщо не ми, то це обов'язково зроблять ті, хто буде після нас".

З цього приводу предстоятель збирає усіх єпископів і повідомляє, що хоче порушувати питання автокефалії: думки були різними,тому було вирішено скликати Собор [5].

На Соборі УПЦ 1-3 листопада 1991 р. владика Яків (Панчук) був одним з найактивніших прихильників автокефалії Української Церкви. Якщо на Соборі в Києві в листопаді 1991 р. всі архієреї підписалися під постановами про автокефалію УПЦ, то вже

на Архієрейському соборі в Москві у квітні 1992 р. більшість з них зрадила і свого предстоятеля, і самих себе. Ось так про ці події говорив владика Яків: "…всі поставили свої підписи. Коли ж це стало відомо, Москва "стала на диби". Патріарх Алексій, замість того, щоб вислати нам відповідні документи про надання нашій Церкві незалежності (автокефалії), почав викликати та відповідно опрацьовувати архієреїв з України…" [5].

Серед небагатьох, хто залишився вірним канонам, постановам Помісного собору і своєму предстоятелю, був намісник Почаївської Лаври єпископ Яків (Панчук). Після беззаконного Собору в Москві з предстоятелем УПЦ залишалося все менше ієрархів.

Єпископ Яків (Панчук) розповідав про ці події: "Першим попросили виступити на захист Церкви старенького владику Василія з Кіровограда. Митрополит не сумнівався в ньому. А Василій раптом каже: "Мне сказали, что если я подпишусь за автокефалию, то в церковь меня не впустят". А в Києві, коли владик (і Василія) запитував Іван Плющ, митрополит Філарет про те, у кого які проблеми, всі мовчали: нема ніяких проблем. В Україні були українцями, в Москві стали москалями. Другим попросив Філарет виступити Феодосія, владику Полтавського, який обіцяв захищати Церкву. А він: "Сказали люди, что если подпишусь за автокефалию, то меня выженут с церкви". Після цього встав Алексій і сказав: "Вот видите, Божий народ не желает автокефалии. Божий народ желает быть единым". І далі казав, що народ хоче, щоб Україна була разом з Росією, аби України не було, аби стало все єдине. Ось у такому дусі проходив собор…" [5].

Після так званого "харківського собору", в дні пасхальних свят, вірного Церкві, канонам і предстоятелю проросійські монахи вигнали єпископа Якова (Панчука) з Почаївської Лаври за його прагнення українізувати святу обитель та добитися автокефалії церкви. Але владика не зламався: він співслужив з предстоятелем УПЦ митрополитом Філаретом під час звершення хіротонії єпископів – спочатку для УПЦ, а потім – і для утвореної через об'єднання УПЦ і УАПЦ Української Православної Церкви Київського Патріархату [7].

За свою непримиренну до лукавства і брехні Московської патріархії позицію єпископ Яків (Панчук), разом з митрополитом Філаретом, був "позбавлений сану" московським Архієрейським Собором, але, як і владика так і митрополит Філарет, не визнали цього беззаконного і неканонічного вироку. Єпископ Яків (Панчук) увійшов до складу Священного Синоду УПЦ Київського Патріархату, постійним членом якого залишився до кінця свого

життя. За заслуги перед Церквою у 1993 році владика Яків (Панчук) був піднесений до сану архієпископа.

З квітня 1995 року і до своєї смерті владика керував Волинською єпархією, спочатку у сані архієпископа, а з листопада 1995 року – митрополита Луцького і Волинського.

Перебуваючи на Волинській кафедрі, владика Яків зумів згуртувати вірних в лоно Української Православної Церкви Київського Патріархату. Зважаючи на те, що влада в ті роки недовірливо ставилась до Української церкви, митрополит Яків своїм авторитетом, своїм благочестивим життям, своєю проповіддю довів перед владою, що Українська церква є благодатною, є канонічною, є правонаступницею Київської митрополії, правонаступницею тієї апостольської благодаті, яку колись на берегах Дніпра передав апостол Андрій Первозванний.

Його доброта, милосердя, духовний досвід привертали людей до Української Православної Церкви. Завдяки його діяльності значно зросла кількість парафій у Волинській єпархії. Це і є свідченням того, що волелюбний волинський народ прагнув до пізнання істин Божих на українській мові.

Крім цього, стараннями владики було започатковано два монастирі: чоловічий у Жидичині та жіночий у Володимирі-Волинському. Також була укладена угода про співпрацю з обласною лікарнею, де почали діяти храми УПЦ КП.

Будучи пройнятим любов'ю до рідного краю, владика залишив по собі кілька віршів, в котрих він дорікає зрадникам, які продали "москалеві рідну Україну". Митрополит Яків (Панчук) бажав, щоб Україна була єдиною могутньою православною державою.

Під опікою владики Якова також перебувала і Волинська Духовна семінарія. Число її студентів в ті роки значно зростала. Варто згадати, що з 1995 року діяла Волинська православна академія, яку очолював сам митрополит Яків. Наукова література та академічні конспекти були привезені з Санкт-Петербурзької академії, однак, через певні причини, академія змушена була припинити своє існування.

До останніх днів свого життя високопреосвященний митрополит Луцький і Волинський Яків виконував свій обов'язок архіпастиря. Він незмінно брав участь як у регіональних церковних і громадських заходах, так і загальноукраїнських.

Владика Яків хворів: у нього була важка форма запалення легень та серцева недостатність. Відчувши недугу, він відправився 15 березня 2004 року до Києва на лікування. Однак, ніхто і не міг подумати, що 16 березня 2004 року завершиться шлях його зем-

ного життя. О 22 годині 15 хвилин у київській клініці "Феофанія" він спочив у Бозі. Великої втрати зазнала як Волинська єпархія, так і Українська Православна Церква Київського Патріархату.

17 березня 2004 року, облачене в білі архієрейські ризи, тіло митрополита Якова було перевезене до Володимирського патріаршого собору, де його зустріло духовенство. Після завершення утрені, Святійший Патріарх Київський і всієї Руси-України Філарет у співслужінні архієпископа Переяслав-Хмельницького Димитрія, єпископа Чернігівського і Ніжинського Михаїла та соборного духовенства, відправили літію за упокоєння душі спочилого владики. Після прощання зі спочилим митрополитом духовенства і мирян, труну з його тілом автомобілем було перевезено до Луцька.

Близько другої години ночі 18 березня труна з тілом митрополита Якова (Панчука) була привезена до Луцького кафедрального Свято-Троїцького собору, де, незважаючи на пізню годину, її зустріли понад 20 священиків та близько 300 мирян, і протягом наступного часу згідно з уставом читалося Євангелії. Протягом 18 та 19 березня духовенство і вірні мали можливість скласти свою особисту пошану померлому архієрею.

20 березня 2004 року о 9 годині ранку в Свято-Троїцькому кафедральному соборі Луцька розпочалася заупокійна Божественна літургія, що її у співслужінні 18 архієреїв і близько 250 священиків, які прибули на відправу заупокійного богослужіння, звершив Святійший Патріарх Філарет.

Понад десять тисяч вірних під час відправи заповнили не тільки собор і територію навколо нього, а й частину прилеглої до храму площі. Віддати шану спочилому прийшли також представники обласної і міської влади, народні депутати України, керівники громадських організацій.

Перед початком відспівування, Святійший Патріарх Філарет сказав слово, в якому нагадав про великі справи, якими спочилий митрополит Яків (Панчук) заслужив довічну шану Православної Української Церкви.

По завершенні чину відспівування, труну з тілом митрополита Якова обнесли довкола храму і близько 15 години поховали поруч із собором.

За визначні заслуги перед Київським Патріархатом, владика Яків був нагороджений орденами Христа Спасителя та Святого рівноапостольного князя Володимира І і ІІ ступенів [3].

Щороку 16 березня біля могили владики збирається духовенство, миряни для того, щоб у своїй молитві згадати спочилого

пастиря. Пам'ять про нього також увіковічнили у рідному селі. Тут, при вході у храм, стараннями тоді ще єпископа (тепер митрополита) Михаїла (Зінкевича) було поставлено і освячено меморіальну дошку, присвячену владиці Якову (Панчуку).

Митрополит Луцький і Волинський Яків (Панчук) був справжнім пастирем Церкви Христової. Пам'ять про нього завжди перебуватиме у серцях вірних, а його життєвий шлях стане взірцем для наслідування, прикладом для інших.

1. Православний вісник. – 2004. – №3-4, – березень. – С.11-15.
2. Православний вісник. – 1991. – №3, – березень – С.2-3.
3. Життя, присвячене Церкві // Голос Православ'я. – 2004. – №(127), – квітень. – С.2.
4. Борщевич В. Волинський Пом'янник. – Рівне, 2004. – С.242-244.
5. Вербич В. Так Господь мене сподобив // Сім'я і дім. – 2004. – №13 (379). – С.4.
6. Митрополит Луцький і Волинський Яків. [Електронний ресурс] – режим доступу: http://www.cerkva.info/ru/pokojnyearhierei/74-mytr-jakiv.html
7. Архиереи: Иаков (Панчук). [Електронний ресурс] – режим доступу: http://www.ortho-rus.ru/cgi-bin/ps_file.cgi?2_4604

В. В. Шумило

ІГУМЕН АЛІПІЙ (ЯКОВЕНКО) І ВІДРОДЖЕННЯ ТРАДИЦІЙ ІСИХАЗМУ В УКРАЇНІ У ХХ СТОЛІТТІ

Стаття є науковим викладом біографії ігумена Аліпія (Яковенка) (1881-1943), одного з видатних діячів ІПЦ на Чернігівщині та служителів Катакомбної Церкви. Простежено його аскетичне життя до революції, що пов'язано з практикою ісихазму та відродженням ісихастських традицій на Чернігівщині, а також історія його арештів та перебування у таборах під час радянських гонінь на православ'я.

Ключові слова: *Істинно-Православна Церква, Катакомбна Церква, ігумен Аліпій (Яковенко), гоніння на віру, ісихазм.*

Ігумен Аліпій (Яковенко) належить до числа церковних діячів Чернігівщини, пам'ять про яких не має бути забута. У нього була непроста життєва доля: виходець з бідної селянської сім'ї, він мав

за плечима лише кілька класів освіти, однак став однією з найбільш впливових постатей серед місцевого православного духовенства в першій половині XX століття.

Ігумен Аліпій, світське ім'я – Олександр Андрійович Яковенко, народився в 1881 р. у селі Плехтіївка Городнянського повіту Чернігівської губернії (нині – Ріпкинський район Чернігівської області)[1], як вже відзначалося вище, у бідній селянській родині. Дитинство пройшло за виконанням важкої селянської праці, що не дозволило йому отримати повну освіту. Тому, як о. Аліпій сам про себе свідчив, він був «малограмотним», самоосвітою довелося займатися вже будучи послушником Троїцько-Іллінського монастиря у Чернігові, у вільний від фізичної праці час[2]. У дитинстві улюбленим його заняттям було читання житій святих, що не могло не відбитися на формуванні світогляду і значною мірою зумовило його подальшу долю, сформувавши певний життєвий ідеал. Цьому сприяла і та обставина, що с. Плехтіївка знаходиться неподалік від м. Любеча, батьківщини преподобного Антонія (983 – 1073), засновника знаменитого Києво-Печерського монастиря. Місцеві перекази, що дбайливо зберігали пам'ять про «батька руського чернецтва», котрий приніс на Русь традиції ісихазму і афонський досвід «печерного» аскетичного подвижництва, також вплинули на християнське світосприйняття Олександра. Авторові цих рядків розповідали, що ще підлітком Олександр любив відвідувати для молитви печеру в Любечі, котру, за переказами, викопав прп. Антоній[3]. Не випадково тому саме о. Аліпій (Яковенко) став одним з натхненників відновлення традицій ісихазму в Чернігівській єпархії, що відродився в Росії та Україні у XIX – на початку XX ст. Створення у 1919 р. на Болдиних горах в Чернігові нового печерного комплексу – в руслі відродження цих традицій.

Проте не відразу Олександрові судилося піти чернечим шляхом. У 1903 р., після досягнення зрілого віку, його призвали до армії. Він служив в Кронштадті матросом Балтійського флоту в розпал російсько-японської війни (1904 – 1905 рр.). У військових діях на Далекому Сході участі не брав, але, за його розповідями, революційні настрої, що охопили під час невдалої для Росії війни північну столицю імперії і які вилилися в Першу російську революцію 1905 р., торкнулися і матроса Олександра Яковенка. Революційна агітація, особливо активна серед матросів Балтійського флоту, справила на Олександра, вихідця з бідної селянської родини, значний вплив – у цей час він переживає серйозну релігійну кризу, його юнацькі ідеали похитнулися[4].

Саме в цей переламний момент Олександр близько познайомився зі знаменитим Кронштадтським пастирем – протоієреєм Іоанном Сергієвим (1828 – 1908). Спілкування з Іоанном Кронштадтським назавжди визначило подальший життєвий шлях Олександра Андрійовича Яковенка. Вдячність отцеві Іоанну за те, що той захистив його від зла і повернув на нормальний людський шлях, ігумен Аліпій зберіг до кінця своїх днів.

Особисте знайомство з Іоанном Кронштадтським, відомим православним молитвеником, автором глибоких богословських робіт, присвячених молитовній практиці[5], мало для Олександра не лише моральне значення. У цей час аскетичні мотивації Олександра Яковенка здобули підтримку і розвиток саме у напрямі ісихазму – шляху, до якого він прагнув і по якому пройшов всупереч (а можливо, як учить православне аскетичне богослов'я, завдяки) життєвим знегодам.

У 1908 р. Олександр повертається до рідної Плехтіївки. На той час померли його батьки. В.Я. Руденок у статті «Останній печерник» пише, що родичі Олександра присвоїли собі майно його батьків[6], так що він, повернувшись з військової служби, залишився «без кола і без двору». Олександр сприйняв це як «промисел Божий», що звільнив його від земного майна заради майна небесного – порятунку душі. Пам'ятаючи благословення о. Іоанна Кронштадтського на служіння Церкві, поступив послушником у монастир. У Чернігівському Троїцько-Іллінському монастирі він займається самоосвітою, на нього звертає увагу архієпископ Чернігівський і Ніжинський Василій (Богоявленський, 1867 – 1918) – архіпастир, який багато потрудився для розвитку освіти в Чернігівській єпархії[7]. Приблизно у ці роки Олександр Яковенко прийняв чернечий постриг з ім'ям Аліпій на честь преподобного Аліпія Стовпника (VII ст.). У 1914 р. архієпископ Василій висвятив Аліпія у сан ієродиякона, а згодом – ієромонаха.

Саме в ці роки в Троїцько-Іллінському монастирі складається кістяк з ченців та духовенства, для яких ідеї ісихазму, що здобули в Православній Церкві широку популярність завдяки працям прп. Паїсія Величковського, стали основою для побудови морального аскетичного життя. Не випадково й ім'я Аліпій, яке Олександр прийняв при постриженні: стовпництво, як і «печерне» подвижництво, що затвердилося на Афоні, було однією з форм поглибленої внутрішньої молитовної практики, ісихазму. Водночас о. Аліпій близько зійшовся з іншим подвижником-ісихастом Троїцько-Іллінського монастиря – ієромонахом Лаврентієм (Проскурою). Мабуть, у ці роки в надрах чернігівського

гуртка монахів-ісихастів зароджується й ідея створення в Чернігові, поблизу від Антонієвих печер XI ст., нового печерного храмового комплексу.

Революцію 1917 р. ієромонах Аліпій не прийняв. Тут позначилося, окрім християнських аскетичних ідеалів, і близьке спілкування з отцем Іоанном Кронштадтським і чернігівським архієпископом Василієм (Богоявленським).

На гребені революційної хвилі відбулися суттєві зміни у багатьох сферах не лише громадського, але і церковного життя. У березні 1917 р. архієпископ Василій був звільнений на спокій, а на його місце в травні єпархіальними зборами духовенства і мирян обраний вікарій Чернігівської єпархії, єпископ Стародубський Пахомій (Кедров)[8]. Чернігівські ісихасти, які добре знали Стародубського вікарія, ще ближче зійшлися з ним після того, як він став їх правлячим архієреєм, а ієромонах Лаврентій (Проскура) став духівником єпископа Пахомія.

У жовтні в Петрограді відбувся більшовицький заколот. На території колишньої Російської імперії вирує братовбивча громадянська війна. Розпочався абсолютно новий період в історії Православної Церкви – період небачених доти гонінь на Церкву і на релігію. Розстріляний в Києві митрополит Володимир (Богоявленський, 1848-1918)[9], вбитий колишній чернігівський архієпископ Василій – після фізичних знущань скинутий з потяга, що рухався по мосту через р. Кама на великій швидкості[10], тощо. Період громадянської війни характерний не просто гоніннями на духовенство, а жорстокими, витонченими знущаннями і стратами без суду і слідства[11]. Зрозуміло, усі ці негаразди безпосередньо торкнулися і Чернігівської єпархії[12].

Тому прихід до влади в Україні в квітні 1918 р. гетьмана Павла Скоропадського православними людьми був сприйнятий з полегшенням: тут встановилася справжня оаза мирного життя – посеред бурхливого океану громадянської війни. У вищих церковних і військових колах навіть народилася ідея таємно вивезти з більшовицької Москви в український Київ Московського патріарха Тихона (Бєлавіна, 1865 – 1925).

Гетьман П. Скоропадський, крім того, був ще і православною віруючою людиною[13]. Мабуть, не випадково саме у квітні 1918 р. ієромонахи Аліпій (Яковенко) і Лаврентій (Проскура) по благословенню єпископа Пахомія почали копати на одному зі схилів Болдиної гори новий печерний комплекс з підземними храмами і келіями[14]: до цього часу ідея остаточно дозріла, сформувалися, як шановані і авторитетні пастирі, її автори, а мирне цивільне

життя в країні сприяло втіленню ісихастської ідеї і подавало надії на благополучне закінчення громадянської війни, принаймні, у межах України .

Створення печерного монастиря завершилося вже при владі більшовиків. Останні місяці роботи проводилися потайки, вночі, у найсуворішій конспірації. 26 листопада (ст. ст.) 1919 р., в день пам'яті преподобного Аліпія Стовпника у підземному храмі була здійснена перша божественна літургія[15].

А.А. Карнабед, під керівництвом якого проводилися археологічні розкопки «Аліпієвих печер» у 1960-1970-х рр., так пише про цю унікальну пам'ятку і її творця: «Наші архітектурно-археологічні дослідження [...] підтвердили свідчення автора статті "Нові печери" (1928 р.) Бориса Пилипченка та старих людей про казкову красу цього підземного ансамблю, де Алімпій відзначився не лише як умілий організатор, а й як перш за все здібний будівничий і художник-митець. Він переніс під землю, як це робив в XI сторіччі Антоній, принципи плану та об'ємно-прострового рішення наземних храмів, але в даному випадку народної дерев'яної архітектури з притаманними таким храмам обхідними галереями-"опасаннями", які йдуть від галерей храмів доби Київської Русі. Досить подивитись на план "Нових" печер, їх поздовжній розріз та деталі орнаментально-художніх композицій, які прикрашають стіни, склепіння, щоб впевнитись у цьому»[16].

Ми дозволили собі привести об'ємну цитату відомого чернігівського археолога і архітектора А.А. Карнабеда не випадково: знавець старовини Київської Русі, її архітектурних і печерних пам'яток, який особисто проводив розкопки «Аліпієвих печер», він підтвердив «ісихастський» характер створення печерного монастирського комплексу ієромонахом Аліпієм (Яковенком). Ми бачимо, що зразком для створення цього комплексу послужили як підземні, так і наземні храми Київської Русі, коли ісихазм як молитовно-медитативна практика був поширений не лише серед чернецтва Давньої Русі, але навіть серед представників князівської влади[17].

Аліпій почитав пам'ять про Київську Русь як про «золотий час» руського православ'я, тому природно, що свій ідеал він спробував утілити не лише у формі відродженої молитовної практики, але й у формі цілком відчутної, матеріальної – в побудові храму, що якнайповніше, на його думку, втілював ці ідеї в архітектурі. У цьому ж підземному монастирі він створив для себе келію і підготував місце для могили. Очевидно, у його плани входив відхід в затвор, на зразок давніх монахів-ісихастів[18]. Проте в затвор він пішов набагато пізніше, зовсім в іншому місці й з інших причин.

Новий печерний монастир проіснував недовго. За різними відомостями, вже до кінця 1919 р. влада заборонила проведення в печерних храмах богослужінь. Принаймні, відомо точно, що в лютому 1920 р. в печерах відкрито вже не служили[19]. Проте, незважаючи на заборону влади, богослужіння там проводилися потай, вночі, тому влада віддала наказ вхід у печери засипати землею. На такому положенні «Аліпієві печери» знаходяться й зараз.

Того ж таки 1920 р. владою було закрито і Троїцько-Іллінський монастир зі знаменитими Антонієвими печерами і келією прп. Антонія. Замість монастиря при Свято-Троїцькому храмі була створена парафія, очолювати яку єпископ Пахомій доручив ігуменові Смарагду (Чернецькому)[20], одному із сподвижників о. Аліпія. Настоятелем Іллінської церкви був призначений ігумен Єфрем (Кислий), також однодумець Аліпія[21]. Отця Аліпія направили настоятелем в село Свинь (нині Улянівка), розташоване у кількох кілометрах від Чернігова, улаштовувати там церковно-приходське життя, оскільки, за спогадами очевидців, влада не дозволила йому служити в місті, де він користувався великим авторитетом[22].

Починати довелося буквально з нуля. Передусім було сформовано церковну общину, побудовано невеликий глинобитний будиночок для проведення богослужінь, а з часом невелику дерев'яну церкву, а потім і досить просторий дерев'яний храм[23]. Як згадував протоієрей Іоанн Пращур, що служив паламарем у о. Аліпія, для отримання дозволу на будівництво храму о. Аліпій їздив у Москву до самого М.І. Калініна. Дивно, але дозвіл на будівництво храму він одержав. Відтак місцева влада не могла перешкодити будівництву[24]. Храм цей існує і донині.

У липні 1927 р. заступник місцеблюстителя московського патріаршого престолу Нижегородський митрополит Сергій (Страгородський) оприлюднив документ, що дістав у церковній і світській історії назву «Декларація про лояльність до радянської влади». У цьому документі митрополит Сергій від імені усієї Руської Церкви проголосив, що віднині «радощі і успіхи радянської влади – це радощі й успіхи Церкви», а невдачі влади – невдачі Церкви[25].

Вийшла подвійна ситуація: за Декларацією виходило, що «радощі» влади, що знищує Церкву, руйнує храми, саджає у в'язниці і табори духовенство та віруючих, віднині радощі й самої Церкви, а невдачі зі зруйнування Церкви – її ж, Церкви, і невдачі. Усіх, хто Декларацію не приймав, митр. Сергій оголошував «поза Церквою» і піддавав церковній забороні[26]. Зрозуміло, що така

лояльність, яка руйнує внутрішню свободу Церкви, була неприйнятна для совісті багатьох православних християн. Почалися стихійні протести, які потім прийняли організовану, наскільки це було можливо за умов гонінь, форму. Так у Руській Церкві зародився рух, що увійшов до історії під назвою Істинно-Православна (чи інакше – Катакомбна) Церква: до неї увійшли кращі представники єпископату і духовенства, які відокремилися від митрополита Сергія заради збереження «чистоти віри» і внутрішньої свободи Церкви «від втручання богоборчої влади». У Чернігівській єпархії в різний час до ІПЦ приєдналися архієпископ Пахомій (Кедров) і єпископ Дамаскін (Цедрик)[27]. Усі чернігівські «ревнителі благочестя», які входили свого часу до гуртка ісихастів, також не підписали Декларацію і приєдналися до ІПЦ. Очолили цей рух в Чернігові ігумен Аліпій (Яковенко) та ієромонах Лаврентій (Проскура).

Ядро ревнителів православ'я на Чернігівщині складали архімандрит Георгій (Смильницький), ігумени Єфрем (Кислий), Паладій (Міщенко), Смарагд (Чернецький), Антоній і Микола (прізвища поки не встановлені), Аліпій (Яковенко), ієромонахи Лаврентій (Проскура), Михаїл (Корма), Інокентій (Козько) та Малахія (Тишкевич), ієреї Гавриїл Павленко, Іоанн Смолічев, ієродиякон Мисаїл (Стишковський) й інші. Серед мирян, які не прийняли Сергієвої Декларації, був відомий церковний письменник С.А. Нілус, який знаходився у засланні в Чернігові з квітня 1926 р.[28]

У 1927 р. «за антирадянську агітацію і пропаганду», тобто за невизнання Сергієвої Декларації й активну протидію її введенню в церковне життя, ігумен Аліпій був заарештований і відправлений до Харківського ГПУ[29]. За свідченням протоієрея Іоанна Пращура, чекісти увірвалися до оселі о. Аліпія на свято Покрови, плювали йому в очі, потім збили з ніг і стали жорстоко бити прикладами гвинтівок. Після знущань, скривавленого, вони кинули його в машину і увезли. Як засвідчив о. Аліпій[30], у в'язниці від нього вимагали підписання Декларації.

На жаль, у нас немає зараз доступу до слідчих документів у справі о. Аліпія, але, без сумніву, чекістам не вдалося добитися від нього того, чого вони хотіли. Репресивна машина у той час ще не набрала таких обертів, як в 1930 – 1937-мі роки. У той час терміни ще давали невеликі і розстрільних вироків майже не було. У 1928 р. отець Аліпій повернувся до Чернігова.

Перебування у в'язниці зміцнило о. Аліпія в переконанні, що радянська влада зневажає не лише християнські, але просто людські моральні норми, і що лояльність до такої влади в тій

формі, як цього вимагав від Церкви митр. Сергій, неприйнятна для совісті православного християнина. Відтоді він став одним з переконаних ідеологів ІПЦ на Чернігівщині.

Майже водночас у с. Свинь влада закрила побудований о. Аліпієм храм. Ікони місцеві комсомольці-активісти спалили, а церкву перетворили на зерносховище. Створена ігуменом Аліпієм чернеча община перейшла в підпілля, на нелегальну форму служіння. Це була перша катакомбна община в Чернігові.

Приблизно у цей час до Чернігова повернувся із заслання архієпископ Пахомій (Кедров). На той час він ще не припинив спілкування з митр. Сергієм, намагаючись примирити «сергіян» і «непоминаючих» заради збереження, як він вважав, «церковного миру». Проте, приїхавши до Чернігова, архієп. Пахомій зустрівся з організованою опозицією своєму «просергіївському» курсу з боку духовенства і пастви. Характерно, що саме ігумен Аліпій, чий пастирський авторитет тоді був у Чернігові дуже високим, переконав свого преосвященного в згубності для Церкви сергіївського шляху: «(Л. 202)[31] Попытки Пахомия Кедрова перетянуть монахов на сторону легализованной патриаршей ориентации успеха не имели, т.к. Корма Михаил, один из первых, ссылаясь на "неправославие" Пахомия Кедрова отказался с ним совершать религиозные обряды, а остальные монахи, как Чернецкий (Л. 202 об.) Смарагд, Тишкевич Малахія, Проскура Лаврентій и другие продолжали доказывать Кедрову неправоту митрополита Сергія, *в результате открытого против Пахомия Кедрова выступления со стороны монаха Алимпия, осужденного за контрреволюционную деятельность, Пахомий Кедров стал сдавать свои позиции и в результате примкнул к оппозиции*[32]».

У кінці 1929 р. був заарештований єпископ Дамаскін (Цедрик), у 1930 р. – архієпископ Пахомій (Кедров), у 1931 р. – ігумен Аліпій. На той час репресивна машина ще не торкнулася основного кістяка чернігівських ревнителів. Арешти духовенства ІПЦ в Чернігівській єпархії почнуться із середини 30-х рр., поки ж були заарештовані її найбільш авторитетні ідеологи.

Ігумен Аліпій був етапований в концтабір біля Архангельська і провів свій 4-х літній строк на лісозаготівлях, виконуючи виснажливу фізичну роботу разом зі своїм сотаїнником ієромонахом Інокентієм (прізвище встановити поки не вдалося). Повернувся він із заслання в 1935 р., таємно приєднавшись до своєї катакомбної чернечої общини у с. Свинь. У 1936 р., коли в Чернігові був розпочатий великий судовий процес і заарештовані усі священики і ченці, які належали до ІПЦ (усі вони загинули в концтаборах),

о. Аліпій таємно переїхав до Чернігова, оскільки в невеликому селі в цей час знаходитися на нелегальному положенні було важче, ніж у місті. Крім того, потрібно було очолити істинно-православну паству, що осиротіла. Він організував таємний чернечий скит на Лісковиці, де в катакомбному храмі щодня здійснював божественну літургію. Тоді ж його друг і сотаїнник ігумен Лаврентій (Проскура) також переходить на катакомбне положення, організувавши на Лісковиці декілька таємних чернечих общин. За його благословенням, в Холодному яру (вул. О. Десняка на Лісковиці), у дворі благочестивої прихожанки потайки була вирита невелика тісна печера, де о Лаврентій вночі здійснював божественну літургію. Вхід у печеру йшов через коридор будинку в комору, а з комори через льох прямо в храм. Тут же, у дворі, мешкало кілька таємних черниць; вони стежили за порядком в катакомбному храмі, а за відсутності о. Лаврентія самі вичитували службу мирським чином[33].

Так і служили катакомбні отці-сповідники до початку Другої світової війни.

Напевно, не випадково саме вони – творці і натхненники ще в дореволюційний час у Чернігові гуртка монахів-ісихастів, творці відомих «Аліпієвої» і «Лаврентієвої» печер, де мали намір добровільно піти в усамітнення для молитви «за увесь мир, що лежить у злі», – створили таємні чернечі громади зі своїх послідовників у найжорстокіші роки комуністичних репресій. Вони усамітнилися, хоча і вимушено, пішли «в затвор» і вдалися до поглибленої молитовної роботи, як мріяли про це в юності. Але й у своєму вимушеному усамітненні, незважаючи на небезпеку бути розкритими органами НКВД (що означало неминучу загибель), вони продовжували окормляти принижену і залякану православну паству – потайки, вночі приймаючи у себе не лише ченців, але і мирян.

З окупацією України Німеччиною в 1941 р. отці Аліпій і Лаврентій вийшли з катакомб. Нова влада була такою ж людиноненависницькою і безбожною, як і колишня, але спочатку, заради пропагандистських цілей, окупанти дозволили відкрити вцілілі храми. Ігумен Лаврентій зайнявся відновленням своєї «альма-матер» – Троїцько-Іллінського монастиря, правда, тепер уже як жіночого, бо ченців-чоловіків у живих практично не залишилося (їх знищували разом зі священиками, тому що будь-який чоловік-чернець – потенційний священик). Отець Аліпій повернувся у с. Свинь, у свій спаплюжений храм, відновлювати церковно-приходське життя, що занепало за Радянської влади.

20 вересня 1943 р., коли Червона Армія вела бої за Чернігів і військові увійшли в с. Свинь, отець Аліпій був убитий одним з червоноармійців кинутою під ноги гранатою. Це був один з тих активістів-комсомольців, жителів села, що брав участь у паплюженні побудованого о. Аліпієм храму, спалював ікони і ненавидів священиків за їх вірність християнським ідеалам[34]. Характерно, що це сталося після закінчення літургії, котру отець Аліпій служив у храмі, незважаючи на бомбардування села радянською авіацією. Як істинний ісихаст, він не припинив молитву навіть у хвилину небезпеки і пішов у світ інший, причастившись Христових Таїн.

Судячи з усього, отець Аліпій передчував свою близьку кончину. В усякому разі, відомо, що незадовго до дня загибелі він говорив своїм черницям і парафіянам, що «скоро покине їх». Він знав, що з поверненням радянської влади знову почнуться масові арешти, заслання в концтабори та розстріли[35] і, звичайно ж, розумів, що йому, священикові ІПЦ, що дивом уникнув арешту в 1936-му й загибелі в радянському концтаборі (де загинули майже всі його однодумці), арешту в 1943-му не минути. Розумів о. Аліпій і те, що у свої 62 роки, хворий на цукровий діабет, він не витримає допитів і нового табірного строку. Тому він готувався не лише до арешту, але і до смерті.

Після закінчення літургії о. Аліпій, вибачившись у черниць за можливі гріхи, відправив їх до укриття у виритий неподалік від храму окоп, а сам попрямував у село, щоб причастити когось з хворих прихожан, як він це робив зазвичай після кожної літургії. Черниці, опасаючись за життя свого пастиря, почали переконувати його сховатися разом з ними, проте він, повторно вибачившись, із словами: «Не турбуйтесь, на все воля Божа. Простіть мені за все ще раз, я залишаю вас...», продовжив свою дорогу. У цей момент уздовж моста пробігав загін червоноармійців, серед яких був згаданий Пантелеєнко. Він зупинив солдатів і почав голосно, лихословлячи, ображати о. Аліпія, звинувачуючи його в «співпраці з німцями»[36]. Вся «співпраця» о. Аліпія полягала в тому, що він відновив у рідному селі І. Пантелеєнка храм, сплюндрований більшовиками, і служив в цьому храмі, окормляючи свою паству, принижувану новими окупантами. Більше пред'явити священикові було нічого, але і цього виявилося досить. Для таких як І. Пантелєєнко, священицький сан сам по собі – вже злочин проти радянської влади. Із словами: «Розправимося з контрой…», він кинув в о. Аліпія гранату. За свідченням протоієрея Іоанна Пращура та М.А. Атрощенко, ігуменові Аліпію відірвало ногу, а

тіло його було знівечене осколками. Поховав о. Аліпія його друг і духовний сподвижник, священик ІПЦ Олексій Ткаченко, який служив у с. Киселівка. Невдовзі після загибелі о. Аліпія, в 1944 р. церкву в с. Свинь було закрито.

Так пройшов свій земний шлях один з кращих представників Чернігівщини. Він зростав на моральних ідеалах Святої Русі, повагавшись у молодому віці, потім зберіг їм вірність до кінця своїх днів. У важкі роки випробувань він сам твердо стояв і допоміг встояти іншим. За ці ідеали страждав і за них прийняв мученицьку смерть, зійшовши на свою Голгофу.

Похований ігумен Аліпій (Яковенко) на церковному кладовищі в селі Свинь (Улянівці), неподалік від побудованого ним храму. «Аліпієві печери», як і раніше, зариті, а у цій місцині молодь влаштовує пікніки.

***

«Праведний умирає, і ніхто не приймає цього до серця, [...] і ніхто не розуміє, що праведний береться від зла» (Ісаї 57,1).

---

[1] *Карнабед А.* Таємниці Болдиних гір (нарис четвертий) // Сіверянський літопис (Чернігів). – 1995. – № 6. – С. 13; *Руденок В.* Останній печерник // Просвіта (Чернігів). – 2001. – № 16. – 13 квітня. – С. 2.

[2] Свідчення Павла Олексійовича Фльорова, який близько знав архієпископа Пахомія (Кедрова), єпископа Дамаскіна (Цедрика), архімандрита Лаврентія (Проскуру) та ігумена Аліпія (Яковенка). Запис бесіди від 15 березня 1991 р., з архіву автора.

[3] Свідчення П.О. Фльорова.

[4] Свідчення П.О. Фльорова; Свідчення Ксенії Огеївни Чайникової, яка близько знала архієпископа Пахомія (Кедрова) та ігумена Аліпія (Яковенка). Запис бесіди від 23 травня 1992 р., з архіву автора.

[5] Див., напр., відому роботу Іоанна Кронштадтського «Моя жизнь во Христе».

[6] *Руденок В.* Вказ. праця. – С. 2.

[7] Див. докладніше: *Шумило В.* Новосвященномученик Василий, архиепископ Черниговский // Вера и Жизнь (Чернигов). – 1995. – № 1 (8). – С. 2–4; *Королев В.* Любовью побеждая страх. Жизнеописания Новомучеников Российских. Архиепископ Пермский Андроник, епископ Соликамский Феофан, архиепископ Черниговский Василий, епископ Семиреченский Пимен. 1867 – 1918. – Фрязино: Паломник, 1998. – С. 94–96.

[8] *Шумило В.* Вказ. праця. – С. 3–4; *Королев В.* Вказ. праця. – С. 97–98; *Тарасенко А.* Пахомий (Кедров), архиепископ Черниговский: Материалы к биографии. – Чернигов: РИК «Деснянська правда», 2006. – С. 11–12.

[9] Див. повідомлення про вбивство митрополита Володимира Всеросійському Помісному Собору, що проходив у той час у Москві: *Пахомий (Кедров), архиеп.* Речь на торжественном заседании Священного Собора, посвященном памяти мученически скончавшегося митрополита Киевского Владимира (Богоявленского), 15(28) февраля 1918 года / Публикация В.В. Шумило // Вера и Жизнь (Чернигов). – 2010. – № 1–2 (16–17). – С.93–96.

[10] *Шумило В.* Новосвященномученик Василий… // Вера и Жизнь (Чернигов). – 1995. – № 1 (8). – С. 4.

[11] Див., напр.: *Польский Михаил, прот.* Новые Мученики Российские. – Нью-Йорк, 1949. – Т. 1.

[12] Див. докладніше: Радянська влада та православна церква на Чернігівщині у 1919 – 1930 рр.: Збірник документів і матеріалів / Відп. ред. р.Б. Воробей; упорядники А.В. Морозова, Н.М. Полетун. – Чернігів, 2010.

[13] Див. його спогади: *Скоропадський П.П*. Спогади: кінець 1917 – грудень 1918 – К.; Філадельфія: Ін-т укр. археографії та джерелознавства, 1995.

[14] Див. детальніше: *Карнабед А.* Таємниці Болдиних гір (нарис четвертий) // Сіверянський літопис (Чернігів). – 1995. – № 6. – С. 13–15; *Шумило В.В*. Схиархимандрит Лаврентий и его время. Очерк церковной истории Черниговщины (1868 – 1950 гг.). – Чернигов: Вера и Жизнь. – 2001. – С. 6–8; *Руденок В*. Останній печерник // Просвіта (Чернігів). – 2001. – № 16. – 13 квітня. – С. 2.

[15] *Шумило В.В*. Вказ. праця. – С. 8.

[16] *Карнабед А.* Вказ. праця. – С. 13–14.

[17] Див. докладніше: *Ісіченко Ігор, архієп*. Аскетична література Київської Русі. – Харків: Акта, 2007; *Шумило С.М.* Произведения преподобного Ефрема Сирина в Киевской Руси // Вера и Жизнь (Чернигов). – 2010. – № 1–2 (16–17). – С. 104–116.

[18] *Шумило В.В*. Вказ. праця. – С. 7.

[19] *Карнабед А.* Вказ. праця. – С. 13.

[20] *Руденок В*. Таємничий монах // Чернігівські відомості. – 1999. – № 40. – Липень.

[21] ГДА СБ України, м. Чернігів, ф. П-11588, т. 1, спр. 256383, арк. 107 зв. Нині ця кримінальна справа зберігається в Державному архіві Чернігівської області; *Шумило В.В*. Вказ. праця. – С. 15.

[22] Свідчення П.О. Фльорова; Свідчення К.О. Чайникової; Свідчення Марії Андріївни Атрощенко, яка близько знала ігумена Аліпія (Яковенка). Запис бесіди від 12 червня 1993 р., з архіву автора.

[23] Свідчення М.А. Атрощенко; Свідчення протоієрея Іоанна Пращура, який близько знав ігумена Аліпія (Яковенка). Запис бесіди від 15 червня 1994 р., з архіву автора; *Руденок В*. Таємничий монах // Чернігівські відомості. – 1999. – № 40. – Липень.

[24] Свідчення протоієрея Іоанна Пращура.

[25] Декларация митрополита Сергия о признании им советской власти // Пред судом Божиим. Русская Православная Зарубежная Церковь и Московская Патриархия. – Монреаль, 1990. – С. 5–9.

[26] «Мы потребовали от заграничного духовенства дать письменное обязательство в полной лояльности к советскому правительству […]. Не давшие такого обязательства или нарушившие его будут исключены из клира, подведомственного Московской Патриархии». Див. текст Декларації: Пред судом Божиим… – С. 9. Аналогічні вимоги пред'являлись і до духовенства, що знаходилось на території СРСР, з тою лише різницею, що в СРСР єпископів та священиків, які не підписали Дакларацію, було заарештовано та відправлено до концтаборів.

[27] Див. детальніше: *Шумило В.В*. Вказ. праця. – С. 10–24; *Шумило В.В*. Зарождение Истинно-Православной Церкви на Черниговщине. Доклад на международной научной конференции «Церковное подполье в СССР» (Чернигов, 18–19 ноября 2011 г.) (в печати); *Тригуб О.П*. Розгром української церковної опозиції в Російській православній церкві (1922 – 1939 рр). – Миколаїв: ТОВ «Фірма «Іліон», 2009. – С. 138–141.

[28] *Шумило В.В*. Схиархимандрит Лаврентий... – С. 15–16; ГДА СБ України, м. Чернігів, ф. П-4315, спр. 50035, арк. 1–34. Нині ця кримінальна справа зберігається в Державному архіві Чернігівської області; *Михайловский Димитрий, диак.* Три Пасхи исповедника. О пребывании С.А. Нилуса в Чернигове // Вера и Жизнь (Чернигов). – 2009. – № 1–2 (14–15). – С. 33–47.

[29] *Руденок В*. Останній печерник // Просвіта (Чернігів). – 2001. – № 16. – 13 квітня. – С. 2.

[30] Спогади монахині Рафаїли. Запис бесіди, з архіву С.В. Шумила.

[31] Выписка з протоколу допита ігумена Єфрема (Кислого): ГДА СБ України, м. Чернігів, ф. П-11588, т. 1, спр. 256383, арк. 107 зв. Нині ця кримінальна справа зберігається в Державному архіві Чернігівської області.

[32] Курсив наш.

[33] *Шумило В.В*. Вказ. праця. – С. 23–25.

[34] Відомо ім'я людини, яка вбила ігумена Аліпія – Іван Пантелеєнко. За свідченням Марії Андріївни Атрощенко, мешканки с. Свинь, яка близько знала ігумена Аліпія (Яковенка), в 1920 – 1930 рр. І. Пантелеєнко був співробітником НКВС і зробив доноси на багатьох невинних людей. М.А. Атрощенко була родичкою І. Пантелеєнка і знала його особисто.

[35] Про масові арешти органами НКВС на звільнених від німців територіях див., напр.: *Сергєєва С., Смольська О.* Понівечена доля чернігівської студентки / Реабілітовані історією: У двадцяти семи томах. Чернігівська область. // Упорядники: О.Б. Коваленко, р.Ю. Подкур, Б.О. Лисенко. – Кн. 2. – Чернігів: РВК «Деснянська правда», 2010. – С. 586–588. Про арешт в 1943 р. Чернігівського архієпископа Симона (Івановського) див.: *Шумило В.В*. Вказ. праця. – С. 30–31.

[36] Традиційне звинувачення всіх, хто знаходився на окупованій німцями території. Див. попереднє посилання.

Т. І. Юречко

КОРОТКИЙ КОМЕНТАР НА XXXII ЛИСТ СВЯТИТЕЛЯ МИКОЛАЯ І МІСТИКА, ПАТРІАРХА КОНСТАНТИНОПОЛЬСЬКОГО

Лист патріарха Миколая Містика, за А. Маєм та Ж.-П. Мінем, відповідає 32 номеру усієї епістолярної спадщини святителя і має заголовок – "Миколай, архієпископ Константинопольський – Святійшому Папі Древнього Риму про четвертий шлюб, який римляни хибно тлумачать". Рік написання та особа адресата дослідникам невідомі. Кардинал Цезар Бароній вважає, що лист був написаний за часів понтифікату папи Ландона (913 – 914), а пізніший історик Франциск Пагій вказує на ім'я папи Анастасія III (911 – 913). Але безсумнівним є те, що він написаний після смерті папи Сергія III (904 – 911) перед, або на початку другого патріаршества Містика, як видно зі змісту листа. Приводом до написання твору послужив четвертий шлюб імператора Лева VI Мудрого або Філософа (886 – 912 рр.). Попередні шлюби імператора не були тривалими. Коли Леву виповнилося близько 15 – 20 років його батько, імператор Василій I Македонянин (867 – 886), вибрав для нього дружину – шістнадцятилітню Феофанію (Феофано). Скромна і благочестива Феофанія, від якої Лев мав дочку, не підходила йому і він шукав собі задоволень поза шлюбним союзом. Незабаром після шлюбу в Лева почалися інтимні стосун-

ки із Зоєю Заутцою, дочкою одного чиновника, чоловік якої був отруєний. Після смерті Феофанії (893/894) Зоя стала дружиною імператора Лева. Однак тодішній патріарх Антоній II (893 – 895) відмовив імператору в церковному благословенні, а священик, який звершив шлюб, собором був позбавлений сану. Незаконне співжиття із бездітною Зоєю тривало не довго. Через два роки, після тяжкої хвороби, вона померла (899). Але це Лева не зупинило і в 899 році (за іншими даними 900 р.) він одружується втретє на Євдокії Вайані (або Байані), дівчині знатного походження; але цей шлюб був нетривалий, імператриця померла при народженні першої дитини (901). Бажання імператора мати спадкоємця знову отримало перемогу над канонами Церкви і він дозволяє собі вступити у відкритий зв'язок, а згодом і шлюб, з іншою жінкою – Зоєю Карвонопсиною (Чорноокою) [2, с. 85 – 86].

На початку свого листа святитель Миколай, в дусі грецького красномовства, говорить про свої незаслужені страждання і біди, які проявляються "у голосіннях, у стражданнях, у докорах, у звинуваченнях, що немовби жалять своєю порочністю, і проростають мов колючки". Усвідомлюючи особливе значення та складність справи святитель вирішує написати про все детально, "не оминаючи увагою нічого з того, що варте уваги".

Говорячи про незаконне співжиття "доброчесного і найлютішого" імператора Лева з четвертою жінкою, патріарх наголошує, що така поведінка правителя суперечила церковному досвіду[1]; до цього не вдавався ніхто з правителів, "і навіть ті особи, котрі у державі обіймали найнижчу посаду або ж були звичайними придворними" [1, с. 195]. Вершиною цього беззаконня стало вінчання імператора із Зоєю та її коронування, що звершив Лев власноруч. В творах Лева Грамматика, Георгія Кедріна, Михаїла Гліки та ін. вказується, що четвертий шлюб імператора Лева звершив придворний священик Фома. Свідчення деяких дослідників про те, що першопочатково імператор Лев звершив якесь вінчання сам і вже потім, йдучи на поступки приниженому релігійному почуттю своїх підданих, наказав священику Фомі "перевінчати" себе із Зоєю, є, як вважає прот. М. Попов, безпідставними. На його думку, такі свідчення спираються на поспішне ототожнення слів στέφος – корона і στέφανος – шлюбний вінець, для якого в грецькому оригіналі твору святителя Миколая немає достатніх підстав [2, с. 107 – 108].

[1] Правила Неокесарійського (3) і Лаодикійського (1) Соборів, 4, 50 та 80 правило свт. Василія Великого. Подібне знаходимо у свт. Григорія Богослова, прп. Феодора Студита та ін.

Після цього патріарх переходить до критики поведінки римських легатів після їхнього прибуття до Константинополя. Поява їх з папськими повноваженнями, за якими вони могли приймати рішення, що не узгоджувалися з визначеннями Константинопольської Церкви, викликає справедливі докори з боку святителя.

Що дозволено за церковними правилами або недозволенно, на це легати мало звертали уваги; але діючи так – діяли у той же час всупереч добробуту Східної Церкви. Вони бажали лише догодити імператору і мало думали про істину користь Церкви. "Двоє чи троє людей введено в оману або ж ошукано, або через язик, який не підлягає жодному законові, і не боїться нічого, дозволяючи собі що завгодно, чи то володіючи владою чи то з якоїсь іншої причини: і коли усю Церкву буде ошукано брехнею, а для цього за допомогою вдадуться лише до світської суєти і пересудів, – то яким чином хто-небудь терпітиме це зі спокійною душею?" [1, с. 204]. А саме так і було з Константинопольською Церквою. "Хто повірить, – продовжує патріарх, – дізнавшись про такий вирок, який, як кажуть Римська Церква, а саме ті, хто нібито представляє її в Константинополі, ухвалила у ці дні супроти нас, а собі на ганьбу супроти самої себе? Навряд чи ви безболісно сприймете те, що я кажу: будь-яка недобра справа має підлягати осудові і навіть коли німуватиме слово, то самі ж вчинки засуджують самих себе" [1, с. 205].

Римський престол, проте ж, в своє виправдання з питання про дозволеність беззаконної справи імператорові, окрім своєї влади вирішувати все, ще вказує на приклад римського імператора Валентиніана I[2], який дозволив собі, при живій дружині, вступити в новий шлюб. Для Західної Церкви в її цілях всякий приклад, яким би недостойним він не був, здавався, проте, поважним, як скоро ним можна скористатися до своєї вигоди. Цю точку зору, на яку став Рим, захищаючи поведінку своїх легатів в Константинополі, також спростовує патріарх далі в своєму листі.

Накресливши взагалі поведінку римських легатів в Константинополі з питання про шлюб імператора Лева, патріарх частково розкриває перед нами непристойну поведінку цих представників Риму. Перш за все, легати поступилися імператорові з питання про незаконний шлюб тому, що бажали зробити йому бажане. Розбираючи цей мотив в діяльності легатів, патріарх з ясністю доводить, наскільки безглуздим є подібний мотив. "Оскільки він (імператор) перевершує усіх достоїнством, то хіба через це пови-

[2] Див. *Сократ Схоластик*. Церковна історія, кн. 4, 31. Валезій та Ц. Бароній вважають наведені свідчення Сократа невірними [2, с. 149].

нен більше за всіх бути споганеним і знеславленим? Ти ж, як мені видається, дбаєш, головним чином, про чистоту своїх ніг, а про брудне обличчя не думаєш: Як на мене, так не уявляють собі цього ті, хто вміє розрізняти один в одного величні і нікчемні діла. Напевне ж, царське достоїнство – велична річ. Тож треба скорятися царям, і не опиратися їхнім наказам, маю на увазі, тим наказам, у яких чітко проступає царське достоїнство і повелівається усе чинити по правді: в такому разі це справді матиме вигляд царського веління і його не можна заперечувати… І навпаки, коли він (імператор) видає безпідставний указ, під дією підступного диявола, то що нам тоді робити – іти супроти Бога і проявляти нечестивість? Це вже не по-царськи. Відтак такому цареві не слід йняти віри, а сам указ вважати нечестивим за змістом і нечинним як такий, що виходить від нечестивої людини" [1, с. 210]. У цих словах Миколай показав Риму, що істинна ревність не в тому, щоб поступатися злій волі правителів, а в тому, щоб істину і справедливість ставити найвище.

Але з особливим інтересом читаємо слова викривання, з якими звертається патріарх до Римського єпископа, коли цей останній із забуттям істинних прав Вселенської Церкви стверджував, що Рим має владу все вирішувати, і що, отже, в питанні по четвертому шлюбу імператора Римський єпископ діяв через свою владу. Патріарх пише із цього приводу: "І що ти скажеш на це? Чи дозволено римлянам підтверджувати таке рішення, щоб хтонебудь, порушуючи закон, не зазнав покарання або нечистими руками освячував святощі? Чи дозволено римлянам тих, хто через мерзоту був викинутий з Божого дому, перш ніж вони очистяться, повертати назад, звідки їх справедливо і заслужено вигнали? Ти досяг великої могутності, на яку і Той, Хто взяв на Себе гріхи світу, не став зазіхати, так само і ніхто з Його святих учнів або хтось з вчителів Церкви" [1, с. 211].

Розглядаючи четвертий шлюб як безперечне блудодіяння, патріарх писав до папи: "Ви не зважаєте і не поважаєте з усім шанобливим острахом ні честі Церкви, ні достоїнства віри, ні вагомості священних правил, ні дарованого згори божественного передання? І мені невідомо, якою владою ви користуєтеся, чи звідки ви її черпаєте, коли в християнську релігію ви впроваджуєте перелюб, не звертаючи уваги на те, що як тільки почалася проповідь про Благовістя, то апостоли найперше постановили про цілковиту заборону перелюбу як згубного й ідольського діла" [1, с. 206]. "Скажуть деякі, ну й що з того? Але ж мова йде не про перелюб, а про шлюб. Ти кажеш, про шлюб,

чесний чоловіче й наречений? Але ж ти береш шлюб не за даним божественним законом, а згідно із законом, навіть не знаю, де написаним. Отже, ти називаєш шлюбом змішання з четвертою жінкою через надмірний любовний шал? Де ж ти вишукав такий шлюб, що впроваджуєш його у святе зібрання християн, у царствену спадщину? Чи ж у якомусь місці з Євангелії, чи в Постановах Апостольських чи в переданні, яке виникло на самому початку християнської релігії, він (*такий шлюб* – авт.) вважався чинним?" [1, с. 206 – 207].

Повчальний тон, в якому говорить патріарх папі, показує, з якою твердістю і свідомістю своєї достойності охороняв патріарх вчення Церкви. В кінці свого листа патріарх навіть вимагає, щоб Римська Церква засвоїла ту практику в питанні про число дозволених шлюбів, якої трималася Церква Східна. Він говорить: "Поважні браття, наверніться до самих себе і погляньте на те їхнє безглуздя, що сталося, і піддайте осудові все, що ви допустили, не маючи дозволу на те, задля благодаті людської сили і могутності, і подбайте про те, що личить і почесно для вас та зміцнює славу Церкви і християнської віри" [1, с. 217]

Рим відповідав патріархові на його послання глибоким мовчанням. Однак листування патріарха Миколая з папським престолом на цьому не закінчилася і згодом отримало успіх. За сприяння імператора Романа I Лекапена (920 – 944) в червні 920 р. у Константинополі скликається собор, на якому був складений "Томос єднання". Соборним актом четвертий шлюб визнали недійсним і недозволеним, як заборонений Церквою. В соборному акті немає слів про четвертий шлюб імператора Лева Мудрого, хоча цей шлюб став причиною церковного розколу.

Згодом папа Іоан X через своїх легатів засудив спокусу, винесену четвертим шлюбом імператора Лева. Спілкування між Церквами таким чином, було відновлено, і при патріаршій кафедрі знову з'явились папські апокрисіарії. На знак цієї події патріарх і легати звершили разом літургію і прийняли Святі Дари.

---

1. Nicolai, Constantinopolitani archiepiscopi. Sanctissimo omni respect papae antiquae Romae, Nicolaus, Constantinopolitanus archiepiscopus, de quartis nuptiis perperam acceptis apud Romanos // Patrologae: Series Graeca Posterior. – 1863. – T. CXI. – P. 195 – 219.
2. Попов Н. Император Лев VI Мудрый и его царствование в церковно-историческом отношении. – М.: Типография А. И. Снегиревой, 1892. – 304 с.

ВІДОМОСТІ ПРО АВТОРІВ

Євсєєва Тетяна Миколаївна, кандидат історичних наук, старший науковий співробітник відділу історії України 20 – 30-их рр. ХХ ст. Інституту історії України НАН України.

Заєць Олена Василівна, кандидат історичних наук, науковий співробітник відділу бібліотечних зібрань та історичних колекцій Національної бібліотеки України ім. В. І. Вернадського.

Кагамлик Світлана Романівна, кандидат історичних наук, заступник директора Центру українознавства філософського факультету Київського національного університету ім. Т. Шевченка.

Кіричевська Елеонора Всеволодівна, кандидат психологічних наук, науковий співробітник лабораторії психології творчості Інституту психології ім. Г. С. Костюка НАПН України

Корнієнко Вячеслав Васильович, кандидат історичних наук, старший науковий співробітник Інститут української археографії та джерелознавства ім. М. С. Грушевського НАН України.

Костючок Олександр Васильович, кандидат історичних наук, Національний заповідник «Софія Київська».

Лазорак Богдан Орестович, кандидат історичних наук, старший викладач кафедри всесвітньої історії Дрогобицького державного педагогічного університету ім. І. Франка, науковий співробітник музею «Дрогобиччина».

Марголіна Ірина Євгеніївна, кандидат історичних наук, провідний співробітник з культурно-просвітницької роботи музею історичного культурного надбання «Платар», заслужений працівник культури України.

Нікітенко Мар'яна Михайлівна, кандидат історичних наук, провідний науковий співробітник Національного Києво-Печерського історико-культурного заповідника.

Рожко Володимир Євтухович, кандидат церковно-історичних наук, викладач Волинської православної богословської академії, історик-архівіст, дійсний член Інституту дослідів Волині у Вінніпезі і його представник в Україні, почесний професор Східноєвропейського університету ім. Л. Українки.

Сергієнко Алла Анатоліївна, кандидат історичних наук, вчений секретар ДВНЗ «Університет менеджменту освіти» НАПН України.

Сирцова Олена Миколаївна, кандидат філософських наук, старший науковий співробітник Інституту філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України.

Сінкевич Наталія Олександрівна, кандидат історичних наук, провідний науковий співробітник Національного Києво-Печерського історико-культурного заповідника.

Солонська Наталія Гаврилівна, кандидат історичних наук, керівник культурно-просвітницького центру Національної бібліотеки України ім. В. І. Вернадського.

Сохацька Євгенія Іванівна, кандидат філологічних наук, професор Кам'янець-Подільського національного університету ім. І. Огієнка.

Фігурний Юрій Степанович, кандидат історичних наук, завідувач відділу української етнології Національного науково-дослідного інституту українознавства та всесвітньої історії.

Фощан Ярослав Ігорович, кандидат історичних наук, науковий співробітник ДУ «Інститут всесвітньої історії НАН України».

Хорошко Олександр Вікторович, кандидат богословських наук, викладач Київської православної богословської академії.

Чокалюк Святослав Михайлович, кандидат богословських наук, доцент Київської православної богословської академії.

Шкрібляк Микола Васильович, докторант кафедри релігієзнавства та теології Чернівецького національного університету ім. Ю. Федьковича.

Шумило Світлана Михайлівна, кандидат філологічних наук, доцент кафедри української мови і літератури Чернігівського національного педагогічного університету ім. Т. Г. Шевченка, член редколегії релігійно-філософського та культурологічного журналу «Віра і Життя»

Альмес Іван Іванович, студент магістратури історичного факультету Львівського національного університету ім. І. Франка.

Альмес Марія Іванівна, викладач Львівського університету бізнесу та права, здобувач кафедри теорії та філософії права НУ «Львівська політехніка».

Бобик Іван Романович, аспірант Київської православної богословської академії.

Боратинець Юрій Олександрович, аспірант Київської православної богословської академії.

Галайба Василь Васильович, києвознавець.

Ганусевич Наталія Зигмундівна, молодший науковий співробітник науково-дослідницького відділу Національний заповідник «Замки Тернопілля».

Гергелюк Микола Михайлович, аспірант кафедри релігієзнавства та теології філософсько-теологічного факультету Чернівецького національного університету ім. Ю. Федьковича.

Григораш Андрій Миколайович, аспірант Київської православної богословської академії.

Даниленко Броніслав Броніславович, студент магістеріума, кафедри богослів'я Національного університету «Острозька академія».

Єфремова Валентина Олексіївна, мистецтвознавець, заслужений працівник культури України, лауреат премії ім. Платона Білецького.

Іванов Ігор Олексійович, студент 6 курсу Київської православної богословської академії.

Іванченко Раїса Петрівна, професор, завідувач кафедри суспільно-політичних наук Київського Міжнародного університету, лауреат Національної премії України ім. Т. Шевченка, заслужений діяч мистецтв України.

Казаков Максим Валерійович, аспірант Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

Костріков Ігор Вікторович, аспірант Київської православної богословської академії.

Лагіш Роман Степанович, здобувач кафедри давньої та нової історії України Київського національного університету ім. Т. Шевченка.

Майстренко Сергій Федорович, студент 5 курсу Київської православної богословської академії.

Менько Василь Ігорович, викладач Дрогобицького державного педагогічного університету ім. І. Франка.

Миронюк Андрій Васильович, аспірант Київської православної богословської академії.

Мишленик Тарас Сергійович, аспірант Київської православної богословської академії.

Олексенко Яна Сергіївна, магістрантка філологічного факультету Чернігівського національного педагогічного університету ім. Т. Г. Шевченка.

Олійников Валерій Андрійович, аспірант Київської православної богословської академії.

Прус Василь Іванович, аспірант Київської православної богословської академії.

Савчук Олександр Вікторович, начальник відділу матеріально-технічного постачання ТОВ «Скай» (м. Нововолинськ).

Самбор Борис Іванович, автор книги "Святі землі Української".

Сидор Іван Андрійович, аспірант Київської православної богословської академії.

Ситий Юрій Миколайович, старший науковий співробітник Чернігівського національного педагогічного університету ім. Т. Г. Шевченка.

Сопронюк Іван Іванович, аспірант Київської Православної Богословської Академії.

Старенький Ігор Олександрович, магістр історії, аспірант Кам'янець-Подільського національного університету ім. І. Огієнка, член Національної спілки краєзнавців України, відповідальний секретар журналу «Краєзнавець Хмельниччини».

Федорів Тетяна Ігорівна, молодший науковий співробітник Національного заповідника «Замки Тернопілля».

Фульмес Владислав, студент IV курсу Волинської православної богословської академії.

Шекера Ірина Степанівна, молодший науковий співробітник Національної бібліотеки України ім. В. І. Вернадського.

Шумило Віталій Вікторович, головний редактор релігійно-філософського та культурологічного журналу «Віра і Життя», здобувач Чернігівського національного педагогічного університету ім. Т. Г. Шевченка.

Шумило Сергій Вікторович, заступник голови «Товариства пам'яті князя Оскольда», член Національного спілки журналістів України.

Юречко Тарас Іванович, аспірант Київської православної богословської академії.

УКРАЇНСЬКА ПРАВОСЛАВНА ЦЕРКВА
КИЇВСЬКИЙ ПАТРІАРХАТ
КИЇВСЬКА ПРАВОСЛАВНА БОГОСЛОВСЬКА АКАДЕМІЯ

ПРАВОСЛАВ'Я В УКРАЇНІ

Збірник матеріалів
ІІІ Всеукраїнської наукової конференції
25 листопада 2013 р.

Частина 2

Під редакцією
митрополита Переяслав-Хмельницького
і Білоцерківського
ЕПІФАНІЯ (Думенка)
та протоієрея Віталія КЛОСА

Православ'я в Україні : Збірник матеріалів ІІІ Всеукраїнської наукової конференції / [під ред. митроп. Переяслав-Хмельницького і Білоцерківського Епіфанія (Думенка) та прот. Віталія Клоса]. – К. : [Київська православна богословська академія], 2013. – Ч. 2. – 559, [1] с.

Верстальник:
Микола ЯРМУСЬ

Київська православна богословська академія
2013