УКРАЇНСЬКА ПРАВОСЛАВНА ЦЕРКВА
КИЇВСЬКИЙ ПАТРІАРХАТ
Київська православна богословська академія

НАЦІОНАЛЬНА АКАДЕМІЯ НАУК УКРАЇНИ
Інститут української археографії та джерелознавства ім. М. С. Грушевського

МІНІСТЕРСТВО КУЛЬТУРИ УКРАЇНИ
Національний заповідник "Софія Київська"

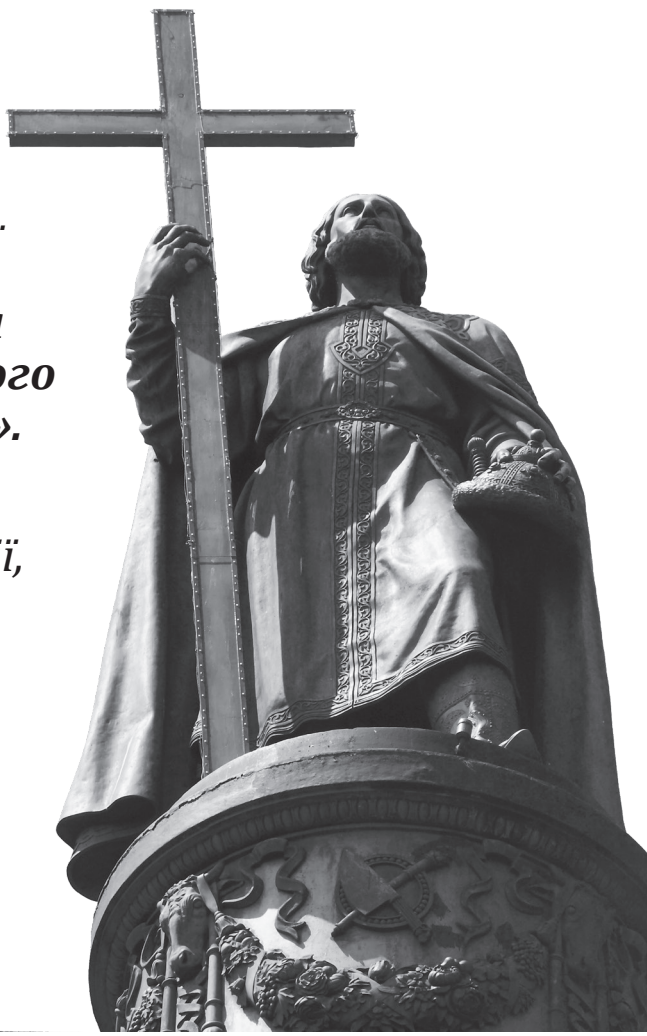
# ПРАВОСЛАВ'Я В УКРАЇНІ

*Збірник за матеріалами VIII Міжнародної наукової конференції*

***«Українська Церква в історії українського державотворення».***

*До 100-ліття Української революції, державного органу в справах релігій та боротьби за автокефалію*

*20 листопада 2018 р.*



КИЇВ – 2018

УДК 2 (271)
ББК 86.372
П – 68

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

*РЕДАКЦІЙНА КОЛЕГІЯ:*

**митрополит Переяславський і Білоцерківський ЕПІФАНІЙ (Думенко)**,
доктор богословських наук, професор – співголова редколегії;

**Георгій Володимирович ПАПАКІН**,
доктор історичних наук – співголова редколегії;

**Неля Михайлівна КУКОВАЛЬСЬКА,**
генеральний директор Національного заповідника «Софія Київська» – співголова редколегії;

**Віктор Анатолійович БРЕХУНЕНКО**, доктор історичних наук, професор;

**Ігор Борисович ГИРИЧ**, доктор історичних наук;

**протоієрей Віталій КЛОС**, доктор церковно-історичних наук, професор;

**Вячеслав Васильович КОРНІЄНКО,** доктор історичних наук;

**протоієрей Костянтин ЛОЗІНСЬКИЙ,** доктор богословських наук, професор;

**протоієрей Юрій МИЦИК,** доктор історичних наук,
доктор церковно-історичних наук, професор;

**Валентина Миколаївна ПІСКУН**, доктор історичних наук, професор;

**Ірина Миколаївна ПРЕЛОВСЬКА**, доктор історичних наук,
доктор церковно-історичних наук, професор;

**Олександр Назарович САГАН**, доктор філософських наук, професор;

**Дмитро Власович СТЕПОВИК,** доктор богословських наук,
доктор мистецтвознавства, доктор філософії, професор;

**Віталій Володимирович ШЕВЧЕНКО,** доктор філософських наук, професор;

**Дмитро Сергійович ГОРДІЄНКО**, кандидат історичних наук;

**протоієрей Ярослав РОМАНЧУК**, кандидат богословських наук, доцент;

**Святослав Михайлович ЧОКАЛЮК**, кандидат богословських наук, професор.

П – 68 Православ'я в Україні : Збірник за матеріалами VIII Міжнародної наукової конференції «Українська Церква в історії українського державотворення». До 100-ліття Української революції, державного органу в справах релігій та боротьби за автокефалію / Під ред. д. богосл. н., проф., митрополита Переяславського і Білоцерківського Епіфанія (Думенка), д. іст. н. Г. В. Папакіна, Н. М. Куковальської та ін. – К. : [Київська православна богословська академія], 2018. – 783, [1] с.

**Рекомендовано до друку**

*вченою радою Інституту української археографії*
*та джерелознавства ім. М. С. Грушевського НАН України*
*(протокол № 5 від 13 вересня 2018 року)*

*вченою радою Київської православної богословської академії*
*(протокол № 3 від 7 листопада 2018 року)*

Свідоцтво про державну реєстрацію друкованого засобу масової інформації
КВ № 23584-13424Р від 27 вересня 2018 року

***Статті подано із збереженням авторської редакції, правопису й форматування тексту.***

© Київська православна богословська академія, 2018
©Автори статей, 2018

# ЗМІСТ

СЛОВО СВЯТІЙШОГО ПАТРІАРХА КИЇВСЬКОГО
І ВСІЄЇ РУСИ-УКРАЇНИ ФІЛАРЕТА
ДО УЧАСНИКІВ VII МІЖНАРОДНОЇ КОНФЕРЕНЦІЇ
«ПРАВОСЛАВ'Я В УКРАЇНІ» 23 ЛИСТОПАДА 2017 РОКУ ..... 9

*Митрополит ЕПІФАНІЙ (Думенко)*
ЦЕРКВА І МАЙДАН В КОНТЕКСТІ ЄДНОСТІ
ТА ОТРИМАННЯ АВТОКЕФАЛІЇ ..... 13

**БОГОСЛІВ'Я І ФІЛОСОФІЯ**

*Василь БАБІЙ*
ВЧЕННЯ ПРЕПОДОБНОГО СИМЕОНА НОВОГО БОГОСЛОВА
ПРО ОБОЖЕННЯ ЛЮДИНИ У КОНТЕКСТІ ПРАВОСЛАВНОЇ
ЕСХАТОЛОГІЇ: СУЧАСНИЙ ПОГЛЯД ..... 24

*Василь БАЛУХ*
БОГОСЛОВСЬКІ ПОГЛЯДИ МАКАРІЯ ЄГИПЕТСЬКОГО
ТА ЄВАГРІЯ ПОНТІЙСЬКОГО ..... 35

*Віктор БАНДУРА, Олександр БАНДУРА, Андрій БАНДУРА*
РОЗДУМИ ВІДНОСНО ФУНДАМЕНТАЛЬНИХ ЗАКОНІВ ПРИРОДИ ..... 46

*Василь ГАЛАЙКО*
ПАЛАМІЗМ ЯК ТЕОРЕТИЧНЕ ОСМИСЛЕННЯ
СХІДНО-ХРИСТИЯНСЬКОЇ ІСИХАСТСЬКОЇ ТРАДИЦІЇ ..... 54

*Ігор ГУЛЮК*
ПРАЦІ БЕНЕДИКТА ГЕРБЕСТА В КОНТЕКСТІ ПОСТТРИДЕНСЬКОЇ
МОДИФІКАЦІЇ ДОКТРИНИ КАТОЛИЦЬКОЇ ЦЕРКВИ ..... 63

*священик Сергій КОЛОТ*
НОВІ ПОМІСНІ ЦЕРКВИ В БОГОСЛОВСЬКІЙ ДУМЦІ
ХРИСТИЯНСЬКОГО АПОЛОГЕТА II – III СТ. КВІНТА ТЕРТУЛІАНА ..... 73

*Павло КРЕТОВ, Олена КРЕТОВА*
БОГОСЛОВСЬКИЙ АСПЕКТ КОНЦЕПТУ ПАМ'ЯТІ У Г. С. СКОВОРОДИ ..... 79

*Протодиякон Петро ЛОПАТИНСЬКИЙ*
СІМ'Я ЯК МАЛА ЦЕРКВА ТА ГАРМОНІЗАЦІЯ СУСПІЛЬНИХ ВІДНОСИН ..... 85

*Alois STIMPFLE*
«... DASS ES STREITIGKEITEN UNTER EUCH GIBT» (1 KOR 1: 11)
DER UMGANG MIT THEOLOGISCH BEGRÜNDETER DIVERSITÄT
IM FRÜHEN CHRISTENTUM ..... 91

*Андрій ФЕДЧИШИН (ДОЙЦ)*
РОЛЬ АПОСТОЛЬСЬКОЇ ЦЕРКВИ В ПОЛІТИЦІ РИМСЬКОЇ ІМПЕРІЇ
ІСТОРИЧНО-КРИТИЧНИЙ АНАЛІЗ ВІДНОСИН ЦЕРКОВНИХ
ІНСТИТУЦІЙ З ДЕРЖАВНИМИ ОРГАНАМИ В КІНЦІ ЧЕТВЕРТОГО
СТОЛІТТЯ НА ПРИКЛАДІ ДІЯЛЬНОСТІ ФЕОДОСІЯ ВЕЛИКОГО,
АМВРОСІЯ МЕДІОЛАНСЬКОГО ТА АВГУСТИНА,
ЄПИСКОПА МІСТА ҐІППО ..... 99

*Протоієрей Сергій ЧУТЧЕНКО*
КОНЦЕПЦІЯ ВНУТРІШНЬОЇ ЛЮДИНИ У ВІТЧИЗНЯНОМУ БОГОСЛІВ'Ї ..... 114

**ЦЕРКВА В РОКИ УКРАЇНСЬКОЇ РЕВОЛЮЦІЇ (1917–1923 рр.)**

*Олена БУНЯК*
РАДЯНСЬКА ЦЕРКОВНА ПОЛІТИКА ТА АВТОКЕФАЛЬНИЙ ПРАВОСЛАВНИЙ РУХ В УКРАЇНІ В 1920-Х РОКАХ (НА ПРИЛАДІ УАПЦ ТА УПАЦ) ..... 121

*Іван МИЩАК, Василь ОСТАПЕНКО*
УКРАЇНСЬКЕ ДУХОВНЕ ВІДРОДЖЕННЯ ПІД ЧАС УКРАЇНСЬКОЇ РЕВОЛЮЦІЇ 1917 – 1921 РОКІВ (ЗА МАТЕРІАЛАМИ ТОГОЧАСНИХ ГАЗЕТ) ..... 130

*Олександр НАДТОКА*
ПРОБЛЕМАТИКА ДУХОВНО-РЕЛІГІЙНОГО ВІДРОДЖЕННЯ В ЛИСТІВКАХ УКРАЇНСЬКОЇ РЕВОЛЮЦІЙНОЇ ДОБИ (1917–1921 рр.) ..... 137

**ЕТАПИ, ПЕРІОДИЗАЦІЯ ТА СПЕЦИФІКА ДЕРЖАВНОГО ОРГАНУ В СПРАВАХ РЕЛІГІЙ**

*Протоієрей Михаїл ЙОСИФЧУК, Володимир АР'ЄВ*
ОГЛЯД ДІЯЛЬНОСТІ КЕРІВНИКІВ ДЕРЖАВНИХ ОРГАНІВ З ЦЕРКОВНИХ ПИТАНЬ В УКРАЇНІ ПІД ЧАС НАЦІОНАЛЬНО-ВИЗВОЛЬНОЇ БОРОТЬБИ 1917 – 1921 рр. ..... 146

**ЦЕРКОВНЕ ПРАВО**

*Іванна МАЦЕЛЮХ*
ЗВИЧАЄВЕ ПРАВО ЗАПОРОЗЬКОЇ СІЧІ В ОБОРОНІ ПРАВОСЛАВНОЇ ВІРИ ..... 156

**ЦЕРКОВНА ІСТОРІЯ**

*Оксана ВИСОВЕНЬ*
СИНЕРГЕТИЧНА МОДЕЛЬ РЕЛІГІЙНОГО ЖИТТЯ В РАДЯНСЬКІЙ УКРАЇНІ 1920-Х РР.: ВІДОКРЕМЛЕННЯ ЦЕРКВИ ВІД ДЕРЖАВИ І ШКОЛИ ВІД ЦЕРКВИ ..... 165

*Павло ГАЙДЕНКО*
КІЛЬКА ЗАУВАЖЕНЬ ПРО МИТРОПОЛИЧИЙ ЦЕНТР У ВОЛОДИМИРІ НА ВОЛИНІ В ПЕРІОД «КЛИМЕНТОВОЇ СМУТИ» (ЧОМУ ВОЛОДИМИР-ВОЛИНСЬКИЙ НЕ СТАВ У ДРУГІЙ ПОЛОВИНІ XII СТ. МИТРОПОЛІЄЮ?) ..... 174

*Протодиякон Василь ДІДОРА*
«ПОСТРАДАЛ СРАВНИТЕЛЬНО ЛЕГКО», ЧИ «БОЛЕЕ, НЕЖЕЛИ КАКАЯ ЛИБО ИНАЯ ГРУППА ПАМЯТНИКОВ СТАРИНЫ» ДО 100 РІЧЧЯ ТРАГЕДІЇ ВИБУХУ ЗВІРИНЕЦЬКИХ ПОРОХОВИХ СКЛАДІВ ..... 185

*Любомир ДУДАРЧУК*
ДУХОВЕНСТВО УКРАЇНСЬКОЇ АВТОКЕФАЛЬНОЇ ПРАВОСЛАВНОЇ ЦЕРКВИ НА ВОЛИНІ В УМОВАХ НІМЕЦЬКОЇ ОКУПАЦІЇ (1941–1944 рр.) ..... 194

*Олеся ЖИТКОВА*
МАТЕРІАЛЬНЕ СТАНОВИЩЕ АВТОКЕФАЛЬНИХ ПАРАФІЙ м. КИЄВА (1920-ті рр.) ..... 204

*Світлана КАГАМЛИК*
УКРАЇНСЬКА ЦЕРКОВНА ЕЛІТА І РОСІЙСЬКИЙ ЦЕНТРАЛІЗМ: СТОЛІТТЯ ПРОТИСТОЯННЯ (1686-1786) ..... 213

*Валерій ЛАСТОВСЬКИЙ*
ГОСПОДАРСТВО ВИНОГРАДСЬКОГО МОНАСТИРЯ НА СМІЛЯНЩИНІ У XIX – НА ПОЧАТКУ XX СТ. ..... 220

*Володимир РОЖКО*
ШУКАЙТЕ Ж НАЙПЕРШ ЦАРСТВА БОЖОГО Й ПРАВЕДНОСТИ ЙОГО ..... 227

*Диякон Микола РУБАН*
ІНСТИТУЦІЙНЕ СТАНОВЛЕННЯ ТА РОЗВИТОК ЛУГАНСЬКОЇ ЄПАРХІЇ УКРАЇНСЬКОЇ СИНОДАЛЬНОЇ (ОБНОВЛЕНСЬКОЇ) ЦЕРКВИ (1923 – 1927) ..... 242

*Андрій ШОСТАК*
1988 РІК БОЖИЙ ТА ЙОГО ЗНАЧЕННЯ В ІСТОРІЇ ПРАВОСЛАВНОЇ ЦЕРКВИ: РЕГІОНАЛЬНИЙ ВИМІР ПРОБЛЕМИ ..... 248

**БІОГРАФІСТИКА. ПОСТАТІ В ІСТОРІЇ ЦЕРКВИ**

*Антон КОСТЕНКО*
ЙОСИП АНТОНОВИЧ ГОШКЕВИЧ ЯК ПРАВОСЛАВНИЙ МІСІОНЕР: УКРАЇНСЬКИЙ ПОГЛЯД ..... 254

*Вячеслав КУЗНЄЦОВ*
РЕКТОР ОДЕСЬКОГО (НОВОРОСІЙСЬКОГО) УНІВЕРСИТЕТУ – ДОКТОР БОГОСЛОВ'Я, ПРОФЕСОР ОЛЕКСАНДР ПАВЛОВИЧ ДОБРОКЛОНСЬКИЙ (1856-1937) ..... 263

*Тетяна РАДІОНЕНКО, Валентина НІКІТІНА*
ВИЗНАЧНІ ПОСТАТІ ПЕРЕЯСЛАВСЬКОГО КОЛЕГІУМУ: ЛЕВАНДА ІВАН ВАСИЛЬОВИЧ ..... 272

*Станіслав РУДИК, Микола СТЕГНЕЙ*
ВНЕСОК БРАТІВ АНДРЕЄВСЬКИХ У СТАНОВЛЕННЯ ОСВІТИ І НАУКИ У СХІДНІЙ ЄВРОПІ ..... 280

*Світлана ТЕТЕРЯ, Наталія КОСТЮК*
ГНАТ ХОТКЕВИЧ – ПОПУЛЯРИЗАТОР ТРАДИЦІЙНОЇ КУЛЬТУРИ НА ПОЧАТКУ ХХ СТОЛІТТЯ ..... 287

**ДЖЕРЕЛА. ДЖЕРЕЛОЗНАВСТВО. ІСТОРІОГРАФІЯ**

*Світлана АВРАМЕНКО*
КОЛЕКЦІЯ ЛАМПАД В ЕКСПОЗИЦІЯХ МУЗЕЮ НАРОДНОЇ АРХІТЕКТУРИ ТА ПОБУТУ СЕРЕДНЬОЇ НАДДНІПРЯНЩИНИ НАЦІОНАЛЬНОГО ІСТОРИКО- ЕТНОГРАФІЧНОГО ЗАПОВІДНИКА «ПЕРЕЯСЛАВ» ..... 299

*Любов ВАСИЛІВ-БАЗЮК*
СЛУЖИЛИ БОГОВІ І УКРАЇНІ (РОДИННИЙ СПОГАД) ..... 306

*Наталія ГАНУСЕВИЧ*
ЗБЕРЕЖЕННЯ РІДКІСНИХ КНИГ У ФОНДАХ НАЦІОНАЛЬНОГО ЗАПОВІДНИКА «ЗАМКИ ТЕРНОПІЛЛЯ» ..... 319

*Олена ЖАМ*
НАДМОГИЛЬНІ ЖОРНА НЕКРОПОЛІВ м. ПЕРЕЯСЛАВА-ХМЕЛЬНИЦЬКОГО ..... 328

*Вячеслав КОРНІЄНКО*
ФРЕСКОВІ ОБРАЗИ СВВ. ФЕДОРА ТИРОНА ТА ФЕДОРА СТРАТИЛАТА У ПІВНІЧНІЙ ВНУТРІШНІЙ ГАЛЕРЕЇ СОФІЇ КИЇВСЬКОЇ: ПИТАННЯ АТРИБУЦІЇ ..... 337

*Тетяна КОТЕНКО*
ЛИСТИ З АРХІВУ МИХАЙЛА КОМАРОВА (1899–1913 рр.) ЯК ДЖЕРЕЛО ДО ВИВЧЕННЯ ІСТОРІЇ ВИДАННЯ ПЕРШОГО УКРАЇНСЬКОГО ПЕРЕКЛАДУ ЄВАНГЕЛІЯ ПИЛИПА МОРАЧЕВСЬКОГО ..... 341

*Юрій КУХАРЧУК*
ВНЕСОК МИКОЛИ МАКАРЕНКА В АРХЕОЛОГІЧНУ НАУКУ ..... 366
*Олександр КУЧЕРУК*
ХРИСТИЯНСЬКА СИМВОЛІКА
КИРИЛО-МЕФОДІЇВСЬКОГО ТОВАРИСТВА ..... 382
*Ірина МАРГОЛІНА*
НЕВІДОМИЙ АРТЕФАКТ З ФОНДІВ НАЦІОНАЛЬНОГО
ЗАПОВІДНИКА «СОФІЯ КИЇВСЬКА» ..... 393
*Олександр МАРЧУК*
ЦЕРКОВНО-БОГОСЛОВСЬКА ДІЯЛЬНІСТЬ ІВАНА ОГІЄНКА
В 1919-1920 рр. У ПРАЦЯХ СУЧАСНИХ УКРАЇНСЬКИХ ДОСЛІДНИКІВ ..... 398
*Олександр МИХАЙЛЮТА*
ДЕРЖАВОТВОРЧИЙ АСПЕКТ ЦЕРКОВНО-РЕЛІГІЙНОЇ
ПРОБЛЕМАТИКИ В КНИЗІ В'ЯЧЕСЛАВА КИРИЛЕНКА
«ТРИ РОЗМОВИ ПРО УКРАЇНУ» ..... 406
*протоієрей Юрій МИЦИК*
ГОЛОВНИЙ КАПЕЛАН УКРАЇНСЬКОГО ВІЙСЬКА –
МІНІСТРУ СПОВІДАНЬ УНР
(О. ПАВЛО ПАЩЕВСЬКИЙ – ІВАНУ ОГІЄНКУ) ..... 413
*Лідія НЕСТЕРЕНКО*
РЕЛІГІЙНЕ ЖИТТЯ В ЛИСТАХ ОСТАРБАЙТЕРІВ ЧЕРНІГІВЩИНИ
(1942–1943 рр.) ..... 432
*Олена ПОХОДЯЩА*
ПОРТРЕТ «КИЇВСЬКОГО ЗЛОТОУСТА»: ДО ІКОНОГРАФІЇ
ПРОТОІЄРЕЯ СОФІЙСЬКОГО СОБОРУ ІОАННА ЛЕВАНДИ ..... 442
*Митрополит ДИМИТРІЙ (Рудюк)*
ПОСТАТЬ СВЯТОГО СТРАСТОТЕРПЦЯ ДАНИЛА БРАТКОВСЬКОГО
В УКРАЇНСЬКІЙ ІСТОРІОГРАФІЇ ДРУГОЇ ПОЛОВИНИ XIX –
ПОЧ. XXI СТОЛІТЬ ..... 451
*Олена РУСИНА*
ДО ІСТОРІЇ МІЖКОНФЕСІЙНОЇ ПОЛЕМІКИ У XVI ст. ..... 463
*Віктор ТКАЧЕНКО*
САКРАЛЬНИЙ СИМВОЛ ВЕЛИКОДНЯ – ПИСАНКА:
ДЖЕРЕЛОЗНАВЧИЙ АСПЕКТ ..... 474

**БІБЛІОЛОГІЧНА, БОГОСЛОВСЬКА,**
**ЦЕРКОВНО-ІСТОРИЧНА СПАДЩИНА КИЇВСЬКОЇ АКАДЕМІЇ**

*Сергій ГОЛОВАЩЕНКО*
ВНЕСОК ПРОФЕСОРА КДА Я. О. ОЛЕСНИЦЬКОГО (1842–1907)
У СТАНОВЛЕННЯ НАЦІОНАЛЬНОГО БІБЛІЄЗНАВЧОГО НАУКОВО-
БОГОСЛОВСЬКОГО ДИСКУРСУ ..... 483
*Тетяна ТВЕРДОХЛІБ*
ПІДГОТОВКА СТУДЕНТІВ КИЇВСЬКОЇ ДУХОВНОЇ АКАДЕМІЇ
ДО РЕЛІГІЙНО-МОРАЛЬНОГО ВИХОВАННЯ ПАСТВИ
В ОСТАННІЙ ЧВЕРТІ XIX СТОЛІТТЯ ..... 495

**СУЧАСНІ ПРОБЛЕМИ ДУХОВНОСТІ В УКРАЇНСЬКОМУ СУСПІЛЬСТВІ**

*Юрій БОРЕЙКО*
ГРОМАДА І ПАРАФІЯ ЯК ФОРМИ РЕЛІГІЙНИХ ОБ'ЄДНАНЬ ВІРУЮЧИХ
УКРАЇНСЬКОГО ПРАВОСЛАВ'Я ..... 505
*Наталія ІЩУК*
ТЕОДІАЛОГІКА ТА ПЕРСПЕКТИВА НЕОКОЙНОНІЇ-ГРОМАДИ ..... 514

*Наталія КОСТРУБА*
ПСИХОЛОГІЧНІ ОСОБЛИВОСТІ ПРОФЕСІЙНОЇ ДІЯЛЬНОСТІ СВЯЩЕННОСЛУЖИТЕЛЯ ..... 524

*Ганна КУЛАГІНА-СТАДНІЧЕНКО*
РЕЛІГІЙНА ТРАДИЦІЯ ТА РЕЛІГІЙНА ІДЕОЛОГІЯ У КОНТЕКСТІ АВТЕНТИЧНОЇ ІНДИВІДУАЛЬНОЇ РЕЛІГІЙНОСТІ ПРАВОСЛАВНОГО ВІРУЮЧОГО ..... 534

*Лілія МАНЧУЛЕНКО*
ДУХОВНІСТЬ ЯК СТРИЖЕНЬ ПРОФЕСІЙНОГО СТАНОВЛЕННЯ МАЙБУТНЬОГО ПЕДАГОГА ..... 545

*Валерій ОЛІЙНИКОВ*
ТИПОЛОГІЯ Й РАНЖУВАННЯ СИНТАКСИЧНИХ КАТЕГОРІЙ УКРАЇНСЬКОЇ МОВИ ..... 554

**ПРАВОСЛАВНА ЦЕРКВА В УКРАЇНІ: ВИКЛИКИ XXI ст.**

*Олексій ВОРОЩУК*
ЕТАПИ ВПРОВАДЖЕННЯ ДУШПАСТИРСЬКОЇ ОПІКИ У ЗБРОЙНИХ СИЛАХ УКРАЇНИ У ПЕРІОД НЕЗАЛЕЖНОСТІ: ВІД СПІВПРАЦІ З ЦЕРКВОЮ ДО СТВОРЕННЯ ТА ПОВНОЦІННОГО ФУНКЦІОНУВАННЯ ІНСТИТУТУ ВІЙСЬКОВОГО ДУХОВЕНСТВА (КАПЕЛАНСЬКОЇ СЛУЖБИ) У ЗБРОЙНИХ СИЛАХ УКРАЇНИ ..... 565

*Протоієрей Михаїл ЙОСИФЧУК, протоієрей Миколай ЙОСИФЧУК Ірина КРАСОТА*
ОСНОВНІ ПРОБЛЕМИ ІНФОРМАЦІЙНОЇ ВІЙНИ ТА ВПЛИВУ СУПРОТИВНИКА В СУЧАСНИХ УМОВАХ УКРАЇНИ ..... 573

*Андрій ПАХОЛОК*
ДУХОВНІ ЦІННОСТІ МАЙБУТНІХ СОЦІАЛЬНИХ ПРАЦІВНИКІВ ..... 590

*Марія ПІРЕН*
РОЛЬ ДУХОВНОСТІ ТА ГРОМАДЯНСЬКОЇ ПОЗИЦІЇ ОСОБИСТОСТІ В СИСТЕМІ СТАНОВЛЕННЯ ПУБЛІЧНОГО ВРЯДУВАННЯ У ТЕРИТОРІАЛЬНИХ ГРОМАДАХ ..... 600

*Лариса ПЛАТАШ*
ДУХОВНИЙ ПОТЕНЦІАЛ ІНКЛЮЗИВНОГО НАВЧАННЯ ДІТЕЙ З ОСОБЛИВИМИ ПОТРЕБАМИ У ЗАГАЛЬНООСВІТНІЙ ШКОЛІ ..... 607

*Митрополит ДИМИТРІЙ (Рудюк), Сергій КИРИЛЮК*
ПАСТИРСЬКА ПСИХІАТРІЯ: СУЧАСНА СИСТЕМАТИКА І КЛАСИФІКАЦІЯ ПСИХІЧНИХ РОЗЛАДІВ ТА БАЗОВІ ПРИНЦИПИ У ВИЗНАЧЕННІ ФОРМ ЇХ ЛІКУВАННЯ (МЕТОДИЧНІ РЕКОМЕНДАЦІЇ ДЛЯ ЦЕРКОВНО-ТА СВЯЩЕННОСЛУЖИТЕЛІВ) ..... 616

*Священик Іван СИДОР*
332 РОКИ БОРОТЬБИ ЗА ЦЕРКОВНУ АВТОКЕФАЛІЮ В УКРАЇНІ ..... 626

*Сергій СОКОЛЮК*
З ІСТОРІЇ УЧАСТІ УКРАЇНСЬКИХ ЦЕРКОВ У ДУХОВНОМУ І КУЛЬТУРНОМУ ВИХОВАННІ ОСОБОВОГО СКЛАДУ ВІЙСЬКОВО-МОРСЬКИХ СИЛ ЗБРОЙНИХ СИЛ УКРАЇНИ (1992 – 2014 рр.) ..... 634

*Юрій ФІГУРНИЙ*
РОЛЬ УКРАЇНСЬКОЇ ПРАВОСЛАВНОЇ ЦЕРКВИ КИЇВСЬКОГО ПАТРІАРХАТУ У ВІДНОВЛЕНІ, РОЗБУДОВІ ТА ЗАХИСТІ УКРАЇНСЬКОЇ ДЕРЖАВИ ..... 650

*Павло ЯМЧУК*
УКРАЇНСЬКИЙ ХРИСТОЦЕНТРИЧНИЙ ВИМІР У ЄВРОПЕЙСЬКОМУ КОНТЕКСТІ НОВОГО ТИСЯЧОЛІТТЯ (ДЕКІЛЬКА МІРКУВАНЬ ПРО КЛЮЧОВІ АКСІОЛОГІЧНІ КОНСТАНТИ УКРАЇНСЬКОГО ЦИВІЛІЗАЦІЙНОГО ПОСТУПУ В XXI СТОЛІТТІ) ..... 659

**ВІДРОДЖЕННЯ УКРАЇНСЬКОЇ БОГОСЛОВСЬКОЇ ОСВІТИ В НЕЗАЛЕЖНІЙ УКРАЇНІ**

*Протоієрей Микола ЩЕРБАНЬ*
БОГОСЛОВСЬКА КОМПОНЕНТА В ГУМАНІТАРНІЙ СФЕРІ СУЧАСНОЇ УКРАЇНИ: САМОРЕАЛІЗАЦІЯ ОСОБИСТОСТІ ТА СОЦІАЛЬНА ВІДПОВІДАЛЬНІСТЬ (СПРОБА ІСТОРІОСОФСЬКОЇ РЕФЛЕКСІЇ) ..... 679

**ІСТОРІЯ КУЛЬТУРИ ТА МИСТЕЦТВОЗНАВСТВО**

*Любов БУРКОВСЬКА*
РОСЛИННІ МОТИВИ В УКРАЇНСЬКІЙ ІКОНІ XV–XVIII СТОЛІТЬ: ОСОБЛИВОСТІ ТРАКТУВАННЯ ХУДОЖНІХ ФОРМ ..... 687

*Ігор НЕТУДИХАТКІН*
КНЯЗЬ НА МИТРОПОЛИЧОМУ ПРЕСТОЛІ: СИМВОЛІКА СКРИЖАЛІВ З ПОХОВАННЯ КИЇВСЬКОГО МИТРОПОЛИТА ГЕДЕОНА (СВЯТОПОЛК-ЧЕТВЕРТИНСЬКОГО) У СОФІЙСЬКОМУ СОБОРІ ..... 697

*Надія НІКІТЕНКО*
СОФІЯ КИЇВСЬКА – МЕМОРІАЛ ХРЕЩЕННЯ РУСІ ..... 713

*Алла ПЕРЕПЕЛИЦЯ*
СТОРІНКИ ІСТОРІЇ СВЯТО-МИКОЛАЇВСЬКОГО ХРАМУ В ЧИГИРИНІ (XVII-XXI ст.) ..... 722

*Наталія СОЛОНСЬКА*
БОГОСЛУЖБОВА СПІВОЧА КНИГА В БІБЛІОТЕЦІ XI ст. КИЇВСЬКОГО СОФІЙСЬКОГО СОБОРУ ..... 732

*Ігор СТАРЕНЬКИЙ, Ярина СТАРЕНЬКА*
ДЕРЕВ'ЯНА РІЗДВО-БОГОРОДИЦЬКА ЦЕРКВА В СЕЛІ БАГОВИЦЯ ..... 746

*Дмитро СТЕПОВИК*
СТИЛЬ НАСТІННИХ РОЗПИСІВ ЦЕРКОВ У НЕЗАЛЕЖНІЙ УКРАЇНІ ..... 754

ВІДОМОСТІ ПРО АВТОРІВ ..... 779

# СЛОВО СВЯТІЙШОГО ПАТРІАРХА КИЇВСЬКОГО І ВСІЄЇ РУСИ-УКРАЇНИ ФІЛАРЕТА ДО УЧАСНИКІВ VII МІЖНАРОДНОЇ КОНФЕРЕНЦІЇ «ПРАВОСЛАВ'Я В УКРАЇНІ»

*23 листопада 2017 року*

**Ваше Преосвященство,**
**шановні проректори,**
**дорогі учасники та гості**
**міжнародної конференції!**

Я дуже радий, що наші конференції відбуваються кожного року і ми говоримо на цих конференція про Православ'я в Україні. Якби ми не мали своєї держави, то ми б не говорили про Православ'я в Україні. ми змушені були б говорить те, що думає Москва. І для порівняння візьміть Київську Духовну Академію в Києво-Печерській Лаврі. В якому напрямку розвивається наука і викладається церковна історія в лаврській академії? В напрямку імперіалізму. Чому? А тому, що не свобідні. А ми свобідні, бо ми живемо в незалежній Українські державі й це дає нам можливість розвивати богословську науку незалежно від всяких імперських зазіхань. Ось згадайте історію коли Україна не була в складі Російської імперії як наша наука богословська розвивалась? Була на високому рівні. А коли ми стали залежними, то наука наша пішла на низ. І наші вчені богослови змушенні були підпорядковуватися тим наказам, які виходили із Москви. Тепер ми свобідні, але які завдання стоять перед Православ'ям в Україні? Про що ми повинні говорить, вивчать, писати. По-перше ми повинні викласти правдиву нашу історію, не спотворену. Бо до отримання незалежності ми вивчали спотворену історію нашого народу і нашої Церкви. А тільки з часу отримання незалежності з часу побудови нашої державності ми маємо можливість свобідно говорити правду яка вона була.

Приємна для нас чи неприємна, але ми повинні говорить правду. І цю правду вивчать. Так от завдання конференції насамперед полягає в тому щоб викласти нашу історію правдиву, а не неправдиву. І як Ви бачите ми поступово в цьому напрямку і розвиваємося. Ось взяти наприклад цю енциклопедію, яку нам презентували перший том. Це зовсім інша енциклопедія, якщо порівняти її з енциклопедією російською. І нам ці енциклопедії наші потрібно писати й видавати і користуватися ними.

А що стосується богослів'я, в якому напрямку ця наука повинна розвиватися в Україні? Переписувати старі дослідження немає ніякого сенсу вони не потрібні. А богослів'я завжди відповідало на ті проблеми, на ті питання, які ставило життя. Ось якщо ми відповідаємо на потреби сучасного життя, то ці праці, ці статті будуть читати. А якщо ми будемо просто переписувати старе, то це ми пишемо для полиць. Це ніхто не буде читати. Які ж питання стоять перед нами? Питання ті, які насамперед ставить перед цивілізацією та ж Європа. Гендерна політика. Турбує вона суспільство і Україну і європейські народи? Турбує. І нам треба дослідить і дати правильну відповідь на це запитання. А яка може бути правильна відповідь? Відповідь повинна бути правильна та, яка ґрунтується на Божественному Одкровенні. Якщо не на Божественному Одкровенні вона буде основуватися, то ця відповідь буде неправдивою. Чому? А тому що вона не відповідає істині. Істиною є те, що відкрив Бог. А те що досліджує людина може бути правдивим, а може бути і неправдивим. Тому треба відповідь давати на підставі Божественного Одкровення, яке знаходиться в Біблії, а пояснене святими отцями. На Біблію покликаються всі християни, а йдуть різними дорогами. Хоч в основі всі мають Біблію, а діла різні, які обґрунтовують тими ж самими текстами. А ось святі отці розтлумачили Біблію натхненні Святим Духом. Тому це тлумачення є правдивим. І ми повинні на нього покладатись. Зараз наша Церква уже переклала всіх святих отців на українську мову. Це більше сотні томів. І тому ми можемо тепер покликатися і вивчати святих отців українською мовою.

Крім того є багато питань, які зараз хвилюють не тільки Церкву, але й суспільство. Наприклад, генна інженерія. Це теж є досить проблематичне питання. І на це питання треба дати відповідь богословам. Але відповідь ця повинна бути обґрунтована на Божественному Одкровенні розтлумаченому святими отцями. Екуменізм теж є певною проблемою. Як ставитись до екуменізму, до зближення Церков? Треба відкидати

його, як деякі богослови, і ієрархи, і монахи, що не сприймають екуменізм. Ми сприймаємо, але що це означає? Чи означає що ми йдемо на компроміс віри? Що значить іти на компроміс віри? Чи можна йти на компроміс віри? Неможливо. Тому що віра наша ґрунтується на Божественному Одкровенні. І компромісу між Божественним Одкровенням і людськими знаннями не може бути. Треба сприймати тільки те, що Бог відкрив. І тому в екуменізмі ми приймаємо участь, але віри це не стосується. А якщо і піднімаються ці питання про віру, то об'єднання може бути тільки на основі Божественного Одкровення, тобто на основі Православ'я. Тільки так, і не інакше. Не можна, наприклад, взяти частину православ'я з'єднати з католицизмом і вийде якийсь сурогат, а не істина. І тому якщо і можливе об'єднання, то тільки на Божественній істині не спотвореній. Не спотвореній. А неспотворена істина зберігається тільки в Православній Церкві. При всіх недоліках Православ'я, які ми добре знаємо, достоїнство наше полягає в тому, що ми зберігаємо непошкоджену Божественну істину витлумачену святими Отцями і прийняту Церквою. Не окремими богословами чи діячами, а Церквою Головою Якої є Господь наш Ісус Христос і в Якій діє Святий Дух. Тому на цій основі може бути об'єднання, а іншої основи не має. Тому ми зараз говоримо не про об'єднання Церков, а говоримо про те, що християни повинні жити в мирі та злагоді. І православні, і католики, і протестанти, і інші релігії. Тому що ми уже визначились хто є хто. І ось ми різні, але повинні жити в мирі і злагоді. І ми можемо жити в мирі і злагоді як показує досвід України. Ось у нас існує Всеукраїнська рада Церков і релігійних організацій і ми живемо в мирі навіть з Московським Патріархатом. Чому ми в мирі, а тому що ми не торкаємося питань віри обговорюючи спільні питання, які турбують всі наші Церкви і релігії. А віри ми не торкаємося. Для держави це має велике значення тому, що не зважаючи на різноманітність вірувань ми показуємо взірець взаємовідносин. І на це звернула увагу і США, і Канада, і Європа, як на взірець взаємовідносин різних релігій та різних християнських Церков. Так ось в цьому напрямку і повинно розвиватися Православ'я в Україні. Правильно висвітлювати нашу дорогу і не говорити, що всі релігії ведуть до Бога. Не потрібно цього говорити, бо не ведуть до Бога всі релігії. Юдеї вірять в Єдиного істинного Бога? Вірять, а Бога розіп'яли. То чи веде ця дорога до Бога? Можна багато інших подібних прикладів наводити. Тому коли ми говоримо

про Православ'я, то воно повинно бути Православ'ям. Тобто вірою непошкодженою.

Нас закликають часто до реформування. Яке може бути реформування віри божественного Одкровення? Може бути реформування того, що відкрив Бог? Не може. Може бути пристосування Божественного вчення до сучасних умов життя. Це може бути, тому що ми живемо не в таких умовах в яких жили, наприклад, у тому ж середньовіччі чи в першому столітті. Умови зовнішні різні, а віра залишається незмінною. Ось, наприклад любов. Є різниця між любов'ю в двадцять першому столітті і любов'ю в першому столітті або до пришестя Господа нашого Ісуса Христа? Є різниця? Не має. Ненависть яка була в ті часи і тепер одна й та ж сама. І реформувати ці поняття неможливо. Тому говорити про реформи в Православ'ї зайве. Це не можливо здійснити. А пристосовувати до сучасного життя можна. І ми про це повинні, і думати, і писати, і втілювати в життя. Тому я вважаю, що наша свобода, яку ми маємо в державі дає нам підґрунтя розвивати наше православне богослів'я пристосовуючи його, а точніше даючи відповіді на сучасні проблеми. І якщо ми це виконаємо, то ми принесемо велику користь не тільки самій Церкві, а і нашому суспільству. Тому що ми будемо давати дороговказ і для наших політиків, і для всіх людей. Якою дорогою потрібно йти, а що відкидати. Тоді наша праця та праця нашої конференції будуть плідними і потрібними, і для нашої пастви, і для нашого суспільства, і для нашої держави. І не тільки для нашої держави, а й для тієї ж Європи. Тому що Європа зараз коливається в різні сторони, якщо говорити про духовні християнські цінності. І ми в цьому випадку повинні бути твердими, непохитними та йти тією дорогою, яку нам дав Господь наш Ісус Христос. І тоді буде нам подяка, і від Бога, і від пастви, і від народу, і майбуття. Тому що ми не схибили, а йдемо у вірному напрямку. Слава Ісусу Христу і Слава Україні!

*Митрополит ЕПІФАНІЙ (Думенко)*

# ЦЕРКВА І МАЙДАН В КОНТЕКСТІ ЄДНОСТІ ТА ОТРИМАННЯ АВТОКЕФАЛІЇ

*Стаття присвячена питанням боротьби за автокефалію та єдності Української Православної Церкви в контексті подій Революції Гідності. У ній з погляду церковного права схарактеризовано епохальні події нашої історії – хрещення Руси-України (1030-ліття) та боротьбу за автокефалію (100-ліття) в час Української революції, а також подані відомості про Революцію Гідності та Свято-Михайлівський Золотоверхий монастир у цих переломних подіях.*
*Ключові слова: Київська Митрополія, Українська Православна Церква, хрещення, автокефалія, собор, канон, Свято-Михайлівський Золотоверхий монастир, Майдан, Революція Гідності.*

———

*Metropolitan EPIPHANIY (Dumenko)*

**«CHURCH AND MAIDAN» IN THE CONTEXT OF UNITY AND RECEIVING AUTOCEPHALY**

*The article is devoted to the struggle for autocephaly and unity of the Ukrainian Orthodox Church in the context of the events of the Revolution of Dignity. From the point of view of the*

*Церква Бога Живого,*
*стовп і утвердження істини*
*(1 Тимофія 3, 15)*

У 2018 році кожен свідомий українець, перегортаючи сторінки нашої минувшини, згадує визначні або ж непересічні події, які вже стали історією. Так, у цьому році ми велично святкували 1030-ліття хрещення Руси-України. Вражаючим для багатьох був хресний хід української віруючої громади на день пам'яті св. рівноапостольного князя Володимира Великого від однойменного патріаршого кафедрального собору до пам'ятника нашому хрестителю на схилах Дніпра. Особливим цей хід був не тільки через велику кількість духовенства та православного люду (за різними підрахунками, майже 70 тисяч осіб), але передовсім че-

*ecclesiastical law, the epochal events of our history – the baptism of Rus-Ukraine (1030th anniversary) and the struggle for autocephaly (100th anniversary) during the Ukrainian Revolution, as well as information on the Revolution of Dignity and St. Michael's Golden-Domed Monastery in these turning events are described in it.*

**Key words:** *Kyiv Metropolis, Ukrainian Orthodox Church, baptism, autocephaly, Council, canon, St. Michael's Golden-Domed Monastery, Maidan, Revolution of Dignity.*

рез те, що в ньому взяв участь Президент України з дружиною й багатьма представниками владних інституцій, а також ієрархія й духовенство Української Автокефальної Православної Церкви разом зі своїм очільником.

Значення хрещення неможливо осмислити в кількох словах, і навіть в багатьох томах окремих досліджень навряд чи вдасться розкрити належним чином це питання. Могутня Руська держава отримала з Константинополя перших своїх ієрархів, духовенство та ченців-греків, які оселилися на тому ж місці, де ми з вами зараз знаходимося, а через них і святині, і книги, і все необхідне для звершення богослужінь. Перші будівничі та оздоблювачі храмів також були звідти. Через це по праву Константинопольська Церква стала для нас Церквою-Матір'ю. Згідно з баченням професорів протоієрея Євгенія Голубинського та Івана Власовського, вже тоді Київська Митрополія, чи ж Українська Православна Церква, була автокефальною де-факто, хоч й де-юре була залежна від столиці тогочасної Римської імперії – Константинополя. Ця залежність позначалась тільки в питанні поставлення Київських митрополитів-греків Вселенськими патріархами. Але й тут можна наводити багато прикладів поставлення першоієрархів нашої Церкви собором руських єпископів [Цит. за: 5, с. 36]. Так, у 1051 році за благовірного князя Ярослава Мудрого собор руських єпископів обрав та поставив на Київську митрополичу кафедру русича-українця святителя Іларіона. Це обрання ясно показало, що могутня держава, яка за своїми розмірами була набагато більша, ніж увесь Візантійський Патріархат, повинна мати свою автокефальну Церкву. Такі ж обрання на Київську митрополичу кафедру руськими єпископами на соборі та поставлення переважно русичів-українців мали місце й у 1147 році (митрополит Климент Смолятич), і в 1242 році (митрополит Кирил), і в 1415 році (митрополит Григорій Цамблак), і в 1495 році (святитель Макарій), і в подальшій історії Української Церкви, допоки вона не була насиллям і неправдою підпорядкована Москві (1686 р.). Більш детально про це можна

почитати в наших попередніх дослідженнях, опублікованих в «Трудах КДА» [9, с. 5 – 16; 10, с. 5 – 13; 11, с. 10 – 23].

Хоч українське православ'я має понад тисячолітню історію, але внаслідок поневолення українського народу впродовж багатьох століть тривала запекла боротьба за знищення його Церкви, культури та мови – чи то в період Речі Посполитої, коли було поширено католицизм та впроваджено уніатство (1596 р.), чи то в час Московського панування та неканонічного підпорядкування Української Церкви-Матері своїй дочці (1686 р.), коли було забрано не тільки матеріальні засоби існування (1786 р.), але й нівельовано всі права та привілеї Київської Митрополії. Тільки на початку ХХ століття разом із утворенням Української держави,з'явились всі передумови для того, щоб порушити питання про автокефальний статус нашої Церкви. Так, у цьому році ми відзначаємо і 100-річчя з часу активної боротьби українського народу та його Церкви за отримання церковної незалежності, або ж автокефалії. Як відомо, питання про автокефалію Української Православної Церкви було порушене на Всеукраїнському соборі 1918 року, який відбувався в місті Києві в складних історичних обставинах. А 1 січня 1919 року був навіть проголошений окремий Закон УНР «Про верховне управління Української православної автокефальної синодальної Церкви». Створений вищий орган церковного управління на теренах України – Св. синод УАПЦ, що не підпорядковувався Московському Патріархату (діяв у Києві в січні – лютому 1919 року). Відповідно до цього Закону, Українська Церква зі своїм синодом та ієрархією позбавилася будь-якої залежності від Всеросійського патріарха. Найвища влада, судова й адміністративна переходила до собору Всеукраїнської Церкви. Святий синод складався із двох єпископів, одного протопресвітера, одного протоієрея, одного диякона та трьох мирян. Згідно з законом «Про автокефалію», Православна Церква в УНР, на відміну від більшовицької Росії, й надалі отримувала належне фінансування та мала статус державної [3, с. 225 – 233].

Активно впроваджувалось звершення богослужінь українською мовою із поминанням імен очільників УНР (замість імені патріарха Тихона і митрополита Антонія Храповицького). Для участі в першому синоді уряд запросив архієпископа Агапіта Вишневського (голова), єпископа Кременецького Діонісія Валединського та протоієрея Василя Липківського [1, с. 81 – 83]. На жаль, з приходом до влади більшовиків почалось цілеспрямоване руйнування святинь та знищення всього, що було

так чи інакше пов'язане з Церквою [23, с. 149 – 157; 20, с. 7 – 19; 25, с. 20 – 28; 12, с. 29 – 47].

Нова сторінка почалася із часу відродження Української держави у 1991 році. Згідно з апостольськими правилами (34-те правило) та постановами Вселенських соборів (17-го правила Четвертого та 38-го правила Шостого), виникли всі необхідні умови для незалежності від тих чи інших релігійних центрів Української Православної Церкви. Як відомо, вже 1 – 3 листопада 1991 року у Свято-Успенській Києво-Печерській лаврі відбувся Помісний собор, делегати якого – архіпастирі та пастирі, представники духовних навчальних закладів та монастирів – одноголосно ухвалили відповідний документ, яким засвідчили своє прагнення до автокефалії, однак проти цього виступили в колишній столиці Радянського Союзу, й на самочинному Харківському зібранні у 1992 році була створена окрема церковна структура – УПЦ з невіддільною на сьогодні прив'язкою Московського Патріархату, й у впродовж 27-ох років незалежності тривала боротьба з Московськими впливами на церковному полі. І хоч усі Президенти України – Л. Кравчук, Л. Кучма, В. Ющенко, крім утікача В. Януковича, зверталися до Вселенського патріарха Варфоломія про надання автокефалії Українській Церкві, реально справа зрушила з місця тільки в цьому (2018) році.

Завдяки зусиллям нинішнього Президента України П. Порошенка, коли всі три Православні Церкви – УПЦ Київського Патріархату, УАПЦ та навіть 10 архієреїв УПЦ, – 500 громадських організацій України, Верховна Рада України та Президент України надіслали відповідні для цього документи. Сьогодні ми можемо впевнено говорити про незворотність цього процесу, коли після належного наукового осмислення та опрацювання цього питання екзархами Константинопольського Патріархату в Україні ми отримали відповідні офіційні рішення та добрі вісті з засідання синоду Константинопольської Церкви (11. 10. 2018).

У ці дні, перебуваючи в стінах Київської православної богословської академії на території Золотоверхого монастиря під покровом святого архістратига Божого Михаїла, ми не можемо забути тих епохальних подій кінця листопада 2013 – 2014 років, очевидцями та учасниками яких ми стали п'ять років тому. Справді, як би ми не називали ці події – Революція Гідності, Євромайдан, Майдан, – вони відбувалися на наших очах та стали переломним моментом у вирішенні не тільки цивілізаційних орієнтирів нашої держави, але й подальшого майбут-

тя православ'я в Україні. Як стверджують дослідники, боротьба громадян України за свої права, що отримала назву Революція Гідності або Третій Майдан, стала наймасштабнішою подією в новітній історії України [2, 4, 6 – 8, 13 – 18, 21, 22, 26 – 44]. Тому й не випадково, що 21 листопада Україна відзначає День Гідності та Свободи – свято, встановлене в пам'ять про Помаранчеву революцію (2004 р.) та Революцію Гідності (2013 – 2014 рр.), які розпочалися цього дня як протест проти беззаконня і неправди. Пам'ятаймо про те, що тоді всі учасники Майдану та люди доброї волі по всьому світу із захопленням вітали позицію нашої Церкви. Хоч і були ті, які намагалися загнати Церкву у своєрідну суспільну резервацію, ізолювати її від громадського життя, затулити їй вуста тоді, коли вона говорила про важливі та ціннісні складові й закликала і продовжує закликати суспільство дотримуватися Божого Закону і християнської моралі.

Яку роль у цих героїчних і водночас трагічних подіях відіграла Українська Православна Церква Київського Патріархату та Свято-Михайлівський Золотоверхий монастир, який став не тільки місцем молитви, але й захисту та допомоги всім переслідуваним, знає кожен. За промислом Божим, і Помаранчева революція, і Революція Гідності починалися саме 21 листопада, коли ми святкуємо свято покровителя м. Києва – архістратига Божого Михаїла та всього воїнства небесного. Переважна більшість із тих, які були на Майдані, неодноразово відчували цю невидиму допомогу, коли задавалося б, що все, крах, поразка, але події розгорталися так, як це не міг ніхто спланувати – вчасно з'являлася та чи інша допомога. У зв'язку з цим варто порівняти події 2013 – 2014 років із часом боротьби русичів проти половців у 1111 році. У князівському об'єднані проти ворога брали участь Святополк Ізяславович, Володимир Всеволодович і Давид Святославович. У понеділок 27 березня відбулася вирішальна битва, й літописець зазначає: «[…] іноплемінники зібрали військо своє, многеє множество, і виступили, як ті бори великії, і тьмою тьмущою вони обступили полки руськії. І послав Господь Бог ангела на поміч руським князям… половці кинулися навтьоки. І падали половці […], невидимо биті ангелом, як це бачило багато людей […]. Після перемоги князі запитали половців: «Як вас така сила і многеє множество не змогли противитися, а скоро ви побігли?» І ці відповідали кажучи: «Як ми можемо битися з вами? Адже інші їздили зверху над вами при оружжі ясному і страшному, які помагали вам». То хіба се є не ангели, послані Богом помагати християнам», – так завершує літописець свою розповідь [24, с. 32].

Пам'ятаємо і про те, що вже 25 листопада була оприлюднена «Заява Патріарха Київського і всієї Руси-України Філарета», в якій ішлося, зокрема, про таке: «Наша Церква, як і низка інших провідних Церков та релігійних організацій України, у спільному зверненні ще наприкінці вересня цього року засвідчили підтримку європейських прагнень українського народу. За цей час на багатьох зустрічах в Україні та закордоном з політиками та громадськими діячами як особисто Патріарх, так і представники нашої Церкви зазначали, що Україна – європейська країна, що вибір нашого народу на користь належності до європейської християнської цивілізації був здійснений ще понад 1000 років тому під час хрещення […]. Історичний шлях Української Церкви і українського народу нерозривно пов'язані […] Підтримуючи також право кожного громадянина на мирне оголошення і відстоювання своєї думки, одночасно закликаю всіх, хто бере участь у вуличних акціях на підтримку європейської інтеграції: бережіть мирний характер своїх дій, не піддавайтеся на провокації до насильства, виявляйте мудрість. Пам'ятайте слова Священного Писання: «Не будь переможений злом, а перемагай зло добром» (Послання до римлян, 12: 21). Звертаюся також до правоохоронних органів та інших представників держави із закликом забезпечити громадянам право мирно висловлювати свою позицію, бо силові дії там, де потрібні діалог та порозуміння, здатні лише радикалізувати настрої, ще більше розділити суспільство, принести шкоду Україні [15]. Потім подібні звернення до влади та застереження були оприлюднені Всеукраїнської радою Церков і релігійних організацій та іншими Церквами й інституціями [14].

На жаль, влада не дослухалась до мудрих слів, але діяла, за оцінками деяких експертів, як та, що була позбавлена розуму. Так, вже із 29 на 30 листопада 2013 року відбувся кривавий розгін студентів та молодих активістів, які з майдану Незалежності прибігли у Свято-Михайлівський Золотоверхий монастир, який став їхнім останнім захистом перед силами «Беркуту». Церква таким способом засудила застосування сили в Києві, де мало місце побиття студентів, а пізніше – жорстокі вбивства безневинних людей. Свято-Михайлівський монастир і вдруге відкрив двері для постраждалих внаслідок сутичок на майдані Незалежності та прилеглих вулицях. Під час Революції Гідності Золотоверхий собор знову прийняв поранених – тільки тепер, на жаль, їх вже було набагато більше, а травми значно серйозніші [37].

Важливо тут наголосити на зламі, який відбувся в душах молодих людей, які спочатку відкидали різні авторитети та

мало зверталися до Бога. Як пише О. Недавня, «така позиція дуже швидко змінилася, варто тільки було спробувати перших кийків. Коли побиті й перелякані студенти бігли, куди могли, вони, не роздумуючи, стукали у ворота Свято-Михайлівського монастиря (УПЦ Київського Патріархату). Авжеж, тоді було вже не до переймання, хто віруючий, а хто невіруючий, чи варто користуватися допомогою церковників, чи не варто […]. Утім, можливо, всім учасникам і без того закарбується дуже сильне переживання, коли їх, скривавлених та зляканих, прийняли монахи та заховали у стінах свого монастиря, дослівно по-біблійному, прихистили, полікували й нагодували, розклавши килими для їхньої ночівлі прямо в храмі […] [30]. Невідомо, як би розвивались події надалі, коли б під стінами монастиря не зібралася багатотисячна громада, а серед них і представники різних європейських інституцій та дипломатичних представництв, які вимагали пояснень та покарань для винних. Спецпідрозділ змушений був відступити. «Безперечно, такого вражаючого «вступу» церковного фактору в історію Майдану ще не бачила наша країна, що суттєво вплинуло на сприйняття цього фактору учасниками народного спротиву», – пише автор [30].

Напевне, для багатьох залишиться в пам'яті і те, що вперше в XXI столітті, як у час татаро-монгольської навали, залунав храмовий набат зі Свято-Михайлівського монастиря, скликаючи всіх на захист Євромайдану. І на допомогу поспішали соні киян та гостей столиці. І для тих, хто був учасником цих подій, і до тепер це «щось неймовірне». Не менш схвильованими за майбутнє своїх дітей виявились і їхні батьки, які теж пішли на Майдан, та егоїстична влада відважилася обагрити свої руки невинною кров'ю.

Ми не будемо аналізувати всі події того часу. Сподіваємось, що з часом з'явиться ще не одне дослідження, яке висвітлить героїчні вчинки молодих людей, які обрали волю та захищали її з молитвою у серці. Українська Революція Гідності, що відбувалася на межі 2013 – 2014 років, та військова агресія РФ в Криму та на Сході України спричинили ґрунтовні зміни в українському суспільстві та Церкві. Переконані, що саме завдяки промислу Божому всі ці події привели нас сьогодні до об'єднання українського православ'я та визнання його Вселенським Патріархатом. Роль Української Православної Церкви Київського Патріархату є ще мало осмислена науковцями та різними аналітиками, але для нас найважливішим є визнання та довіра українського народу.

Сьогодні перед нами стоїть завдання зберегти і примножити, а не бездумно розтратити те, що так дорого здобуте. «За власну державність, за нашу незалежність, за гідність та свободу український народ заплатив у минулому та платить тепер дорогу ціну – ціну крові та життя патріотів. Лише наша громадська відповідальність, мудрість, суспільне єднання здатні зберегти і примножити, а не бездумно розтратити те, що так дорого здобуте», – сказав Святіший Патріарх Філарет, аналізуючи це питання [18].

Тож, будемо молитись та пам'ятати за наших героїв як під час Революції Гідності, так і під час війни з підступним агресором – РФ – на Донбасі, бо вони показали свою любов до близьких та до своєї рідної землі з думкою про нас та всіх майбутніх поколінь. Усвідомлюємо, що саме завдяки їх подвигам ми маємо можливість сьогодні говорити не тільки про європейське майбуття, але й про єдину та визнану світовим православ'ям Українську Православну Церкви з центом у Другому Єрусалимі – нашому Києві.

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 с.

1. Агапіт (Вишневський Антоній Йосифович) // Київська духовна академія в іменах: 1819 – 1924 : енциклопедія : в 2 т. / упоряд. і наук ред. М. Л. Ткачук ; відп. ред. В. С. Брюховецький. – Т. 1: А – К. – К. : Вид. дім «Києво-Могилянська академія», 2015. – С. 81 – 83.
2. Антошевський Т. «Потрібне велике народне покаяння зі ствердженням, що так, як раніше, жити не можемо» // Тиждень (18 квітня 2014). [Електронний ресурс] – Режим доступу: http://tyzhden.ua/Society/107961
3. Бойко О., Сніда Є. Постать архієпископа Катеринославського Агапіта на тлі церковно-політичних процесів післяреволюційної доби (1917 – 1924 рр.) // Придніпров'я : історико-краєзнавчі дослідження. – 2010. – № 8. – С. 225 – 233.
4. Бутинський В. Українське Православ'я сьогодні: буття та перспективи // Держава і Церква: форми взаємодії в умовах трансформації українського суспільства : матеріали Міжн. наук.-практ. Інтернет-конф. 28 – 29 травня 2014 р. / за заг. ред. проф. Докаша В. І. – Чернівці : Чернівецький нац. ун-т, 2014. – С. 47 – 51.
5. Власовський І., проф. Нарис історії Української Православної Церкви : у 4 т., 5 кн. – К. : Вид. Української Православної Церкви Київського Патріархату, 1998. – Т. 1. – 296 с. + (I – XLVIII).
6. Горкуша О. Актуальність релігії та сакральних цінностей в постсекулярну добу (європейський та український контекст) // RISU / Релігієзнавчі студії / 20 березня 2015 / [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://risu.org.ua/ua/index/studios/studies_of_religions/59505/
7. Горкуша О. Євромайдан як індикатор трансформації релігійної функціональності або Революція Гідності як ситуація сповіді перед Богом, Україною та людиною // Релігія в Україні [Електронний ресурс]. – Режим доступу: https://www.religion.in.ua/zmi/ukrainian_zmi/24699-yevromajdan-yak-indikator-transformaciyi-religijnoyi-funkcionalnosti-abo-revolyuciya-gidnosti-yak-situaciya-spovidi-pered-bogom-ukrayinoyu-ta-lyudinoyu.html

8. Горкуша О., Филипович Л. Громадянська Церква України: нове явище в суспільно-релігійних відносинах // Держава і Церква: форми взаємодії в умовах трансформації українського суспільства : матеріали Міжн. наук.-практ. Інтернет-конф. 28 – 29 травня 2014 р. / за заг. ред. проф. Докаша В. І. – Чернівці : Чернівецький нац. ун-т, 2014. – С. 161 – 170.

9. Епіфаній (Думенко), митр. Обрання першоієрархів-українців на Київську кафедру як шлях до автокефалії Української Православної Церкви // Труди Київської Духовної Академії : науковий збірник Київської православної богословської академії / ред. кол. : митр. Переяслав-Хмельницький і Білоцерківський Епіфаній (Думенко) (гол. ред.) [та ін.]. – [К.], 2016. – № 16. – С. 5 – 16.

10. Епіфаній (Думенко), митр. Постать священномученика Макарія, митрополита Київського і всієї Руси, в історії Української Православної Церкви // Труди Київської Духовної Академії : науковий збірник Київської православної богословської академії / ред. кол. : митр. Переяслав-Хмельницький і Білоцерківський Епіфаній (Думенко) (гол. ред.) [та ін.]. – [К.], 2017. – № 17. – С. 5 – 13.

11. Епіфаній (Думенко), митр. Право на автокефалію Української Православної Церкви // Труди Київської Духовної Академії : науковий збірник Київської православної богословської академії / ред. кол. : митр. Переяславський і Білоцерківський Епіфаній (Думенко) (гол. ред.) [та ін.]. – [К.], 2018. – № 18. – С. 10 – 23.

12. Євсєєва Т. Боротьба Директорії УНР за церковну самостійність: український та всехристиянський контексти // Труди Київської Духовної Академії : науковий збірник Київської православної богословської академії / ред. кол. : митр. Переяслав-Хмельницький і Білоцерківський Епіфаній (Думенко) (гол. ред.) [та ін.]. – [К.], 2014. – № 13. – С. 29 – 47.

13. Єленський В. Велике повернення: релігія у глобальній політиці та міжнародних відносинах кінця XX – початку XXI століття / Віктор Єленський. – Львів : Видво Українського католицького університету, 2013. – 504 с.

14. Заява Всеукраїнської ради Церков і релігійних організацій за підсумками зустрічі з керівництвом Верховної Ради України [26 лютого 2014 р.] [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://news.ugcc.ua/documents/zayava_vseukrainskoi_radi_tserkov_%D1%96_rel%D1%96g%D1%96ynih_organ%D1%96zats%D1%96y_za_p%D1%96dsumkami_zustr%D1%96ch%D1%96_z_ker%D1%96vnitstvom_verhovnoi_radi_ukraini_69387. Html

15. Заява Патріарха Київського і всієї Руси-України Філарета [Електронний ресурс]. – Режим доступу: https://www.cerkva.info/publications/z-pryvodu-hromadskykh-vystupiv-na-pidtrymku-ievropeiskoi-intehratsii-ukrainy

16. Звернення ВРЦіРО щодо нормалізації суспільно-політичної ситуації в Україні з огляду на внутрішні та зовнішні виклики [24 березня 2014 р.] [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://news.ugcc.ua/documents/zvernennya_vseukrainskoi_radi_tserkov_%D1%96_rel%D1%96g%D1%96ynih_organ%D1%96zats%D1%96y_shchodo_normal%D1%96zats%D1%96i_susp%D1%96lnopol%D1%96tichnoi_situats%D1%96i_v_ukrain %D1%96_z_oglyadu_na_vnutr%D1%96shn%D1%96_ta_zovn%D1%96shn%D1%96_vikliki_69816.html 265.

17. Звернення Всеукраїнської ради Церков до народу України щодо виборів Президента України [15 травня 2014 р.] [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://news.church.ua/2014/05/15/zvernennya-vseukrajinskojiradi-cerkov-i-religijnix-organizacij-do-narodu-ukrajini-shhodo-viboriv-prezidentaukrajini/

18. Звернення Патріарха Київського і всієї Руси-України Філарета з нагоди дня Гідності та Свободи. 18.11.2016 [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://cerkva.dp.ua/zvernennya-patriarha-kiyivskogo-i-vsiyeyi-rusi-ukrayini-filareta-z-nagodi-dnya-gidnosti-ta-svobodi/

19. Здіорук С. Конституювання Помісних Церков як інструменту захисту національних інтересів українського народу / С. Здіорук // Християнство доби постмодерну (колективна монографія) – К. : Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г. С. Сковороди НАН України, Українська Асоціація релігієзнавців, 2005. – С. 207–219.

20. Йосифчук М., прот. Церковно-державні відносини за директорії УНР і проголошення нею 1 січня 1919 р. «Закону про вищий уряд Української Автокефальної Православної Соборної Церкви» // Труди Київської Духовної Академії : науковий збірник Київської православної богословської академії / ред. кол. : митр. Переяслав-Хмельницький і Білоцерківський Епіфаній (Думенко) (гол. ред.) [та ін.]. – [К.], 2014. – № 13. – С. 7 – 19.

21. Карп'як О. УПЦ МП: зв'язок з Москвою слабшає / Олег Карп'як [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://www.bbc.co.uk/ukrainian/entertainment/2014/03/140325_ orthodox_church_moscow_ko.shtml

22. Киридон А. «На майдані коло Церкви…» (Місія Церкви в Революції Гідності) // Православ'я в Україні : збірник матеріалів IV Міжнародної наукової конференції / [під ред. митр. Переяслав-Хмельницького і Білоцерківського Епіфанія (Думенка) та прот. Віталія Клоса]. – К. : [Київська православна богословська академія], 2014. – С. 179 – 188.

23. Клос В., прот. Преосвященнійший Агапіт (Вишневський) та автономний статус Української Православної Церкви // Українське право й законодавство за доби Української революції (1917 – 1921 рр.) : збірник матеріалів Міжнародної науково-практичної конференції, м. Київ, 30 листопада 2017 року / ред. кол. І. С. Гриценко, М. І. Мірошниченко, П. П. Захарченко, І. А. Мацелюх та ін. – К. : «Print Day» Ltd., 2018. – С. 149 – 157.

24. Клос В., свящ. Історія Михайлівського Золотоверхого монастиря. – К. : Грані-Т, 2007. – 120 с.

25. Колот С., свящ. Значення церковних канонів і державного впливу в процесі проголошення автокефалії помісних Церков // Труди Київської Духовної Академії : науковий збірник Київської православної богословської академії / ред. кол. : митр. Переяслав-Хмельницький і Білоцерківський Епіфаній (Думенко) (гол. ред.) [та ін.]. – [К.], 2014. – № 13. – С. 20 – 28.

26. Майдан і Церква. Хроніка подій та експертна оцінка / Українська асоціація релігієзнавців ; за загальною редакцією д. філос. н. Филипович Л. О. і канд. філос. н. Горкуші О. В. – К. : Самміт-Книга, 2014. – 656 с.

27. Михайлівський Золотоверхий монастир повертає постраждалих до життя [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://www.archangel.kiev.ua/index.php?option=com_content&view =article&id=1498:u-mykhailivskomu–sobori–povertaiut–postrazhdalykh – do –zhytti

28. Молитовні Віче на київському Майдані триватимуть до виборів Президента // Інститут релігійної свободи. – 16 бер. 2014 [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://www.irs.in.ua/index.php?option=com_ content&task=view&id=1392&Itemid=61.

29. Мороз В. Включення вчення УГКЦ у сферу суспільно-політичного життя України (1991 – перша половина 2014 рр.) : дис. … канд. іст. наук: 09.00.11. – К., 2015. – 275 с. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: https://www.filosof.com.ua/Avtoreferaty/diser_moroz.pdf

30. Недавня О. Церковно-релігійний фактор Євромайдану в оцінках його учасників та прихильників [Електронний ресурс]. – Режим доступу: https://risu.org.ua/ua/index/studios/studies_of_religions/54976/

31. Панахида за спокій душ розстріляних мирних учасників Революції Гідності (20 лютого 2017) [Електронний ресурс]. – Режим доступу: https://www.cerkva.info/posts/panakhyda-za-spokii-dush-rozstrilianykh-myrnykh-uchasnykiv-revoliutsii-hidnosti

32. Предстоятель РПЦЗ о событиях на киевском майдане: Молюсь, чтобы польза от этого была народу // Взгляд из Одессы. – 18 дек. 2013. – Режим доступа: http://od-news.com/index.php? option=com_content&task=view&id=38922&Itemid=1

33. Прес-конференція Святійшого Патріарха Філарета [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://cerkva.info/uk/news/patriarkh/4629-patriarh-novyny-31-03-2014-02.html

34. Про книгу «Майдан і Церква. Хроніка подій та експертна оцінка» від редакторів [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://risu.org.ua/ua/index/studios/announcements_of_public

35. Рюмочкин С. Трагедия на Майдане объединила УПЦ КП и УПЦ МП: священники вместе отпевают погибших / Сергей Рюмочкин // Сегодня. – 23.02.2014.

36. Симчич М. Суспільно значуща роль Церкви в сучасних державотворчих процессах // Держава і Церква: форми взаємодії в умовах трансформації українського суспільства : матеріали Міжн. наук.-практ. Інтернет-конф. 28 – 29 травня 2014 р. / за заг. ред. проф. Докаша В. І. – Чернівці : Чернівецький нац. ун-т, 2014. – С. 25 – 39.

37. Собори душ наших: Церква під час революції. Фоторепортаж [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://cerkva.info/uk/news/ kyiv/4488-zolotoverkhymonrev.html

38. Филипович Л. Майдан і Церкви. 23. 12. 2013 / Людмила Филипович [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://www.religion.in.ua/main/analitica/24364-majdan-i-cerkvi.html

39. Филипович Л., Горкуша О. Народжена на Майдані – Громадянська Церква України [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://risu.org.ua/ua/index/studios/studies_of_religions/56419

40. Филипович Л., Горкуша О. Революція гідності як об'єднуючий чинник українських конфесій і специфічний вияв екуменізму // Україна-Ватикан: християнство в контексті його включення в різноманітні сфери суспільного буття : науковий збірник / за ред. Л. Филипович і П. Яроцького. – К. : УАР, 2015. – С. 43 – 51.

41. Філарет, Святіший Патріарх Київський і всієї Руси-України. Українські церкви об'єднаються дуже швидко – так, як переміг Майдан : інтерв'ю Предстоятеля Української Православної Церкви Київського Патріархату виданню «Апостроф» (15 квітня 2015 року) [Електронний ресурс]. – Режим доступу: https://www.cerkva.info/publications/patriarkh-filaret-ukrainski-tserkvy-obiednaiutsia-duzhe-shvydko-tak-iak-peremih-maidan

42. Чорноморець Ю. (інтерв'ю Білоножко Є.) Церкви, суспільство, майдан, влада... [Електронний ресурс]. – Режим доступу: https://www.religion.in.ua/main/interview/24403-cerkvi-suspilstvo-majdan-vlada.html

43. Шкрібляк М. Суспільна місія Церкви: історичний контекст і сьогодення // Держава і Церква: форми взаємодії в умовах трансформації українського суспільства : матеріали Міжн. наук.-практ. Інтернет-конф. 28 – 29 травня / за заг. ред. проф. Докаша В. І. – Чернівці : Чернівецький нац. ун-т, 2014. – С. 13 – 20.

44. Юраш Андрій. Церкви та релігійні організації України після Майдану: традиційні та модерні тренди // Держава і Церква: форми взаємодії в умовах трансформації українського суспільства : матеріали Міжн. наук.-практ. Інтернет-конф. 28 – 29 травня 2014 р. / за заг. ред. проф. Докаша В. І. – Чернівці : Чернівецький нац. ун-т, 2014. – С. 171 – 184.

*Василь БАБІЙ*

# ВЧЕННЯ ПРЕПОДОБНОГО СИМЕОНА НОВОГО БОГОСЛОВА ПРО ОБОЖЕННЯ ЛЮДИНИ У КОНТЕКСТІ ПРАВОСЛАВНОЇ ЕСХАТОЛОГІЇ: СУЧАСНИЙ ПОГЛЯД

*У статті досліджено специфіку обоження за вченням прп. Симеона у контексті есхатології. З'ясовано, що основний зміст есхатологічної проблеми обоження у святого отця зводиться до стяжання благ Царства Небесного, яке вже тут, на землі, відкривається у кожному чистому серці, і яке у повноті відкриється всьому людству по завершенні історії, у новому, вічному житті.*

**Ключові слова:** *Симеон Новий Богослов, обоження (теозис), христологія, пневматологія, благодать, Друге Пришестя, День Господній, есхатологія..*

———

*Vasyl BABII*

**THE TEACHING OF ST. SIMEON THE NEW THEOLOGIAN ABOUT THE DEIFICATION OF A MAN IN THE CONTEXT OF ORTHODOX ESCHATOLOGY: A MODERN VIEW**

*The article analyses the specificity of deification according to the teaching of St. Simeon in the context of eschatology. It is found that the basic meaning of the eschatological problem of the deification of the holy father comes to acquiring the benefits of the Kingdom of Heaven that*

**Постановка проблеми у загальному вигляді та її зв'язок із важливими науковими і практичними завданнями.** Сучасні цивілізаційні виклики передвизначили пошуки духовно-аксіологічних основ буття людини, активізували потребу самопізнання та самоусвідомлення, сприяють церковно-релігійному впливу на суспільне життя. Виклики, на які не спроможний відповісти людський розум, спонукають нас звернутися до сакральної спадщини православного містика прп. Симеона Нового Богослова, ядром якої виступає феномен аксіології обоження людини та осмислити, що поряд з побутовим життям людина володіє потенціалом, здатним виводити її на новий щабель діалектики «тварного-нетварного», відкриваючи тим са-

*is already here, on earth, open to every pure heart, which in its fullness will be opened to all mankind at the end of the history, in a new, eternal life.*
**Key words:** *Simeon the New Theologian, theosis, Christology, pneumatology, grace, Second Coming, the Day of the Lord, eschatology.*

мим, духовні контексти людської екзистенції. Це означає, що актуалізація аксіології обоження Симеона Нового Богослова може мати різні пояснення, в тому числі прислужитися тим, хто, усвідомлюючи загрозу глобалізаційних процесів, ставить перспективу власного життя у залежність від ступеню поєднання земних справ і Христового Благовістя.

**Метою даної статті** є спроба розкрити вчення преподобного Симеона Нового Богослова про обоження у контексті православної есхатології. Для досягнення вказаної мети необхідно вирішити такі **завдання**:

- систематизувати та розкрити вчення про обоження прп. Симеона Нового Богослова у контексті есхатології, спираючись на твори святого отця та праці дослідників, які вивчали спадщину преподобного;
- довести, що вчення преподобного Симеона відповідає неперервності святоотцівського Передання.

**Аналіз досліджень і публікацій.** В українській богословській науці постать преподобного Симеона Нового Богослова досліджували такі богослови: В. Кудрявцев *«О деятельных и богословских главах преподобного Симеона, Нового Богослова»* (1885 р.), Г. Кузьменко-Гвоздієвич *«Симеон Новый Богослов»* (1889 р.), Р. Кавчак *«Аскетичне вчення преподобного Симеона Нового Богослова»* (2005 р.), ігумен Лаврентій (Живчик) *«Вчення про Таїнства пізньовізантійських містиків: преподобного Симеона Нового Богослова, святителя Григорія Палами та преподобного Миколая Кавасили»* (2008 р.), О. Гончаренко *«Прп. Симеон Новий Богослов про Євхаристію»* (2010 р.), А. Бабленюк *«Вчення про обоження у творах святителя Григорія Богослова та преподобного Симеона Нового Богослова»* (2011 р.). У закордонній: архієпископ Василій (Кривошеїн) *«Преподобный Симеон Новый Богослов (949 – 1022)»* (1996 р.), єпископ Іларіон (Алфеєв) *«Преподобный Симеон Новый Богослов и православное Предание»* (2008 р.), протоієрей Василій Лесняк *«Святой Симеон Новый Богослов и его богословские воззрения»* (1993 р.), П. Челишев *«Преподобный Симеон Новый Богослов о духовном преображении человека»* (2004 р.). Крім монографій, деякі аспекти богословського вчення прп. Симеона висвітлені в окремих статтях: єпископ Веніамін (Мілов) *«Преподобный Симеон Новый Богослов о цели христианской жизни»*, диякон Михаїл

Желтов «*Таинство Евхаристии в богословии прп. Симеона Нового Богослова*», «*Особенности богословского учения прп. Симеона Нового Богослова*», єпископ Федір (Бубнюк) «*Православний аскетичний досвід як засіб морально-духовного вдосконалення сучасної людини (на прикладі аскетичної доктрини прп. Симеона Нового Богослова)*». Потрібно зазначити, що перераховані науковці досліджували різні аспекти богослів'я преподобного Симеона Нового Богослова, а аспект обоження у контексті есхатології розглядали побіжно, або і не торкалися даного питання.

**Виклад основного матеріалу**. Поняття «спасіння» різні школи східного християнського богослів'я трактують порізному, однак у будь-яких тлумаченнях цієї теми як інваріантна основа неодмінно присутня одна кардинальна ідея – теозис (обоження). Тобто обоження людини як істинна мета спасіння є принциповою рисою православного богослів'я. Теозис передбачає онтологічне преображення тварних істот і означає процес, який уже почався на землі у втіленні і через втілення Сина Божого, а також завдяки дії Святого Духа. Теозис можна схарактеризувати як всемогутню й освячувальну, божественну й троїчну діяльність, яка зі сходженням на людину духа Тройці й благодаті, а також завдяки вродженій та природній здатності творіння до преображення зароджує у всій особистості людини, всього людства, а також видимого й невидимого всесвіту у всій його повноті процес уподібнення Богові Отцю через посередництво втіленого Слова, Христа-Вседержителя і Святого Духа. Тобто обоження – це не ідея, не теорія, а насамперед факт внутрішнього життя людини. І святі отці Церкви готові були померти, але не відступити від правильного життя, бо для них християнство не було ідеєю, а самим життям [11, с. 8 – 9].

Для Православ'я теозис – це «осердя християнського вчення про викуплення і… самобутня особливість Православної Церкви та її богослів'я» [12, с. 15]. Не буде перебільшенням сказати, що для православних богословів теозис – основна тема, споконвічний духовний ідеал, кінцева мета, досягнення якої повинні прагнути всі люди. Мало того, обоження – благословенна мета, задля досягнення якої й було створене все суще [Там само].

Питання про сенс і мету буття хвилювало людство в усі часи, і воно давало на нього різні відповіді. Християнська віра принесла нове розуміння того, для чого живе людина, яка мета її існування, – стати богом за благодаттю, обожитись; але Бог залишається Богом, людина залишається людиною, «сіно не

змішується з вогнем, і вогонь не палить сіна», як і твердить Халкидонське вчення.

Обоження у розумінні прп. Симеона Нового Богослова – це повне преображення людського єства, яке звершується благодаттю Святого Духа через тісне єднання християнина з Христом; заради цього і Бог став людиною (добровільно), щоб людина стала богом (добровільно). Святий отець також зазначає, що обоження не є якийсь ідеал, здійснення якого можна очікувати тільки у загробному житті, у майбутньому віці, адже обоження людини починається вже у нинішньому житті; для преподобного Симеона земне й небесне життя людини є органічним цілим. Ще будучи тут, на землі, людина може перебувати у Царстві Небесному: «Якщо ти говориш, що не тут, але після смерті отримують Царство Небесне всі, хто палко бажає зернятки з гірчиці, про яку Він сказав, якщо не посієш його на полі своєму, то залишишся взагалі без насіння… Тут ти повинен отримати собі запоруку, сказав Владика, тут повинен ти сприйняти печать. Якщо ти, розсудливий, то звідси запали світильник душі твоєї, перш ніж не настане пітьма, і не зачинені будуть двері.… Якщо відійдеш звідси, не відчуваючи дії благодаті Божої, то й там знайдеш лише безжалісного Суддю» [9, с. 322 – 323. Гімн 2]. Думка про те, що спасіння людини починається ще тут, на землі, також простежується у преподобного Максима Сповідника: «людина уже тут стає причасником восьмого дня… майбутнє "вкушає" у нинішньому житті і стає причасником блаженного життя Божого… і стає богом, дякуючи обоженню» [Глави богословські: 1, 54].

У своїх твореннях преподобний Симеон Новий Богослов говорить, що коли людина бажає спастися, то вона ще тут, живучи на землі, повинна розпочати шлях обоження, тобто прийняти благодать Святого Духа і Самого Христа, як і вчили і вчать апостоли і вчителі. «Не говоріть, що неможливо прийняти Божественний Дух, не говоріть, що без Нього можна спастися, не говоріть, що хто-небудь причасний Йому, але сам того не знає, не говоріть, що Бог є невидимим для людей, не говоріть, що люди не бачать Божественного Світла, чи що це неможливо у цьому житті. Все це можливо для тих, хто бажає цього ще тут на землі» [Гімн 2].

Та однак йому належить і думка про те, що повнота обоження буде доступна тільки в майбутньому віці. «Я говорю і визнаю, що у нинішньому житті святі якоюсь лише мірою отримують запоруки майбутніх благ, усе ж обітування цілком мають вони,

сподіваюся я, отримати після смерті і загального воскресіння» [Слово 63: 4]. Якщо ми припускаємо, що все отримуємо тут, – говорить новий богослов, – тоді ми відкидаємо і воскресіння, і суд… Хто так мудрствує (розмірковує), той підпадає під силу анафеми. А ми говоримо, що тут отримуємо лише певні завдатки майбутніх благ, а все сподіваємося отримати після всезагального воскресіння, як і говорив апостол Павло: *«Тепер ми бачимо ніби у тьмяному дзеркалі, тоді ж віч-на-віч; тепер я знаю частинно, а тоді пізнаю, подібно як і я пізнаний»* (1 Кор. 13: 12). Святий Григорій Богослов у Слові 38-му також зазначає, що тут, у цьому житті, ми лише приготовляємося, а в «іншому житті» досягаємо обоження [13, с. 356].

Але цікавим у богослів'ї святого Симеона є те, що майбутнє, День Господній, День Страшного Суду для когось уже настав, для когось ще ні, для когось настає. «Коли настане День Страшного Суду? – запитує преподобний отець, – ніхто не знає ні дня ні години цього. Для когось він уже настав, а для когось настане пізніше». Страшний Суд, стверджує святий, буде тільки для грішників, які після Втілення Господнього і Його чудес, не повірили словам Його, не виконували заповідей Божих і не бажали покаятися та відкладали завжди це на наступний день, отже, настане саме для них Суд. «Заворушиться під ними земля, і вона розколеться на багато частин, не терплячи носити на своєму хребті невдячних, жорстоких і непокірних. І побачать вони своє падіння і затремтять. Тому що, коли земля буде тремтіти і небо захитається… від таких страшних жахів злякається їхнє серце, як у зайця під час заколення. Погасне світло, попадають зірки, сонце і місяць потемніють, а від землі вийде вогонь, як хвилі морські. Як у час потопу відкрилися небеса і пішла вода і поступово покрила багато людей, так і тоді розкриється від надр (глибин) своїх земля і вийде вогонь раптово, і покриє всю землю, і вона стане вогненною рікою… І що вони скажуть? Хіба можуть вони сказати, що не чули цього? Звичайно, що не можуть. Бо Владика Христос скаже: "Скільки раз Я звіщав волю Свою вам, через пророків, апостолів і інших рабів Своїх? Скільки Я навчав вас Сам, відкриваючи вам істину…. Говорив, а ви насміхалися і не виконували цього, інші навіть і слухати не хотіли… Як ви не шанували Мене, так і Я не потурбуюся за вас. Відійдіть від Мене, які чините гріх, відійдіть!". Отож наприкінці осуджені будуть отці – отцями, раби і свобідні – рабами і свобідними, багаті і бідні – багатими і бідними… просто сказати, що всякий грішник у страшний день Суду побачить навпроти

себе подібного до себе праведника, тобто цар – царя, блудник, який не покаявся, – блудника, який покаявся…; і згадає, що він також був людиною, який мав і душу, і тіло, і все інше…, але не хотів наслідувати його. І не буде йому що сказати на захист собі… Коли грішники, які перебувають в пеклі, побачать у Царстві Небесному праведних, їм стане соромно, подібно до багача, який перебував у вогні, і побачивши бідного Лазаря, який покаявся і перебував на лоні Авраама» [8, с. 414 – 424. Слово 66: 5]. «І підуть на вічні муки, вічні тому, що там не буде вже смерті» [4, с. 189 – 191. Слово 4: 3]. А святі, які прийняли Христа в час земного життя і мають свідомий досвід богоспілкування, вони уже перебувають у Дні Господньому і спілкуються із Христом, для них вже відбулося Друге і славне Пришестя Господнє [Слово 42]. «Хто стає синами цього Світла і синами майбутнього дня…, для них День Господній ніколи не настане, тому що вони в Ньому завжди і постійно. Адже День Господній настане для тих, які перебувають у темряві пристрастей і люблять блага світу цього. Для них явиться він несподівано і здасться їм страшним, як вогонь, якого неможливо терпіти» [7, с. 242 – 243. Слово 57: 2]. Страшним він буде тому, що самі грішники відмовляться від Бога, не зможуть терпіти це Божественне Світло [15, с. 167], коли хтось, перебуваючи в хаті при зачинених з усіх сторін дверях і вікнах, неначе вночі, відчинить якесь одне вікно, то світло раптово осяє його блискучим сіянням і він, не зносячи такого сіяння, раптом заплющує очі, закутується і ховається. Так і душа, замкнена звідусіль в почуттєве, якщо вигляне умом своїм, немов через вікно, у позачуттєве, то осяюється сіянням заручин сущого в ній Святого Духа, але, не витримує блиску Божественного неприкритого Світла, зараз же починає тремтіти умом своїм, ховається в себе та тікає неначе до якоїсь темної хати під покров почуттєвого й людського [3, с. 35].

У 57-му Слові православного містика йдеться про те, що День Господній страшний не тому, що він останній день днів цих, і не тому, що у цей день має прийти Господь, коли ми говоримо про дні, у які живемо: «день Пасхи, день П'ятдесятниці, день царський, у який цар має прийти і робити те чи те. І днем Суду називається він не тому, що має бути суд. Не буде тоді так, щоб іншим чимось був день той і іншим – Той, Хто має прийти у цей день. Але Владика і Бог, Господь наш Ісус Христос, має засяяти тоді сяйвом Божества, і виблискуванням Владики закриється це чуттєве сонце, так що його зовсім не буде видно, потемніють зорі… І буде один Він – і день разом, і Бог, Бог буде

в усьому, а для грішників це буде пеклом... Горе тим, твердить преподобний Симеон, які говорять: "Коли прийде День Господній?" – і не намагаються зустріти його тут, у цьому житті, бо пришестя Господнє і прийшло, і приходить завжди у вірних і присутнє в усіх, хто бажає цього. І якщо Христос є Світлом світу і обіцяв апостолам Своїм бути з нами до кінця віку, то як Сущий з нами має прийти?».

Характерною особливістю стану обоження святих у майбутньому (і теперішньому) віці, яку можна відзначити в ученні прп. Симеона, буде (є) динамічний характер досконалості, якого досягнуть праведники. Він не носитиме статичного, нерухомого характеру: «Якщо Бог і спочиває між святими, але святі живуть і рухаються у Бозі». «Вселення Триіпостасного Божества… не є задоволення бажання, але скоріше початок і причина бажання сильнішого і більшого. Адже воно вже не дозволяє тому, хто отримав його, залишатися у спокої, але змушує його, як такого, що спалахує полум'ям і спалюється вогнем, підніматися до полум'я ще більше божественного бажання. Адже розум не може знайти зупинки й межі в бажаному і не може дотримуватися міри в бажанні й любові, але, намагаючись досягти недосяжного кінця і вловити його, завжди носить у собі безкінечне бажання і невтомну любов». Тут прп. Симеон іде слідом, зокрема, за такими отцями, як свт. Григорій Богослов, який говорив, що людина, відчувши благодать Божу, вже не може зупинитися на шляху до єднання з Богом: «Світло неіменоване, неосягненне, втікає від швидкості розуму, що наближається до Нього, завжди випереджає будь-яку думку, щоб ми у своїх бажаннях прагнули безперестанно до нової висоти», і за прп. Максимом Сповідником, який стверджував, що людина «страждально роблячись за благодаттю богом, тому що вона ніколи не досягне межі у тому, щоб завжди ставати такою» [2, с. 65]. «Ті, що робляться причасними Його і мешкають у Ньому, як можуть – запитує себе прп. Симеон, – усього Його обійняти, щоб насититися Ним? Чи як… вони досягнуть кінця Безкінечного? – Неможливо (це) і назагал нездійсненно». Святі, «вкриваючись Світлом Божественної слави, осяваючись і сяючи, і насолоджуючись цим… з повною і цілковитою впевненістю насправді знають, що удосконалення їх буде безкінечним» [Гімн 27], і прп. Симеон прямо говорить про це. «Не буде кінця просуванню у віках, бо зупинка у зростанні до нескінченного кінця зробила б осягнутим цілком Незбагненного. Але повнота Його і слава Світла будуть безод-

нею просування і нескінченним початком». Тут преподобний знову посилається на свт. Григорія Богослова: «Удосконалення безмежне, а це початок – знову ж, межа. Яким чином межа? – Як Григорій по-богословському сказав: "осяяння є межа усіх, що жадають, а Божественне Світло – спочинок від будь-якого споглядання"» [17]. В іншому місці преподобний говорить, що очищення душі стає безкінечним, і «скільки б разів (я) не побачив Духа, який очищає мене, мені завжди видаватиметься (тільки) початок очищення і видіння» [Гімн 4]. Видінням Бога, «красою і насолодою цілком насититися не можуть ніколи», і причина цього в тому, що Він є завжди «дедалі новішим і новішим» і «дає нам дедалі більшу й більшу насолоду і ще дужче й дужче запалює в них жадання до Себе» [Слово 84]. Звичайно, такий динамічний стан обоження не може бути однаковим для всіх. За прп. Симеоном, міра досконалості залежить від гідності кожного. І Бог з кожним буде з'єднаний особистим і неповторним єднанням, як про це говориться у 52-му Слові: «Не приймаючи жодної зміни, але перебуваючи незмінним, Він являтиме Себе іншим для одного й іншим для іншого; уділятиме Себе кожному, як личить і як він того достойний. Сам Христос має бути тоді для всіх… таким одіянням, у яке, зодягнувшись, подвизався кожний і зодягнувся, перебуваючи ще у цьому житті» [17]. «Благодать Святого Духа, – говорить преподобний Симеон Новий Богослов, – засяє як світило над праведниками, і серед них Ти будеш сіяти, Ти – Сонце неприступне. Тоді вони всі будуть просвітлені в міру їхньої віри і їхніх справ, їхньої надії і їхньої любові, в міру очищення і осяяння Твоїм Духом, о Боже – безкінечний у своїй благості» [16, с. 304 – 305].

Святі, які бачать і знають Христа, будуть знати один одного: «Якщо таким чином святі будуть подібними до Бога і пізнають Бога настільки, наскільки знає їх Бог, і якщо як знає Отець Сина і Син Отця, так святі бачитимуть і знатимуть один одного, навіть і ті, котрі ніколи не бачили один одного у цьому світі, так пізнають себе взаємно… Адже як неможливо, щоб Отець не знав Сина чи Син Отця, так неможливо, щоб святі, ставши богами за благодаттю, як такі, що мають у собі Бога, не знали один одного; але вони бачитимуть славу один іншого…» [6, с. 75 – 76. Слово 45: 10]. Зі вступом у Божественне Світло «ми не будемо позбавлені здатності пізнавати і бачити один одного» [Там само, с. 83. Слово 45: 10]. У цих Словах прп. Симеон Новий Богослов підкреслює, що наше життя має відповідати життю Бога-Тройці.

Причасність до Бога, здатність до богоспілкування, до з'єднання з божественним є надбанням усієї людини в цілому, яке не може бути винятково приписано жодній з частин її природи. І навпаки, жодна з цих частин не може вважатися гаданою, позбавленою будь якого зв'язку з Богом, повністю вилученою з богоспілкування, тобто в обоженні бере участь вся людина: душа і тіло. І ось, що говорить преподобний Симеон про тіло: «Душі святих… при всьому тому, що з'єднані ще з тілом у цьому світі, з'єднуються з благодаттю Святого Духа…, після розлучення з тілом, відходять у славу і світлосяйне Світло невечірнє… тіла ж їх не сподобляються ще цього, але залишаються у гробах і в тлінні. Мають і вони зробитися нетлінними, під час загального воскресіння» [Слово 45: 5]. Якщо у нинішньому житті людина, безсумнівно, може бути душею причасником майбутніх благ, але тілесно ще ні, то після воскресіння мертвих і саме тіло буде духовним, і ми, «зробившись подібними до Христа за душею, тоді станемо подібні до Його і за тілом, – люди за єством і боги за благодаттю», йдеться у 57-му Слові нового містика [17]. Хоч у творах преподобного отця є місця, де йдеться про те, що й тіла святих, які з'єднанні з обоженими душами, є нетлінними вже тут, на землі, причасні до обоження, але повне їх преображення наступить після всезагального воскресіння [13, с. 361]. Тіло і все творіння після воскресіння буде духовним (1 Кор. 15: 44), наголошує святий Симеон, таким, яким було тіло воскреслого Господа нашого Ісуса Христа [15, с. 165]. «Тіла грішників також воскреснуть і будуть духовними й безсмертними, але подібними до темряви. Нещасні їхні душі з'єднаються з ними, будучи і самі нечистими, стануть подібними до диявола, оскільки виконують волю його. І підуть у вогонь…» [10, с. 643. Гімн 46]. В основі доктрини прп. Симеона Нового Богослова про обоження людини лежать ключові положення православної антропології: теозис передбачає участь у процесі обоження як душі так і тіла, тут немає місця для платонівського дуалізму.

Думка про обоження тіла також простежується і в інших святих отців: Макарій Єгипетський пише, що тіла святих преображаться тоді, коли святі перебуватимуть у славі невимовного світла; Іоан Лістівчник говорить, що тіла багатьох святих освятилися під час земного життя і деяким чином стали нетлінними; Максим Сповідник виголошує, що коли душа з'єднується з Божественною благодаттю, тіло обожується разом з душею [13, с. 357].

Прп. Симеон говорить, що преображення стосується не лише людини, а й усього творіння, як і вчить Божественне Писання: «*І побачив я нове небо і нову землю, бо перше небо і перша земля минули*» (Одкр. 21: 1). «Через Воскресіння Христове – небо і земля з усім, що на ній, тобто все творіння буде звільнене від тління, як говорить і ап. Павло: *"Бо створіння з надією чекає з'явлення синів Божих, тому що створіння підкорилося суєті не добровільно, а з волі того, хто його підкорив, у надії, що й саме створіння буде визволене від рабства зотління на свободу слави дітей Божих"* (Рим. 8: 19 – 21), і стане разом із нами причасниками світлості, яке іде від Божественного вогню. Наприклад, мов якийсь мідний посуд, ставши непридатним, коли майстер розтопить його на вогні, переллє його, стає знову новим…, так і з творінням буде. І стане воно вічним і нетлінним, духовним, таким, як наше тіло… Буде нове небо і нова земля. Небо стане незрівнянно світлішим і блискучішим, ніж тепер воно є. Земля прийме нову невимовну красу… І коли земне з'єднається з небесним, тоді праведники успадкують ту землю, Єрусалим Небесний» [6, с. 25 – 31. Слово 45: 4 – 5]. Як казав афонський старець Силуан: «Серце, що навчилося любити, жаліє усяке творіння» [14, с. 234]. Наш людський привілей полягає не в тому, щоб егоїстично експлуатувати світ, а в тому, щоб дбайливо плекати його і, як справжні священики, повертати творіння вдячною пожертвою Творцеві.

**Висновки**. Отже, основний зміст есхатологічної проблеми обоження у святого отця зводиться до стяжання благ Царства Божого, яке вже тут, на землі, відкривається у кожному чистому серці, і яке у повноті відкриється всьому людству по завершені історії, у новому, вічному житті. «Кожний чистий серцем ще у цьому віці бачить Бога. Якщо скажеш, що Бога бачать лише після смерті, то тоді необхідно сказати, що і чистота серця буває лише після смерті. Отже, з тобою може статися так, що не побачиш Бога ні у цьому віці, ні у майбутньому [Слово 63: 1]» [Слово 57: 4; 83; 90. Гімн 2; 27 та ін.]. Тобто преподобний не мислить земне життя християнина та його вічний присуд розділеними й різко розмежованими одне від одного. Богоподібне життя на землі у справжньому спілкуванні органічно переходить у загробне життя в Бозі. В духовних писаннях православного містика ми бачимо цілком чітке учення про те, що обоження не є якийсь ідеал, здійснення якого можна очікувати тільки у загробному житті, у майбутньому віці, але що обоження людини починається вже у нинішньому житті; для прп. Си-

меона земне й небесне життя людини є органічним цілим. Ще будучи тут, на землі, людина (добровільно) може жити вічним, божественним життям.

Таким чином, за вченням святого Симеона Нового Богослова, День Господній настане лише для грішників і він буде для них Страшним Судом, бо вони не зможуть сприйняти благодаті Божественного Світла. А для святих, які уже спілкуються з Богом, це буде лише утвердженням їх прославленого стану. Вони житимуть на образ Бога-Тройці, будуть бачити одне одного, як Отець бачить Сина, Син – Отця, і кожен з них буде просвітлений в міру їхньої віри і їхніх справ, їхньої надії та любові, в міру очищення та осяяння Святим Духом. І настане нове небо й нова земля, все творіння стане духовним, буде творіння таким, яким було Христове тіло після воскресіння, і Христос буде в усьому.

Вчення преподобного Симеона Нового Богослова про обоження у контексті есхатології, яке пронизане ідеєю особистісної співпраці між Богом і людиною, повністю відповідає Святому Переданню Православної Церкви.

1. Біблія. Книги Священного Писання Старого та Нового Завіту / переклад Патріарха Філарета (Денисенка). – К. : Видання Київської Патріархії УПЦ Київського Патріархату, 2004. – 1407 с.

2. *Максим Исповедник, преподобный.* Творения / преподобный Максим Исповедник ; пер. с др.-греч. и комм. С. Л. Епифановича и А. И. Сидорова. – М. : «Мартис», 1993. – Кн. 2: Вопросоответы к Фалассию. Часть 1. Вопросы I – LV. – 286 с.

3. *Симеон Новий Богослов, преподобний*. Діяльні та богословські розділи // Духовна спадщина святих Отців : Том 10. Святий Симеон, Новий Богослов. Симеон Благоговійник. Преподобний Микита Стифат. Теолипт, Митрополит Філадельфійський. Святий Григорій Синаїт, Никифор монах / пер. з рос. ієром. Дам'яна Кічі, ЧСВВ. – Жовква : Місіонер, 2012. – С. 7 – 68.

4. *Симеон Новый Богослов, преподобный*. Слово 4 // Творения преподобного Симеона Нового Богослова : [в 3 кн.]. – М. : Сибирская Благозвонница, 2011. – Кн. 1: Слова и гимны. – С. 176 – 197.

5. *Симеон Новый Богослов, преподобный*. Слово 42 // Творения преподобного Симеона Нового Богослова : [в 3 кн.]. – М. : Сибирская Благозвонница, 2011. – Кн. 1: Слова и гимны. – С. 623 – 630.

6. *Симеон Новый Богослов, преподобный*. Слово 45 // Творения преподобного Симеона Нового Богослова : [в 3 кн.]. – М. : Сибирская Благозвонница, 2011. – Кн. 2: Слова и гимны. – С. 7 – 85.

7. *Симеон Новый Богослов, преподобный*. Слово 57 // Творения преподобного Симеона Нового Богослова : [в 3 кн.]. – М. : Сибирская Благозвонница, 2011. – Кн. 2: Слова и гимны. – С. 236 – 277.

8. *Симеон Новый Богослов, преподобный*. Слово 66 // Творения преподобного Симеона Нового Богослова : [в 3 кн.]. – М. : Сибирская Благозвонница, 2011. – Кн. 2: Слова и гимны. – С. 389 – 441.

9. *Симеон Новый Богослов, преподобный*. Гимн 2 // Творения преподобного Симеона Нового Богослова : [в 3 кн.]. – М. : Сибирская Благозвонница, 2011. – Кн. 3: Слова и гимны. – С. 304 – 323.

10. *Симеон Новый Богослов, преподобный*. Гимн 46 // Творения преподобного Симеона Нового Богослова : [в 3 кн.]. – М. : Сибирская Благозвонница, 2011. – Кн. 3: Слова и гимны. – С. 628 – 644.

11. *Бабій В.* Вчення про теозис (обоження) у творах преподобного Симеона Нового Богослова: христологічно-пневматологічний аспект : дис. … к. богосл. н. / Бабій Василь. – К., 2013. – 197 с.

12. *Зайцев Е*. Учение В. Лосского о теозисе. – М. : Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2007. – 296 с.

13. *Иларион (Алфеев), епископ*. Преподобный Симеон Новый Богослов и православное Предание. – Изд. 3-те, испр. – СПб. : «Изд. Олега Абышко», 2008. – 448 с.

14. *Каллі ст (Уер), митрополит.* Православна Церква. – К. : Дух і Літера, 2009. – 384 с.

15. *Лесняк В. Г., протоиерей*. Святой Симеон Новый Богослов и его богословские воззрения. – СПб. : «Велень», 1993. – 192 с.

16. *Лосский В. Н*. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. – М. : Общество любителей православной лит-ры. Изд. им. свят. Льва, папы Римского, 2009. – 504 с.

17. Учение об обожении преп. Симеона Нового Богослова. – Режим доступу : www.bibliofond.ru/view.aspx?id=474648.

*Василь БАЛУХ*

# БОГОСЛОВСЬКІ ПОГЛЯДИ МАКАРІЯ ЄГИПЕТСЬКОГО ТА ЄВАГРІЯ ПОНТІЙСЬКОГО

*У статті проаналізовано еволюцію чернецтва, основні богословські погляди Макарія Єгипетського та Євагрія Понтійського як теоретиків чернечого богослов'я й обґрунтовано важливість їх внеску в розвиток богословської думки Церкви Христової.*
**Ключові слова:** *Макарій Єгипетський, Євагрій Понтійський, чернецтво, чернече богослов'я, христологія, антропологія, екзегеза, аскетизм, космологія.*

*The article analyzes the evolution of monasticism, the main theological views of Macarius of Egypt and Evagrius of Pontius as the theorists of monastic theology, the importance of their contribution to the development of the theological thought of the Christ's Church.*

**Актуальність теми дослідження**. У IV ст. чернецтво набуло нового вигляду й іншого змісту. Якщо воно пов'язувалося переважно з аскетизмом і не передбачало покидання суспільства, то з часів пануючого християнства почало сприйматися як усамітнення або відхід у пустелю. Ченці перетворилися у біблійних фундаменталістів, які буквально сприйняли заклик покинути все, залишитися поза суспільством, наслідувати Христа, жити у скруті та випробовуваннях. І

чим важчі випробовування, тим краще вони сприяють зміцненню духовного життя. Тому ченці йшли у пустелі і там вели найпримітивніший спосіб життя. Такий підхід, звичайно, не сприяв розвиткові богословської думки, оскільки ченцями ставали переважно неосвічені люди. Проте, уже із середини IV ст. членами чернечих общин стають освічені особи, які і стали засновниками чернечого богослов'я, що відіграла важливу роль у розвитку богословської думки. Його специфічними рисами стала зневага до філософії, особлива прихильність до містики і поетичні форми викладу своїх думок. Одними з найважливіших представників чернечої містики стали св.св. Макарій Єгипетський та Євагрій Понтійський.

І сьогодні, коли чернече служіння, а, швидше за все, намагання усамітнитися від оточуючої дійсності стає досить поширеним явищем, розгляд теоретичних засад чернечого богослов'я не втрачає **актуальності**.

**Метою** даного дослідження буде характеристика основних етапів життєдіяльності і аналіз теоретичних положень учень св.св. Макарія Єгипетського і Євагрія Понтійського. А **завдання** полягає у розгляді передумов появи чернецтва і причин його трансформації, що привели до появи специфічного чернечого богослов'я.

**Виклад матеріалу**. Ідея чернецтва з'явилася у християнстві досить рано і пояснювалася буквальним розумінням заклику Ісуса Христа залишити все і йти за Ним до Царства Небесного через боротьбу, труднощі і спокусу. Цьому заклику спочатку слідували апостоли. Як от апостол Павло, хоча й не закликав своїх послідовників покинути людське суспільство, зате вимагав від своїх учнів цілковитої самовідданості, а сам став прообразом для перших неофітів, які почали реалізовувати цю ідею найрадикальнішим способом.

Коли ж апостоли відійшли, сформувалася церковна ієрархія і з'явився поміркованіший ідеал християнського життя, виник дисонанс між настановами Спасителя, що як і раніше проповідувалися у християнських общинах, та досвідом життя більшості їхніх членів. Ця невідповідність і навіть суперечність викликала неминучі тертя, що проявилися у різний спосіб. Одним із найпростіших вирішень проблеми сухості і формалізму церковного життя для тих, хто шукав глибшого богопізнання й індивідуального богоспілкування, став аскетизм.

На перший погляд, аскеза, тобто умертвіння плоті та плотських бажань, цілком відповідала євангельським ідеалам зали-

шити усе в цьому світі [Мт. 19, 29], вгамувати і підкорити своє тіло [1 Кор. 9, 27], бути досконалим [Мт. 5, 48]. Більше того, греко-римський світ часів раннього християнства в особі стоїків, неоплатоніків і жерців численних східних релігійних культів розумів аскезу як єдиний засіб подолання гріха і зла у матеріальному світі. Такий же ідеалізм підтримувався також в юдаїзмі посередництвом назареїв, есеїв та інших аскетів. Усе це могло не зробити аскезу очевидним шляхом самовдосконалення і святості. Але саме поняття самовдосконаленості, що було неодмінною основою будь-якої аскези, погано вписувалося в євангельські норми.

Отже, чернецтво можна визначити як пристрасне бажання досягнути досконалості найпростішим способом – відходом від недосконалості, хоча Ісус Христос заповідав своїм учням набагато складніший шлях: перемогти існуючий світ, залишаючись у ньому. Але ідеал аскетичного життя потребував свого втілення. У докостянтинівський час аскетизм, незважаючи на окремі несхвалення з боку офіційної ієрархії, був досить популярним. Багато християн йшло у пустинні місця, жили там, переховуючись від гонінь, або не бажаючи спілкуватися з нечестивим світом. Засновником же християнського чернецтва вважається Антоній Єгипетський (Великий) (251 – 356), з якого і розпочинається організоване чернецтво.

По суті, спочатку самітницька форма чернецтва стала своєрідною формою протесту проти об'єднання Церкви зі світом. Духовні настанови офіційної ієрархії щодо прийняття у Церкву не наверненого суспільства і перевиховання його християнським впливом привели до того, що радикально налаштовані християни втікали із суспільства, як це раніше робили єврейські пророки. Вони почали різко критикувати офіційне християнство і церковну ієрархію. Як-ось, один єгипетський старець так застерігав свого учня: «Найбільше слід боятися жінок і єпископів» [5, с. 208]. Отже, у такій своєрідній формі раннє чернецтво намагалося зберегти євангельські ідеали і принципи.

З часом стихійність усамітнення набула організованого характеру, а практика чернечого життя отримала теоретичне обґрунтування. І серед найвпливовіших письменників чернечої містики був Макарій Єгипетський (бл. 300 – 391). Він народився у с. Шабшір в Нижньому Єгипті. За велінням батьків рано одружився, але за кілька днів після шлюбу дружина померла і він прийняв рішення заглибитися у вивчення Святого Письма. А поховавши батьків, вирішив стати ченцем і відправився у най-

ближчу до поселення пустелю, ставши послушником одного старця, який там проживав.

Коли через Шабшір проїжджав місцевий єпископ, він рукоположив Макарія у молодшого клірика місцевої церкви, але той не захотів бути у сані і знову поселився у повній самотності у пустелі. У вільний від молитви час він заробляв собі на прожиття плетінням кошиків, які передавав для продажу одному чоловікові, що за зароблені гроші купував ченцю трохи хліба. У перші роки пустинного життя з ним трапилася неприємна історія. Одна грішна жінка звинуватила його у тому, що він її збезчестив. Повіривши, натовп схопив його, волік вулицями і бив ченця, який мовчки зносив зневагу і кривду, цілком покладаючись на Господа, і навіть погодився стати годувальником для тієї жінки. Та Бог не покинув його. Невдовзі, коли безчесна жінка не могла розродитися, вона призналася у невинності Макарія. Люди ж дивувалися терпеливості і покірності ченця і задумали попросити у нього привселюдного пробачення. Довідавшись про це, Макарій утік у 30 років у пустелю, проживши там [у Фаранській пустелі. – В.Б.] декілька років.

Згодом він відправився у Єгипет до Антонія Великого і став його учнем, перебуваючи в монастирі у Фівадській пустелі. За порадою Антонія, Макарій подався у Скитську пустелю, у північно-західній частині Єгипту, де проживало багато єгипетських пустинників. За словами митрополита Димитрія Ростовського, Макарій так прославився подвигами і організацією чернечого життя, що переважав багатьох братів і отримав від них прізвисько «дитя-старець», оскільки, незважаючи на свою молодість, проявляв лагідну і покірну натуру [5, с. 188].

У 40 років Макарія висвятили у сан священика і призначили настоятелем ченців у Скитській пустелі. Згідно з церковним переданням, тоді ж він отримав дар чудотворця і прославився багатьма чудесами. Так, він воскресив мертвого, щоб переконати єретика, який не вірив у можливість воскресіння. Він так волав до мертвих, що ті могли говорити вслух. Відомі випадки, коли мертвець свідчив для оправдання невинного; інший мертвець вказав, де заховані речі, що врятувало його сім'ю від рабства [Паладій. Про Макарія Єгипетського, 18, 37].

Близько 360 р. Макарій заснував у Нітрійській пустелі монастир, який згодом назвали обителлю Макарія Великого. Незабаром він разом із Макарієм Александрійським постраждали під час переслідування за правління римського імператора-аріанина Валента (364 – 378): їх заслали на віддалений острів, населе-

ний язичниками. Але тут, вилікувавши дочку жерця, Макарій навернув у християнство усіх жителів острова. Коли про це дізнався єпископ-аріанин, який відправляв Макарія на заслання, він дозволив тезкам повернутися до своїх обителів.

Помер Макарій Єгипетський у похилому віці в заснованому ним монастирі. Його чудеса і бачення описав пресвітер Руфін, а життя висвітлив преп. Серапіон, єпископ Тмутський. Мощі святого знаходяться в м. Амальфі (Італія) і в Єгипті, у монастирі Макарія Великого. Його пам'ять вшановується в католицькій (15 січня) і в православній (19 січня – за юліанським календарем) церквах [1, с. 217].

Праці Макарія присвячені удосконаленню внутрішнього духовного життя у чернечому контексті. Його уявлення про мудру і «сердечну» молитву стали підгрунтям середньовічного ісихазму і є найдавнішими взірцями психологічних молитов із благаннями до імені Ісуса на одному подихові. Богослову приписували понад 50 духовних бесід, 2 послання і 7 постанов, але сучасні дослідники вважають їх псевдоепіграмами, тобто пізнішими творами інших авторів з приписами авторства Макарію. Тобто сам він цих праць не писав, а написані вони, ймовірно, тими, хто приходив до нього як до наставника. Причому він не мав учнів, а приймав лише тих, хто звертався до нього як до друга і брата та охоче ділився з ними своїми знаннями.

У своїх бесідах Макарій багато уваги приділяв антропології і христології. Вони написані у формі листа до ігумена Симеона і його ченців та є прикладом християнської містики. Йому приписують також сентенції молитви і листи, серед яких лист «До божих синів» (молодих ченців. – В.Б.), що найправдоподібніше є автентичним. Автор розмірковує про людську природу і взаємовідносини людської душі з благодаттю Христа. В епоху Реформації, завдяки Джону Веслі, який захоплювався духовною спадщиною Макарія, ці твори стали особливо популярні в Англії [5, с. 189].

Твір Макарія «Духовні бесіди» являє собою інтимні зізнання споглядача, який навчає і наставляє за особистим досвідом, що описується на певній філософській мові під впливом стоїцизму. Але про інших філософів він згадує лише для того, щоб протиставити еллінській мудрості істинну і благодатну філософію. Макарій писав: «Елліністичні філософи вчаться володіти словом. Але є й інші філософи, невігласи в слові, які радіють і веселяться про Божу благодать» [8, с. 186]. Справжня філософія є аскетичною справою, здобуттям Духа – Духа Премудрості й

Розуму. Духоносний споглядач або таємновидець і є істинним мудрецем або любомудром [1, с. 219].

«Духовні бесіди» написані яскравою і виразною мовою, де відчувається глибоке знання Біблії, що розуміється в духовному плані, як якесь послання Боже до людей, написане, щоб закликати їх до духовного сходження. Автор зауважує: «Якщо ж людина не приходить, не просить, не сприймає, то не буде йому користі від читання Святого Письма» [8, с. 186].

Згідно Макарія, людина є вищим творінням Божим, вищим не лише видимої тварі, але й ангельських сил та духів службових. І це засвідчив сам Бог, який прийшов на Землю саме заради людини і розіп'ятий заради її спасіння: «Дивись, які великі небо і земля, і не про них благоволив Бог, а лише про тебе [людину. – В.Б.]. бо лише людина створена за подобою Божою: «Не про архангелів Михаїла і Гавриїла сказав Бог: створимо за образом і подобою Нашою, а сказав так про розумну людську сутність, про душу безсмертну» [8, с. 187]. Отже, образ Божий у людині означає перш за все глибоку близькість і деяке родство з Богом, взаємність з ним.

Богослов розрізняє у людині два образи Божих: якби природній образ, що виражався в силах і здібностях душі, і «образ небесний». Перша риса природного образу – свобода людини»…Ти створений за образом і подобою Божою, тому що, як Бог вільний і творить, що хоче – так вільний і ти. І якщо ти захочеш загинути, то природа твоя зручно змінна. Якщо захочеш вигукнути хулу, приготувати отруту або вбити когось – ніхто тобі не противиться і не забороняє. Хто хоче, той підкоряється Богу – і йде шляхом правди і володіє побажаннями» [8, с. 187]. Ця формальна свобода і є характерною рисою людського єства; і благодать лише спонукає, але не примушує волю, як і гріх не пригашує свободу. Навіть ниця людина в силах боротися і противитися гріхові, хоча і не може перемогти без допомоги Божої, та ніколи гріх не буває сильнішим людини – тоді би знімалася з нього провина. Навпаки, розум є борцем і борцем рівносильним, і має рівносильну силу сперечатися з гріхом та противитися помислам.

Благодать, на думку Макарія, не зв'язує людину, вона залишається вільною, і може знову занепадати, якщо захоче, і знову вступити в мир та спілкування з сатаною. Поза свободою не має богоподібності, але реалізується вона лише у живому богоспілкуванні. У цьому і полягає істотний образ Божий у людині, той «небесний образ», який був даний первозданному, але втрачений у гріхопадінні» [8, с. 189].

Людина спокушається власною провиною мимоволі і в гріхопадінні втрачає і власний, і небесний образ, відпадає від Бога, позбавляється благодатного спілкування та підтримки, «залишається при власній своїй сутності», стає немічною і безсилою. І тому потрапляє під владу диявола, від якої власними силами звільнитися не може. Для звільнення людини на землю приходить Христос для боротьби із сатаною за людську душу [8, с. 193]. Але кожна людина теж повинна боротися та сперечатися з лукавими силами і в цьому їй буде допомагати і покровительствувати Ісус Христос, який бореться за кожну душу з противником.

Очищення серця і перемога над дияволом не вичерпують спокутувальної справи Христової. «Господь приходить не лише для того, щоб вигнати злих духів, але ще й тому, щоб повернути собі свій власний дім і храм – людину», – пише Макарій [8, с. 194].

Духовний шлях людини повинен розпочинатися з розкаяння, а духовне життя – з подвигу віри, яка переходить у надію і відволікає увагу від видимого світу: нічим не може уже приваблювати віруюча душа, оскільки вона перебуває у світі Божества. Це неодмінна умова духовного вдосконалення: якщо хтось не віддасться повністю пошукам любові Христовій і не зосередить усіх своїх зусиль на цій єдиній меті, для того неможливо здобуття Духа.

Макарій відзначав, що шлях подвигу є шляхом боротьби, що походить перш за все в області розуму: душа завжди пройнята ззовні помислами, добрими або злими, що приходять від Бога або від демонів. Від людини у подвизі залежить лише твердість та постійність, і то лише при умові повної відданості Богу та прагнення до Нього. Людина лише готує себе до сприйняття благодаті. Для цього вона повинна зосередитися, зібрати свої помисли, прагнути завжди до одного – любові до Бога.

По мірі подвигу благодать змінює й оновлює людину, як якийсь «Божественний вогонь». Богослов стверджує: «Як вогнем запалюють багато світильників і палаючі свічки, і всі світильники запалюють і світять єдиним і тотожним природі вогнем, так і християни запалюються і світять одним і тим же за природою Божественним вогнем Сина Божого. І вони у серцях своїх мають палаючі свічки і вже на землі світять перед Ним подібному Йому самому» [8, с. 198]. Тому містика «Духовних бесід» і є перш за все містикою світла та вогню. «Саме вогонь проганяє чортів, знищує гріх. Він є сила воскресіння,

дійсність безсмертя, просвітлення святих душ, утвердженням розумних сил» [8, с. 199].

За свої духовні подвиги Православна церква вшановує Макарія Єгипетського як святого і преподобного.

Першим освіченим чернечим богословом, який намагався на інтелектуальному рівні обґрунтувати чернече життя, став Євагрій Понтійський (345 – 399). Він народився у невеликому понтійському містечку Івора, розташованому на півночі сучасної Туреччини. Його батька у хорєпископи рукопокладав св. Василій Великий, який приймав у клір і самого Євагрія, рукопокладаючи його у читця. Після раптової смерті св. Василія (379) Євагрій покинув Каппадокію і прибув до св. Григорія Богослова у Константинополь, який став тоді патріархом Константинопольським, і взяв його до себе архідияконом. З цього приводу Григорій Богослов у «Заповіті» (31 травня 381) писав: «Диякону Євагрію, який переніс разом зі мною багато труднощів і турбот, а також при багатьох обставинах проявив до мене прихильність, я висловлюю подяку перед Богом і людьми. Великими шанами віддячить йому Бог, але, щоб нам не нехтувати малими знаками дружби, я бажаю подарувати йому одну сорочку, один віршівник, два плащі і тридцять золотих монет» [7, с. 10].

Євагрій був прекрасним оратором і прославився в столиці у боротьбі з аріанством. Але він ухилився від багатообіцяючої церковної кар'єри, переживши негаразди в особистому житті через невдале одруження, і втік до Палестини, де став ченцем спочатку з 383 р. у монастирі у Нутрійській пустелі, заснованому Руфіном, а згодом – у Келійській пустелі в Єгипті, де залишився до смерті. Його духовним наставником став Макарій Єгипетський, до якого Євагрій постійно навідувався і отримував духовне повчання.

Згодом і сам Євагрій став духовним наставником багатьох своїх учнів, імена двох з яких відомі нам достеменно: Палладій – автор відомого «Лавсаіка», а потім єпископ Єлинопольський, та Ірaклід з Кіпра, пізніше рукопокладений Іоаном Золотоустим на єпископа Ефеського [1, с. 222].

На відміну від інших чернечих богословів, вчення яких базувалося на Святому Письмі й особистому досвіді, Євагрій поєднав свій духовний досвід із філософськими і богословськими спекуляціями. Хоча його термінологія і думки походять переважно із стоїцизму. Він був греком не лише за національністю, але й за світоглядом та філософськими підходами. Так, наслі-

дуючи Платона, згідно з яким тіло є в'язницею душі, Євагрій будував своє вчення, багато в чому ідентичне і з орігенівськими поглядами щодо звільнення душі посередництвом духовних зусиль, з'єднанням первісної цілісності усього творіння, а також із заключним апокатастасисом усіх і всього у Христі [8, с. 189]. Багато важливих, але суперечливих ідей він перейняв від оріґеністів: космологію, есхатологію, екзегетичний метод інтерпретації Святого Письма, хоча імені Орігена у своїх творах не називає.

Євагрій помер ще до початку антиорігенівського руху, але на V Вселенському соборі (553) його засудили разом з Орігеном, особливо за христологію. За наказом імператора Юстиніана I (527 – 565) усі його твори спалили. Проте, вчення Євагрія стало настільки популярним серед ченців, що збереглося всупереч офіційній забороні, хоча іноді під іншим іменем.

Він писав духовно-аскетичні («Практик», «Гностик», «Гностичні глави», «Про молитву», «До ченців», «Слово до дівственика», «Про вісім злих помислів») та екзегетичні («Схолії на Приповідки», «Коментар на Псалми», «Схолії на Пісню пісень») твори, що відзначаються психологічною глибиною і великою літературною майстерністю [2, с. 74].

Основна частина його праць звернена до ченців. Так, у творі «Про вісім злих помислів», складеному з текстів Біблії, Євагрій рекомендує шляхи, за якими належить слідувати ченцеві, щоб утриматися від восьми головних спокус. Із цих восьми спокус розвинулося вчення про сім головних гріхів [Євагрій поділив гордість на дві спокуси: чванливість і зарозумілість, тому й спокус вісім, а не сім. – В.Б.] [5, с. 219].

У «Листі до Меланії» він розкриває доктрину про преекзистенцію душ, апокатастасис і деякі аспекти орігенівської христології, засудженої у т. зв. 15 антиорігенівських анафемах (553). Проте вплив Євагрія помітно відчувається і в пізніших аскетичних письменників, особливо у Максима Сповідника.

Центральне місце у вченні Євагрія займає поняття духовного зростання, яке розуміється як духовний розвиток. Услід за Орігеном він розрізняє у духовному житті три ступені: життя діяльне, життя природне або споглядальне; і межа духовного сходження – богослов'я, тобто пізнання Святої Трійці. Діяльне життя присвячене духовній боротьбі, особливо проти злих помислів. Його метою є набуття чеснот у нерозумній або пристрасній частині душі, і завершується він досягненням стану безпристрасності. У свою чергу цей стан дозволяє перейти до

наступного ступеня – споглядання або пізнання. Тобто, неможливо прийти до пізнання, не очистивши спочатку пристрасну частину душі і не встановивши у ній чесноти. Пізнання, у свою чергу, має два послідовні ступені: природне пізнання – пізнання Бога через творіння, або пізнання логосів тілесних і безтілесних істот; і богослов'я – безпосереднє пізнання Бога, що полягає у пізнанні Святої Трійці в єдності [2, с. 75-76].

Згідно з цими постулатами, і полягає життя ченця: у неперервній духовній боротьбі, метою якої є вилучення всілякого зла із пристрасної частини душі і встановлення там чесноти, після чого зменшити незнання у розумній частинці душі і встановити істинне пізнання.

Твори Євагрія можна зрозуміти лише у взаємозв'язку, що виражає шлях духовного зростання і називається «євагрієва трилогія»: «Практик», «Гностик» і «Гностичні глави». Перший з них стосується діяльного життя, тобто активного життя або безпосередньо аскези, з якої і розпочинається духовна формація ченця. «Гностик» є підготовчим етапом у переході до пізнання. «Гностичні глави» і «Про молитву» стосуються найвищого ступеня пізнання – богослов'я. На цьому рівні найвищою діяльністю розуму є молитва, а єдиним завданням – пізнання Пресвятої Трійці. Саме в цьому контексті Євагрій вживає свій знаменитий вислів: «Якщо ти богослов, то молишся істинно, і якщо ти молишся істинно, то ти – богослов» [2, с. 77]. Він навчає про те, що означає безперервна молитва, яка в його уяві і є наслідуванням Христа. Ці молитовні настанови і лягли в основу вчення про «Ісусову молитву» і залишили помітний слід у духовних традиціях східного християнства.

У духовному становленні ченця, на думку Євагрія, головну роль відіграє Святе Письмо, бо духовне пізнання здійснюється через тлумачення Біблії. Так поступали отці пустелі, до яких приходили учні чи люди за порадами, і вони відповідали на їхні духовні запити, цитуючи Святе Письмо, відповідно до ситуації.

Євагрій вважав, що ключ до розкриття прихованого значення Біблії міститься у самому Писанні. Він дуже уважний до мовних особливостей Біблії, і тому рекомендує дуже уважно досліджувати звичаї її мови, а також те, чого вони стосуються. Бо у Святому Письмі під певними назвами і термінами приховується духовна дійсність, яку треба розкрити, тому безпомилково пояснити його можна тільки через Біблію [2, с. 84].

Євагрій досить багато у своїх творах пояснює і тлумачить Святе Письмо. Наприклад, як він пояснює Прип. 5:12 «Пий воду

з твоєї криниці, яка б'є з твого джерела». Для нього криниця і джерело – це пізнання. «Тим, хто наближається до чеснот, криниця здається глибокою, але для безпристрасних і чистих вона є джерелом. Так само і Спаситель, присів біля криниці; було ж під шосту годину» (Іон. 4,6), і самарянка називає це джерело «криницею», коли каже: «Господи, ти не маєш чим заперечити, і криниця є глибока (291 схолія). Тому богослов так пояснює правдиве духовне значення термінів «джерело» і «криниця». По суті, вони означають воду, а отже – пізнання, але між ними є відмінності. За допомогою алегорії він встановлює, що «криниця» – це пізнання для неочищених, бо з неї, оскільки глибока, важко зачерпнути води. Цю трудність відчувають початківці у духовному житті, бо мусять пройти боротьбу і подолати труднощі, щоб дійти до пізнання. «Джерело» – це теж саме пізнання, але для очищених, бо для них не становить труднощів напитися з нього. Отже, різниця між криницею і джерелом полягає у ступені важкості зачерпнути воду з них [2, с. 88-89].

Загалом вчення Євагрія Понтійського безпосередньо пов'язане з александрійською школою, бо його релігійний ідеал той же, що в Орігена і навіть Климента Александрійського: ідеал гностика, споглядальницький і самітницький. Залежність Євагрія від Орігена відчувається у самій мові, виборі слів і визначень. У своїх творах він описує увесь шлях духовного життя від початку і до кінця та багато говорить не лише про ідеал, а саме аскетичну боротьбу. У нього вперше з'являється схема восьми основних спокус, яку вслід за Євагрієм відновлювали пізніші автори [8, с. 208].

**Висновки**. Аналіз основних ідей ченців-богословів Макарія Єгипетського і Євагрія Понтійського дозволяє зробити ряд узагальнень. Християнське чернецтво можна визначити як пристрасне бажання досягнути досконалості, що пройшло тривалий час свого становлення й еволюції. Коли із сер. IV ст. ченцями стають освічені люди, зароджується специфічне чернече богослов'я, серед творців якого виділялися преподобні Макарій і Євагрій.

Св. Макарій у своїх бесідах, що не завжди вважаються автентичними, основну увагу приділяв антропології і христології, аналізував людську природу та взаємовідносини людської душі із благодаттю Господа.

Вчення його учня, Євагрія Понтійського, об'єднане поняттям духовного зростання, що складається з трьох послідовних ступенів: діяльного життя, пізнання і богослов'я. Цей поділ лежав

в основі його екзегези, антропології та космології. Він писав свої твори як чернець і для ченців, але його вказівки щодо інтерпретації Біблії залишаються цінними і сьогодні.


1. Балух В.О. Культурно-просвітницькі та ідейно-ціннісні виміри осмислення християнського вчення / В.О. Балух. – Чернівці: Черн. нац. ун-т, 2014. – 464 с.
2. Горішня М. Біблійна екзегеза Євагрія Понтійського (на основі Схолій на Приповідки) / М. Горішня // Наук. зап. Укр. катол. ун-ту. – Львів: Вид-во УКУ, 2009. – Вип. 1. – С. 73 – 94.
3. Лаба В. Патрологія: життя, письма і вчення Отців Церкви / В. Люба. – Львів: Свічадо, 1998. – 552 с.
4. Преподобний Макарий Єгипетский. Духовные слова и послания / Изд. подг. А.Г. Дунаев. – М.: Индрик, 2002. – 1056 с.
5. Санніков С.В. Огляд історії християнства / С.В. Санніков. – К.: Світ знань, 2007. – 720 с.
6. Сидоров А.И. Преподобний Макарий Эгипетский и проблема «Макарьевского корпуса» / А.И. Сидоров // Альфа и Омега. – 1999. – № 3 (21). – С. 105 – 112.
7. Творения аввы Эвагрия: Аскетические и богословские трактаты / пер., вст. ст. и комм. А.И. Сидорова. – М.: Мартис, 1994. – 362 с.
8. Флоровский Г., прот. Византийские отцы V – VIII вв. / прот. Г. Флоровский. – Минск: Изд-во Белорусск. экзархата, 2006. – 335 с.


*УДК 222.11*
*УДК 539.1.01*

*Віктор Бандура,*
*Олександр Бандура,*
*Андрій Бандура*

# РОЗДУМИ ВІДНОСНО ФУНДАМЕНТАЛЬНИХ ЗАКОНІВ ПРИРОДИ

*Виходячи із цитованих віршів Біблії, у статті проаналізовано процес народження речовини із світла, що «сталося», доводячи, що вічно існують дві частинки Бога, які утворюють сталу структуру атомів речовини.*
**Ключові слова:** *світло, фотон, спін, частинки Бога, речовина.*

———

*Victor BANDURA,*
*Alexander BANDURA,*
*Andrew BANDURA*

**RETHINKING FUNDAMENTAL LAWS OF NATURE**

*1 М 1.3 І сказав Бог: «Хай станеться світло!» І сталося світло*

Ми розуміємо так, крім світла нічого не було, тому і фізична наука фактично починається з оптики. На початку точно встановили, що світло розповсюджується з великою швидкістю як електромагнітна хвиля, характеризується амплітудою, відповідальною за інтенсивність (енергію) світла, та, відповідальною за

*This paper analyzes the process of the matter occurren ce from the light at the base of three verses from Holy Bible. This process would be explained allowing the existence of two parts of God, which form stable structure of matter atoms.*
**Key words:** *light, photon, spin, parts of God, matter.*

сприйняття кольору, циклічною частотою ω зміни в часі електромагнітного поля. Потім дослідженнями Планка, Ейнштейна, Бора та інших встановлена і корпускулярна природа світла, як розповсюдження зі сталою швидкістю c=300000 км/сек частинок (корпускул) світла – фотонів, які не мають ні маси спокою, ні електричного заряду [3, с. 185,186]. Фотон характеризується енергією E

$$E=\hbar\omega, \quad (1)$$

або

$$E= h_{Б} / \lambda \quad (2)$$

та

$$h_{Б}=2\,\pi\,\hbar c, \quad (3)$$

де

$\hbar = 1{,}0545887 \times 10^{-34}$ Дж·сек – стала Планка,

$\lambda$ – довжина хвилі,

$h_{Б} = 1{,}98644592 \times 10^{-25}$ Дж·м,

$h_{Б} = 1{,}23984203 \times 10^{-6}$ еВ·м.

Циклічна частота ω своя для кожного фотона. Її числові значення знаходяться в інтервалі від нуля до нескінченності. Таким чином, світло, що «сталося», являє собою потік величезної кількості фотонів різної енергії, які існують лише рухаючись з однаковою швидкістю світла – с. Поляризація фотона характеризується спіном, векторна величина якого, однакова для всіх фотонів, дорівнює сталій Планка **ħ** [5, с.95 ]. Хвильова і корпускулярна природа світла в рівній мірі пояснюють всі його властивості: поглинання, відбиття, інтерференцію та інші.

Висновки для світла, що «сталося»:

Сума енергій усіх фотонів є величиною сталою – фундаментальний закон збереження енергії.

Сума спінів усіх фотонів є величиною сталою – фундаментальний закон збереження моменту імпульсу.

*1 М 1.4 І побачив Бог світло, що добре воно, - і Бог відділив світло від темряви.*

Розглянемо фотони дуже малої енергії, серед яких і фотон з частотою та енергією, прямуючими до нуля. У цього фотона залишається лише спін **ħ** (який можна представити сумою двох половинок: 1/2**ħ** і 1/2**ħ** ) та втрачають сенс енергія та швидкість світла с, тобто може мати будь-яку швидкість.

Розглянемо фотони великої енергії, які у процесі утворення пар [7, с.417] можуть розділятись (зникати), перетворюючись на дві частинки, що мають, на відміну від фотона, масу спокою, при чому однакову ($m=9{,}109554\times10^{-31}$ кг) – електрон (е-) з негативним зарядом і з позитивним – позитрон (р+) – величини зарядів однакові. Енергетичний розрахунок такого розділення можливий з використанням формули $E=mc^2$, тобто щоб енергія фотона $E=\hbar\omega$ була не меншою $2mc^2$ на підставі закону збереження енергії. А на підставі закону збереження моменту імпульсу при зникненні спіну фотона **ħ** електрон і позитрон мали б суму спінів +1/2**ħ** і +1/2**ħ**. Але завдяки наявності протилежно спрямованих власних магнітних моментів протилежно будуть спрямовані і спіни: позитрон – +1/2**ħ**, а електрон – –1/2**ħ**, тобто в сумі дадуть нуль. Виникає питання, як фотон з нульовим електричним зарядом породив дві зарядженні частинки? Більше ста років відповіді наука не дала.. Відповідь на це питання за нашим розумінням надані у 1 М 1.4: перед зникненням фотона від нього мусять разом з двома протилежно зарядженими елементарними частинками «відділитися» дві без масові частинки (назвемо їх частинками Бога), кожна з яких має лише спін +1/2***ħ***, що в сумі дають спін ***ħ*** згаданого фотона з нульовою енергією (а у зворотному процесі – анігіляції – прилучитися). На підставі закону збереження спіну ці частинки Бога існують вічно. Розрахунки показують, що в цьому «відділенні» виконуються обидва наведені закони збереження.

Існує і третій закон збереження - фундаментальний закон збереження імпульсу, який для нашої доповіді має надзвичайно важливе значення. Тому ми наводимо дослівну цитату із [7, с. 418]: «Закон збереження імпульсу накладає додаткові обмеження на процес утворення пари. Справа в тому, що при утворенні з фотона двох частинок з масою спокою $m_0=/=0$ сумарний імпульс обох частинок менший за імпульс фотона $h\nu/c$. Тому в системі фотон — електронно-позитронна пара закон збереження імпульсу буде порушений. Це означає, що для утворення пари потрібна участь ще однієї, третьої частинки, що бере на себе частину імпульсу фотона, яка перевищує сумарний імпульс обох частинок. Такою частинкою звичайно є атомне ядро».

У книзі [2, с. 393] є таке твердження: «Закони збереження енергії та імпульсу не дозволяють вільному кванту перетворитися на пару електрон-позитрон». Наводяться два рівняння, які підтверджують вище цитоване:

$$h\nu = m_{-e}c^2 + m_{+p}c^2 - \text{для енергій,} \quad (4)$$

$$m_{ф}c = h\nu/c = m_{-e}u_{-e} + m_{+p}u_{+p} - \text{для імпульсів,} \quad (5)$$

де $u_{-e}$ та $-u_{+p}$ – складові швидкостей електрона (маси $m_{-e}$) та позитрона (маси $m_{+p}$) за напрямком руху фотона (маси $m_{ф}$). Якщо рівняння (5) помножити на с і порівняти його з (4), то стверджується, що ці рівняння несумісні тому, що $u_{-e}$ та $u_{+p}$ «завжди менше швидкості світла с» При цьому додається, що виконання закону збереження імпульсу можливе при зіткненні фотонів необхідних енергій між собою.

А у світлі, що «сталося», окрім фотонів нічого немає, і фотони рухаються в одному напрямку з паралельними векторами швидкостей світла **с**. Тому вони не можуть стикатися ні між собою, ні з неіснуючими ядрами. Це дає нам право стверджувати: – у світлі, що «сталося», закон збереження імпульсу не може порушуватися, тобто виконується безумовно, а для цього необхідно та достатньо, щоб швидкості електрона і позитрона ($u_{-e}$ та $-u_{+p}$) разом зі своїми частинками Бога точно дорівнювали швидкості світла с.

При цьому слід особливо підкреслити, що обидві разом частинки Бога можуть як позбавити так і надати швидкості світла частинкам з масою спокою.

Виникає слушне питання: куди зникає перед зупинкою велика енергія електрона і позитрона $E=mc^2$, які рухаються разом з частинками Бога зі швидкістю світла с? Відповідь: вона перетворюється у енергію W електричного поля електрона і позитрона, яка знаходиться за виразом [4, с. 80]:

$$W = q^2 / 4\pi\varepsilon_0 R, \quad (6)$$

де $q=(e-)=(p+) = 1{,}602\times10^{-19}$ Кл,

$\varepsilon_0 = 8{,}85\times10^{-12}$ ф/м – електрична стала,

R=b – дуже мала ввідстань між частинками Бога, про що буде наголошено пізніше. За такої малої відстані між різнойменними зарядами має виникнути велика сила Кулона [4, с. 10], але її немає. Чому? – єдине пояснення – частинки Бога блокують дію електричних і гравітаційних полів.

Позитрон та електрон разом зі своїми частинками Бога створили атом позитроній [1, с. 87]. Із вище наголошеного: електрон зі своєю частинкою Бога мають спін **ħ**, а позитрон зі своєю частинкою Бога мають нульовий спін. Виходячи з цього, спін атома позитронію дорівнює **ħ**, тобто як у електрона зі своєю частинкою Бога. Такий стан позитронію називається ортопозитронієм, час життя якого складає $1{,}4\times10^{-7}$ сек. Існує і другий стан позитронію – пара позитроній, спін якого дорівнює нулю.

З двох атомів позитронію створилась його молекула – почала створюватися речовина. Існують фотони і ще з більшими значеннями енергії, при розділенні яких виникають, наприклад, протон та антипротон, нейтрон та антинейтрон [5, с.274] зі своїми частинками Бога, лише б виконувався закон збереження спіну. Якщо атом позитронію поглине енергію фотона, здатного породити протон та антипротон разом зі своїми частинками Бога, то утворюється атом дейтерію. Спочатку в ядрі дейтерію знаходились разом зі своїми частинками Бога позитивно заряджені позитрон та протон і негативно заряджений антипротон. Згодом позитрон та антипротон разом зі своїми частинками Бога перетворюються у антинейтрон зі своєю частинкою Бога. Таким чином, у ядрі атома водню будуть знаходитися зі своєю частинкою Бога антинейтрон і протон зі своєю частинкою Бога із загальними нульовими спіном. Дейтрон може втратити антинейтрон, перетворившись у протій – звичайний водень. Місце знаходження електрона зі своєю частинкою Бога визначимо із аналізу спектру випромінювання водню.

В результаті усі фотони з достатньо великими значеннями енергії, необхідними для виникнення згаданих шістьох елементарних частинок, перетворились на речовину (тіла Всесвіту), а з недостатньою енергією – залишились у світлі. У цьому у світлі, що залишилося після «відділення» його від темряви, око людини сприймає фотони у дуже вузькому інтервалі частот ($4\times10^{14}$ до $7{,}7\times10^{14}$ ) Гц. За дуже низьких частот фотон вироджується у звичайну, яка підпорядковується принципу незалежного додавання, електромагнітну хвилю.

*1 М 1.5 І Бог назвав світло: «День», а темряву назвав: «Ніч». І був вечір, і був ранок, – день перший.*

«День» та «Ніч» існують тому, що всі тіла Всесвіту (зірки, планети та інші) обертаються навколо власних осей завдяки дії закону збереження моменту імпульсу, збереження спінів фотонів.

Можна електрон чи протон відділити від своїх частинок Бога за допомогою усім відомим явищем електризації тертям та іншими способами надання енергії. Уявлення про такі вільні негативні та позитивні заряди дозволило Резерфорду та Бору запропонувати та дослідити ядерну модель атома [5, с. 49 –61]. Згідно з цією моделлю, в ядрі атома зосереджено весь позитивний заряд і практично вся маса атома. Навколо ядра рухаються електрони з такою швидкістю, щоб протидіяти кулонівській силі притяжіння між позитивним та негативним зарядами. Але заряд, що

рухається прискорено, випромінює електромагнітні хвилі, так що електрон, втрачаючи енергію, упаде в ядро. Щоб запобігти такому падінню, Бор запропонував такі припущення: 1. Існують такі стаціонарні стани атома, які задовольняють певним квантовим умовам, перебуваючи в яких він не випромінює енергії; 2. Переходячи з одного стаціонарного стану в інший випускається або поглинається один квант енергії. Тестувалася ця модель на атомі водню на основі відомій на той час формулі, встановленій швейцарським учителем фізики Бальмером, при обробці експериментальних даних по випромінюванню збудженого атома водню. Довжини хвиль $\lambda$ відомих на той час дев'яти ліній спектра обчислювалися за формулою [7, с. 274]

$$1/\lambda = R\,(1/2 - 1/n^2),$$

де R=10967758 $м^{-1}$ – стала Рідберга; n=3, 4. 5, ….

Для серії Лаймана

$$1/\lambda = R\,(1/1 - 1/n^2),$$

де n=2, 3, 4. 5, ….

Розрахунки за формулою Лаймана наведені у таблиці. Остання колонка для $\lambda$=91,15 нм відповідає енергії іонізації атома водню, яка дорівнює 13,6 еВ. За допомогою формули (2), якій слід надати вигляд

$$E = h_Б/b, \qquad (7)$$

нами встановлено, що для цієї енергії фотона, із якого виникли позитрон та електрон разом зі своїми частинками Бога, відстань b між векторами $+1/2\hbar$ двох частинок

| n | 2 | 3 | 4 | 5 | 6 | 7 | 8 | 9 | 10 | 11 | 12 |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| Довжина хвилі, нм | 121,6 | 102,5 | 97,2 | 94,9 | 93,7 | 93,0 | 92,6 | 92,3 | 92,1 | 91,9 | 91,15 |

Бога дорівнює довжині хвилі $\lambda$=91,15 нм – тобто, якщо енергія фотона збільшується, то відстань між частинками Бога зменшується, прямуючи до нуля при наближені частоти $\omega$ фотона до нескінченості (як і при $\omega$=0). Енергетичний стан, що відповідає значенню n=1, називають основним, або нормальним (незбудженим) станом. Усі стани з n більшим ніж 1 називають збудженими. Енергія іонізації з певного стану дорівнює енергії зв'язку електрона в атомі в цьому стані.

Нами встановлено, що довжина хвилі в таблиці відповідає відстані між частинками Бога у фотоні відповідної енергії.

Тут хочемо підкреслити універсальність запропонованої нами формули (7). Вона придатна для обчислення енергії фотона, який характеризується довжиною хвилі, що дорівнює відстані b, та для обчислення енергії руху зі швидкістю світла електрона і позитрона разом зі своїми частинками Бога, відстань між якими теж b.

Тепер, повертаючись до атому позитронію, енергія іонізації якого дорівнює 6,8 еВ [1, с. 87], пояснимо процес створення усіх атомів із світла що «сталося». Атом позитронію є стартовим зразком (прообразом) для всіх атомів речовини. Після розпаду фотона електрон та позитрон разом зі своїми частинками Бога розташовуються поряд на відстані, яка відповідає числу n=1, тобто в основному стані. Мінімальну відстань b між електроном і позитроном можна дістати із формули (7) для енергії 6,8 еВ. Якщо видалити електрон із цього атому за допомого енергії іонізації, автоматично відділиться і позитрон від своєї частинки Бога за законом збереження спіну, а на своїх місцях залишаться відповідні дві частинки Бога, відстань між якими стала, яку ніхто, крім Бога, змінити не може,тому існують вічно. Таким чином виникла структура атому позитронію із частинок Бога, яка немає маси та може переміщуватись з нескінченно великою швидкістю. Якщо на своєму шляху ця структура зустрінеться з електроном і позитроном, або з фотонами необхідної енергії, то вони з'єднаються зі своїми частинками Бога, образно, неначе сядуть птахи в свої гнізда – з'являється позитроній. Ми уже говорили про утворення атома дейтерію. Існує третій ізотоп водню – тритій, який виникає при поглинанні протієм фотона, що породжує нейтрон та антинейтрон зі своїми частинками Бога.

А зараз варто нагадати загально відому інформацію:

а) у Всесвіті 88,6% водню та 11,3% гелію. На водень по числу атомів у всіх живих клітинах припадає 63%,

б) вік Всесвіту складає 13,8 мільярдів років, тоді і почався Великий вибух.

З великим задоволенням ми перед цим пошанованим зібранням називаємо ім'я творця (1927р.) досконалої теорії Великого вибуху бельгійського римо-католицького священика Жоржа Леметра, [6, с.57-59], який відстоював факт творіння Всесвіту. Чому відбувся Великий вибух? Відповідь на це питання надана Віршем 1 М 1.3 Біблії, з якого ми почали нашу допо-

відь та показали, як створились ізотопи водню – протій – $_1H^1$, дейтерій – $_1D^2$, тритій – $_1H^3$ .

Як зазначалося, атом позитроній утворився із фотона, маючи енергією іонізації 6,8 еВ, яка перетворюється у кінетичну енергію його руху. Розрахунки показують, що цій енергії відповідає швидкість атома приблизно $10^6$ м/с. Для такої швидкості температура ідеального газу складе приблизно $5\times 10^4$ К. Атом дейтерію буде рухатися зі швидкістю більше ніж на три порядки, ніж швидкість позитронію, тому що маса протона більша маси електрона у 1836 раз. Майже на три порядки стане вищою і температура газу водню та досягатиме значення більше $10^7$ К, що відповідає режиму виникнення термоядерної реакції об'єднання ядер ізотопів водню у ядра гелію [5, с.444]. Така реакція відбувається у надрах нашого Сонця та використана для створення водневої бомби. Після Великого вибуху почалось творення Всесвіту.

Таким чином, з використанням фундаментальних законів природи нами прогнозоване існування двох частинок Бога.

1. Введенский Б.А.,Вул Б.М. Физический энциклопедический словарь, т.4. – М., 1965. – 592 с.
2. Зисман Г.А.,Тодес О.М. Курс общей физики, т.3 – М., 1968. – 496 с.
3. Мякишев Г.Я., Буховцев Б.Б. Фізика, – К., 1991. – 272 с.
4. Савельев И.В. Курс общей физики, т.2. – М., 1966. – 336 с.
5. Савельев И.В. Курс общей физики, т.3. – М., 1979. – 304 с.
6. Хеллер М. М., Чернин А. Д. У истоков космологии: Фридман и Леметр. — М., 1991. – 63 с.
7. Яворський Б.М., Детлаф А.А. Курс фізики, т.3 – К., 1973. – 500 с.

*Рукопис подано 17.09.2018 р.*

*Василь ГАЛАЙКО*

# ПАЛАМІЗМ ЯК ТЕОРЕТИЧНЕ ОСМИСЛЕННЯ СХІДНО-ХРИСТИЯНСЬКОЇ ІСИХАСТСЬКОЇ ТРАДИЦІЇ

*У статті пропонується розгляд паламізму як теоретичного філософсько-богословського осмислення східно-християнської ісихастської традиції. Простежені основні тенденції його розвитку і даний аналіз найважливішої термінології Григорія Палами.*
**Ключові слова:** *паламізм, ісихазм, синергія, теозис, патристика, Православ'я, аскетизм.*

——

*Vasyl GALAYKO*

**PALAMISM AS THEORETICAL COMPREHENSION OF THE EAST-CHRISTIAN HESYCHASTIC TRADITION**

*The article concerns the analysis of the palamism as a theoretical philosophical and theological comprehension of the East-Christian Hesychastic tradition. The author outlines the general trends of its development and gives the analysis of the main terms.*
**Keywords:** *palamism, hesychasm, synergy, theosis, patristics, Orthodoxy, asceticism.*

Святитель Григорій Палама, прізвище якого послужило найменуванням для особливої течії східно-християнської думки, був родом із сім'ї переселенців із Малої Азії. Батько його був сенатором при імператорі Андроніку II; збереглися відомості, що він практикував Ісусову молитву. Юний Григорій отримав блискучу освіту при царському дворі в Константинополі і завоював репутацію блискучого знавця Арістотеля. З ранніх років він був навчений і розумному діянню. Після смерті батька, коли Григорію було близько 20 років, решта членів сім'ї віддалилися жити в монастирі. Близько 1315 р. Григорій і його брат стали монахами на Афоні, який до того часу вже був великим монашим центром. Опісля Григорій багато подорожував із одного монастиря в інший. Улюбленим його монастирем стала лавра святого Афанасія. На короткий строк він став ігуменом монастиря Есфігмен і, нарешті, осів постійно в скиту святого Савви (біля Великої Лаври), де жив відлюдником і почав писати. Він вів життя «помірного» ісихаста, на щоденні служби не ходив, але й сакраментального спілкування з Церквою не переривав, що спростовує припущення про його належність до мессаліанства.

Проте святому Григорію недовго довелося насолоджуватися безмовністю. Невільно він був втягнутий в полеміку з Варлаамом Калабрійцем, італійським греком, який через любов

до істинної віри в 1329 р. прибув з Італії в Константинополь. Це була складна особистість, яка належала одночасно східній і західній культурам. По приїзді в столицю Варлаам, будучи людиною незвичайною, привернув загальну увагу та зробив блискавичну кар'єру. Потоваришувавши з Іоаном Кантакузіним, «Великим Доместиком» імператора Андроніка III, він став професором в Константинополі з вузькою спеціалізацією тлумача Діонісія Ареопагіта.

В 1333 р. в Константинополь прибули два римських легати-домініканці. Вони провели з греками нараду про можливість об'єднання Церков. Мова йшла, звісно ж, про Filioque. Грецьким представником був призначений Варлаам, який на випадок майбутньої дискусії опублікував 21 короткий трактат, де яро нападав на Фому Аквінського. Фома, як відомо, користувався Арістотелевим методом силогізму і, притримуючись філософського реалізму, доводив можливість пізнання Бога. Варлаам же закликав читати Діонісія, який доводить, що людині не дано знати Бога і користується апофатичним методом міркування. В кінцевому результаті Варлаам заявляв, що нам нічого не відомо про сходження Святого Духа, внаслідок неможливості богопізнання, і тому треба просто підкорятися авторитету Церкви і Передання. Це було застосуванням філософського номіналізму до вирішення проблем, які виходять за рамки філософії.

Накінець, трактати Варлаама потрапили на Афон, де їх прочитав Григорій Палама. Близько 1335 р. він написав Варлааму ввічливого листа, в якому нагадував йому про Боговтілення і, посилаючись на афонських ісихастів, говорив про безпосередній християнський досвід богоспілкування. На думку святого Григорія, заперечення можливості богопізнання, проповідуване Варлаамом, було найгіршою єрессю. Вкрай роздратований, Варлаам вирішив особисто познайомитися з ісихазмом. Але те, що він побачив, глибоко обурило його гуманістичний склад розуму, злеліяний грецькою філософією та просякнутий духом класичної культури.

Полеміка між Варлаамом і Паламою зводилася до питання про богопізнання, християнської антропології та духовного життя. Примітно, що обидві сторони посилались на авторитет Діонісія.

У відповідь на випади Варлаама святий Григорій написав три трактати «На захист священнобезмовних», тобто ісихастів. Це були перші три із дев'яти трактатів, присвячених даній темі, які складають три тріади – знову ж таки в традиції Ді-

онісія. В полемічному запалі Варлаам обізвав ісихастів «омфалопсихами» («пуподушниками») і звинуватив монахів в месаліанізмі і богомільстві.

В результаті суперечки Варлаам опублікував свій останній трактат – «Проти мессаліан», а святий Григорій – свої три тріади на захист ісихастів. В 1340 р. Палама від'їжає із Салонік на Афон, де разом зі своїми однодумцями укладає «Святогорський Томос». Цей документ на підтримку Палами проти Варлаама був підписаний всіма афонськими ігуменами декількома мовами.

Собор, який відбувся 10 червня 1341 р. в Константинополі, засудив Варлаама. Останній негайно покаявся, але навряд чи щиро, бо в той же вечір він відплив в Італію, де невдовзі був рукоположений в єпископи Римським папою. Опісля він викладав грецьку мову Петрарці.

Цей Собор підтвердив вчення святого Григорія Палами про можливість безпосереднього знання Бога. Але це вчення, яке припускало розрізнення в Бозі непізнаваної сутності і «спадаючих енергій» було піддане критиці деяких візантійських богословів – Григорія Акиндина та Никифора Григори. Як це часто бувало, богословські суперечки виявилися невіддільними від боротьби політичних партій. Опинившись в протилежному політичному таборі, Палама піддався переслідуванням з боку Константинопольского патріарха Іоана Каліки протягом громадянської війни 1341 – 1347 рр. Критики ж його поглядів отримали підтрику уряду. Проте слідом за перемогою в 1347 р. Іоана Кантакузіна настало торжество паламітського богослів'я. Сам святий Григорій був поставлений архієпископом Солунським. В 1351 р. великий Собор в Константинополі виніс визначення, докладно викладаючи його вчення. Невдовзі після смерті святого Григорія (14 листопада 1359 р.) відбулася його канонізація (1368 р.). Сьогодні пам'ять святого Григорія вшановується Православною Церквою двічі на рік: 14/27 листопада і в другу неділю Великого посту.

Майже всі творіння святителя Григорія Палами на сьогодні видані. За невеликим винятком всі вони знаходяться в «Патрології» Міня, в томах 150 – 151. В 151 томі також вміщені церковні акти епохи життя святого, які укладені за його найближчої участі та виражають його вчення («Святогорський Томос»).

Перу святого Григорія належить більше 70 творів. В цьому корпусі можна виділити декілька смислових груп:

1) «Слова аподиктичні» («доказові») містять обговорення проблеми Filioque.

2) Декілька листів до Варлаама і до пізнішого опонента Акиндина на тему Filioque, а також про питання богопізнання.

3) Три тріади (9 трактатів) «На захист священнобезмовних» – це основна праця святителя. За словами відомого сучасного філософа: «Вони містять цілісний і чіткий виклад позицій православного богослів'я майже за всіма віронавчальними розділами» [5, с. 9]. Повністю ця праця була видана лише в 1959 р. прот. Іоаном Мейєндорфом.

4) З цими тріадами пов'язаний маніфест афонських монахів, укладений святим Григорієм – «Святогорський Томос».

5) Трактати на різні теми, серед яких найважливішими є сім трактатів проти Акиндина, які містять полеміку про божественні енергії.

6) Трактати, написані проти останнього опонента, Никифора Григори (близько 1355 р.).

7) Декілька творів духовного змісту, серед яких є житіє святого Петра Афонського, відомого відлюдника X ст.

8) «Слова», або «Бесіди», які містять проповіді на всі 53 неділі в році. Згідно зі звичаєм, єпископи в кінці свого життя публікували збірку своїх проповідей. «Слова» ці не місять майже нічого, що стосується суперечки про Божі енергії і вирізняються живим стилем написання.

Для правильного розуміння вчення святого Григорія необхідно попередньо з'ясувати, в якому вигляді мислиться ним можливість взаємного спілкування Бога і людини і що він думає про шляхи богопізнання і про нашу здатність до нього. Це складе аскетико-гносеологічну основу цікавого нам вчення.

Вихідною точкою всього вчення Палами є стверджувана ним повна неосяжність Бога для розуму і невиразимість Його в слові. Проте в цьому немає нічого нового, і Палама стоїть тут на традиційному для Православного Сходу ґрунті апофатичного богослів'я, продовжуючи традицію святого Григорія Ніського і Діонісія Ареопагіта. Разом з ними він підкреслює повну невиразимість Бога в якому б то не було імені і Його абсолютну невизначеність.

Проте непізнаваність Бога розумом не приводить святителя Григорія до висновку про Його повну неосяжність і недоступність для людини. Можливість богоспілкування він пояснює властивостями природи людини і місцем її у світі. Людина створена Богом на Його образ і подобу і займає центральне місце у всьому всесвіті. З'єднуючи в собі світ матеріальний і нематеріальний, людина є мікрокосмом, який об'єдную все тво-

ріння світу. «Людина, цей великий світ, вміщений в малому, є зосередженням воєдино всього існуючого, очоленням творінь Божих; тому вона і була створена пізніше всіх, подібно до того, як ми до наших слів робимо висновки; бо цей всесвіт можна було б назвати витвором Самоіпостасного Слова» [1, с. 103]. Тут ми бачимо явну співзвучність ідеям Григорія Ніського: Палама визначено вчить, що людина більшою мірою , ніж ангел, наділена образом Божим. І це виявляється перш за все у тому, що, у той час як ангели є лише простими виконавцями Божих повелінь, людина саме в якості земної душевно-тілесної істоти створена для панування над усім творінням. Ця думка отримує подальше розкриття у вченні про людське тіло та його значення в духовному житті людини.

Такою ж поширеною, але невірною думкою, як переконання в перевазі ангела над людиною, є приниження ролі тіла в духовному житті людини. Палама був рішучим противником думки, ніби тіло, як таке, є злим началом та джерелом гріха в людині. Подібне бачення здавалося йому обмовлянням Бога, Творця тіла, і маніхейсько-дуалістичним неприйняттям матерії. І саме володіння тілесністю часто дає людині можливість такого спілкування з Богом, яке недоступне ангелам. Важливо ще відзначити, що святитель розглядає серце як центр духовного життя людини, як орган розуму, за допомогою якого вона панує над усім тілом і навіть як джерело мисленнєвої діяльності людини.

Виходячи із свого вчення про богоподібність людини, святитель Григорій Палама стверджує можливість досягнення спілкування з Богом перш за все на шляху виконання Його заповідей, творінням яких людина відновлює і розкриває образ Божий, який знаходиться в ній, але затемнений гріхами, і тим самим наближається до єднання з Богом і до пізнання Його доступною для творіння мірою.

У стані безпосереднього єднання з Творцем, коли розум виходить за рамки своєї звичайної діяльності і буває наче поза собою, людина досягає істинного пізнання Бога. «З'єднатися з Богом, – пише святитель Григорій Палама, – воістину неможливо, якщо ми, окрім нашого очищення, не станемо зовні, або краще сказати, вище нас самих, полишивши все, що відноситься до чуттєвого світу, і, піднявшись над помислами та всіляким знанням і навіть над самим розумом, всеціло знаходячись під дією розумного почуття і досягнувши невідання, яке вище відання, або, що те ж, вище різного роду філософії» [2, с. 116]. Цей вищий духовний стан, коли людина відділяється від усього

тварного та змінного і, з'єднуючись з Божеством, осіняє Його світлом, носить у Палами назву безмовності або ісихії.

Перейдемо тепер до викладення філософсько-богословського вчення святителя Григорія Палами в його головних рисах. Основна думка вчення про Божество може бути виражена як антиномічне ствердження повної неприступності, трансцендентності Бога і разом з тим Його самоодкровення світу, іманентності йому і реальної Його в ньому присутності. Ця основна антиномія знаходить своє вираження у його вченні про «сутність та енергії» Триіпостасного Божества. Палама, вірний духу східної патристики з її схильністю до апофатичного богослів'я, вчить про повне незастосування до Бога яких би то не було найменувань, визначень і взагалі висловлювань. Усяке таке висловлювання, стверджувальне чи заперечне, не може хоча б приблизно, виразити справжню сутність Божу, хоча при висловлюваннях заперечного характеру легше уникнути неправильних уявлень про Бога.

Для правильного розуміння вчення святителя про «сутність та енергії» Божества потрібно завжди пам'ятати, що невимовне в Самому Собі Божество Триіпостасне. Із окремих висловлюваних ним думок можна зробити висновок, що святий Григорій, не відділяючи Іпостасей від сутності (бо весь Бог всецілo знаходиться в кожній Своїй Іпостасі), не зливає, однак, їх з нею і стверджує між сутністю та Іпостасями деяку нероздільну відмінність. Говорячи про енергії, святитель вказує, що енергії не є чимось властивим тій чи іншій Божественній Іпостасі окремо, але всій Пресвятій Тройці в Її цілому. Це ствердження єдності та спільності дії Пресвятої Тройці належить до основних рис вчення святого про Божественні енергії. Свята Тройця внаслідок володіння Нею властивою Їй енергією не перетворюється в четверицю, як святителя іноді звинувачували в цьому його супротивники. Важливо також відзначити, що, згідно зі святителем, Бог всецілo виявляється в кожній із Своїх енергій, що витікає з Його неподільності. А це є свідченням того, що Григорію Паламі (як і Ареопагіту) була чужою думка про применшення Божества в Його явленні світу, яка зустрічалася в неоплатонічній філософії.

Підкреслимо, що відмінність сутності та енергії Божества не є однією з тих відмінностей, яку наш розум вбачає в тварних предметах і не може без натяжки бути означеною за допомогою виробленої в схоластичній логіці, на основі даних світу буттєво-тварного, класифікації видів відмінностей. Тому озна-

чення «богопристойна відмінність» здається нам найкращим чином виражаючим вчення святого Григорія Палами.

В творіннях святого ми зустрічаємо достатньо багато місць, де він говорить про Божественне Світло. Але він ніде не дає точного пояснення, що він під цим розуміє, ця невисловленість є природним наслідком неосяжної розумом і невиразимої в слові природи Фаворського Світла, його нестворености і неможливості знайти в тварному світі що-небудь точно на нього схоже. Було б неправильним уявляти собі це Світло як суто розумове просвітлення, як одне лише раціональне осягнення, позбавляючи таким чином слово «світло» усілякого реального змісту і перетворюючи його в звичайну алегорію. Подібна «інтеллектуалізація» нестворено Світла протирічить багатьом твердженням святителя і взагалі не відповідає загальному характеру його містики. Порівняння нестворено Світла з тварним носить хоча і символічний, але повністю реальний характер і має за основу властиву багатьом представникам східної патристики думку, що цей створений світ є наче відображенням і подобою свого Божественного першообразу, вічно існуючого в Божественній свідомості і що, як наслідок, наш земний тварний світ може розглядатися як деяке відображення і подоба Світла нестворено. Саме ж нестворене Світло є одним із образів явлення та розкриття Бога в світі, інакше кажучи, є нетварним у тварному, реально, а не тільки лише алегорично в ньому споглядане святими, як невимовна Божа слава і краса. На наш погляд, такий символічний реалізм лежить в основі всього вчення святителя Григорія Палами про Божественне Світло, і що тільки таким чином можна правильно зрозуміти багато своєрідних понять цього вчення.

Святий описує це Світло переважно апофатичними термінами, бо воно перевищує всякий розум. Слід відзначити, що Фаворське Світло, за вченням Палами, не є чимось тільки суб'єктивним, що виникає в нашій свідомості як якась мрія і взагалі уявлення, або чимось, що виникло у визначений момент (Преображення) і невдовзі щезло. Це Світло вічно належить Богу, на Фаворі відбулося лише його виявлення, та й то лише часткове, перед апостолами, причому лише трьома. Звідси можна зробити висновок, що це Світло існує як об'єктивна реальність, тобто незалежно від нашої свідомості. Саме по собі воно незмінне, але може змінюватися наша здатність сприймати його з більшою або меншою силою. Собор 1352 р. підкреслює в своїх постановах, що світло Преображення не є сама

«надсуттєва сутність Божа, бо вона перебуває повністю невидимою і непричасною: бо Бога ніхто ніколи не бачив, тобто як Він є по суті, але скоріше природна слава зверхсутнісної сутності, що нероздільно з неї походить і являється по чоловіколюбності Божій особам, очищеним розумом» [4, с. 38].

Вчення святителя про нестворене Божественне Світло тісно пов'язане з його вченням про благодать. Такий зв'язок зрозумілий сам собою, оскільки Божественне осяяння і бачення Світла мисляться завжди святим не як якесь природне досягнення людини, а як безпосередня дія Божої сили, внутрішньо засвоюваної людиною. Ця дія утотожнюється у святого Григорія з Божественною благодаттю. Таким чином, ми можемо сказати, що для нього нестворене Світло і благодать в сутності тотожні: одне і друге є діями Божими. І найточніше, на наш погляд, виражає вчення святителя думка, що нетварне Світло і його бачення є не стільки наслідком дії на нас благодаті Божої, скільки виявленням цієї благодаті.

Таким є, в загальних рисах, вчення святого Григорія Палами про нестворене Божественне Світло. Філософське значення його полягає в тому, що ним утверджується і обґрунтовується справжність нашого духовного досвіду, в якому нам безпосередньо дане Божественне і нетварне. Ми споглядаємо не якесь тварне породження недоступної нам Божественної причини, не якесь світло відмінне від Світла нестворeного, але саме Божественне в його оригіналі. В цій можливості безпосереднього споглядання Божественного і єднання з ним, в можливості благодатного подолання людиною її тварної обмеженості і виходу за межі тварного буття полягає смисл і оправдання містичного шляху людської особистості. З іншого боку, у явленні нестворeного Світла Бог відкривається світу в образі нетлінної краси, блідим відблиском якої є наш земний світ. Бог, за вченням святого Григорія, не є чимось осяжним однією лиш розумовою здатністю людини. Він є джерелом і першообразом істинної краси і, як Такий, відкривається світу в нетлінному сяйві Своєї Божественної слави. «Неприступним Світлом, неосяжним вилиттям Божественного сяйва» називає Фаворське Світло Собор 1352 р. [4, с. 38].

У підсумку нашого досить короткого викладу паламізму як теоретичного осмислення багатовікової східно-православної традиції ісихазму, хотілось би відзначити наступні його особливості. Перед усім, важливим є те значення, якого він надає участі всієї, цілісної людини у справі пізнання Бога та єднання

з Ним. В області аскетичній ця думка виражається у вченні про співучасть тіла в духовному житті, про його здатність до просвітлення та єднання з Божеством в єдиному молитовному діянні, що охоплює собою всю людину. Гносеологічно святитель Григорій Палама протиставляє одностороннє інтелектуальне знання зверхраціональному віданню, властивому людині, що досягла єднання з Богом. Ця думка про цілісний характер богопізнання дуже характерна для паламізму. Іншою характерною рисою аскетико-гносеологічного вчення святого є поєднання в ньому думки про неосяжність і неприступність Божества із ствердженням можливості благодатного з Ним єднання. Тут ми зустрічаємся вперше в області аскетики і гносеології із настільки властивою святителю антиномічністю. Відзначимо, що в цьому здавалося б протиріччі у вченні про Божество та шляхи Його пізнання Григорій Палама не одинокий у східній патристиці. Найближчий йому тут Григорій Ніський, а також Діонісій Ареопагіт і Максим Сповідник. Після смерті святителя Григорія Палами схожі ідеї розвивав Микола Кавасила.

1. Василий (Кривошеин), мон. Аскетическое и богословское учение св. Григория Паламы // Сборник статей по археологии и византиноведению. – Прага: Институт им. Н. П. Кондакова. – 1936. – VIII. – С. 99 – 151.
2. Григорий Палама, св. Беседы / Пер. арх. Амвросия (Погодина). – М., 1994.
3. Добротолюбие: в 5 т. – Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1992.
4. Успенский Ф. И. Синодик в неделю Православия: Сводный текст с приложениями. – Одесса, 1983.
5. Хоружий С. С. Диптих безмолвия. Аскетическое учение о человеке в богословском и философском освещении. – М., 1991.

*УДК 94(438)"15":27–73+272/273(092)*

*Ігор ГУЛЮК*

# ПРАЦІ БЕНЕДИКТА ГЕРБЕСТА В КОНТЕКСТІ ПОСТТРИДЕНСЬКОЇ МОДИФІКАЦІЇ ДОКТРИНИ КАТОЛИЦЬКОЇ ЦЕРКВИ

*У роботі розглянуто тексти єзуїта Бенедикта Гербеста. Проаналізовано зміст праць та їхню корекцію відповідно до рішень Тридентського собору. Простежено їх білінгвістичну природу, яка була характерною ознакою ранньомодерного інтелектуального життя. Досліджено етапи католицької реформи, зроблено уточнювальні ремарки з приводу датування релігійної полеміки на українських землях. За допомогою методу синтезу, описано топоси латиномовних та польськомовних праць Гербеста. Порушувані теми дали підстави виокремити ідею екуменізму, як одну із ключових у наративах єзуїта.*

**Ключові слова:** *Річ Посполита, Руське воєводство, Тридентський Собор, католицизм, полемічна література, Бенедикт Гербест.*

——

*Ihor HULIUK*

**BENEDYCT HERBEST WORK`S IN THE CONTEXT OF POST–TRENT THEOLOGY MODIFICATION DOCTRINE OF THE CATHOLIC CHURCH**

*In the article consider texts of the Jesuit Benedyct Herbest. The content of works is analyzed and their correction according to the decisions Council of Trent. Their bilingual nature was tracked, which was a characteristic sign of early modern intellectual life. Some nuances of the Catholic reform have been explored; were made clarifying remarks about the dating of religious polemical on the Ukrainian lands. Through the synthesis method, the subject of Polish-language and Latin-language works*

**Постановка наукової проблеми та її значення:** В історіографії прийнято розглядати Церкву як інституцію, яка вагомо вплинула на процес самоусвідомлення українцями своєї етнічної природи/спільності, а пізніше – посприяла у здобутті незалежності. У такому дискурсі, через методологічну інспірацію топосом "національної парадигми", за "нашу" сприймалась православна гілка християнської Церкви, витворюючи при тому прототип "чужої" у виді католицизму, рідше – інших деномінацій. Така побудова лягла в основу вивчення не лише процесів новітньої історії, але претендувала пояснити явища ранньомодерної епохи. Утім, як показують результати останніх досліджень, у часи раннього модерну артикуляція релігійної, а тим паче національної самоідентичності не була визначальною. Тодішня культура сформувалася у результаті множинних етнічних та конфесійних контактів. Ця деталь спонукає скрупульозніше вивчати спадщину діячів/інституцій, які формували культурний простір на українських землях. Церковні

*was compared. The outlined topics allowed us to isolate the idea of ecumenism as one of key in the narratives of Benedyct Herbest.*
**Key words:** *Polish-Lithuanian Commonwealth, Ruthenian Voivodeship, Council of Trent, Catholicism, polemical literature, Benedyct Herbest.*

зміни у "чужому" таборі, зумовлені ранньомодерними рухами за релігійну реформу, витворювали фон, що не вичерпувався інтересами Католицької Церкви. Яскравим підтвердженням цього є активізація процесу книгодрукування Православної Церкви, яка певною мірою стала відповіддю на активність Католицької Церкви. Враховуючи перелічені фактори, тексти вихідця із Перемишля Бенедикта Гербеста не були замкнутими у межах однієї церковної традиції, а свідчили про характерні тенденції у тогочасному суспільстві.

**Аналіз дослідження цієї проблеми.** Діяльність Бенедикта Гербеста часто ставала об'єктом історіографічних досліджень. Членство у Товаристві Ісуса, а звідти, писучість та багатоваріативність/просторовість порушуваних проблем (роботи з астрономії, математики, медицини, історії) зумовили інтерес науковців із інших галузей. У спільній статті Людмили Шевченко-Савчинської та Костянтина Балашова розкрито аспект астрономічного пізнання у латиномовних текстах із України. Вони вказали на працю Гербеста "Benedicti Herbesti Neapolitani Computus" (1559 р.). У ній містяться ретельні математичні розрахунки і філософські міркування з приводу календаря та субстанції часу [31, 422–436]. В статті Наталії Поплавської наголошується на важливості Гербестової участі в католицько-протестанському полемічному діалозі. Унаслідок чого, за міркуваннями авторки, було створено специфічний стиль прозового письменства [24, 21–30]. Панорамніше ця ідея розкрита у праці Ігоря Шевченка. Автор пригадує Гербестів твір "Wiary koscioła" як складову релігійної полеміки [29, 140–160]. Щоправда, у тексті гарвардського професора підкреслюється потреба розглядати Гербестову спадщину в сукупності із інтелектуальним надбанням епохи, а зокрема – діяльністю Петра Скарги. Якраз його ідеї стали певним контекстуальним доповненням до міркувань Гербеста.

У цьому ключі конструктивною є компаративістська спроба Анни Верпаховскої дослідити риторичні фігури у текстах Гербеста [13, 179–192]. Історикиня Наталя Яковенко наголосила на Гербестовій схильності до гіперболізацій [32, 13-80]. Перебільшувати, особливо коли це стосувалось питань релігійного конвертизму, любив не лише Гербест. За її словами, це була загальна тенденція, яка прослідковувалась у представників різних

релігійних напрямків. Марта Тимошенко, відслідкувавши образ Бенедикта Гербеста в польській історіографії XVIII – XIX ст., засвідчила свою сконцентрованость лише на посттридентській діяльності богослова [28, 184–192].

**Мета дослідження –** простежити риторичні прийоми біблійного характеру у текстах Бенедикта Гербеста, а також виявити спосіб їх застосування. Одним із завдань бачиться також вивести образ Церкви крізь призму словесної дихотомії "толерація/не толерація", що постає на базі текстів єзуїта, вказавши на характерні для тридентської доби переконання. Важливо також простежити рецепцію богословом інших релігійних деномінацій у Речі Посполитій.

**Виклад основного матеріалу й обґрунтування отриманих результатів дослідження.** В історіографії ранньомодерного часу окреме місце відводять студіям Реформації. Звідси, задля просторового усвідомлення нюансів її феномену – Передреформації та Католицькій реформі [9, 5–42]. Церква того часу перебувала у кризовому стані. Тодішні еклезіальні приписи, на які часто покликались, категорично контрастували із повсякденними практиками. Як слушно зауважує німецький медієвіст Петер Дінцельбахер, розбіжність поміж уявленнєвим образом священика (ідеальним типом) та конкретним єпископом у певному населеному пункті, була разючою [19, 166–170]. Відхилення від настанов Святого Письма, у сукупності із ієрархічною деструктивністю, дискредитували авторитет Церкви, як інституції [17, 122–168].

Один із ключових докорів, що ми його зустрічаємо у текстах Еразма Роттердамського, пов'язаний із жартівливим образом католицького священика [25, 24-27]. Фундатор Товариства Ісуса – Ігнатій Лойола, напередодні навчання у Парижі, розмірковував над поведінкою кліриків. Духівник прийшов до висновків про її гріховну природу [20, 7–47]. Подібну характеристику, яка в тому числі свідчить про православний клір, зустрічаємо у тексті промови чигиринського полковника Федора Вишняка. Чоловік без особливих риторичних прийомів, у 1649 році перебуваючи у Переяславі випалив, що "I wasi xięża, i nasi popi – wszyscy z kurwy synowie" [32, 206]. Як видно із цих прикладів, образ та поведінка священнослужителів не відповідали тим соціальним запитам, які продукувались ранньомодерним суспільством [16, 74–120].

Посттридентський період був тим часом, коли Католицька Церква розпочала "відігравати" втрачені позиції. На Тридентському соборі (1545-1563 рр.) були закладені механізми модер-

нізації Церкви [3, 171–226]. Повторно затверджено Нікейський Символ віри, а також, проведено ряд інших заходів. Переклад Вульгати потребував окреслення конкретної кількості книг, які мали входити до неї (також, прийняття второканонічних книг Біблііі), затвердження Тридентського катехізису, вивчення окремих питань, пов'язаних із таїнством Євхаристії [1, 18-23].

З науковою революцією та географічними відкриттями, реформована Католицька Церква поширила свій вплив за межі європейського континенту. Важливу функцію у цій справі виконало Товариство Ісуса (Societas Iesu), яке напередодні скликання собору, було офіційно затверджене буллою папи Павла III, як католицький чернечий орден [10, 79-101]. Програмні документи і листування його фундатора свідчать про прагнення "вилікувати" Церкву, що була переповнена численними хворобами. Найкрасномовніше про це свідчить обраний лозунг Ордену, який твердить: Ad majorem Dei gloriam ("Усе на славу Божу") [8, 141]. Розроблена Ігнатієм Лойолою доктрина, не лише докорінно переінакшувало уявлення про священика, створювала тип дисциплінованого, вмілого, освіченого слуги Бога, але й впливала на модифікацію рецепції Церкви загалом [13, 106].

Риторика Тридентського собору швидко поширилась, акумулюючи у собі інтеграційний потенціал, на українські землі Речі Посполитої. Особливо чітко цей процес простежується на прикладі численних праць, які друкувались у часи соборів у Бересті (1596 р.) [18, 105-119]. Запити у межах суспільства, а особливо, зацікавленість соціальної верхівки у релігійних питаннях, зумовлювали появу низки робіт з історії Церкви та інтерпретації її канонів. Прихід Товариства Ісуса на землі Речі Посполитої посприяв утвердженню тут реформованого варіанту католицької доктрини. Одним із представників єзуїтів, який плідно працював над поясненнями релігійної, політичної та культурної дійсності був Бенедикт Гербест.

Бенедикта Гербеста зараховують до зачинателів релігійної полеміки [15, 612– 632]. Дискурс, у якому він писав визначався еклезіальною категоричністю. Гербест не обмежився характеристикою стану Церкви ("iz bracia naszy, ktorzy z nas wyszli") та яскравими прикладами із її екзистенції, запропонувавши конкретні проекти її модернізації у вигляді унії.

Аналізуючи доробки Гербеста, варто зауважити їх двомовність: певні роботи написані латиною, тоді як інші польською. Активні студіювання філософії Цицерона трансформувались у праці, що у них розкривались використовувані духівником риторичні фігу-

ри. Два трактати, з дев'яти збережених, апелюють до творчості давньоримського філософа: "M. T. Ciceronis vita e scriptis et verbis eiusdem descripta" (Краків, 1561 р.) та "Orationis Ciceronianae … explicatio" (Франкфурт, 1560 р.). Продовжують тему риторики, підручники авторства самого Гербеста. У них розкрито значення ключових понять цієї науки. Швидше за все, такі роботи інспірувалися ґрунтовним знанням підходів Цицерона: "Explicatio eclogae cum allegoria et poetica observation" та "Periodicae responsionis libri V" [13, 179–192]. Ці тексти, насамперед, писалися для спудеїв. Відомо, що єзуїтські навчальні заклади поступово переходили на навчання за підручниками авторства своїх викладачів, відмовляючись від праць іноземних авторів [30, 36-54].

Інші його праці присвячені релігійним проблемам. В переважній більшості вони написані польською мовою. Тут викладені думки Гербеста щодо витоків християнства та важливості релігії у повсякденних практиках людини [5, 90]. Важливе місце у текстах займає проблема природи християнської схизми: "Chrześcijańska porządna odpowied", "Nauka prawego chrześcijanina". У цьому плані виокремлюється праця "Wiary Kościoła rzymskiego wywody i greckiego niewolstwa historia" (1586 р.), яка є своєрідним продовженням книги Петра Скарги "O jednosci Kosciola Bozego" [14, 3-9]. Робота складається із двох частин. Спочатку автор проаналізував історію Церкви. Початки праця бере від першого Вселенського Собору і завершується смертю Михайла Палеолога Андроніка. Автор зазначав, що римському єпископу завжди належало главенство на всіх Вселенських Соборах, тоді як грецькі патріархи, в намаганнях зайняти домінанте становище у Церкві, впадали у численні єресі. Така конфронтація матеріалізувалася у розкол, що розпочався за часів патріарха Фотія (858-867 рр., 878-886рр.).

Ця модель утверджувала законність посягань римського папи на главенство у Церкві, водночас, демонструючи безпідставність таких прагнень зі сторони грецької Церкви. У другій частині роботи, яка присвячена спілкуванню турецьких султанів із Константинопольським патріархом, засуджувалися будь-які зносини із османами. Такий діалог, на думку автора, був свідченням неповаги до Бога. Паралельно тому, Гербест вважав, що такі кроки негативно відбивались на русинах. Вони були залежними від волі патріарха і не мали змоги діяти всупереч його політики. Не певність у патріархії призвела до того, що русини продукували власну церковну традицію. Вона промовисто контрастувала із істинними Божими приписами. Такий відхід дозволив Гербесту

порівняти їх із іншими народами, які перебували на марґінесі Церкви (юдеями, вірменами та ін.) [4, 36].

Істинний шлях Церкви за Гербестом визначався декількома критеріями. Перший полягав у раціональній інтерпретації чисельності книг Біблії. Орієнтиром у переліку книг, які мали входити до Старого та Нового Заповітів, слугували недавні рішення четвертої сесії Тридентського Собору [1, 17-23]. Однією із першопричин хибного розуміння Святого Письма, стала абсенція грецьких патріархів на Соборах християнської Церкви. Другий аргумент полягає в тому, що Католицька Церква завжди була виразником істинного дотримання біблійних канонів. У випадку інших Церков, у результаті історичних обставин, простежувалася відцентрова тенденція полишення традиції. Внаслідок того у Речі Посполитій з'явився ряд християнських відгалужень. Згідно авторових переконань, найоптимальнішим механізмом подолання цієї множинності було поступове залучення до книжкової, а звідти – канонічної традиції Католицької Церкви.

Цю ідею в контексті розгляду моральної поведінки, яка має бути характерна християнину, Гербест ще раз порушив у праці "Nauka prawego chrześcijanina" (1566 р.). В тексті натрапляємо на фразу, яка пояснює другу біблійну заповідь: Бога потрібно любити "sercem, usty i uczynkiem" [2, 17–23]. В праці вміщені інтерпретації й інших біблійних фрагментів, які здебільшого охоплювали теологічні питання. Але наприкінці вміщено відмінний за змістом фрагмент – "Wypisanie drogi" написаний у тому ж році. Дослідивши цей текст, Сергій Плохій прийшов до висновків, що його допустимо розглядати автономно щодо інших частин праці, з огляду на те, що він фігурує як своєрідний додаток (практичний), який за сюжетною композицією постає у цілком довершеному вигляді [23, 17-23] Цей текст яскраво віддзеркалює специфічність підходів Гербеста щодо релігійних питань. У ньому звернено увагу на проблеми паралельного функціонування в часі та просторі декількох релігій, які імпліцитно живилися з католицької традиції.

Композиційно твір побудований таким чином, аби репрезентувати місця, де Гербест зупинявся під час своєї подорожі з Кракова до Руського воєводства. За усіма стандартами того часу на початку роботи вміщено присвяту львівському каштеляну Валентину Гербруту. З неї випливає, що Гербрут, переповівши Гербесту про європейські реалії, твердив, що мирне співіснування декількох релігій можливе. Не відомо яке значення в нього вкладав урядовець, втім Гербест сприйняв ці слова як нагоду

і побажав каштеляну залишити по собі у вигляді пам'ятного знака для нащадків унію [26, 17–21].

Посилюється відчуття Гербестових переконань у потребі домінування католицизму після огляду всього тексту. Католицька доктрина знаходиться в центрі наративу, на її маргіналіях перебували не правильні – схизматичні вірування. Найімовірніше, така безальтернативність була викликана взоруванням на позиції радикального крила католицизму і зокрема, лідера польської Контрреформації, єпископа Станіслава Гозія [6, 47– 65]. З його ж апеляцій до рішень Тридентського Собору випливає ідея існування однієї істинної Церкви – із центром у Римі [11, 320]. Знаково, що Гербест не зупинявся на називанні речей. Порушуючи проблему статусу Руської Церкви, він наголошував на можливості її приєднання до західного християнства.

Кожна із зупинок Гербеста характерна зустрічами із представниками різних Церков. У випадку із Гербрутом, згадано про католицьку традицію та її перспективи. Наступним стало Нове Місто (сучасний Старосамбірський район Львівської області), де Гербест народився. Тут він мав розмову із православним священиком та зустрічався із руським філософом Станіславом Роксоланом-Оріховським. До останнього чернець-єзуїт мав ряд претензій.

Знаково, що Гербест підкреслює власну спорідненість з цією землею, виражаючи її через сентенцію: "jako nasza Rus mowe" [26, 8]. Мабуть, його свідомість, як і багатьох інших діячів цього періоду, успішно замирювала подвійну національну ідентичність [22, 461– 474]. Ця деталь додає колориту словам Гербеста, який міркував категоріями обов`язку не лише перед своєю малою Батьківщиною, але й перед ширшим географічним простором: "bo nie lepsze są nowiny Polskie..." [26, 3].

Гербест вважає, що русини, з огляду на власну традицію, споріднені із Католицькою Церквою. Ряд обставин, найголовнішими з яких є приватні інтереси грецьких патріархів, зумовили відхід Русі від Риму. Він вміщує розлогий аналіз наслідків Реформації, вказуючи на Русь, як простір для можливого відновлення паритету кількості прихожан Католицької Церкви. Популярний в тодішній книжковій традиції топос "приходу ворога" на твою територію, як знаку Божого гніву, в бачення єзуїта пояснює не лише монголо-татарські походи, але й прихід османів у Центрально-Східну Європу. В іншій частині твору йдеться про коронування Данила Галицького, а відповідно цьому – прецеденти зближення з Ватиканом. Посилюється така візія через факт укладання Флорентійської унії (1439 р.). Справа

унії в такому розрізі, лежатиме в двох площинах. Насамперед, її успішність залежатиме від активності самих русинів та в процесі самоусвідомлення своїх помилок. Не менш важливою особливістю буде те, як проявлятиме Рим себе у цій справі.

Гербест детальніше зупиняється на характеристиці віровань євреїв і вірмен. Ситуація із їхніми церквами унаочнює ті його припущення, які стосується Православної Церкви. Євреї тут названі такими, що хибно розуміли і потрактували Святе Письмо ("Biblią sfałszowali"). До них в автора подвійна претензія. По-перше, для нього є дивною їхня відмова від рішень Соборів. Нею він пояснював ряд стереотипів, які продукувались в юдейському середовищі („w swym Talmucie «…» Pana Christusa mają za «…» Złoczycnę"). По-друге, компонент ексклюзивності єврейського народу, на його думку, був безпідставним. Можливо, на такі судження Гербеста інспірували факти конвертизму євреїв. За різними оцінками, в період існування Речі Посполитої до католицизму перейшло близько 50 тис. їх представників. За міркуваннями польського історика Іво Погоновського це явище насамперед можна пояснити бажанням представників єврейської громади сповна користатися громадськими правами ("were automatically granted rights as full citizens of republic") [7, 6-22]. Гербест був переконаний, що результатом невиправданого дистанціювання євреїв від правильного шляху стало те, що Бог їх "rosporoszył «…» po wszystkim swiecie" [26, 10-11]. Водночас такі факти були застереженням для інших мирян.

Примітно, що Гербест не відмовляється від такої моделі, а використовує її задля показу історії власної Церкви. Тим самим акцентуючи на важливості бути приналежним до римської традиції. З тексту випливає, що у Бога є улюблені народи, і ті, які з огляду на відступництво, потрапили в його немилість. Тією гранню, яка вказує на те, хто в якій когорті знаходиться, стали османські завоювання, або регіональні конфлікти [26, 76-80]. Приміром через те, що у Великому Князівстві Литовському поширювався протестантизм, Бог покарав їх війною із московитами ("począł juz Pan Bog karac Litwę Moskowicinem") [26, 3]. Наводячи приклади із історії, Гербест засвідчує, що завжди у випадку відступу одного народу Бог пропонував свою ласку іншому ("Bog obrał sobie wielki lud w Indiye, y w inych nowych Insulach, Ziemiach, Krainach") [26, 9]. Звідти бачимо ще одну цікаву деталь, яка була характерна для свідомості Гербеста – сприйняття циклічності часу. В історії завжди відшукуються події, які слугують знаком щодо волі Бога.

Вірменська Церква, на переконання духівника, відрізняється від єврейської. Відслідкувавши її канони Гербест приходить до висновків про її спільну ідентичність з Римом ("jako v nas, poswiącaią", "barzo ku naszym przychodzą") [26, 7-8]. Подібна ситуація була і з Руською Церквою. З нею Рим єднала аналогічна обрядовість, історія та прецеденти спільного соборування. Наголосивши на прикладах, Гербест пропонував наступне: Руська Церква мала два шляхи для поступу. Перший – далі іти тією дорогою, якою вона рухалась до цього. Тим самим, мав тривати процес її уподібнення до юдеїв, які не правильно потрактували Святе Письмо. Або ж, обрати подібний шлях за яким ішла Вірменська Церква і почати зближення з католицькою традицією, яке поставатиме у виді повернення до автентичних порядків. В ширшій площині зближення різних Церков, за міркуваннями Гербеста, виступало гарантією політичної стабільності Речі Посполитій.

**Висновки.**

Походження та статус змушували Бенедикта Гербеста порушувати проблему становища Церкви у Речі Посполитій. Її кризовий стан штовхав духівника до міркувань з приводу можливості унії в межах християнства. Ця проблема була ключовою у польськомовному наративі єзуїта. За візією Гербеста, що підсилювалася рішеннями Тридентського собору, об'єднання мало відбутися навколо Риму, тоді як його ключовим рушієм мав стати усвідомлений вибір кожної з Церков, що полягав у єднанні із західним християнством. Приклади із історії, які використав у тексті Гербест, додатково засвідчували щодо волі Бога у подоланні схизми. Об'єктом безпосереднього зацікавлення богослова була Руська та Вірменська Церкви. Їхні обряди та канони були подібні до західного християнства, що уможливлювало реалізацію унії. У разі відмови від неї, згадані Церкви, які перебували би поза межами католицизму, зазнавали Божої кари. Вони вбачались у низці різних катаклізмів.

1. Buckley T. Canons and decrees of the Council of Trent: Literally translated into English. – London: Georgo Routlege and Co., 1851. – 444 p.
2. Desplenter Y. Pieters J. Melion W. The ten commandments in Medieval and Early modern culture. – Leiden: Brill, 2017. – 241 p.
3. Gręźlikowski J. Czym był dla Kościoła Sobór Trydencki (1545-1563)? : (refleksje w 440-tą rocznicę od zakończenia obrad) // Prawo Kanoniczne: kwartalnik prawnohistoryczny. – 2003. – 46/3-4. – S. 171-226.
4. Herbest B. Wiary Kosciola Rzymskiego Wywody, y Greckiego Niewolstwa Historya: dla Jedności : Z Kościelney dłuższey Historiey, dla Rusi nawrocenia pisaney. – Krakow: Drukarnia Andrzeja Piotrkowczyka, 1586. – 36 s.
5. Herbest B. Zdrowe przeciw szkodliwie zaniedbanym powinnosciam Chrzescijanskim. – Krakow: Dr. Siebeneicher Mateusz, 1568. – 90 s.

6. Hochleitner J. Biskup Stanisław Hozjusz a Elbląg : przyczynek do zrozumienia form, znaczenia i dziedzictwa aktywnosci Hozjusza w dobie reformy katolickiej // Studia Elbląskie 1, 1999. – S. 47-65.
7. Jews in Poland: a documentary history: the rise of Jews as a nation from Congressus Judaicus in Poland to the Knesset in Israel / by I.C. Pogonowski. – New York: Hippocrene Books, 1998. – 425 p.
8. Letters and instructions of St. Ignatius Loyola. Vol. 1. 1524-1547 / ed. A. Goodier – London: Manressa Press, 1914. – 141 p.
9. MacCulloch D. The Reformation. – New York: Penguin books, 2005. – 884 p
10. Mosher S. People and their context: a chronology of the 16th century world. – New York: Xlibris corp, 2002. – 340 p.
11. Schroeder J. The canons and Decrees of the Council of Trent. – Charlotte: Saint Benedict Press, 2009. – 320 p.
12. Shevchenko T. The Uncrowned Kings of Ruthenia and Jesuits. Kostiantyn Vasyl' Ostroz'kyj against Piotr Skarga (1577–1608) // Revue D Histoire Ecclesiastique. – Louvain 2010. – Vol. 105 (210). – № 1. – P. 74-120.
13. Werpachowska A. Górski J. Benedykt Herbst – dwie koncepcje w XVI-wiecznej teorii retorycznej. – Pamiętnik Literacki: czasopismo kwartalne poświęcone historii i krytyce literatury polskiej. – 1986. – 77/2. – S. 179-192.
14. Астаф'єв О. Ідеї гуманізму і реформації у творах Герасима Смотрицького і Христофора Філалета // Літературознавчі студії. – 2013. – Вип. 37(1). – С. 3-9.
15. Возняк М. Історія української літератури: Кн. 1. – Львів: Світ, 1992. – 691 с.
16. Гинзбург К. Сыр и черви. Картина мира одного мельника, жившего в XVI в. – Москва: РОССПЭН, 2000. – 272 с.
17. Говорун К. Мета-еклазіологія: хроніка самоусвідомлення Церкви. – Київ: Дух і Літера, 2018. – 322 с.
18. Ґудзяк Б. Криза і реформа. Київська митрополія, Царгородський патріархат і ґенеза Берестейської унії – Львів: Інститут Історії Церкви Львівської Богословської Академії, 2000. – 426 с.
19. Історія европейської ментальності / за ред. П. Дінцельбахера. – Львів: Літопис, 2004. – 716 с.
20. Лакутюр Ж. Єзуїти. Завойовники. Т. 1. – Львів: Свічадо, 2011. – 552 с.
21. Ле Гофф Ж. Цивилизация средневекового Запада. – Москва: Издательская группа Прогресс, 1992.— 376 с.
22. Мудрий М. "Русини польської нації" (gente Rutheni, natione Poloni) в Галичині XIX ст // Україна: культурна спадщина, національна свідомість, державність. – 2007. – 15. – С. 461-474.
23. Плохий С. Папство и Украина. Политика римской курии на украинских землях в XVI-XVII вв. – Киев: Выща школа, 1989. — 224 с.
24. Поплавська Н. Українська польськомовна публіцистика кінця XVI – початку XVII ст.: риторичний аспект // Київські полоністичні студії. – 2010. – т. 16. – с. 21-30
25. Роттердамський Е. Похвала Глупоті, або Похвальне слово Дурості, виголошене Еразмом Роттердамським. Домашні бесіди. – Київ: Основи, 1993. – 193 с.
26. Студинський К. Пам'ятки полемічного письменства кінця XVI і поч. XVII в. Т. 5.– Львів, 1906. – 314 с.
27. Тимошенко Л. Берестейська унія. Навчальний посібник. – Дрогобич: Коло, 2004. – 197 с.
28. Тимошенко М. Контрреформаційна діяльність і творча спадщина Бенедикта Гербеста в польській історіографії // Дрогобицький краєзнавчий збірник – 2009. – Вип. XIII. – С. 184-192.
29. Шевченко І. Україна між Сходом і Заходом. Нариси з історії культури до початку XVIII ст. – Львів: Видавництво УКУ, 2014. – 288 с
30. Шевченко Т. Рекрутація русинів до єзуїтського ордену (остання чверть XVI – середина XVII ст.): на прикладі викладацького складу шкіл в українських зем-

лях Польської провінції Товариства Ісуса // Український історичний журнал – 2011. – №6. – С. 36–54.
31. Шевченко-Савчинська Л., Балашов К. Астрономія в латиномовних текстах України // Українське небо. Студії над історією астрономії в Україні: збірник наукових праць. – Львів: Інститут прикладних проблем механіки і математики ім. Я. С. Підстригача НАН України, 2014. – с. 422-436.
32. Яковенко Н. Паралельний світ. Дослідження з історії уявлень та ідей в Україні XVI – XVII ст. – Київ: Критика, 2002. – 414 с.

*УДК 23/260.1/348.03*

*Священик Сергій КОЛОТ*

# НОВІ ПОМІСНІ ЦЕРКВИ В БОГОСЛОВСЬКІЙ ДУМЦІ ХРИСТИЯНСЬКОГО АПОЛОГЕТА II – III ст. КВІНТА ТЕРТУЛІАНА

*У статті проаналізовано екклезіологічні погляди Тертуліана щодо походження помісного устрою Церкви та богословських засад утворення нових помісних Православних Церков.*
**Ключові слова:** *Тертуліан, екклезіологія, помісна Церква.*

*Priest Serhiy KOLOT*

**THE NEW LOCAL CHURCHES IN THE THEOLOGICAL THOUGHT CHRISTIAN APOLOGIST II-III CENTURY'S QUINT TERTULLIAN**

*The article is analyzed ecclesiological looks Tertulliana about origin and theological foundations the formation of new local Orthodox Churches*
**Key words:** *Tertullian, ecclesiology, local church.*

У зв'язку з останніми подіями у міжправославних відносинах, складається враження, що деякі предстоятелі помісних Церков, наприклад Російської, вважають, що будівництво Церкви Христової припинилося. Чи все ж таки Господь і надалі будує Церкву Свою (Мф. 16: 18), а людська гріховна воля намагається маніпулювати і блокувати цей процес? Спроби зупинити церковне життя і помістити Тіло Христове в утилітарний шаблон своїх інтересів, надавши цьому статусу незмінного догмату, відомий богослов XX ст. Володимир Лосський називає екклезіологічним монофізитством [6]. Аналізуючи інституційний розвиток Православної Церкви у 20-му ст. ми бачимо, що за цей час у сонмі помісних автокефальних Церков з'явилися Албанська Православна Церква, Польська Православна Церква, Православна Церква Чеських земель і Словаччини. Станом на початок XXI століття визнання автокефального статусу вже протягом століть і десятиліть про-

довжують очікувати Українська, Македонська, Чорногорська та інші помісні Церкви. Виникає питання. Чому справа будівництва Церкви просувається так повільно? Святий апостол Павло за своє життя заснував більше помісних Церков, ніж уся всеправославна спільнота за попереднє століття. Зрозуміло, що сьогодні Помісні Церкви, за кількістю парафій, у сотні і тисячі разів перевищують ранньохристиянські громади в Римі чи Коринфі. Ситуацію ускладнюють міжконфесійні, міжправославні і політичні фактори. Проте ці кількісні показники не змінюють сутності проблеми. Церква, як Дім Божий (1 Тим. 3: 15), створена для постійної розбудови. Тому заради справи Господньої усі перешкоди мають бути подоланими і усуненими. Як дороговказ, крім Священного Писання, варто використати твори ранньохристиянської богословської думки, з яких ми можемо почерпнути розкриття вчення про Церкву та знайти правильні шляхи для її розвитку.

Одним з важливих джерел, що дозволяє зрозуміти богословські засади утворення і діяльності нових помісних Православних Церков, є творча спадщина ранньохристиянського апологета Тертуліана (160 – 220 рр.).

**Об'єкт** наукової розвідки – твори церковного апологета Квінта Тертуліана.

**Предмет** дослідження – екклезіолонічні погляди Тертуліана.

**Мета** статті полягає у виявленні богословських засад інституалізації та діяльності нових помісних Церков.

**Завдання** публікації полягає у богословському аналізі екклезіологічних поглядів Тертуліана щодо утворення нових помісних Церков.

***Джерела та історіографія.*** Як першоджерела використані переклади творів Тертуліана, здійснені у Київській духовній академії в другій половині XIX – на початку XX століть. Над цими перекладами трудився викладач патрології КДА, дослідник творів західних отців Церкви Микола Щеглов. Згодом до цього процесу долучився ректор КДА і вікарій Київської єпархії архієпископ Василій (Богдашевський Д. І.). Перші переклади окремих творів публікувалися в науковому журналі «Труди Київської духовної академії». У 1910, 1912, 1915 рр., у книжковій серії «Библіотека твореній св. отцевъ и учителей Церкви западныхъ, издаваемая при Кіевской Духовной Академіи», твори Тертуліана в перекладі М. Щеглова і Д. І. Богдашевського було видано у трьох частинах.

Серед вчених Київської духовної академії твори Тертуліана досліджували професори Щеглов М. [4], Попов К. [7], Поснов М. [8] та ін. На екклезіологічних питаннях богослів'я Тер-

туліана зосереджували увагу у своїх працях архім. К. Керн [5], прот. І. Мейєндорф, Фокін О. та ін. Виклики, які постають перед сучасною Церквою, спонукають нас продовжити розкриття богословської спадщини Тертуліана, а саме в контексті реальності виникнення та існування нових помісних Церков.

З твору «Про відомих мужів» вчителя Церкви Ієроніма Стридонського ми дізнаємося, що Тертуліан був уродженцем міста Карфаген. Походив з сім'ї місцевого проконсула чи центуріона. Його повне ім'я Квінт Септимій Флоренс Тертуліан. Він жив і працював за правління римських імператорів Септимія Севера (193 – 211 рр.) і Антоніна Каракали (211 – 217 рр. [3, с. 200 – 201]. Церковний історик Євсевій Кесарійський називає Тертуліана неперевершеним знавцем римських законів, людиною відомою, автором «Апології християн» [2, с. 70 – 71]. Ймовірно після здобуття юридичної освіти і повернення у Карфаген він прийняв християнство, став церковним апологетом. Тертуліан був у сані пресвітера і відзначився як оригінальний латиномовний автор понад сорока богословських праць і трактатів, частина з яких втрачені. Як свідчить Ієронім, Тертуліан у «другій половині свого життя» через гоніння і заздрощі духовенства Римської Церкви став послідовником Монтанізму [3, с. 200 – 201].

В творах Тертуліана, які умовно можна поділити на апологетичні, догматично-полемічні і моралістичні, перед нами постає Священне Передання Церкви, свідком і носієм якого був їхній автор.

Захищаючи Церкву не тільки від зовнішніх опонентів, в особі язичницької держави, але від внутрішніх ворогів, а саме гностичних єресей, які виникали в християнській спільноті, Тертуліан поєднував богословські знання з юридичною освітою. В полеміці з єретиками він використовує метод прескрипції. У римському праві цей метод передбачав представлення у судовому процесі таких беззаперечних доказів і аргументів, які б достроково вирішували справу на користь їх пред'явника [5]. Єдність Церкви доводиться Тертуліаном наявністю одного джерела її існування, яким є Бог, а також існуванням одного спільного Священого Передання, яке об'єднує Церкву.

Переходячи до розгляду вчення Тертуліана про Церкву, яка діє та існує у роді людському і у цьому мінливому світі, слід зазначити, що і форми церковного устрою, карфагенський богослов вважає не спонтанними і спорадичними, а Божественними встановленнями. Господь наш Ісус Христос «поки жив на землі… проповідував чи народу відкрито, чи таємно учням, з яких наблизив до Себе особливих дванадцять, призначених… іти і

навчити народи, хрестячи їх в ім'я Отця і Сина і Святого Духа» [4, с. 18]. Плодом їхньої діяльності стало поширення Церкви Христової, а, засновані ними помісні Церкви серед народів землі, стали місцем зустрічі людини з Христом «отримавши обіцяну силу Святого Духа в знаменнях і слові, після засвідчення віри в Ісуса Христа і заснування Церков спочатку в Юдеї, звідси вирушили у світ і, проповідуючи те саме вчення і ту саму віру народам, разом з тим влаштувавши в кожному місті Церкви» [4, с. 18]. Отже, Церкву розбудували святі апостоли і все необхідне для її спасительної діяльності було прийняте від апостолів, а апостоли прийняли від Христа, а Христос від Бога [8, с. 743]. «І, звернувшись до учеників, сказав: усе передав Мені Отець Мій; і ніхто не знає, хто є Син, тільки Отець; і хто є Отець, знає тільки Син і той, кому Син хоче відкрити» (Лк. 10: 22). В процесі влаштування життя нових помісних Церков апостоли нічого особистого не вводили у церковне життя, але з усією точністю «передали прийняте ними від Христа вчення» [4, с. 3].

Започаткована святими апостолами справа поширення Церкви і заснування нових помісних Церков, продовжила своє життя в особі їхніх учнів, перших єпископів і предстоятелів, мужів апостольських: «Вони в кожному місті засновували Церкви від яких отримали паросць віри і насіння вчення інші Церкви» [4, с. 19]. Заповідь Спасителя про те, що треба йти і навчити всі народи, виконується священною церковною ієрархію. Тому й сьогодні продовжують виникати помісні Церкви. Ту саму паросць віри і те саме насіння вчення «постійно отримують нові Церкви» [4, с. 19]. Зв'язок сучасності з апостольським переданням забезпечує те, що помісні Церкви, які продовжують виникати, також є апостольськими, «як паросці апостольських Церков».

Властивість кожної Церкви бути апостольською, захищається Тертуліаном прескрипцією апостольського преємства: «Звідси ми виводимо перше заперечення (praescriptio): якщо Господь Ісус Христос послав апостолів проповідувати, не можна визнавати інших проповідників, крім призначених Христом» [4, с. 19].

На думку патролога Київської духовної академії, професора Костянтина Попова, ці аргументи Тертуліана можна розглядати як докази, що апостоли і засновані ними Церкви – це божественні встановлення, які зберігають істину Христову неушкодженою [7, с. 97].

Ведення помісними Церквами списків апостольського преємства є давньою практикою. Таким чином доводиться зв'язок помісної Церкви з апостольським переданням. Наприклад,

«Церква Смирнська називає своїм єпископом Полікарпа, поставленого Іоаном, а Римська – називає таким Климента, поставленого Петром. Таким самим чином й інші Церкви показують, через яких мужів, поставлених апостолами у єпископи, вони мають паростки насіння апостольського» [4, с. 25].

Апостольське преємство розглядається Тертуліаном не тільки в ієрархічному контексті, але й питаннях чистоти віри і наявності традиції Священного Передання: «Бо як апостоли не навчали нічому незгідному, так і мужі апостольські не проголошували нічого протилежного апостолам, – бо ті, які навчилися від апостолів, не могли проповідувати інакше» [4, с. 28].

Встановлений помісний устрій Церкви не порушує церковної єдності ,тому що всі Церкви мають одне походження і ця онтологія урівнює їх між собою: «Отже, хоча існує велика кількість Церков, але апостольська, перша Церква, від якої походять усі інші, одна. Тому усі вони перші й апостольські, бо усі складають одну» [4, с. 19].

Вказуючи єретикам на те, що Церква є єдиною спадкоємицею апостольської істини, Тертуліан підкреслює, що ця істина в усій повноті присутня в кожній з помісних Церков: «В справі спасіння твого, пройди біля Церков апостольских, в яких і до цього дня стоять справжні кафедри апостолів, з яких проголошуються їх справжні Писання, що звучать їх голосами і являють образ кожного з них. Тобі найближче Ахайя? В тебе є Коринф. Якщо ти неподалік від Македонії, в тебе є Филипи, є Фесалоніка. Якщо можеш направитися в Азію, в тебе є Ефес, а якщо поблизу Італія, – то Рим» [7, с. 34].

Істиною Христовою в повній мірі володіють і всі інші помісні Церкви, які з'явилися згодом і будуть продовжувати з'являтися в майбутньому. Від апостольських Церков «отримали паросць віри і насіння вчення інші Церкви і постійно отримують нові Церкви. Тому вони і самі зараховані до апостольських, як паростки апостольських Церков. Про усяку породу слід судити за її початком» [4, с. 18 – 19].

З огляду на історію християнської Церкви і розвитку її віровчення, богословські формулювання Тертуліана є не просто думками чи екклезіологічним ідеалізмом, а вираженням істинного вчення про Церкву, яке має своїм джерелом апостольське і раннє патристичне передання. Доба Вселенських соборів, христологічних єресей підтвердила, що істина Христова зберігається помісними Церквами і відновлювалася завдяки помісним Церквам, якщо одна з Церков сестер зазнає шкоди від єретиків.

Приклад відділення Римського Патріархату від інших помісних Церков у 1054 р. показує, що заперечення апостольського передання про рівність помісних Церков, догматизація першості, універсальності і непогрішності, не дають можливості виявити і побороти єресь. Такий підхід до церковного життя Володимир Лосський називає еклезіологічним несторіанством [6]. Так можуть бути названі ті, хто намагається будувати Церкву, жертвуючи божественним незмінним апостольським переданням заради тимчасового і людського.

У своїх прескрипціях проти єретиків Тертуліан наголошує, що єдність і спілкування помісних Церков передбачає єдність в апостольському віровченні: «Отже нам залишається довести, що це наше вчення… слід зарахувати до передання апостольського… Ми маємо спілкування з Церквами апостольськими, бо в нас немає різниці у віровченні: таким є свідчення істини» [4, с. 20].

Не дивлячись на відстань і на те, що віруючі помісних Церков можуть не знати один одного, спілкування помісних Церков постійно відбувається у молитві один за одного, поминанні предстоятелів, у святих таїнствах, а найперше у спільній Євхаристії.

Таким чином, проаналізувавши екклезіологічні погляди Тертуліана щодо помісної Церкви, можна констатувати, що в його богословській спадщині відображене і розкрите апостольське і попереднє патристичне передання Церкви. Карфагенський апологет підкреслює, що помісні Церкви засновувалися і розбудовувалися святими апостолами за заповіддю Христовою. Отже помісний устрій Церкви – це боговстановлена форма існування церковної організації. Позаяк апостольську справу продовжують поставлені ними єпископи, то й заснування ними помісних Церков також передбачене Священним Переданням. Це священний обов'язок. Тертуліан підкреслює, що нові помісні Церкви як «паростi апостольських Церков», володіють тими ж якостями, що й апостольські Церкви. Це забезпечує наявність апостольського преємства, чистота віровчення, виконання і збереження Священного Передання Церкви. Маючи одне джерело існування і спільні властивості, помісні Церкви є єдиною Церквою, а отже є рівними між собою, будучи повним вираженням усієї Церкви Христової в певному місці і часі.

1. Біблія. Книги Священного Писання Старого і Нового Завіту. – К.: Видавничий відділ Української Православної Церкви Київського Патріархату, 2004. – 1407 с.
2. Евсевий Кесарийский Церковная история / Ввод, ст., коммент., библиогр. список и указатели И. В. Кривушина. – Научное издание. – СПб.: «Издательство Олега Абышко», 2013. – 544 с.

3. Иероним Стридонский. О знаменитых мужах. // Подвижники. Избранные жизнеописания и труды. Книга вторая. Самара: Издательский дом «Агни», 1999. – С. 177 – 224
4. Творенія Тертулліана, пресвитера Карѳагенскаго. Часть 2: Догматико–полемические сочинения. / Переводъ Н. Н. Щеглова. – Кіевъ: Типографія Акціонернаго Общества: «Петръ Барскій въ Кіевѣ», 1912. – 310 с.
5. Керн К.Э. (архим. Киприан) Патрология. Т.1. // [Электронный ресурс]. – Режим доступу: http://krotov.info/library/11_k/er/ind_kern.html
6. Лосский В. Н. Догмат Церкви и экклезиологические ереси // [Электронный ресурс]. – Режим доступу: https://azbyka.ru/otechnik/Vladimir_Losskij/dogmat-tserkvi-i-ekkleziologicheskie-eresi/
7. Попов К. *Тертуллиан, его теория христианского знания* и *основные начала его богословия*. – Киев: тип. Г.Т. Корчак–Новицкого, 1880. – 234 с.
8. Поснов М. Гностицизм II века и победа христианской Церкви над ним. - Брюссель: «Жизнь с Богом», 1991. – 828 с.

*УДК 165.19*

*Павло КРЕТОВ,*
*Олена КРЕТОВА*

# БОГОСЛОВСЬКИЙ АСПЕКТ КОНЦЕПТУ ПАМ'ЯТІ У Г. С. СКОВОРОДИ

*Статтю присвячено розгляду філософеми пам'яті у контексті творчості українського християнського філософа і містика Г. С. Сковороди. Особливу увагу приділено бароковій специфіці символізму Г. С. Сковороди, а також універсальному розумінню ним філософеми пам'яті як способу переживання єдності з Богом.*

**Ключові слова:** *концепт пам'яті, символ, Г. С. Сковорода, міф, бароко.*

———

*Pavlo KRETOV*
*Olena KRETOVA*

## GOD'S ASPECT OF THE CONCEPT OF MEMORY AT G. S. SKOVORODA

*The article is devoted to the consideration of the philosophers of memory in the context of the work of the Ukrainian Christian philosopher and mystic G. S. Skovoroda. Particular*

Концепт-філософема пам'яті у творчості українського Першорозуму (М. Вінграновський) Г. С. Сковороди, окрім власної неабиякої пізнавальної потуги та дослідницької евристичності в контексті як традиції української літератури, традиції світової містичної філософії, досліджень барокової картини світу та ін., неабияк актуалізована в сучасну складну пору націєтворення і становлення новітніх уявлень про українську національну ідентичність (на всіх її рівнях та у всіх вимірах – від індивідуальної до групової і масової

*attention is paid to the Baroque specificity of G. S. Skovoroda's symbolism, as well as to the universal understanding of the philosophers of memory as a way of experiencing unity with God.*

**Key words:** *concept of memory, symbol, G. S. Skovoroda, myth, baroque.*

свідомості, від етнічної до політичної та культурної) і державність. Питання про фундування та підтримку становлення новітнього українського міфу (як соціального, так й історико-культурного) охоплює не лише проблеми подолання рудиментів колоніальної та постколоніальної культури в межах життєсвіту (Е. Гуссерль) української мови й думки (йдеться про вербальний і формально-логічний рівні свідомості, але разом з тим і про дологічний, довербальний «план іманентності» (Ж. Дельоз) свідомості, що на ньому фіксуються структури, які формують рецепції, відчуття та почування, рівень, до якого відноситься відоме гасло-імператив пізнього Вітгенштайна: «Не думай, а дивись» («Філософські дослідження, 66»)), але і, власне, «відшукування причетності» (Г. Чубай) українством власної долученості та суголосності вічності, осмисленій як перебування поза мінливими контекстами історичних сюжетів, власне кажучи, автентичності насамперед традиційній християнській картині світу, Христу-Логосу та Христу-Сотеру, а вже потім філософським імплікаціям трансцендентного – ксенофанівському кулястому богові, платонівському ейдосу, точці мінімуму Кузанця, паскалевій сфері, кантівській речі для себе як регулятиву людського самотрансцендування. Вищезазначені міркування обумовлюють *актуальність* теми розвідки. *Метою* статті є проблематизація концепту пам'яті принагідно до творчості Г.С. Сковороди

Тому йдеться не лише про прості констатації того, що писав Григорій Савович про пам'ять і в якому історико-культурному, біблійному та міфологічному контексті вживав цю лексему. Ідеться про смислогенеративний потенціал сковородинівських моделей як слововжитку, так і символотворення, оскільки межа між емблемою, алегорією й символом надзвичайно тонка, а в межах барокової свідомості тим паче. Інтерпретуючи символ у традиції О. Ф. Лосєва (можемо згадати принагідно Е. Кассірера та Я. Голосовкера) як універсальну відкриту смислотвірну модель, що як структура уникає рекурсивності, як гегелівської поганої безкінечності, а символ як самоподібну фрактальну структуру мови, що визначається через ознаки трансфінітності, мультипанорамності та має онтологічну природу (створює власний смисловий простір), а також гранично зближується з концептами речі (у слововжитку М. Гайдеґґера («Річ», 1954))

й предмета (думки), ми пропонуємо проблематизацію деяких мотивів осмислення філософеми пам'яті у Г. С. Сковороди. Насамперед звернемося до хрестоматійного фрагменту з притчі «Убогий жайворонок»: «Зерно, прорастившее небеса и землю. Зерцало! вмѣщающее в себъ и живопишущее всю твар вѣчными красками. Твердь! утвердившая мудростію своею чудная небеса. Рука! содержащая горстію круг земный и прах нашея плоти. Что бо есть дивнѣе памяти, вѣчно весь мір образующія? Съмена всѣх тварей в надрах своих хранящія вѣчно? Зрящія единым оком прошедшая и будущая дѣла, аки настоящая. Скажите мнѣ, гости мои: что ли есть память? Молчите? Я ж вам скажу. Не я же, но благодать Божія во мнѣ. Память есть недремлющее сердечное око, призирающее всю тварь. Незаходимое солнце, просвѣщающее вселенную. О память! утренняя, яко нетлѣнная крила! Тобою серце возлѣтает во высоту, во глубину, в широту, безконечно, быстрѣе молніи сторично. «Возму крилѣ мои рано…», с Давидом. Что ли есть память? Есть беззабвеніе. Забвеніе Еллинами глаголется – лиѳа. Беззабвеніе же – алиѳіа. Алиѳія же есть истина. Кая истина? Се сія истина Господня? Аз есмь путь, истина и живот. Христос Господь Бог наш, Емуже слава во вѣки. Аминь!» [3, с. 928]. У цьому фрагменті визначальними є концепти-символи, через які філософ визначає пам'ять, занурюючи цей семантичний комплекс в розлогу християнську й барокову традицію. Зерно, дзеркало, рука, око, сонце, крила, істина, шлях, життя – ось релевантна символіка. Очевидно, що символіка християнська, в традиції апостольської літератури, східної апологетики й патристики. Важливим видається те, що практично за принципом побудови Аристотелевої піраміди форм або середньовічної концепції signatura rerum ці символи вказують і розгортають антропоморфну семантику Боголюдини, що підноситься до Христа-Логоса і Христа-Сотера. Диво Сковороди, його модус поєднання здорового глузду, раціональності та містичних осяянь (близький, але не тотожний, а в «настрої» (М. Гайдеґґер), то і відмінний від традиції, наприклад, німецької християнської містики XIV – XVI стт. від Екхарта до Бьоме) засвідчує барокову химерну гармонійність поєднання нетварного й тварного, мисленого і сприйманого, раціо та логосу. Аристотель у першій книзі «Метафізики» стверджує, що досвід у людей з'являється завдяки пам'яті («Метафізика», 981а), при цьому, оскільки «подив примушує людей філософувати» (10-20, 982б), то, дивлячись на місяць, зорі і небо, вони шукають відповідей на запи-

тання щодо цілого. У втраченому ж діалозі «Про філософію» Стагірит прямо перефразовує платонівську думку про те, що найпершим доказом існування Бога є зоряне небо, а вже потім існування ступенів оформлення якостей речей. Ідеться, таким чином, про те, що Кант згодом позначить як трансцендентальне запитування, яке за останні 30 років, властиво, так і не змогла елімінувати з філософської свідомості західного світу парадигма постмодерну як пізнавальної установки та картини світу. Сковорода питомо олюднює цю давню традицію, долаючи посутній формалізм теоретичного підходу теплом і світлом живої віри, і то не концептуалізованої доктрини Церкви, а особистим переживанням пам'яті як любові (1 Кор. 13). Пам'ять, конституюючи людську істоту, не просто дає їй можливість позиціонувати себе в реальності (причому спосіб, у який це буде зроблено, тип системи координат не є критично важливим – то може бути Декартів простір чи Ньютонова площина, безкінечність Паскаля чи 11-вимірна модель реальності в М-теорії в сучасній теоретичній фізиці. Це може бути як образне, візуалізоване, або раціоналізовано-психоемоційне схоплення дійсності, як-от екзистенціали у раннього М. Гайдеґґера, так і цілком раціональні дискурсивні схеми, скажімо, від Е. Касірера до сучасної нейрофізіології або сучасні підходи енактивізму, спекулятивного реалізму, об'єктно орієнтованої епістемології, наративної онтології у філософії), але, визначаючи людину в часі і просторі, формує самі підстави, інтенціональність її сприйняття, почування та мислення. Власне кажучи, людина і є її пам'ять. Пошуки сучасної філософської антропології якраз і скеровані на досягнення подібної «химерної» асиметричної гармонії між різними вимірами людської істоти як «будинку з безліччю вікон» (М. Пруст).

Важливим видається один нюанс мотиву міфу про Астраю у Г. С. Сковороди: «Адоній, пособляя брату, забавно повѣствовал, коим образом древле Божія дѣва, Истина, первый раз пришла к ним во Украину. Так называется страна их. Первый, де, встрѣтил ее, близ дому своего, старик Маной и жена его Каска. Маной узрѣв, вопросил [с] суровым лицем: «кое имя твое, о жено?». «Имя мое есть Астраяа», – отвѣчала дѣва. «Кто ты еси? откуду? И почто здѣ пришла еси?». «Возненавидѣв злобу мірскую, пришла к вам водворитися, услышав, что во странѣ вашей царствует благочестіе и дружба». Дѣва же была во убогом одѣяніи, препоясанна, волосы в пучкѣ, а в руках жезл» [3, с. 929]. Л. В. Ушкалов, розглядаючи цей міф, згадує його рецепцію в слов'янських лі-

тературах та укоріненість в пізньоантичному (римському) міфі (у Вергілієвому викладі) про Астраю, доньку Зевса й Феміди, що уособлювала правду, справедливість та істину й остання пішла на небо, залишивши людей залізного віку на землі, залитій кров'ю [3]. Наголосимо на символіці одягу Астраї – вона вбрана як філософ-кінік або християнський старчик (яким, власне, зі своїх 46 років і став Григорій Савович, за зауваженням М. Поповича), і далека від урочистості «божественного» на противагу людському вигляду. У цьому контексті сковородинівське прочитання міфу разюче відрізняється від інтерпретації Вергілієвої Астраї у російській літературі XVIII ст., яка у межах імперського міфу Астраю однозначно ототожнює з імператрицями, а також наділяє її мілітарними войовничими рисами, так що богиня справедливості й правди стає богинею війни [1]. Бачимо, як барокова, християнсько-містична концепція людини Г. С. Сковороди, фундуюча кордоцентричну традицію в українській філософії, свідчить про спротив Першорозуму імперським одичним версіям цього міфу, скоріше за все, імовірно, відомим філософу з огляду на його знайомство з російською писемною традицією та життя в Петербурзі. Тим більш це важливо для української самосвідомості зараз в момент фундування новітнього міфу України та перманентної тотальної конкузіональної війни Росії проти України, та боротьби за постання в цих складних умовах єдиної Помісної Української Церкви.

Також значущим для нашої теми видається фрагмент поезії Григорія Савовича «Про святу вечерю, або Про вічність»: «Речі без тебе нема й тіні її не була. / Тілом і річчю ти тіней єси, для речей – лише тінню. / Завдяки са́ме тобі все має власне буття. / Отже, ти схований завжди у виразно видних нам тінях. / В схованім завжди тебе виразно бачимо ми. / Там, де ти виступиш виразно, річ або сутнє, що досі / Мало вже своє буття, тратить воно його враз. / Зниклий, щезаєш не весь: твій кінець є початком чужого, / Адже й у ньому тебе видно знов у формі новій. / Бавишся нащо ти розумом моїм, святий в'юнкий змію? / Зниклий, ти звідси не щез й зник, залишаючись тут. / Видно тебе то як тіні речей, то ти схований у тінях, / А як зникаєш цілком, бути не може ніщо. / Ось так коли, дзеркалами себе оточивши, свій образ / Бачиш у безлічі їх, в дійсності все ж ти один. / Взяти не можу тебе, хоч беру; повертаю, зберігши, / Цілий ти навіть тоді, в друзки коли розлетівсь. / Всі споживають тебе, але ти залишаєшся цілим. / Всі тебе завше беруть, усім проте ти все ж чужий» [2, с. 149]. Л. В. Ушкалов, розбираючи у коментарях

образи цього вірша, вказує на християнську ґенезу символів змія та дзеркала. Можна додати, що мотив цілісності розбитого дзеркала, що зберігається у кожному його уламку (цей мотив може бути охарактеризований як наскрізний у фольклорі й міфології – він фіксує співвідношення частин у межах цілого, статус адитивності-суперадитивності-субадитивності цілого і пов'язаний з філософемою єдиного як в іудейській, так і в неоплатонічній та пізніше християнській традиціях), прямо вказує, наприклад, на Анаксагорів принцип «все у всьому», вже згадувану середньовічну концепцію знаковості речей або, наприклад, на голографічну модель реальності Д. Бома у сучасній фізиці. Важливим також видається те, як філософ-поет тут використовує символ тіні, що теж відсилає нас до колосальної смислової історико-філософської традиції від платонівської притчі про печеру до гностицизму і християнської містики. Якщо Христос-Логос як утілений Бог є поєднанням вічності й часу, то в ньому долається антитеза конечності й обмеженості, так само як таїнство Євхаристії долучає людину до Творця.

*Підсумовуючи*, зазначимо, що пам'ять, отже, є одночасно лаштунками, декораціями й авансценою, на якій розгортається драма людського життя, інакше кажучи, відкритою базовою структурою свідомості та фундаментальною підставою особистості і людського «я», тобто суб'єктності. Якраз пам'ять свідчить про те, що людина як створена за образом і подобою є частиною Божого задуму, а також про те, що ні Бог не «помер» (Ф. Ніцше), ні автор (Р. Барт) чи суб'єкт (М. Фуко) не зник. Пам'ять зберігає для людини її саму, тим самим трансцендуючи її за її межі. Тому, наприклад, в сучасній екзистенційній психології (Р. Мей) антропопрактики пам'яті співмірні з досвідом транценузу в середньовічних схоластів-ченців. Отже, пам'ять є актуалізацією вічності і водночас виходом за її межі, як і за межі семіотичних кодів та мови, символічною практикою себе з подолання себе. Тому сучасні пошуки нового синтезу між наукою, філософією та теологією виходять далеко за межі простої трансформації дискурсивних практик, вони вимагають онтологізації, укорінення опису реальності та картини світу в християнській традиції, що є умовою збереження і відтворення новітньої культурної, ціннісної, мотиваційної, етнічної та насамкінець, релігійної ідентичності.

1. *Проскурина В.* Миф об Астрее и русский престол. – [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://magazines.russ.ru/nlo/2003/63/pros.html (дата звернення 21.09.2018).

2. *Сковорода Г. С.* De sacra caena, seu aeternitate / Пер. М. Роговича // Сковорода Г. Повна академічна збірка творів / За редакцією проф. *Л.* Ушкалова. – Харків–Едмонтон–Торонто: Майдан; Видавництво Канадського Інституту Українських Студій, 2011. – 1400 с. – С. 147–152.

3. *Сковорода Г. С.* Убогий жайворонок / Сковорода Г. Повна академічна збірка творів / За редакцією проф. *Л.* Ушкалова. – Харків–Едмонтон–Торонто: Майдан; Видавництво Канадського Інституту Українських Студій, 2011. – 1400 с. – С. 920–931.

4. *Ушкалов Л.* Сковорода та Україна // Ушкалов *Л.* Есеї про українське бароко. – К.: Факт: Наш час, 2006. – 284 с. – С. 146–147.

*Протодиякон Петро ЛОПАТИНСЬКИЙ*

# СІМ'Я ЯК МАЛА ЦЕРКВА ТА ГАРМОНІЗАЦІЯ СУСПІЛЬНИХ ВІДНОСИН

*В статті піднімається питання розумінні і сприйняття Церкви в українському суспільстві. Розглядається взаємозвязок Церкви, як громади і сімї, як малої Церкви. Зроблена спроба вказати на значення Церкви у досягненні щастя у сімї і гармонізації суспільства.*

**Ключові слова:** *Церква, держава, християни, сім'я, мала Церква, таїнства, громада, любов.*

———

*Protodeacon Petro LOPATYNSKY*

**A FAMILY AS A SMALL CHURCH AND HARMONIZATION OF SOCIAL RELATIONS**

*The article raises the question of understanding and perception of the Church in Ukrainian society. The relationship between the Church as a community and a family as a small Church is considered. An attempt has been made to point out the importance of the Church in achieving happiness in the family and harmonization of society.*

**Key words:** *church, state, christians, family, small church, sacraments, community, love.*

Однією з істотних проблем як богословських, так і соціальних, є розуміння того, що таке Церква. У богослов'ї осмислення цієї проблеми називається еклезіологією, і це осмислення спрямоване насамперед на містичну (таємничу) сторону життя Церкви, а тому і не знайому сторонньому погляду світського суспільства.

Це зумовлює актуальність дослідження основних принципів православного розуміння Церкви та її зв'язку з державою, а особливо з таким важливим елемнтом суспільства, як сім'я.

Мета статті – показати важливість розуміння за яких умов церква може реально впливати на суспільство для покращення його життя на всіх рівнях, а особливо на рів-

ні сім'ї. Розглянути взаємозв'язок Церкви, як громади і сімї, як малої Церкви. Завдання:

- в загальних рисах розглянути термін Церква, та його розуміння в православному богослів'ї;
- охарактеризувати сприйняття Церкви в сучасному українському суспільстві;
- показати значення Церкви у досягненні щастя у сімї та гармонізації суспільства за допомогою євхаристійної громади;

Сім'я виявляється в центрі філософської думки з другої половини XIX століття. В цей час посилюється раціоналізація поглядів на сім'ю, з'являються концепції, що відкидають божественність і незмінність форм сім'ї. Особливе місце в історії вивчення сім'ї належить російським філософам другої половини XIX – першої половини XX століть, а саме Н. Бердяєву, Н. Лоському, В. Розанову. В кінці XIX – початку XX століть відбувається становлення основних шкіл і напрямків, які займалися дослідженнями сім'ї. Серед українських авторів комплекс проблем шлюбно-сімейних відносин розглядали в контексті соціальнофілософского дискурсу Н. Андреєва, В. Андрущенко, Є. Білоножко, М. Бойченка, А. Галовіч, О. Гомілко, М. Вернікова, В.Ткачов, Н. Туліна, О. Черній, Т. Руденко та інші дослідники. Та зазначенні дослідники торкалися питання сімї переважно не сприймаючи це явище в контексті Церкви, яка може стати джерелом подолання кризи сімї та суспільства.

У суспільній уяві Церква мислиться виключно як потужний, перш за все, ідеологічний, а також політичний та економічний інститут.

За словами протоієрея Олексія Умінського: "Дуже не просто сьогодні Церкві дати інше знання про себе суспільству, яке, з одного боку, не цікавиться її містичним життям, а з іншого, все-таки хоче бачити Церкву, перш за все, носієм милосердя, любові, прощення, правди, поборницею соціальної справедливості. У цьому сенсі перед самою Церквою стоїть завдання розібратися, чому саме інституційні ознаки Церкви стали вирішальними для суспільства в її визначенні" [8].

Якщо ми говоримо про державу і Церкву то треба розуміти, що хоч Церква відділена від держави, але як і Церкви, так і частково держава складаються з одних і тих самих членів. Тобто християнин одночасно перебуває у двох світах – громади і держави.

Як свідчать соціологічні опитування, у нашій державі люди традиційно асоціюють себе з православною Церквою. Звідси, 70% опитаних вважає себе православними, з яких 45% – віря-

ни Української Православної Церкви Київського Патріархату, 33,9% – православні без конфесійної приналежності та 16,9% – віряни УПЦ Московського Патріархату [5]. Отже, більшість населення нашої держави є хрещеними у православній Церкві, частина з хрещених людей, коли вирішують вступити в шлюб, вінчаються у православному храмі. Тобто Церква мала б відігравати вагому роль у житті держави в цілому і сім'ї як певної соціальної одиниці у ній. Але якщо поглянути на цю ситуацію з богословської перспективи, то ми повинні розуміти, що приналежність людини до церковної спільноти, яка реалізується через таїнство Хрещення, на жаль, часто є номінальною. Натомість, у древній Церкві, перш ніж людину хрестити, її оголошували, тобто готували до Хрещення, і тільки після відповідної підготовки вона ставала членом певної громади. Її "членство" означало, що вона постійно відвідувала богослужіння і неодмінно брала участь у таїнстві Євхаристії. Випадки порушення цих умов суворо каралися церковними правилами 80-е правило VI Вселенського Собору говорить: «Якщо хто, єпископ, чи пресвітер, чи диякон, чи хто-небудь з кліру, чи мирянин, не маючи ніякої нагальної потреби або перешкоди, якою б надовго був усунутий від своєї церкви, але перебуваючи в місті, в три недільні дні впродовж трьох седмиць не прийде на церковні збори, то клірик нехай буде позбавлений сану, а мирянин нехай буде відлучений від спілкування» [4]. Звичайно, що така практика не може бути застосована в повноті до сучасних християн, але суть цього правила залишається незмінною: якщо людина називає себе православним християнином, але не є членом громади певного храму, який регулярно відвідує, і не бере участі у таїнствах, а буває у Церкві лише кілька разів на рік, то говорити про реальну приналежність її до Церкви неможливо.

На сьогоднішній день у нашій державі ми маємо ситуацію, коли люди, які називають себе християнами, у своїй більшості не беруть активної участі у житті Церкви. Православних християн умовно можна поділити на три категорії: прохожан, захожан і прихожан. Тобто тих, хто проходить біля храму і ніколи туди не заходить, тих, хто іноді буває у храмі і тих, хто постійно приходить у храм і живе реальним парафіяльним життям. Ці три категорії православних християн водночас і є тими людьми, які або вже створили, або в майбутньому створять сім'ю. І, звичайно, що вплив Церкви на кожен з цих типів є дуже різним.

Тож якщо ми говоримо про участь Церкви у зміцненні християнської сім'ї, то про справді якісне покращення мож-

на говорити тільки з точки зору тих людей, які є прихожанами Церкви.

У православному богослов'ї сім'ю часто називають "мала Церква". Таке порівняння вказує на те, що є і велика Церква, яка тісно пов'язана з сім'єю. Мала Церква черпає досвід абсолютної любові з Церкви Христової, яка делегує кожного члена громади являти цю любов, особливо у власній сім'ї. Тому пріоритетним завданням для Церкви на сучасному етапі є створення повноцінних християнських громад, які стануть тим фундаментом, на якому буде можливо інтегрувати сім'ю у реальне церковне життя. З позиції православного богослов'я єдина і абсолютна мета сім'ї – навчитися любити. Сім'я є школою любові, яка здобувається через жертовність. Оскільки наше народження уже позначене пошкодженістю егоїзмом, то головним уроком цієї школи є подолання особистої егоїстичності. Це стає можливим у випадку церковного життя людини, що передбачає участь у євхаристійному єднання усіх віруючих на Літургії.

Прот. Олександр Шмеман у своїй праці «Сповідь і Причастя» пише: «Дореволюційні часи були періодом, коли Церкві давали багато схоластичних визначень, які майже не мали практичного значення для духовного життя, а поняття Церкви, як євхаристійної громади, по суті не існувало. Це ставало причиною формалізації церковного життя - сповідь і причастя стали обов'язковими як для царських чиновників, так і для простих службовців» [7]. Таке відношення призвело до відомої і в наш час проблеми одноразового причастя протягом року, яке кожен обумовлював по своєму: хтось особистим не-достоїнством, хтось банальною відсутністю потреби в частішому приступанні до таїнства. Церковне життя перетворилося на індивідуальне благочестя, своєрідне самовдосконалення, а часто – й на просту дань традиції.

Після багатьох років полеміки ми маємо одне з найповніших означень Церкви, яке присутнє саме в Православній Церкві. «Церква є там, де Таїнство Царства, а саме Євхаристія» [6, с. 52 ]. У цьому дослідженні ми не будемо вдаватися у подробиці обґрунтування цього твердження через наявність значної кількості написаних на цю тему праць, а зосередимо свою увагу на тих практичних проблемах, що виникають на шляху втілення цієї формули: «Церква = Євхаристійна громада», яка уможливлює існування малої Церкви, тобто сім'ї.

Звідси виходить, що завдання суспільства – стати громадою, тобто Церквою, а завдання сім'ї – перебувати в любові, тобто бути малою Церквою.

Звісно, окрім еклезійного виміру суспільства, існують безліч різноманітних психологічних методів, які сприяють гармонізації життя у сім'ї. Проте церковний метод зводиться не просто до якихось технічних рекомендацій задля нормалізації атмосфери в родині, а найперше до подолання автономного, знеособленого і егоїстичного буття. Тільки після цього людина отримує дар здатності по-справжньому любити. Отримати цю здатність можна за допомогою церковної аскези.

За словами професора Христоса Яннараса: "Християнська аскеза є, передусім, церковною, а не індивідуальною справою. Вона є перетворенням природного індивідуального способу існування на особистісне спілкування у єдності та взаємозв'язку, на динамічне входження у соборне життя тіла Церкви. Мета аскези полягає у переображенні наших знеособлених природних прагнень і потреб на вияви свобідної особистої волі, що зумовлює істинне життя у любові" [8, с. 93]. Отже, з позиції церковного буття гармонію у сім'ї можна отримати тоді, коли всі її члени змогли побороти власний егоїзм. А оскільки, як пише преподобний Іоанн Ліствичник: "здолати власну природу неможливо" [ 3, с. 134 ], то християнин починає черпати силу у досвіді та житті Церкви, яка через таїнства допомагає йому і тим людям, яких він любить, стати здатними вийти за межі свого егоїстичного буття заради іншого.

За таких умов сім'я може стати реальним явленням малої Церкви і здійснити свій внесок у гармонізацію суспільних стосунків.

Також не варто відкидати те, що Церква все ж впливає і несе відповідальність за тих людей, яких ми умовно назвали прохожанами і захожанами. Такі люди, зазвичай, бачать у Церкві засіб для задоволення своїх релігійних потреб. У більшості випадків це стосується таких таїнств, як Хрещення і Шлюб. Саме на цій площині може відбутися зустріч пастиря і цих наразі номінальних християн. Ось тут є важлива активна місіонерська позиція Церкви щодо суспільства, яке умовно називає себе православним. Зокрема, що стосується Таїнства вінчання. Більшість людей, насамперед, у цьому таїнстві бачать красивий обряд і не мають попереднього усвідомлення, що насправді стоїть за цим священнодійством. Оскільки ж участь у вінчані має велику популярність серед громадян, то тут з'являється хороша площина, на якій держава може долучитися до підготовки майбутнього подружжя до сімейного життя. Зокрема, цікавим є досвід Польщі, де, для того, щоб повінчатися, потрібно обов'язково пройти

державні курси психологічної підготовки до сімейного життя, а також прослухати курс катехизаторських бесід про церковний погляд на подружню любов. Якщо запровадити в обов'язковому порядку такі курси в Україні, то держава отримає можливість впливати на готовність молодих пар до сімейного життя. У свою чергу, Церква через місіонерську діяльність матиме шанс на подальшу інтеграцію сім'ї в активне парафіяльне життя.

Такі ініціативи набувають все більшої актуальності особливо в час, коли є велика ймовірність створення Єдиної Помісної Православної Церкви. Це може посприяти не покращенню парафіяльного життя, але й позитивно вплинути на стан сімейних відносин.


1. Святе 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+VIIIс.
2. **Алексий Уминский, прот.** Христианская община и гражданское общество. [електронний ресурс] // Православие и мир – Режим доступу: https://www.pravmir.ru/xristianskaya-obshhina-i-grazhdanskoe-obshhestvo-video/
3. Іван Ліствичник, прп. Ліствиця : [переклад] / прп. Іван, ігумен Синайсь. гори. – Львів : Свічадо, 2016. – 376 с.
4. Книга правил святих апостолів, Вселенських і Помісних соборів, і святих отців [електронний ресурс] // Наша парафія– Режим доступу: https://parafia.org.ua/biblioteka/svyatoottsivski-tvory/knyha-pravyl-svyatyh-apostoliv-vselenskyh-i-pomisnyh-soboriv-i-svyatyh-ottsiv/
5. Соціально-політична ситуація в Україні, Вересень – 2018 [електронний ресурс] // Центр соціальних та маркетингових досліджень– Режим доступу: http://socis.kiev.ua/ua/2018_09/
6. Шмеман А., прот. Евхаристия : Таинство Царства / протоиерей Александр Шмеман. – М. : Паломник, 2006. – 310, [1] с.
7. Шмеман А., прот. Исповедь и причастие. [електронний ресурс] // Око церковное — литургическая библиотека – Режим доступу: http://www.liturgica.ru/bibliot/ispoved.html
8. Яннарас Х., проф. Свобода етосу / пер. з англ. – К. : Дух і літера, 2003. – 268 с.

*Alois STIMPFLE*

# «... DASS ES STREITIGKEITEN UNTER EUCH GIBT» (1 KOR 1: 11) DER UMGANG MIT THEOLOGISCH BEGRÜNDETER DIVERSITÄT IM FRÜHEN CHRISTENTUM

*1. persönliche Betroffenheit über den Konflikt in der Orthodoxen Christenheit*
*2. neutestamentliche Zeugnisse belegen, dass Konflikte*
*a) von Anfang an zur Geschichte der christlichen Gemeinschaft und ihrer Gemeinden gehören*
*b) immer einen „guten", d.h. theologisch begründeten, Anlass haben*
*c) auf unterschiedliche Weise beurteilt und mit unterschiedlichen Folgen bearbeitet werden*
*d) adäquat „gelöst" werden können, wenn die Konsequenzen für die Gemeindemitglieder und die Kirche als Gemeinschaft der Glaubenden mitberücksichtigt werden (pastoral-seelsorgerlicher Aspekt)*
*3. bibelwissenschaftlich begründete und motivierte Überzeugung, dass theologische Differenzen einvernehmlich gelöst werden können und sollen im Sinne einer „versöhnten Verschiedenheit" (soteriologische Diversität).*

———

*Алоіс СТІМПФЛЕ*

**«... МІЖ ВАМИ ВЕДУТЬСЯ СУПЕРЕЧКИ» (1 КОР 1,11). СПРИЙНЯТТЯ БОГОСЛОВСЬКО ОБГРУНТОВАНОГО РОЗМАЇТТЯ/ РІЗНОВИДУ (DIVERSITÄT) В РАННЬОМУ ХРИСТИЯНСТВІ**

*1. особисте занепокоєння конфліктом серед Православних християн;*
*2. вибрані місця з Нового завіту показують нам, що конфлікти*
*а) з самого початку були притаманні християнському загалу і його громадам;*
*б) завжди „добрий", тобто богословсько обгрунтовану причину мали;*

## 1. Hinführung

*„Ich ermahne euch aber, Brüder, beim Namen unseres Herrn Jesus Christus: Sprecht alle mit einer Stimme und lasst keine Spaltungen unter euch zu; seid vielmehr miteinander verbunden in derselben Gesinnung und derselben Meinung!"* (1 Kor 1: 10)

So, verehrte Damen und Herrn, beginnt Paulus den Hauptteil seines ersten Briefes an „seine" Gemeinde in Korinth. Die Situation muss problematisch gewesen sein. Offensichtlich hatten sich nach wenigen Jahren bereits (ca. 55) die Christen in Korinth heillos zerstritten. Mit Argumenten sind die Kontrahenten anscheinend kaum noch zu erreichen. Paulus muss die Gemeinde mit dem Heiligsten beschwören, das ihm zur Verfügung steht: mit dem Namen Jesu Christi!

Auch aus anderen Texten des Neuen Testaments erfahren wir, dass die christlichen Anfänge äußerst konfliktträchtig waren. Und nach 2000 Jahren Kirchengeschichte wissen wir, dass die ganze Geschichte des Christentums konfliktträchtig geblieben ist. Und es hat ganz den Anschein, dass wir augenblicklich Zeugen werden, wie in der or-

*в) різними способами були засудженні і різноманітні наслідки принесли собою;*
*г) можуть бути „адикватно" вирішені, коли наслідки для членів громади і церкви, як спільноти віруючих будуть розглянуті (пасторально-душпастирський аспект).*
*3. біблійно-науково обгрунтоване і мотивоване переконання, що богословські противоріччя можуть бути приємливо для всіх розв'язані і саме в розумінні „всепрощаючої, братської розмаїтості" (сотерологічний диверсітет/ багатогранність).*
*Ключові слова: православна традиція, Древня церква, апостольське вчення, схизма/ розкол, християни юдеї і погани.*

---

*1. personal consternation about the conflict in Orthodox Christianity*
*2. New Testament testimonies prove that conflicts*
*a) belong from the beginning to the history of the Christian community and its lokal communities*
*b) always have a «good», i. e. theologically justified, occasion*
*(c) be juged in different ways and handled with different consequences*
*d) can be adequately «solved» if the consequences for the parishioners and the church as a community of the believers are taken into account (pastoral aspect)*
*3. biblical-exegesis founded and motivated conviction that theological differences can be solved amicably and should be solved in the sense of a «reconciled diversity» (soteriological diversity).*

thodoxen Christenheit ein neues Kapitel dieser Konfliktgeschichte aufgeschlagen wird.

Mit „ungläubigem Staunen" (vgl. Navid Kermani) nehme ich als Christ aus dem Westen wahr, was sich innerhalb der orthodoxen Kirche, spezielle hier bei Ihnen in der Ukraine, anbahnt bzw. verfestigt: eine Spaltung unter Glaubensgeschwistern! Im Grunde genommen ist es ein „ungläubiges Entsetzen", das mich beschleicht.

Ich bin als katholischer Christ in einer Region groß geworden, die geprägt war durch die Verwerfungen, die die Reformation mit sich gebracht hatte. Von daher weiß ich aus eigenem Erleben, was Glaubensspaltung bedeutet: Wie viel Misstrauen und Angst und Hass prägten den Alltag der Gläubigen, weil sie überzeugt waren, „die anderen" ablehnen, verurteilen, verteufeln zu müssen! Die damit verbundenen Verletzungen imprägnierten ganze Generationen mit ihrem Gift. Es war von daher nicht verwunderlich, dass letztes Jahr, 2017, die Frage aufkam: Was eigentlich gibt es an „500 Jahre Reformation" zu feiern?

Beschämende Ausgrenzung lässt sich freilich auch innerhalb ein und derselben Konfession erleben: Vor einigen Monaten nahm ich an einer katholischen Eucharistiefeier teil, die nach dem Ritus der sogenannten Tridentinischen Messe („missa extraordinaria") gefeiert wurde. Als ich – wie seit Jahrzehnten gewohnt – die Kommunion in Form der „Handkommunion" empfangen wollte, verweigerte mir der Zelebrant die Hostie. Was für mich ein Schock war, war

für den Priester eine kühle Entscheidung aufgrund theologischer Notwendigkeit!

Ich gehe davon aus, dass jemand, der in Glaubensdingen Verantwortung trägt, in der Regel nicht leichtfertig entscheidet und handelt, sondern auf der Basis theologischer Gründe und Überzeugungen. Wie können aber innerhalb ein und desselben Bekenntnisses Unterschiede und Differenzen so gravierend werden, dass sie zu Ausgrenzung und Verurteilung, Abspaltung und Verdammung führen? Sollte es tatsächlich kein Mittel geben, um strittige Unterschiede in beiderseitigem Verständnis zu lösen, um den Weg einer „versöhnten Verschiedenheit" zu ermöglichen?

Ein Blick in die Texte des Neuen Testaments kann uns Antworten anbieten.

**2. Differenz und Konsens im Frühen Christentum**

2.1 Beispiel **Jerusalem** (Apg 15)

Das Frühe Christentum entwickelte sich im religionsgeschichtlichen und gesellschaftspolitischen Kontext des Römischen Reiches. Dabei führte die erfolgreiche Missionsarbeit außerhalb der jüdischen Glaubensgemeinschaft die christlichen Gemeinden in eine regelrechte Zerreißprobe. Es ging um die Frage: Welche Bedingungen müssen erfüllt sein, um überhaupt in den Genuss der christlichen Heilszusage gelangen zu können?

Einig waren sich alle darin: Der Glaube an Christus als den Herrn ist unabdingbar, um getauft werden zu können. Nicht einig war man sich, ob sonstige Bedingungen nötig sind: Muss sich jemand vor der Taufe nicht beschneiden lassen, um auf diese Weise Teil des biblischen Gottesvolkes zu werden und damit an der Verheißung der Väter teilhaben zu haben – um auf dieser Basis dann auch am messianischen Hochzeitsmahl teilnehmen zu können?

Um das Jahr 48 trafen sich die Konfliktparteien aus Judenchristen und Heidenchristen auf dem sogenannten Jerusalemer Apostelkonvent. Man einigte sich (laut Apg; anders Paulus: Gal 1) auf einen einfachen Kompromiss: Die Heidenchristen sollen darauf verzichten, Götzenopferfleisch zu essen, Ehen mit nahen Verwandten einzugehen sowie Fleisch von nicht-geschächteten Tieren und Blut zu konsumieren (= „Jakobusklauseln"). Es handelt sich dabei um eine Handlungsmaxime, wie sich sich im biblischen Israel bewährt hatte bei der Frage, wie Juden und Nicht-Juden zusammenleben können, ohne dass sich Juden rituell „verunreinigen" (Lev 17-18).

Das bedeutet: Entscheidungsgrundlage ist die Thora, das eine Wort Gottes. Theologische Basis ist der eine Gott. Ekklesiologische

Konsequenz ist die eine Gemeinde Gottes. Pastoraler Handlungsmaßstab ist das rücksichtsvolle Zugeständnis an einen Teil der Gemeinde, ritualgesetzliche Traditionen beibehalten zu dürfen.

Ein kluger Kompromiss, könnte man meinen. Freilich hat jeder Kompromiss seine Tücken und funktioniert nicht überall, wie das Beispiel „Antiochien" zeigt.

2.2 Beispiel **Antiochien** (Gal 2)

Antiochia am Orontes war nach Rom und Alexandrien die drittgrößte Stadt im römischen Reich. Menschen aus unterschiedlichsten Nationen und Religionen lebten hier. Auch Juden hatten sich angesiedelt. Offensichtlich existierte hier auch sehr früh eine christliche Gemeinde. Die Mitglieder der Jesusbewegung wurden hier zum ersten Mal „christianoi" genannt (Apg 11,26). Und offensichtlich war das Problem, das auf dem Jerusalemer Apostelkonvent behandelt wurde, vor allem auch ein Problem in Antiochien. Paulus und Barnabas waren von der Antiochenischen Gemeinde als ihre Vertreter nach Jerusalem gesandt worden.

Bekanntlich stellt Paulus den Kompromiss, auf den man sich dem Treffen in Jerusalem geeinigt hatte, anders als Lukas (Apg 15,19.20) dar (Gal 2,9.10: das Missionsgebiet wird aufgeteilt nach „Heidenmission" / Paulus und „Judenmission" / Petrus → Aufgabenteilung in sozio-regionaler Hinsicht). Dass Beschlusstexte unterschiedlich interpretiert werden, auch von den Beteiligten selbst, ist eine gängige Erfahrung. Sie ist freilich nicht weiter bedeutsam für das, was dann in Antiochien passierte.

In seinem Brief an die Galater erzählt Paulus, was sich – offensichtlich zeitnah zum Apostelkonvent in Jerusalem – ereignete (Gal 2,11-21; der sog. „antiochenische Zwischenfall"): Petrus besucht die christliche Gemeinde in Antiochien. Beim „Herrenmahl" sitzen Juden- und Heidenchristen gemeinsam am „Tisch des Herrn". Auch Petrus nimmt teil. Als dann aber Christen aus der Jerusalemer Gemeinde kommen, gesandt möglicherweise von Jakobus, eine der „drei Säulen", nimmt Petrus nicht mehr am gemeinsamen „Herrenmahl" teil. Er „sondert sich ab", wie Paulus schreibt. Als gebürtiger Juden geht er auf Distanz zu gebürtigen Nicht-Juden, und das ausgerechnet bei dem Ritual, das für christliche Gemeinden konstitutiv ist als Ort der Erinnerung an Tod und Auferstehung Jesu. Andere „Judenchristen" folgen seinem Beispiel; auch Barnabas schließt sich ihm an. Paulus empfindet dieses Verhalten als „Heuchelei". Und er stellt Petrus vor der ganzen Gemeinde zur Rede. In welchem Ton er dies tut, kann man sich gut vorstellen.

Um was geht es? Im Grunde genommen um ein Problem, das bereits beim Jerusalemer Apostelkonvent auf der Tagesordnung stand: Dürfen Juden an einem Tisch sitzen mit Nicht-Juden, wo diese doch nicht beschnitten und somit unrein sind? Innerhalb einer christlichen Gemeinde lautet die Frage: Wenn Heidenchristen nicht beschnitten sind, dürfen dann Judenchristen mit ihnen gemeinsam das „Herrenmahl" feiern?

Es zeigt sich, dass der Kompromiss des Apostelkonvents (wie er uns von Lukas überliefert wird) diese Frage zwar nicht direkt beantwortet, eine Antwort aber sehr wohl impliziert: Im Fall des Falles dürfen ritualgesetzliche Traditionen beibehalten werden! Im vorliegenden Fall bedeutet dies: Wenn sich judenchristliche Gemeindemitglieder aus rituellen Gründen nicht in der Lage sehen, an einem gemeinsamen Essen, und sei es das Herrenmahl, teilzunehmen, dann dürfen die heidenchristlichen Gemeindemitglieder dies nicht von ihnen verlangen.

Petrus entscheidet und verhält sich ganz im Sinne dieser Auslegung: Er selbst hat als Judenchrist anscheinend kein Problem, mit Heidenchristen gemeinsam zu essen. Ganz offensichtlich ist die ritualgesetzliche Unterscheidung von rein und unrein für ihn selbst belanglos geworden. Dies gilt für Petrus aber dann nicht, wenn jüdische Glaubensgeschwister anwesend sind und auf dieser Unterscheidung beharren. Dann verzichtet er zu ihren Gunsten sozusagen auf seine „Freiheit vom Gesetz".

Der Effekt: Durch sein Handeln lässt Petrus die alte Trennung zwischen „Judenchristen" und „Heidenchristen" wieder aufleben. Es zeigt sich ein prekäres Dilemma: Indem Petrus Rücksicht nimmt auf ritualgesetzliche Überzeugungen, trägt er dazu bei, dass sich die eine christliche Gemeinde spaltet. Ein Schisma sozusagen im praktischen Glaubensvollzug!

Ganz anders Paulus: Er ist der Überzeugung, dass mit der Kreuzigung Jesu Christi alle rituellen Unterscheidungen überholt sind. Weil Gott die Menschen nämlich durch sein Gnade rechtfertigt, d.h. als „gerecht", als heil und vollkommen anerkennt, deshalb haben alle ritualgesetzlichen Bestimmungen ihre Gültigkeit verloren. Wer sich weiterhin auf solche rituellen Bedürfnisse beruft, der ist entweder ein Heuchler oder – er hat nicht die richtige Überzeugung! Und so sieht sich Paulus gezwungen, für die Wahrheit seines „Evangelium" zu kämpfen, und zwar ohne Rücksicht auf Verluste.

Der Effekt: Durch die energische Positionierung des Paulus kommt es zu einem „erbitterten Streit" mit Barnabas, der schließlich dazu führte, „dass sie sich trennten" (vgl. Apg 15,36-41). Und

es hat den Anschein, dass Paulus auch nie mehr nach Antiochien zurückkehrte – wohl aus guten Gründen.

Wieder zeigt sich ein prekäres Dilemma: Paulus beharrt leidenschaftlich auf der theologischen Wahrheit, von der er zutiefst überzeugt ist. Und auf dieser Basis fordert er entsprechende ekklesiologische Verhaltensmaximen ein. Und genau dadurch trägt er dazu bei, dass sich die eine christliche Gemeinde spaltet!

Sehr verehrte Damen und Herrn,

natürlich: Kirchliche Überzeugungen müssen theologisch reflektiert werden. Dass dies nicht ohne Auseinandersetzungen, ja Streitereien geht, ist liegt in der Natur der Sache: Ein echter diskursiv gestalteter Dialog kann gar nicht anders, als theologische Diversität ans Licht zu bringen. Aber: Müssen theologische Differenzen notwendigerweise zu Spaltungen führen? Das Beispiel „Korinth" kann uns eines Besseren belehren!

2.3 Beispiel **Korinth** (1 Kor)

*„Es wurde mir nämlich über euch berichtet …, dass es Streitigkeiten unter euch gibt"* (1,11), schreibt Paulus. Worum geht es? *„Jeder von euch fühlt sich einer anderen Partei zugehörig"*, fährt Paulus fort – und zitiert: *„Ich gehöre zu Paulus – ich zu Apollos – ich zu Kephas – ich zu Christus"* (1,12)

Mit jedem dieser Namen ist offensichtlich eine theologische Position verbunden. Um welche Inhalte es sich dabei im Einzelnen handelt, braucht uns hier nicht zu interessieren.[1] In formaler Hinsicht jedenfalls zeigt sich ein zentrales Merkmal: Theologische Wahrheit wird an konkreten Personen festgemacht. Deren Namen stehen für ein persönliches Zeugnis, das dafür bürgt, dass die jeweilige Christus-Auslegung authentisch ist, die richtige Tradition darstellt. So avancieren sie zu „Häuptern" einer jeweiligen Schule, in der das Glaubensgut in wahrer Auslegung bedacht und überliefert wird.

Diese unterschiedlichen Auslegungstraditionen führen nun freilich nicht nur zu „Streitereien", sie provozieren vielmehr „Spaltungen". Das Argument, mit dem Paulus dies verhindern will, ist verblüffend einfach: *„Ist der Christus zerteilt?"* (13a), fragt er die Kontrahenten. Natürlich eine rhetorische Frage!

Theologisch gesehen ist es der eine Christus, der Basis und Kern aller christlichen Überzeugung bildet. Von daher, schlussfolgert

[1] Auf „Paulus" dürften sich diejenigen berufen, die an dem festhalten, was Paulus in Korinth verkündigt hatte und womit er dafür gesorgt hatte, dass in Korinth ein christliche Gemeinde überhaupt existiert: Wohl die Überzeugung, dass diejenigen erlöst und damit frei sind, die daran glauben, dass Jesus Christus am Kreuz gestorben ist für die Menschen, die allesamt Sünder sind – und dass Gott diese Selbsthingabe als Opfer angenommen hat, indem er den Gekreuzigten auferweckt hat.

Paulus, *„gründe niemand seinen Ruhm auf Menschen! Denn alles gehört euch, sei es Paulus, Apollos oder Kephas, sei es Welt, Leben oder Tod, sei es Gegenwärtiges oder Zukünftiges. Alles ist gehört euch, ihr aber gehört Christus, Christus aber Gott"* (3,21-23). Ekklesiologisch gesehen lautet die konsequente Argumentation: Wenn der eine Gott, und folglich dann der eine Christus, dann auch die eine Gemeinde!

Für die konkrete Umsetzung dieses kirchlichen Einsseins gibt es nach Paulus nur einen Maßstab: *„das Kreuz Christi nicht entleeren"* (1,17c). Dies ist dann der Fall, wenn die Gemeindemitglieder die Bereitschaft aufbringen sich hinzugeben, wie Christus sich hingegeben hat – selbstlos zu sein, schwach und machtlos. In diesem Sinn hat jegliche Art von individuellem Machtanspruch ihre Berechtigung verloren. An die Stelle von Rechthaberei tritt Rücksichtnahme und Respektierung des „Anderen" – von Ambiguitäts-Toleranz würde man heute sprechen.

Rituelle Zeichen dieser Art von Einheit sind Taufe und Eucharistie – sakramentale Vollzüge des Teilhabens an Christus und der Anteilgebens unter den Glaubensgeschwistern. Was diese pastorale Maxime im Lebensalltag der Christen in Korinth bedeutet, demonstriert Paulus am Fall des Essens von Götzenopferfleisch (1 Kor 10,23-33):

Theologisch gesehen ist ein Christ vollkommen im Recht, wenn er für sich in Anspruch nimmt: *„pánta moi éxestin" – „Alles ist mir erlaubt!"* (1 Kor 6,12; 10,13). Und mit dieser theologischen Wahrheit darf er natürlich z.B. das Fleisch von Opfertieren essen. Wenn freilich ein Gemeindemitglied diese „starke" Glaubensüberzeugung nicht

---

Auf „Apollos" dürften sich diejenigen berufen, die sich von dem haben überzeugen lassen, was – der offensichtlich redegewandte (Apg 18,24) – Apollos in Korinth verkündigte (3,6): Wahrscheinlich war seine Christus-Deutung weisheitlich geprägt, wenn es von ihm heißt, dass er „im Weg des Herrn unterrichtet" war und „allein die Taufe des Johannes kannte" (Apg 18,24). Der Schwerpunkt seines Christus-Evangeliums bestand dann darin, dass Jesus derjenige ist, durch den die Frohbotschaft der „Weisheit" in die Welt und zu den Menschen gekommen ist. Für einen Gläubigen geht es dann allein darum, dass er umkehrt (vgl. Johannes-Taufe) und den „Weg" geht (vgl. Apg 9,2), den Gott seit den Zeiten der Väter (vgl. „kundig in den Schriften"; Apg 18,24) als „Weg der Gerechtigkeit" empfiehlt und verlangt (vgl. Gen 15,6; Dtn 1,16; Hiob 17,9 u.ö.). Dies würde bedeuten, dass die Kreuzigung Jesus für die Anhänger des Apollos soteriologisch nicht von Bedeutung war.

Auf „Kephas" dürften sich diejenigen berufen, für die diejenigen die echten Jesus-Zeugen sind, „die von Anfang an dabei waren" (vgl. Apg 1,21f; vgl. auch das aramäische *„kepha"*). Zu deren Jesus-Zeugnis gehört dann vor allem der „historische" Jesus: seine Botschaft von der Königsherrschaft Gottes, seine Gleichnisse, seine Wunder – alles, was so erzählt wurde vom „Christus nach dem Fleisch" (2 Kor 5,6).

Auf „Christus" könnten sich diejenigen berufen, die sich von „Christus" gerufen sehen, die deshalb keine vermittelnde menschliche Autorität anerkennen. Es könnte sich aber auch um Christen handeln, die sich auf eine genealogische Jesus-Verwandtschaft berufen und damit zusammenhängend auf den „Herrenbruder" Jakobus (Gal 1,19). Im Vordergrund stünde dann die Frage der verlässlichen Tradition in der rechten Sukzession.

hat, sondern „schwach" ist in seiner Glaubensvorstellung und deshalb z.B. Angst hat, dass der dämonische Geist eines „Götzen" von ihm Besitz ergreift, wenn er das Fleisch von Opfertieren isst, dann soll der „Starke" nicht auf seiner Freiheit beharren. Mit Rücksicht auf den „Schwachen" soll er vielmehr seinen machtvollen Glauben loslassen. Der „Starke" verzichtet zugunsten des „Schwachen".

Um der Einheit willen propagiert Paulus demnach in Korinth exakt das Handlungsmuster, das Petrus und Barnabas in Antiochien praktiziert haben: Nicht beharren auf die Konkretisierung einer Wahrheit, und sei diese theologisch auch noch so richtig, wenn dies zur „Spaltung" der Gemeinde führt! Auf die eigene Freiheit, und sei sie theologisch noch so berechtigt, verzichten, wenn dies dem Einssein der Glaubenden dient.

*„Alles ist mir erlaubt, aber nicht alles nützt! Alles ist mir erlaubt, doch ich werde mich nicht beherrschen lassen von etwas!"* (1 Kor 6,12). Ganz offensichtlich hatte auch Paulus dazugelernt: Vom Theologen der „einfältig-einen" Wahrheit in Antiochien entwickelte er sich in Korinth zum Seelsorger der „vielfältig-einen" Wahrhaftigkeit!

**3. Schlussfolgerungen**

Was können wir, verehrte Damen und Herrn, aus diesem Rückblick in die neutestamentlich Zeit lernen für den Umgang mit theologisch begründeter Diversität?

Natürlich geht es in den christlichen Kirchen schon lange nicht mehr um Fragen, die von der Verschiedenheit „judenchristlich – heidenchristlich" herrühren. Und es geht auch nicht mehr um „Streitereien", die im magisch-sakramentalen Kontext der antiken Opfer-Praxis verortet sind. Und doch ist das theologische Problem, das jeweils zugrunde lag, der Motor grundsätzlicher Differenzen geblieben – bei den Streitereien unter den „Geheiligten" (1 Kor 1,2) von Jerusalem, Antiochien und Korinth genauso wie unter den christlichen Konfessionen später und heute. Es geht um das Verhältnis von theologisch fundierter Wahrheit und theologisch begründeter Wahrhaftigkeit. Es geht um die Spannung zwischen ekklesiologischer Normativität und pastoraler Klugheit. Für Christen, die sich in ihrem Denken und Handeln am Kreuz Jesu Christi orientieren, muss auch die theologisch-pastorale Maxime des Apostels Paulus verbindlich bleiben: Auf Machtansprüche verzichten und Machtverlust hinnehmen zugunsten der Einheit der Glaubensgemeinschaft, damit diese der sichtbare Ausdruck des unzerteilten, des einen Christus-Laibes ist – und so zum Heilszeichen für die Welt wird (vgl. Joh 17,21).

1. Berger, Klaus,
Theologiegeschichte des Urchristentums, Tübingen/Basel 1995 (2. Auflage)
2. Pesch, Rudolf,
Die Apostelgeschichte (Apg 13-28) (EKK V/2), Zürich u.a. 2003 (2. Auflage)
3. Schneider, Gerhard,
Apostelgeschichte (Apg 1,1-8,40) (HThKNT 5.1), Freiburg/Basel/Wien 2002
4. Schrage, Wolfgang,
Der erste Brief an die Korinther (1 Kor 1,1-6,11) (EKK VII/1), Zürich u.a. 1991
5. Zeller, Dieter,
Der erste Brief an die Korinther (KEK Band 5), Göttingen 2010

*Андрій ФЕДЧИШИН (ДОЙЦ)*

# РОЛЬ АПОСТОЛЬСЬКОЇ ЦЕРКВИ В ПОЛІТИЦІ РИМСЬКОЇ ІМПЕРІЇ ІСТОРИЧНО-КРИТИЧНИЙ АНАЛІЗ ВІДНОСИН ЦЕРКОВНИХ ІНСТИТУЦІЙ З ДЕРЖАВНИМИ ОРГАНАМИ В КІНЦІ ЧЕТВЕРТОГО СТОЛІТТЯ НА ПРИКЛАДІ ДІЯЛЬНОСТІ ФЕОДОСІЯ ВЕЛИКОГО, АМВРОСІЯ МЕДІОЛАНСЬКОГО ТА АВГУСТИНА, ЄПИСКОПА МІСТА ҐІППО

*Статю присвячену аналізу відносин церковних та державних установ між собою в кінці третього, на початку четвертого століття на прикладі діяльності імператора Римської імперії Феодосія I (Великого), митрополита Медіоланського Амвросія та єпископа міста Ґіппо Августина.*

**Ключові слова:** *Православ'я, патристика, отці Церкви, конструктивізм, інститут патріархату, II Вселенський Собор.*

———

*Andrej FEDCHYSHYN (DEUTZ)*

**THE ROLE OF THE APOSTOLIC CHURCH IN THE POLICY OF THE ROMAN EMPIRE**

*A historical-critical analysis with regard to church institutions with state*

**Мета статті:**

**1.** *Дослідження і аналіз наукової літератури західно-європейських церковних істориків та богословів і американського релігійного соціолога про діяльність церковних та державних діячів у кінця третього – початку четвертого століття в Римській імперії;*

**2.** *Донести до загалу українських вчених методи вище вказаних досліджень, розкрити можливості історично-критичного аналізу наукових текстів та адаптація їх для сучасного читача методом конструктивізму;*

*authorities at the end of the fourth century on the example of the work of Theodosius the Great, Ambrose of Mediolans and Augustine, Bishop of Gippo.*
**Begriffe:** *Orthodoxie, Patristik, Kirchenväter, Konstruktivismus, Institution des Patriarchats, II. Ökumenisches Konzil.*

**3.** *Розглянути проблематику діяльності церковних структур та їх відповідальних осіб з державними організаціями; дослідити вплив цієї діяльності на віроісповідування населення і на соціальне становище в країні.*

На прикладі трьох історичних персонажів я хотів дослідити моменти в співпраці помісних Церков з регіональною чи центральною державною владою в кінці четвертого на початку п'ятого століття. Висвітлення проблематики цих відносин є дотичною до теми нашої конференції і висвітлює різноманітні аспекти співпраці церковного керівництва і світської влади. Використовуючи наукові дослідження західно-європейських та американських релігійних істориків, соціологів та теологів хотілось би довести до загалу українських вчених та богословів методи дослідження проблематики ролі Церкви в державі, можливі етапи кризи в суспільно-релігійних відносинах та вплив близького поєднання церковних з держаними установами на розвиток віроісповідування в країні.

**1. Держані та церковних структури в Римській імперії** під час державного правління імператора Феодосія I, Великого/ Theodosius der Große (11.01.347 - 17.01.395) і служіння на Міланській/ Медіоланській кафедрі митрополита Амвросія/ Abrosius von Milan/ (339 - 4.04.397).

***1.1. Амвросій Медіоланський – «народний» митрополит***

Західні вчені дають саму різну характеристику як самим протагоністам державного життя імперії, так і створенню церковних структур в Римській державі другої половини четвертого століття н.в. Церковні історики Адальберт Гамман (Adalbert Hamman) і Альфонс Фюрст/ Alfons Fürst (Hamman/ Fürst 2004, S. 163-170) показують нам Амвросія описово-історичною методою, притаманній формі т.з. віти для святого.[1] Покликаний 7-го грудня 374 року для вищого (архиєрейського) служіння в тяжкий для Церкви час боротьби з єрисями і її становлення в тогочасні державні структури, ще не прийнявши хрещення намісник регіону Лігурії/ Aemilia-Liguria і адміністративний правитель Мілану

[1] Hamman, Adalbert/ Fürst, Alfonst визначні професори патрології католицької церкви, їхня книга «*Мала історія Отців церкви*» є традиційним підручником для католицького священика.

(lat. *Mediolanum*), однієї з чотирьох імператорських резиденцій імперії, Амвросій приймає свій вибір на Міланську кафедру. Він протягом короткого часу поєднує кілька надзвичайних складних і відповідальних занять: вивчає богослів'я грецької та сірійської школи, дипломатично навертає (через адміністративні заходи) свою архиєпархію з аріанської в православну/ традиційну віру, вступає в активну переписку з провідними богословами, віддає все своє (доволі значне) майно на каритативні потреби своєї єпархії (див. Drobner 1994, S. 259).

Педро Барчелло/ Pedro Barcelo вісвітлює ситуацію, яка склалася в 70-тих роках четвертого століття в третій главі (Borcelo 2013, S. 53-67) своєї книги історично-критичним методом. Він детально вивчає біографію Амвросія і шлях його становлення як вищого державного службовця. Походячи з знатної римської сім'ї, яка стояла на адміністративній службі в Римській імперії і мала місце свого проживання в Трірі[2], син вищого регіонального управлінця в Франції (область Галлія), дістав приватну освіту ритора та адвоката і почав спеціалізуватися на судових справах, де досягнув значних успіхів, став радником сенаторського намісника в Далмації/ Sirnium, в третій по значимості імператорській резиденції. Чому успішний адміністративний діяч, досягнувши (практично) найвищого державного титулу, приймає свій вибір на доволі клопітку архієрейську посаду, відповіді італійський науковець нам не дає. Канадський францисканець Адальберд Гамман пояснює цей крок (Hamman/ Fürst 2004, S. 65) Господнім покликанням через знаменитий дитячий возглас: «*Амвросій – наш єпископ!*», на народному засіданні в Міланському кафедральному соборі.[3] Американський церковний соціолог Річард А. Хорслей/ Richard A. Horsley вбачає в поступку Міланського адміністративного політика цілком раціональні причини: Як єпископ він міг скоріше і доступнішим способом досягти миру, спокою і добробуту для цілого регіону (Horsley 2007, S. 114). Свою версію американець доводить глибокими дослідженнями в середовищі вищих верств римського суспільства, яке однієї з ключових своїх завдань вбачало служіння простому народу (плебсу, не демосу). Також питання релігії стояло доволі гостро серед еліти Риму, яка в своїй переважній більшос-

[2] На початку четвертого століття германський Трір був головною імператорською резиденцією, вищою за Рим, Мілан та Константинополь.

[3] Нагадаю, що в тогочасній церкві пресвітери і єпископи обиралися загалом церковної громади. Архієреї міст-центрів великих регіонів (митрополій) повинні були мати богословську освіту та проявити себе в громадській діяльності.

ті не приймала християнства. Успіхи в політичній чи воєнній кар'єрі завдячувались благосклонності певних богів-заступників, яким (за старими римськими звичаями) здійснювались жертвоприношення і відправлялись відповідні молебні. Але серед її всебічно вченої – і особливо на периферії здійснювавших державну чи воєнну службу – частини, все частіше виникало незадоволення поклонінню традиційним римським богам і вони шукали відповіді на свої духовні запити серед інших, численних релігій, які прийшли в імперію з новоприєднаних/ захоплених територій та розвивалися в ній.[4] Основні постулати християнства вносили в певних регіонах імперії суспільний мир і злагоду при обороні від набігів все нових та добре воєнно зорганізованих племен кочівників-варварів.

Мартін Ґрешат/ Martin Greschat, як один з авторів монументального твору «*Особистості в церковній історії*» (Greschat 1994, S. 101 - 123 ), досліджуючи життєвий шлях міланського митрополита, пояснює його крок особливими рисами Амвросія: тонкий природній розум, вроджене почуття справедливості, відмова від насильства та пошуки сенсу життя з юнацького віку. Здобуваючи свої успіхи в адміністративній кар'єрі як адвокат та представник римської влади в судових процесах в місцевими представниками олігархії[5] він привик вирішувати спірні питання в рамках судових проваджень. Ставши намісником обширної області, через яку проходили шляхи з морських портів Адріатики та Егейського моря в глиб Італії, він спіткнувся з проблемами, які вже (через їх велику кількість) неможливо було вирішувати судовим шляхом. Від нього вимагались якості цинічного, холоднокровного та жорстокого правителя. В особливо напруженій ситуації (як виступи протесту нижніх верств населення) потрібно було застосовувати воєнну силу, не маючи можливості вести переговори чи знаходити мирне рішення проблеми. Це визвало в нього вже затяжний духовний конфлікт, який досягнув свого апогею на виборах нового єпископа Мілану. Цей адміністративний округ був майже повністю християнізований, погани та представники інших релігійних сект не мали своїх людей в органах державної влади і місцева еліта

[4] Прикладом для цього може послужити Августин, який довший час перебував в секті манихеїв, через яку він зробив для його суспільного походження неймовірну кар'єру (див. нижче в рубриці про Августина).

[5] На цей час до олігархів відносять представників заможної (вищого походження) верхівки місцевого населення, вдалих купців збіжжям та рабами, ватажків парамілітерних угрупувань, які співпрацювали з римською владою на договірних, тимчасових умовах.

не відзначалася поклонінням ідолам. Місто і його область процвітали, користуючись своїм вигідним географічним положенням. Єдиною проблемою був глибокий конфлікт на конфесійному ґрунті: пануючі аріанські церковні громади притісняли нікейські (православні, кафоличні). Ці утиски були не стільки в можливостях віроісповідування, а більш в провадженні торгових операцій членами громад, що приводила до частих збройних конфліктів чи розбійницьких нападів. Коли відійшов у вічність аріанський владика Мілану, представники всіх сфер торгівлі, ремесел, транспорту та знатних родів міста шукали поміркованого архієрея, який зміг би зняти напругу в регіоні. Чому ідеальною особою для цього виявився саме Амвросій? Італійський учений-католик прямої відповіді нам не дає. Але вдавшись в подробиці тогочасної ситуації в цьому італійському регіоні, можна прийти до висновку, що молода, політично досвідчена і з юридичними знаннями людина на митрополичій кафедрі, була важливіша і впливовіша для політичного життя регіону ніж імператорський намісник![6] По сьогоднішнім (західно-європейським) міркам Амвросій був найкращою кандидатурою на посаду єпископа: неповноцінний член мало чисельної традиційної (православної) громади: без особливої богословської освіти та здатний на компроміси був зовсім безпечний для аріанського віроісповідування (на їхню думку). Аріани зовсім не врахували особистих якостей молодого Авмросія: він як перфекціоніст в короткий час здобув вищу богословську освіту, і як прекрасний організатор посилив вплив православних в важливих фінансових і торгових структурах регіону. Для своєї єпископської інтронізації він домігся в імператриці Юстини (пом. 388р.) повернення православним кафедрального собору в Мілані (Greschat 1984, S. 114), за два роки православне/традиційне віроісповідування стало домінуючим; а через п'ять років, дякуючи постійній пропаганді апостольської традиції та вражаючим (як запальним так і надзвичайно дохідливим) проповідям Авмросія, аріанські громади зникли.

Поглибившись в історичні джерела, ми з здивуванням дізнаємось, що наступник Авмросія на посаді імператорського намісника регіону був назначений тільки через три роки. І як зазначає Мартін Грешат (Greschat 1994, S. 112), цей намісник виконував тільки представницькі функції очільника римської влади, а все адміністративне та законодавче керівництво здій-

[6] Цю проблематику висвітлює крім Ґрешата також Барчелло в третій главі «*Час єпископів*» (див. Barcelo 2013, S. 53-67).

снювалося з митрополичих палат (там же, ст. 121). Звідси напрошується висновок про відносини церковної і державної влади кінця третього століття: сильний і впливовий владика ставав одноосібним керівником території своєї єпархії, забезпечуючи спокій, порядок і збір податків для центральної влади.

Для Авмросія цих функцій було не достатньо. Його переписка з провідними богословами та впливовими церковними діячами збереглася для нащадків, його вклад в боротьбі з чисельними тогочасними єресями надзвичайно вагомий. Але глибоке захоплення діяльністю цього отця вселенської Церкви визивають його відносини з імператором Феодосієм І. Як в православній так і католицькій Церкві вони набули (досить незаслужено на мою думку) казкового характеру. Яскравим прикладом цьому є глибоко емоціональна картина художника Атоніса ван Дайка/ Anthonis van Dyck під назвою «Амвросій і Феодосій», на якій митрополит не впускає в свою базиліку імператора та його супровід.

***1.2. Феодосій – останній правитель об'єднаної Римської імперії***

На початку 380 року Феодосій проголосив загальнодержавну програму *Нікейської реставрації* в основі якої лежав його едикт *cunctos populos*: „Всі народи повинні наслідувати віроісповідування, якого дотримуються Папа Дамасус/ Pontifex Damasus і єпископ Олександрійський Павло" (Pietri 1996, S. 449). Згідно цього закону, основою церковного життя є Нікейський Символ віри, який визнає Триєдиного Бога, всі інші толкування Символу є єретичними і будуть каратися як «Господнім гнівом, так і переслідуватися імператорським законом» (там же). Мірою покарання були передбаченні адміністративні стягнення і виключення з вищих та середніх соціальних верств. Цей закон вступив в силу з середини літа 380 року, коли Феодосій після свого хрещення одужав, здобув важливі перемоги над готами в Македонії та повернувся в Константинополь. Тут 14 липня ц.р. був возведений на столичну кафедру Григорій Богослов, який вже більше півроку проводив в столиці навернення аріанських церковних до Православ'я.

Звичайно Феодосій і Амвросій не були повноцінними і одного рівня історичними діячами свого часу. Амвросій в тридцять років досягнув вершини своєї кар'єри державного службовця і був залежний від волі римського сенату чи імператора на подальше перебування на посаді (адміністративного) намісника регіону. Вибраний Феодосієм шлях воєн-

ного керівника був набагато складніший і вимагав від нього постійного доказу його таланту полководця і дипломатичної кмітливості. Наші протагоністи були приблизно одного віку і належали до вищого римського соціального прошарку в діаспорі.[7] Більмаєр вбачає відмінності у них тільки в методі сходження по службовій "драбині": Амвросій відвідував кращі тогочасні школи правознавства і риторики спочатку в Трірі, потім в Римі і Афінах, перебуваючи в середині тогочасного суспільства, насолоджуючись всіма його радощами та спокусами; Феодосій, після початкового навчання риторики та граматики латинської і грецької мов домашнім вчителем-греком, продовжив своє навчання у складі батькового легіону на чисельних походах та полях битв римської армії, пізнавши в повній мірі суворе, повне небезпек та побутових незручностей життя воєнного. Бути сином начальника римського легіону, означало знаходитися під час битв в найнебезпечніших їх ділянках, власним прикладом підтримувати бойовий дух власної когорти та нести особисту відповідальність за поставлене завдання. Феодосій виявився достойним свого батька, успішно пройшов початкову воєнну підготовку, ввірена йому сотня в скорому часі стала кращою в легіоні, в тридцятилітньому віці він проводив самостійно (як воєноначальник) зі своїм загоном особливо небезпечні операції при вторгненні поганських племен, проявляючи при цьому неординарні стратегічні та воєнні здібності.[8] Поряд з ними він доказав свій дипломатичний хист і розуміння римської реальної політики, коли у 376 році після звинувачень у державній зраді, він подався у свої іспанські володіння, де одружився з дочкою місцевого князя.

Тут він успішно займається торгівлею. Зі своїх володінь, утримує чисельну, добре навчену та мобільну воєнну групу. Феодосій приймає у 379 році прохання імператора (цезаря) Західної частини імперії Валенса стати керівником збройних сил, а після його перемог над готами на Балканах приймає від імператора пост августа-співправителя Балкан, Македонії, Палестини і Сирії. Це були самі "гарячі точки" у Римській імперії! Приїхавши на початку 380 року на місце своєї резиденції Фессалоніки Феодосій тяжко захворів. Август в цій тяжкій ситуації зберігає повний спокій: його довірені центу-

[7] Карл Більмаер/ Karl Bihlmeyer робить порівняльний опис становлення та кар'єрного сходження обох молодих осіб у своєму творі «*Християнська древність*» (див. Bihlmeyer 1966, S. 150-152).

[8] Губертус Дробнер описує воєнні звитяги Феодосія у Drobner 1994, S. 165/6.

ріони (керівники легіонів) прикривають границі, намісники областей справно відправляють в столицю податки, а він сам веде дипломатичні переговори (через переписку) з готами та вавилонським царем. З прийняттям святого хрещення в кінці 380 року, Феодосій одужує і приводить ряд надзвичайно модерних державних заходів: дарує федерацію (землю і автономне самоврядування) готам, домовляється з Вавилонським царем про поділ Вірменії, перепрофілює поганські капища в християнські храми, скликає II Вселенський Собор (381 року) в Константинополі. Остання подія показує нам, який великий вплив мала Церква (чи імператор їй приділяв) в політичному і суспільному житті суспільства.

**2. Шляхи служіння Церкві і державі митрополита Амвросія та імператора Феодосія Великого**

Вивчаючи підготовку і перебіг Собору, ми бачимо, що Амвросій відіграє на ньому навіть не другорядну роль. Він залишається в рідному Мілані і продовжує свою боротьбу (через інтенсивну переписку) з пелегіанами і аріанами в латинській частині Церкви та старається (з превеликим успіхом) досягнути мирних відносин в західній частині Римської імперії. Згідно з Клаудіо Морешіні саме Амвросій їздить з представниками малолітнього августа Валентіана II в серпні 383 року місто Трір на переговори з представниками повсталого генерала Магнуса Максимуса/ Magnus Maximus (Greschat 1984, S.114/5). Він своїм авторитетом забезпечує доволі тривалий мир в центральному регіоні західної частини Римської імперії.[9] В той час як на Соборі в Константинополі основні питання стосуватися єдності Церкви в розгляданні природи Святого Духа та структурно-організаційна побудова єпахій (повстання патріархатів). Його основними протагоністами були митрополити великих регіонів Олександрії, Антиохії, Нікомедії, Кесарій Кападокійської Морської / Палестинської, Фесалонік та ряд єпископів, які вже давно "профілювалися" в розв'язанні питання про природу Святої Трійці[10].

В 387 році Феодосій одружується з Галлою, сестрою Західного імператора Валентиана II, заключає з ним договір про взаємну підтримку і вирушає в Італію на придушення повстан-

[9] Саме за це дістане Амвросій визнання і щиру повагу від цезаря східної частини Римської імперії Феодосія, коли він прийде зі своїми військами прийде в 387 році на придушення повстання Максимуса.

[10] Особливо достовірним і науково підтвердженим джерелом для II Вселенського собору є «*Історія соборів*» італійського релігійного іторика та богослова Джузепе Альберіго/ Giuseppe Alberigo (див. Alberigo 1993, S. 69 – 83).

ня Магнуса Максимуса (Magnus Maximus), тим сам переймає справи дієвого керівництва всією імперією. Під час перебування в Мілані Феодосій знайомиться з його митрополитом і (скоріше за все) був вражений його харизмою, богословськими знаннями та організаторськими здібностями. Між ними виникає справжня мужська дружба, яка дозволяю міланському митрополитові публічно критикувати імператора і корегувати його накази, які стосувалися релігійних питань. Тому в.з. картину ван Дайка можна сприйняти як пізнішу пропаганду керівної ролі латинської Церкви в Римській імперії її представниками, що являється значним перебільшенням. Феодосій покінчивши з повстанням Магнуса і «навівши порядок» а південній частині Італії, повертається в 391 назад в Константинопіль і розбудовує його в нову столицю своєї імперії. З усіх антрибутів столиці найтяжче йому вдається досягти її статусу церковної митрополії, так як владика Нікомедії бачить Константинопіль своєю «канонічною» територією і не погоджується на надання столиці рівного з ним рангу.[11] Тим самим підтверджується сила церковних структур і вплив регіональних синодів на державну політику імператора: видані ним укази (чи побажання) на релігійну тематику повинні відповідати церковним канонам. Найяскравішим прикладом служить зняття з Царгородської кафедри Григорія Богослова на II Вселенському Соборі в 381 році і відправка його назад в Ніціанську єпархію.

Феодосій, після смерті Валентіана II і придушення повстання самозванця на західний іператорський трон Євгеніуса/ Eugenius, стає з 6 вересня 394 і до своєї смерті 17 січня 395 року останнім правителем об'єднаної Римської імперії. Дуже символічно, що він приїзджає на свято Різдва Господнього до свого друга і духівника Амвросія в Мілан, проводить з ним останні дні свого життєвого шляху і заповідає похоронити його тут у кафедральному соборі. Міланський митрополит виголосив надзвичайно похвальну проповідь над померлим імператором, яку західні богослови називають рекомендаційним листом для приняття до лику святих і через два роки Амвросій сам представився перед Всевишнім (Barcelo 2013, S. 60-63).

[11] Ще за часів митрополита Нікомедії Євсевія/ Eusebius, який зробив аріанство панівною церквою як в своїй митрополії, так і при Константинопольському імператорському дворі після I Вселенського собору, вплив владик цього міста на адміністрацію Нового Риму був надзвичайно виликий.

***2.1. Аналіз наукових досліджень діяльності Феодосія і Амвросія***

Ця символіка в церковних істориків на жаль затьмарює аналітичний аналіз, так як свої історичні дослідження вони проводять з точки зору сьогодення, намагаючись в такий спосіб пояснити своїм сучасникам історичні події четвертого століття. Протогоністи цього часу думали і приймали свої рішення під впливом тогочасної ситуації. Вони були високоосвіченими людьми і жили в специфічному соціальному середовищі, тому передати всі ці складові частини як історичний опис надзвичайно важно і потрібно не тільки одіти окуляри часу Феодосія і Амвросія, але ще їх скорегувати відповітно до суспільно-політично відносин цієї епохи.

Тому підводячи висновок про роль Церкви і її представників (Амвросія і Феодосія) в державному житті, ми бачимо, що християнській релігії відводилась політичними правителями об'єднавча роль в суспільному житті імперії. Для цього державою виділялися значні кошти та земельні угіддя для єпископів/ єпархій, вони користувалися державними привилегіями (використування поштових звязків, будівництво нових церков та переобладування поганських храмів). В кінці четвертого століття в Церкві створилися впорядковані організаційні структури і певна правова база, яка не завжди співпадала з законодавством державних органів. Саме дослідження історично-критичним методом та аналіз в галузі соціальних структур тогочасного суспільства (таким чином настроїти окуляри) ми зможемо зрозуміти відношення між представниками держави і Церкви. Звичайно в порівнянні пари Феодосій-Амвросій в західній частині імперії було б добре звернутися до до діяльності святого Василія Великого (Кападокійського) в східній її частині, який на жаль не мав таких добрих відносин з представниками вищої влади і вимушений був вести затяжні та багатогранні дискусії як з (чисельними) августами та цезарями, так і з опонентами на богословській ниві. Та ця тема вимагає значно більше місця, ніж цього дає нам статья для конференції.

**3. Августин – шлях великого грішника до батька богослів'я латинської Церкви**

Тому нарис про церковно-політичну діяльність блаженного Августина/ Augustinus von Hippo (13.11.354 – 28.08.430, єпископа регіону Гіппо домоможе нам розглянути дещо інші відносини між державними установами і звичайною єпархією на західній границі Римської імперії та (можливо) покаже нам невідомі сторони діяльності головного отця-богослова латинської Церкви.

Я вбачав в Августині цікавий персонаж в контексті мого дослідження особистих відносин і церковно-політичної діяльності імператора Феодосія і митрополита Амвросія. Він своєю біографією, родом та місцем (Рим, Мілан) діяльності повинен був би стати наступником Амвросія і персональним радником імператора в релігійних питаннях, але на вершині своєї блискучої кар'єри державного службовця Августин відправляється в глуху окраїну імперії, де стає єпископом нічого собою не представляючого містечка. Тут він пише надзвичайно велику кількість богословських та філософських творів (які чудом збереглися), веде активну переписку з регіональними противниками традиційної Церкви і ... не приймає нікої участі в вирішенні актуальних структурних проблем Церкви та богословських дискусій на церковно-політичному та державному рівнях. Його богословсько-філосовські трактати послужать основою богослів'я та догматики на довгі століття для латинської Церкви, а основний загал грецьких богословів з подивом дізнаються про нього тільки в часі митрополитства Григорія Палами.[12] Така (на перший погляд) дивна історія діяльності блаженного Августина, якщо розглядувати її описово і як констатацію фактів.

Використовуючи історико-критичну методику і дослідивши соціальні обставини становлення Августина ми побачимо третій тип політичного (а пізніше церковного) діяча, глобально відмінний від вище згаданих персонажів Феодосія і Амвросія. Вчені- дослідники не приходять до спільного висновку, чи була сім'я Августина римського чи африканського походження? Але те, що вона була не заможною і зовсім не впливовою навідь в глухому провінційному місті як Тагасте залишається загально прийнятим фактом. Постійно наголошується палка віра та щира (народна) побожність його матері Моніки/ Вероніки, хоча як ми бачимо з чисельних письмових згадок Августина, вона не мала особливого впливу на сина і не змогла прищепити йому з дитинства любов до Церкви та християнського обряду. Це заключення канадського францисканця Гаммана показує нам, який сильний вплив на нас має наше соціальне оточення. Хоча отець-францисканець пробує глибоко дослідити становлення Августина як особистості (образно кажучи одіваючи окуляри того часу), він не бере до уваги соціальні структури тогочасного перефирійного містечка

[12] Деякі західні дослідники творчості Августина (як Гамман, Грешат) наполягають, що він на низькому рівні володів грецькою мовою, хоч К. Майер твердо впевнений, що тягу до вивчення грецької відбили на його початкових студіях в Тагесті (див. Drobner 1994, S. 334).

(тим самим не настроює свої окуляри). Християнське віроісповідування було одною із багатьох релігій тогочасної Карфагенської території, яку сповідувало (в основному) хоч незалежне, але бідне населення барберів[13] на досить примітивному рівні і яка виконувала об'єднавчі функції певної соціальної групи людей. Августин ознайомлюється з азами та головними положеннями ще молодої Церкви і залишається неприємно здивований бідністю філософського змісту християнства та варварськими моментами в Старому Завіті (див. Greschat 1984, S. 105/6 та Pietri 1995, S. 921) Діставши початкову освіту в рідному містечку, він переїзджає в 470 році в столицю Північної Африки – Карфаген. Манихеїзм захоплює молодого і сповненого великих очікувань від життя африканця, приводить його до елітного гуртка Карфагенської знаті, яка помітила в Августині незаурядний талант риторики, здатності аналітичного аналізу та вміння захоплювати людей своїми ідеями. Дякуючи баготому місцевому менторові-манихеїстові, він закінчує тогочасні вищі студії, здобуває титул ритора (*rhetor artes liberales*) та повертається назад в 474 році в рідне Таґесте, щоб почати свою трудову діяльність як приватний вчитель. Тут потрібно зазначити про особливості кар'єри Августина в порівнянні з Феодосієм та Амвросієм. Як нам (теперішнім дослідникам історії) не дивно, але всі троє наші протагоністи здобули схожу тогочасну вищу освіту, тільки їхня подальша професійна спеціалізація була відмінна: Феодосій подався в воєнні походи, Амвросій зайнявся адвокатською практикою і став юридичним радником правителя краю; Августин ставши вчителем, поглиблено займається філософією. На цей час це була не просто академічна дисципліна. «Любов до мудрості» ще з часів Цезаря вважалася прикладною і суспільно-корисною наукою і через глибокі дослідження у ній, вибрані мислителі могли досягти вченого рангу *magister rethoricae* та поступити на добре оплачувану державну службу (в теперішньому розумінні) радника в ідеологічних питаннях вищих державно-адміністративних службовців. Це була надзвичайно впливова посада; основними завданнями «магістра риторики» було виголошувати похвальні промови при приїзді імператора, представників римського сенату чи високих воєначальників та навчати місцевих адміністративних службовців основам риторики і придворної етики. На жаль більшість західних дослідників розвитку молодо-

[13] Корнеліус Майєр дає розширений опис про культуру і звичаї цієї народності, зазначаючи, що мати Августина Вероніка походить з неї і розповідає про її не дуже вдалий брак з колишнім римським легіонером Патріціусом/ Patricius (Greschat 1984, S.182).

го Августина стараються помягшити ним описаний у праці *Retractationen* свій життєвий шлях. Звичайно важко уявити собі, щоб людина з такою великою кількістю гріхів, аморальних вчинків та захопленням антихристиянською наукою – з плином часу стала священнослужителем, єпископом і стовпом латинської Церкви!

### *3.1. З вершини соціального Олімпу в гавань архієрейського служіння*

Ми знаємо ряд великих грішників як православної так і латинської Церков, палких любителів плотських розваг чи жорстоких воєначальників, які (в основному) в чудесний спосіб були покликані для служіння Богу, пройшовши довгий шлях покаяння та спокути, але всі вони далекі від досягнень Августина. Губертус Дробнер найбільш реально описує і рефлектує його біографію та висловлює своє переконання, що зліт Августина від вчителя в глухому Таґасте через місце старшого вчителя в Карфаргені і до посади магістра риторики в Римі став можливим через сприяння впливових осіб з таємничої ложі маніхеїв (Drobner 1994, S. 328)[14]. Але за які заслуги вдається молодому африканському вчителю така блискуча кар'єра? Звичайно всі католицькі дослідники (перед усім Adalbert Hamman і Alfons Fürst) пояснюють його надзвичайним розумом і харизмою, але Педро Барчелло описує нам відносини між Августином і Амвросієм (Pedro Barcelo 2013, S. 62) зовсім прозаїчно: митрополит не сприймає назначеного з Риму в Мілан «міністра пропаганди» і відказується від його послуг. Хоча Амвросія всі його сучасники характеризують як надзвичайно толерантну і дієву людину, з надзвичайними організаторськими здібностями. І ось на вершині своєї кар'єри в Мілані, Августин (на мою думку) терпить своє професійне фіаско, бо не оправдав сподівань своїх меценатів-маніхеїстів. Його мати Вероніка хоче спасти свого сина від повного соціального падіння і аранжує для нього брак із нареченою із знатного Міланського роду. Тільки зараз (в середині 385 року) Августин розлучається зі своєю співжителькою, відправляє її назад в Африку, забравши в неї спільного сина Адеодатосаса/ Adeodatus. Але очевидно мати не врахувала порядків в Мілані, бо вияснилось, що нареченій тільки дванадцять років і до складання шлюбу потрібно чекати ще два роки.[15] Тільки зараз, розриваючись між тугою за своєю

[14] Коли 474 році Августин повернувся в рідне місто, мати відмовила йому в проживанні в її домівці і багатий маніхеїст Ромулус запропонував йому житло, а пізніше «зорганізував» йому місце в Карфагені.

[15] Діяльність Августина в Римі і Мілані описує Г. Дробнер, приділяючи надзвичайно багато уваги його матері Вероніці (див. Drobner 1994, S. 329/30).

коханою і бажанням пізнати *filosophia*, не маючи майже ніяких засобів на існування, він організовує невеличку групку людей і поселяється в їхньому товаристві на вілі прихильного до нього Міланського багача, поринає в філософські твори та богословську літературу (Hamman 2004, S. 190). Адальберт Гамман порівнює це літнє перебування в передгір'ях Альп з духовними пошуками Василія Великого та Григорія Богослова перед початком їхньої церковної діяльності і цим самим пояснює хрещення Августина в день Пасхи 387 року. Факт здійснення цього таїнства митрополитом Амвросієм, який широко пропагується католицькими істориками-релігіознавцями та зображений на чисельних церковних картинах, зовсім не вказує на надзвичайність події, так як в переддень Пасхи тільки помісні владики здійснювали в цей час (масові) хрещення. Рішення Августина повернутися зі своєю свитою (матір, син і друзі) назад в Таґасте пояснюється його біографами, як туга за батьківщиною та своїм рідним соціальним середовищем. Хоча за час свого навчання та мандрувань навряд чи в нього в Таґесте залишились якісь близькі друзі, до того ж Августин завжди звинувачував своїх земляків в неосвіченості та жорстоких звичаях. Мені видається причина його повернення більш прозаїчна: відсутність засобів існування. На віддаленій периферії він міг розраховувати стати приватним учителем дітей місцевих багатіїв, які готовили віддати своїх чад на навчання в культурні центри імперії чи для праці в морських, торгових компаніях. Вибір його пресвітером в (відносно велике) портове місто Гіппо з подальшою перспективою зайняти місце єпископа, відкрила йому нові перспективи та можливості розвитку його таланту філософа і мислителя. Про його богословську діяльність написана обширна бібліотека, архієрейська діяльність висвітлена значно скромніше. Дробнер та Дуваль зазначають, що багато часу в нього йшло на представлення інтересів членів своєї церковної громади в судових засіданнях та в забезпеченні своєї єпархії фінансовими засобами. Ще раз нагадаю твердження Барчелло, що часто авторитетні та впливові єпископи переймали наглядові адміністративні та судові функції регіонального правління, т.з. *audientia episkopata.* Августин не мав значного авторитету у вирішенні мирських справ[16], підпорядковувався світській владі і сам виконував роль розпорядника в зборі податків з місцевого на-

[16] Ювете Дюваль вбачає цю слабість притаманну майже всьому північноафриканському єпископату, тому на думку вченої в 407 році на синоді в Карфагені будо прийнято рішення про створення посади представника Церкви в судових справах (*defensores ecclesia*).

селення. Так як цей район північної Африки був другим (після Єгипту) виробником пшениці і вівса в Римській імперії, то збудована та добре укріплена єпископом Гіппо єпархіальна резиденція служила складськими приміщенням для зберігання натурального оброку зернових з місцевого населення. Тим самим можна пояснити його нововведення (зовсім не типове для цього часу) про вимоги для свого крилосу залишатися в стані целібату та спільно проживати в єпархіальних приміщеннях. Також не типовим і визвавши значну критику з боку помісних місцевих владик, було звернення Августина до начальника римської воєнної залоги в Карфагені про каральні заходи щодо представників донадистської Церкви. До цього церковнослужителі традиційної, апостольської Церкви в регіоні, попередники яких надзвичайно пострадали від переслідувань в кінці другого століття, боролися зі своїми опонентами виключно мовою богословських переконань та диспутів (див. Greschat 1984, S. 196/7 та Drobner 1994, S. 262). Тому Августина можна назвати церковним керівником нового типу, який вбачав пропаганду Євангелія державною справою і використовував для цього її ресурси через структури єпархіального центру на основі прийнятих імператором законів та постанов регіональних (митрополичих) синодів.

1. Hamman, Adalbert/ Fürst, Alfons, Kleine Geschichte der Kirchenväter, Freiburg im Breisgau 2004: Ambrosius von Milan S. 163 – 170; Augustinus von Milan S. 182 – 194.
2. Greschat, Martin (Hrg.), Gestalten der Kirchengeschichte, Alte Kirche II, Band 2, Stuttgart 1984; Moreschini, Claudio: *Ambrosius von Mailand* (S. 101 – 123); Mayer, Cornelius: Augustinus von Hippo.
3. Pietri, Charles, Die Geschichte des Christentums, Band 2, Freiburg im Breisgau 1996; dritter Teil *die kirchliche Entwicklung unter Theodosius (*S. 425-458); fünfter Teil *die Regionalisierung der Christenheit* von Yvette Duval: Afrika, Aurelius und Augustinus, S.918-937, Kapitel V: *der Bischof und die städtischen Behörden*, S. 933-937.
4. Bihlmeyer, Karl Kirchengeschichte, Band 1 *Das christliche Altertum* Kapitel II: Entwicklung der kirchlichen Lehre, theologische Streitigkeiten, Häresien und Schismen, Paderborn 1966, S. 249-305.
5. Drobner, Hubertus, R., Lehrbuch der Patrologie, Freiburg im Breisgau 1994, sechstes Kapitel *Ambrosius von Milan* S. 257 - 264; neuntes Kapitel *Augustinus von Hippo*, S. 324 – 363.
6. Barcelo, Pedro, Das Römische Reich im religiösen Wandel der Spätantike. Kaiser und Bischöfe im Widerstreit, Regensburg 2013; Kapitel 3 *die Stunde der Bischöfe*, S. 53 – 67; Kapitel 9 *Zerfall des religiösen Autorität des Kaisertums*, S. 155 – 169.
7. Richard A. Horsley, Sozialgeschichte der Christentums, Band I*: die ersten Christen*, Gütersloh 2007.
8. Alberigo, Guiseppe, Geschichte der Konzilien, von Nicaenum bis zum Vaticanum II, Düsseldorf 1993; Perrone, Lorenzo *das Konzil von Konstantinopel 381*, S. 69 – 83.

*Протоієрей Сергій ЧУТЧЕНКО*

# КОНЦЕПЦІЯ ВНУТРІШНЬОЇ ЛЮДИНИ У ВІТЧИЗНЯНОМУ БОГОСЛІВ'Ї

*Розглянуто витоки ідеї внутрішньої людини у вітчизняному богослів'ї і подальший її розвиток у творах українських богословів. Проаналізовано людинотворчий характер богословської думки, у якій «внутрішня людина» повинна осмислюватися теоретично і практично. Підкреслено, що християнське бачення «внутрішньої людини» спрямоване на її обоження. У статті показано, що християнське осмислення людини внутрішньої пов'язане з Богом, бо єднання з Ним можливе тільки в середині себе, коли людина зосереджується в собі і за допомогою молитов, посту, відречення від світу досягає обоження.*
**Ключові слова:** *українське богослів'я, внутрішня людина, людина зовнішня.*

——

*Archpriest Sergei CHUTCHENKO*

**THE CONCEPT OF AN INNER MAN IN DOMESTIC THEOLOGY**

*The origins of the idea of the inner man in the domestic theology and its further development in the works of Ukrainian theologians are considered. The man-made character of theological thought, in which "the inner man" must be understood theoretically and practically, is analyzed. It is stressed that the Christian vision of the "inner man" is aimed at her deification. The article shows that the Christian conception of man in the interior is connected with God, because unity with Him is possible only in the middle of itself, when a person concentrates on himself and through prayer, fasting, renunciation of the world attains deification.*
**Key words:** *Ukrainian theology, internal man, external man.*

Розглядаючи історію вітчизняної богословської думки, не можна не помітити тієї особливості, що проблема внутрішньої людини, так чи інакше, є однією з головних. Через те, що людська природа спотворена гріхом, і її треба виправляти, християнське богослів'я дуже уважно відноситься до термінології, що пов'язана з внутрішнім світом людини. Виправлення, або лікування людської природи невід'ємно пов'язано з формуванням особистості людини. Не випадково коли йде мова про кризу духовності, ми говоримо і про кризу та занепад особистості. Саме духовне життя характеризується внутрішнім пошуком любові, святості, богоспілкування. У такому значенні вчення вітчизняних богословів про внутрішню людину постає перед людиною не як теорія, а як практика, яка пов'язана з процесом самопізнання.

Один з перших авторів періоду Київської Русі, де ми знаходимо антропологічну проблематику, це митрополит Іларіон. Основним твором святителя Іларіона, до якого ми звертаємося, щоб дати характеристику внутрішній лю-

дині є «Слово про закон і благодать». Слід також відзначити, що «Слово» митрополита Іларіона відображає картину богословського рівня Київської Русі, що характеризується сприйняттям і насадженням богословсько-філософських поглядів з Візантії. При цьому спостерігається благоприємне сприйняття і засвоєння Руссю цих поглядів з наданням їм Київського забарвлення. Важливо те, що в основі філософського світогляду Візантії був неоплатонізм і, як зазначають вітчизняні філософи сучасної України, ядром такого світогляду була «не «зовнішня» (як у римському світі), а «внутрішня» людина, тобто людина духовна, або «сердечна» [4, с.1112]. Тобто центром всього світоглядного виміру візантійського православного богослів'я і українського є серце. Так митрополит Іларіон, прославляючи князя Володимира, говорить: «в серці князя засяяв розум» [5, с.75]. Отже, «Слово» святителя Іларіона письмово започатковує «філософію серця» в українській філософії та богослів'ї.

Слід також підкреслити, що концепція внутрішньої людини проявлялась не тільки в писемних джерелах, а й в архітектурі. Про що свідчить побудова Собору Святої Софії. Сам образ Софії Премудрості Божої засвоївся православною традицією Київської Русі як основа найвищого знання. «Премудрість збудувала собі дім» (Притчі 9:1) ці слова царя Соломона вказують на образ Христа, Сина Божого, Який одночасно і пізнається серцем, так і будує людину не «зовнішню», а «внутрішню».

Наступним богословським пам'ятником, який вплинув на розвиток богослів'я, духовного життя Київської Русі, є «Шестоднев», автором якого є Болгарський Екзарх Іоан. За змістом, будучи коментарем до перших двох глав книги Буття, цей твір містить в собі основи християнської антропології.

З самого початку Екзарх Іоан в слові про створення людини починає говорити про її душу, яка суттєво відрізняється від тваринної душі своєю безсмертністю та наявністю розумного мислительного єства. Образ Божий в людині заключається у тому, що душа, будучи безплотною на відміну від душі тваринної, де душа помирає з тілом тварини, має розум і думку. «А також, маючи устремління до праведності людина здобуває подобу, від чого стає подібною Богу» [1, с. 790]. Від такого стану людина стає владикою всіх живих істот, навіть тих, які навіть тілом більші від неї, бо людина має образ Божий. При цьому форма тіла людини теж вказує на природу душі, бо будь-яка тварина дивиться вниз і воду, і тільки людина дивиться у вись. Через це людина називається «антропосом» – той, хто дивиться вверх. Але людина у своєму житті може позбутися такого великого положення,

коли буде віддаватися страстям, насолодам і такому іншому. Це відбувається через те, що ум, як володар тіла, не поводить себе відповідно володарю, а сам починає підкорятися тілу. Таке порушення ієрархії недопустиме для «антропоса». При описуванні інших частин людини центральне місце в словах екзарха Іоана займає серце. «Серце, поставлене творцем, як князь і владика людського єства, лежить у захованому місці» [1, с. 804].

Таким чином, основними категоріями внутрішнього життя людини є душа і їй автор «Шестиднева» приділяє найбільше уваги, особливо процесу її створення, взаємодії з тілом, її відмінності з душею тварини. Друга категорія – це ум, який хоч і обмежений у порівнянні з Умом Творця, але наділений силою рухатись у напрямку до Нього. І серце, яке в екзарха Іоана виступає центром не тільки тілесного життя людини, а й духовного.

Також нам відома книга, що була складена для князя Святослава Ярославовича, і яка мала назву «Ізборник Святослава». Важливо, що в тексті окрім того, що зачіпаються теми християнської моралі, чеснот, як уникати гріхів, особливе місце займає поняття «серця», яке займає особливе місце в природі людини, її житті та смисложиттєвих позиціях. Так, в одному «Слові» «Ізборника», де за змістом батьки звертаються до свого сина, щоб той приблизив розум свого серця до слів батька, бо його слова будуть поводирем до Царства Небесного. Також тут серце уподібнюється до сосуду, в який вливають благодатні слова, що оживляють людину і роблять безсмертною: «Протягни сердечний сосуд, щоб накапати собі слова солодші від меду» [6, с.159-160]. У цьому самому ж слові також подається поняття людини «внутрішньої» і людини «зовнішньої». Батько, звертаючись до сина, вказує як той повинен жити. За його вказівкою син повинен ходити з похиленою головою, але ум має звертати увагу не на те, що внизу, а на те, що вгорі. Очі звернені до землі, а очі духовні до неба. «Уста мовчати, а сердечні взивати до Бога знову й знову» [6, с.166]. Ногами ступати тихо, а умом потрібно швидко прямувати до Воріт Небесних. Вуха треба затуляти на злі слухи, а вухами ума треба постійно слухати слова святих, які написані у святих книгах. Через таке порівняння стає зрозумілим, що автор цих рядків найбільше уваги приділяє уму і серцю, що складає найважливіше у внутрішньому світі людини.

Послання Київського митрополита Никифора також є джерелом для нас у проблематиці внутрішньої людини. Послання адресовані великому князю Володимиру сину Всеволода, сина Ярослава. Одне з Послані написане як вказівка до дотримання посту.

Задля духовного очищення наших душ Православна Церква за прикладом постування самого Господа Ісуса Христа, Який і не потребував посту, встановила певні дні для його дотримання. Никифор вказує на те, що Христос постував сорок днів для того, щоб зруйнувати непослух Адама. Через це життя людини розділилось на два напрямки: розумне і нерозумне, безплотне і тілесне. Через таку роздільність, де розумне і безплотне причетне до божественного, а нерозумне переповнене страстей і сластолюбства, «всередині нас іде велика боротьба, і противиться плоть духу, а дух плоті» [9, с. 75]. Тому саме піст є таким початком підкорення тіла душі, «піст є основа чеснот» [9, с.76]. Важливо, що митрополит вказує на те, що через гріх праотця всі народи в різний час дотримуються посту. І дійсно, якщо ми візьмемо основні релігії, які були відомі на той час, то в кожній із них є поняття посту. Через образ плоду, який не можна було вживати Адаму, митрополит Никифор вказує, що в цьому земному житті зло не відділене від добра. Тому князю, як будь-якому християнину треба бути дуже обережним. Плід, який призвів до гріхопадіння праотця ззовні не вказував на щось зле, а от всередині мав частку гріха, так і зло не відділене від добра, а змішане, як плевели з пшеницею.

Щодо походження душі, то тут митрополит Никифор не відходить від біблійного передання, де сказано, що душа людини утворилась від Божого вдихання в її лице: «І вдихнув у лице її дихання життя, і стала людина душею живою» (Бут.2:7). А розподіл душі на три умовні частини: розум, почуття і волю, хоч і знайшло застосування у вченнях отців і вчителів Церкви, все ж таки взяте було з античності, зокрема від Платона. Цей розподіл має і свою ієрархію. Так на першому місці знаходиться розумна частина душі, вона відрізняє нас від тварин, і за допомогою неї ми піднімаємося до розуміння Бога. Разом з тим розум потрібно правильно використовувати, як пише митрополит: «Денниця (Люцифер), нині ж – темний диявол, він був розумним, але не за правдою сприйняв розумне, а забажав бути рівним Богу. За гордість свою він пав з небес з чином своїм. І язичники були розумні…» [9, с. 77]. Друга частина душі – чуттєва. Але почуття бувають різні і позитивні і негативні, добрі і злі. Зрозуміло, що задля душевного здоров'я всі почуття мають бути направлені на благо. Вольова частина душі проявляється в бажанні. І чесноти має той, хто завжди думає про Бога і прагне до Нього.

Образом в наповненні і керуванні душі тілом, митрополит Никифор перед князем проводить аналогію з його керуванням державою. Князь керує державою не сам, а за допомогою воєвод

і слуг. Так і душа керує тілом за допомогою п'яти відчуттів: за допомогою двох очей, слуху, нюху, смаком і дотиком рук. Важливо, що центральне місце перебування душі є голова і, «маючи в собі ум, як світле око наповнюючи все тіло силою своєю»[9, с.78]. Досить цікавим змальовує митрополит Никифор моральне значення цих п'яти відчуттів. Так, вказуючи на те, що очі бачать тільки спереду, а вуха чують і ззаду, хоч і не бачать, то князю він радить більше довіряти тому, що бачить, а те, що чує про щось чи про когось перевіряти власним розумом. Далі Київський митрополит описує правильні вчинки князя, дає певні настанови щодо християнського життя. Проводить аналогію його піклування в державних справах з турботою про власне життя.

Особлива роль в розвитку святоотцівського погляду на людину загалом та вченні про внутрішню людину зокрема, належить святителю Лазарю Барановичу, архієпископу Сіверської землі. Природу людини у загальній картині світу, як і все живе, святитель розглядає двояко, де існує єдність і межа. Саме за таким принципом створені Небо і Земля, жіноче і чоловіче начало, «сили божественні Наднебесні» і демонічні сили земної пітьми. Внаслідок цього ціла людина розділена на внутрішню або сокровенну, яка пов'язана з силами Небесними, і на людину зовнішню або тілесну, яка пов'язана з силами демонічними. Через таку роздвоєність людини на тілесну і духовну зумовлюється тим, що вона має подвійне джерело активності у житті. З одного боку, має духовне серце, духовні очі, ум та розум, а з іншого боку – це тіло, що складається з тих елементів, які розпадаються при смерті. Тому тіло має «помираюче серце», а цілісна людина, за твердженням святителя Лазаря, має духовне серце, як центр об'єднання духовного і тілесного, і яке керує усією людською поведінкою. У своєму «Слові на Різдво Пресвятої Богородиці» цитуючи Євангеліє святитель говорить: «Де скарб ваш, там і серце буде ваше. Скарб наш Христос в Горі, в Ній благоволив жити, хай буде в цій Горі і серце наше, в Пресвятій Богородиці, що нині Народилася» [8, с. 12].

Функції внутрішньої та зовнішньої людини в бутті цілісної людини також різні. Святитель стверджує, що внутрішня людина – це сама душа, котра утворюється з духу, тобто з повітря і яка розноситься по тілу «водою і кров'ю» надаючи тілу внутрішній зв'язок або «плотність». Тому, смерть людини, не є смертю взагалі, бо душа покидає тіло після смерті останньої.

Кожна людина, з погляду владики Лазаря Барановича, має в собі внутрішню людину, але не кожна знає про це, бо дивиться

на світ очима плоті. А повинна дивитися серцем, в якому знаходиться Бог [7, с. 39].

Важливі і корисні відомості про внутрішню людину у працях святителя Димитрія (Туптало) ми черпаємо у трактаті «Внутрішня людина в середині серця свого усамітнившись, роздумує і молиться таємно». Подібні елементи даного вчення ми знаходимо в інших його працях присвячених молитві, Імені Ісуса Христа та ін.

З першої сторінки вищезгаданого трактату стає зрозумілим, що святитель своє бачення внутрішньої людини не пов'язує з будь-якою філософією. Це відкидає ту думку, що Київська богословська школа того періоду мала неабиякий вплив з боку схоластики. Митрополит у своїх поглядах в першу чергу посилається на слова Христа, а не на апостола Павла: «…Коли молишся, увійди у свою кімнату, зачини за собою двері і молись Отцеві твоєму, що перебуває в тайні» (Мф. 6, 6). З даного посилання святитель ототожнює внутрішню людину з молитвою. Бо тільки через молитву відбувається те, що людина втратила, тобто спілкування з Богом.

Святитель Димитрій пише: «Людина є двоякою: зовнішньою і внутрішньою, тілесною і духовною. Зовнішня, тілесна, є видимою, натомість внутрішня, духовна – ні» [3, с. 47]. Отже, зовнішню людину ми можемо бачити – це тіло, а внутрішню ні, бо вона має духовну основу. Але що складає сутність внутрішньої людини, що є її центром? За основу святитель Димитрій бере слова апостола Петра: «…прихована людина серця в нетлінності лагідного і мовчазного духа, що дорогоцінне перед Богом» (1Петр. 3, 4 ). Таким чином, центром внутрішнього життя людини є серце. Але серце не фізичне, а метафізичне, те, яке теж не видиме для людського ока. Так і Бог являється трансцендентним (недоступним) для нас, але іманентним (доступним) своїми енергіями, благодаттю. І пізнаючи себе, ми можемо пізнати Бога. Святитель Димитрій так і робить, порівнює душу людини з її Творцем, бо створена вона саме за Його Образом. У книзі «Питання і короткі відповіді про віру» митрополит говорить про характеристику душі, яка є кістяком внутрішньої людини. «Душа невидима, розумна, жива, безсмертна і самовладна, над усією землею керуюча, і три сили душевні – ум, слово і дух» [3, с. 29]. Далі святитель Димитрій порівнює ці три сили душі з Триіпостасним Богом. Ум – це Бог Отець, слово – Бог Син і дух – Бог Дух Святий. І так як душа наповнює все тіло, і немає місця, де б не була душа у тілі, так і Бог наповнює Божеством Своїм небо і землю.

Отже, подібно до того як Бог має Сущність і Енергію, душа як образ Божий також має сущність і енергію. Сущність душі скон-

центрована в серці, а її енергія в умі, а за своєю природою душа є духовною субстанцією. Центром внутрішнього життя у святителя Димитрія є серце. Всі душевні переживання зосереджуються саме там. Серце – це те місце, де відбувається розвиток всього духовного життя, де може діяти енергія Бога, і повинна діяти енергія душі – ум. І так як із заходом сонця настає ніч і приходить темрява, так і з заходом Бога на горизонті душі, для останньої настає духовна темрява і приходить гріх. Дія гріха полягає в тому, що паморочиться ум і втрачається богоспілкування, людська душа стає рабою власних пристрастей, приходить смерть.

Щоб звільнитися від влади гріха і його кінцевого наслідку – смерті, святитель говорить про певну послідовність дій самої людини. Бо гріх, ввійшовши одного разу з власної волі в людину, став володіти останньою. Такий стан людини прийнято називати гріховним або пристрасним. Пристрасть захоплює всю людську природу і людина стає неконтрольованою в своїх вчинках, думках і т. д., і це знову призводить до гріха. Щоб вирватися з цього кола, потрібно пройти через очищення. І таке очищення повинно починатися саме з серця. Це підтверджує і сам Христос в Нагорній проповіді Блаженств: «Блаженні чисті серцем, бо вони Бога побачать» (Мф. 5, 8). Отже серце – це таке місце душі, де відкривається і являється Бог. Щоб Бог відкрився, серце повинно бути чистим від гріха.

Таким чином, поняття внутрішньої людини у вітчизняному богослів'ї безпосередньо пов'язана з життям кожного християнина на шляху спасіння. Розкриття в собі внутрішньої людини за допомогою молитви приводить особистість до Царства Божого.

1. Баранкова Г.С., Мильков В.В. Шестоднев Иоанна экзарха Болгарского / Памятники древнерусской мысли: исследования и тексты. Вып. II. – Спб., «Алетейя», 2001. – 972 с.

2. Димитрий (Туптало), свт. Вопросы и краткие ответы о вере. М.: Типо – Литография И. Ефимова. Большая Якиманка, собственный дом, 1906. – 58с.

3. Димитрій (Туптало), свт. Лік духовний: Вибране з творів святителя/ Пер. З ц.-сл. М. Лемик. – Львів: Свічадо, 2005. – 80 с. (серія «Джерела Християнського Сходу)

4. Історія філософії. Словник / За заг. ред. В.І. Ярошовця. – К.: Знання України, 2006. – 1200 с.

5. Иларион. Слово о Законе и Благодати./Сост., вступ. ст., пер. В.Я. Дерягина. Реконстр. древнерус. текста Л.П. Жуковской. Коммент. В. Я. Дерягина, А.К. Светозарского. – М.: Столица, Скрипторий, 1994. – 146 с.

6. Изборник 1076 года. М.: «Наука», 1965. – 1093 с.

7. Лазарь (Баранович), свт. Письма. Чернигов: Типография Ильинского монастыря. – 1865. – 263 с.

8. Лазарь ( Баранович ), свт. Трубы словес проповеданных. К. – 1674. – 404 с.

9. Послания митрополита Никифора. – М., 2000. – 125 с.

*УДК 93. 227 [271:281.93: 947.7+322:348.71] (1920-ті рр.)*

*Олена БУНЯК*

# РАДЯНСЬКА ЦЕРКОВНА ПОЛІТИКА ТА АВТОКЕФАЛЬНИЙ ПРАВОСЛАВНИЙ РУХ В УКРАЇНІ В 1920-х РОКАХ (НА ПРИЛАДІ УАПЦ ТА УПАЦ)

*В статті на прикладі УАПЦ та УПАЦ зроблена спроба проаналізувати особливості більшовицької релігійної політики по відношенню до українського автокефального православного руху в перше десятиліття радянської влади. Показано динаміку релігійних відносин між УАПЦ, РПЦ та УПАЦ. Архівними документами підтверджено, що більшовицька влада в 1920-х рр. підтримувала обновленську Церкву з метою дискредитації, розколу та ліквідації Української Автокефальної Православної Церкви.*

**Ключові слова:** *православний автокефальний рух, обновленський рух, Українська Автокефальна Православна Церква, Українська Православна Автокефальна Церква, Російська Православна Церква, Синод, радянська влада.*

———

*Olena BUNYAK*

**SOVIET CHURCH POLITICS AND AUTOCEPHALOUS ORTHODOX MOVEMENT IN UKRAINE IN THE 1920S (ON THE DEVICE OF THE UAOC AND UOAC)**

*The article attempts to analyze the features of the Bolshevik religious*

На початку 20-х років минулого століття конфесійна ситуація в Українському Православ'ї була дуже складною. Відсутність внутрішньої злагоди серед вищого духовенства та політика більшовиків, спрямована на розкол і дискредитацію, як Російської Православної Церкви (РПЦ) так і Української Автокефальної Православної Церкви (УАПЦ), призвели до появи нових конфесій. В цей час в РПЦ сформувався обновленський рух, який був спрямований на соціальну переорієнтацію православ'я в нових суспільно-політичних умовах. Зокрема, реформи обновленців були спрямовані на зміну православної догматики і етики, спрощення богослужіння, ліквідацію інституту чернецтва, дозвіл на багатошлюбність священиків та одруження єпископату,

*policy in relation to the Ukrainian autocephalous Orthodox movement in the first decade of Soviet power by an example of the UAOC and the UOAC. The dynamics of religious relations between UAOC, ROC and UOAC is traced. On the basis of archival documents it was proved that the Bolshevik authorities in the 1920's supported the Renaissance church in order to discredit, split and liquidate the Ukrainian Autocephalous Orthodox Church.*

**Key words:** *orthodox autocephalous movement, renovative movement, Ukrainian Autocephalous Orthodox Church, Ukrainian Orthodox Autocephalous Church, Russian Orthodox Church, Synod, soviet power.*

скасування патріаршества тощо. Обновленська Церква в Україні не мала усталеної назви, тому в сучасній науковій літературі вживаються такі терміни: Українська Синодальна Церква (УСЦ), Українська Православна Автокефальна Церква (УПАЦ), Всеукраїнська Православна Автокефальна Синодальна Церква (ВПАСЦ).

Важливим джерелом для дослідження проблематики державно-церковних відносин та появи автокефальних церков в Українському Православ'ї в 1920-х рр. є періодичні видання УАПЦ – «Церковні вісті», «Церква й життя» та УПАЦ – «Рідна церква», «Український православний благовісник». Значну увагу питанням українізації Церкви, історії українського автокефального та обновленського рухів, радянської церковної політики в Україні приділили зарубіжні дослідники І. Власовський [7], Д. Бурко [6], Д. Поспеловський [18], та ін. Перші радянські публікації, що з'явилися у 1920-х рр. давали загальну характеристику церковно-релігійним подіям та служили фактично посібниками для агітаторів. Їх автори, відомі радянські партійно-державні діячі – І. Сухоплюєв [22], І. Скворцов-Спепанов [21], В. Бонч-Бруєвич [5] та ін. Найбільш вагомим комплексним дослідженням в радянській історіографії з проблем історії обновленського розколу є праця О. Шишкіна «Сущность и критическая оценка обновленческого раскола русской Православной церкви» [30]. Сучасна українська історіографія представлена публікаціями відомих вітчизняних науковців:А. Зінченка [9; 10], І. Преловської [19; 20], А. Киридон [13; 14], О. Ігнатуші [11; 12], О. Тригуба [23; 24] та ін. Їхні роботи висвітлюють питання історії УАПЦ, розколу РПЦ, державно-церковних відносин, історіографії та джерелознавства. Значну увагу проблемам взаємовідносин більшовицької влади та РПЦ, історії обновленського руху, питанням українізації Церкви та боротьби за автокефалію приділили українські науковці С. Білокінь [3], В. Пащенко [17], Г. Білан [1; 2], С. Жилюк [8]. Однак, на думку О. Тригуба, питання передумов виникнення, заро-

дження та історичного розвитку різних течій в РПЦ залишаються слабо дослідженими, українська історіографія характеризується лише поодинокими роботами, які б торкалися даної проблематики [24, с. 1].

Ця стаття ставить за мету на прикладі УАПЦ та УПАЦ показати особливості радянської церковної політики щодо автокефального православного руху в Україні.

Українська Автокефальна Православна Церква була організаційно оформлена на Першому Всеукраїнському православному церковному Соборі (14–30 жовтня 1921, м. Київ). На Соборі шляхом пресвітерської хіротонії протоієрея Василя Липківського висвятили на єпископа та обрали главою Церкви із наданням титулу Митрополит Київський і всієї України. Новоутворена православна конфесія повністю відмежувалася від РПЦ, оголосивши себе продовжувачем традицій Київської метрополії до її приєднання у XVII ст. до Московської Патріархії.

Організаційне оформлення обновленської Церкви в Україні пройшло декілька етапів. Влітку 1922 р. на хвилі церковно-обновленського руху з'явилися релігійні громади, які отримали назву «Жива церква». На Всеукраїнському церковному обновленському з'їзді духовенства та мирян (13–16 лютого 1923, м. Київ) було створено Всеукраїнське Вище Церковне Управління (ВУВЦУ), якому згідно із затвердженим на з'їзді Положенням, належала вища церковна влада в Україні, Криму і Галичині [13, с. 172]. Перший Всеукраїнський обновленський Собор (25–27 жовтня 1923, м. Харків), проголосив всеукраїнським органом вищого церковного управління Всеукраїнський Священний Синод (ВСС). Головою Синоду обрали архієпископа Пимена (згодом зведений у митрополичий сан), членами Синоду архієпископа Донецького Андрія та єпископа Прилуцького Феодосія, секретарем протоієрея Б. Дикарьова, скарбником протоієрея П. Фоміна [25, арк. 121]. Згідно із Статутом обновленську Церкву назвали Українська Синодальна Церква. Офіційно вона була проголошена автокефальною на Другому Всеукраїнському Помісному Соборі (20 – 27 травня 1925, м. Харків). Проголошену автокефалію в жовтні 1925 р. підтвердив Всеросійський Собор обновленців, але, «офіційного визнання своєї автокефалії від Вселенського патріарха вона так ніколи й не отримала» [23, с. 17]. Серед ухвал харківського Собору – відмежування Української Православної Автокефальної Церкви від Московського Патріархату, засудження прихильників московського патріарха Тихона та підтвердження лояльності до радянської

влади. УПАЦ зберігала традиційну для Православ'я вертикаль управління: Синод, єпископ, благочинний священик. Поряд з якими існували і колегіальні органи церковної влади: Собор, єпархіальні з'їзди, благочинницькі збори, парафіяльні ради. Структурно УПАЦ відрізнялася від УАПЦ тим, що остання обмежила адміністративні повноваження єпископів, передавши частину повноважень єпархіальним (губернським, окружним, районним) церковним радам, та відмовилася від таких структур як вікаріатство та благочиння. УПАЦ ставила за мету створення умов для богослужіння рідною мовою та запровадження нового устрою Церкви в дусі первісного християнства. Планувалося також відкриття шкіл та курсів для підготовки священнослужителів, членів причту, диригентів, спеціалістів з перекладу релігійної літератури українською мовою. Серед тих, хто приєднався до УПАЦ, були й колишні парафіяни РПЦ і потенційні прихильники УАПЦ. Обновленство привабило їх лояльним ставленням до радянської влади, канонічністю ієрархії, деякими демократичними реформами внутрішньоцерковного життя. Зокрема – надання релігійним товариствам права вільного вибору богослужбової мови, введення колегіального церковного управління тощо. Як бачимо, деякі позиції УПАЦ та УАПЦ збігалися, але об'єднання, незважаючи на спроби, які робилися з обох сторін, не відбулося. На заваді стали принципові позиції обох Церков. УПАЦ вимагала розкаяння та зречення від єрисі, УАПЦ – визнання своїх канонів, в тому числі й соборного висвячення єпископів.

Радянська влада активно втручалася у внутрішні церковні справи релігійних об'єднань, що суперечило декрету про відокремлення Церкви від держави. Позиція ЦК КП(б)У і радянського уряду щодо релігії та Церкви чітко окреслена у листі губкомам партії від 8 липня 1922 р. В ньому наголошувалося на необхідності зробити ще один крок у виконанні антирелігійної програми – розпочати процес розколу Церкви. Він планувався в двох напрямках: шляхом виокремлення з РПЦ обновленського руху та через внутрішній розкол УАПЦ. Загальна політика щодо УАПЦ, яку більшовицька влада вважала «політичною фортецею петлюрівщини» [17, с. 69], розроблялася на Всеукраїнському з'їзді секретарів ліквідкомів у 1924 р. Пріоритетним напрямком роботи ліквідкомів була активна підтримка внутрішньо-церковної боротьби. Найкраща антирелігійна пропаганда, наголошувалося в інструкції, це боротьба, яку ведуть окремі релігійні громади між собою [10, с. 107]. До автокефаль-

них парафій, як і до громад патріаршої орієнтації, у 20-ті роки XX ст. застосовувалася політика утисків щодо релігійної діяльності та безпідставних звинувачень у контрреволюційності. Крім того, Державне політичне управління (ДПУ) обрало курс на розкольницьку діяльність: «… з кінця 1922 р. коли автокефалія вела посилену боротьбу з екзархістами таємною групою використовувався антагонізм обох течій з метою натравлення однієї на іншу аж до влаштування церковних скандалів і мордобою, що, без сумніву, відштовхувало масу віруючих», – повідомляється в одному із таємних звітів Подільського губернського відділу ДПУ [10, с. 105].

Впродовж 1922 – 1929 рр. всю антирелігійну політику в Радянській Україні визначала Всеукраїнська антирелігійна комісія (ВАК). Вона відіграла головну роль у плануванні та здійсненні розколів Православ'я в 1920-ті рр. про що свідчать архівні документи. Так у протоколі Пленуму ВАК від 13 квітня 1925 р. зазначалося: «Доручити ДПУ зібрати матеріали про антирадянську поведінку керівництва ВПЦР з метою розміщення їх в друкованих виданнях» та «посилити репресії по відношенню до автокефальної церкви» [28, арк. 59]. УАПЦ і раніше зазнавала репресивних дій зі сторони більшовицьких органів влади. Зокрема, витяг із протоколу засідання ВАК від 14 серпня 1924 р. свідчить про розгляд скарги парафіян-автокефалістів Воскресенської церкви м. Білоцерковки Полтавської губ., чий храм Губліквідком передав «тихонівцям», а парафіяни-автокефалісти Троїцької церкви м. Полтави скаржилися, що їм не дозволяють користуватися одним церковним приміщенням разом із екзархістами [26, арк. 25]. Ставлення влади до різних конфесій досить виразно видно з таємних інструкцій Народного комісаріату внутрішніх справ (НКВС) про порядок передачі молитовних будинків у спільне або почергове користування релігійним громадам. Часто всупереч бажанню віруючих православні храми передавались обновленським громадам. Зокрема, таємною інструкцією від 20 лютого 1926 р. передбачалося, що релігійні громади Синодальної, Соборно-єпископської та Діяльно-Христової церкви «не слід обмежувати в їхніх правах на цілковите користування цими будинками», а іншим, насамперед старослов'янській або «липківській» треба відмовляти [10, с. 108]. Якщо ж на храм претендувала синодальна та «липківська» громада, рекомендувалося передати його у спільне користування. Таке рішення, без сумніву, було направлене на поглиблення конфліктної ситуації.

Більшовицьку політику щодо обновленського руху розкриває архівний документ, в якому наголошувалося, що перемога церковно-обновленського руху над старим реакційним духовенством необхідна більшовикам тільки для того, щоб в такий спосіб зруйнувати організаційну єдність Церкви, яка за своєю суттю є «ворогом комуністичного і пролетарського руху» [27, арк. 48]. Обновленці, як і інші церковні угрупування, являлися для більшовиків лише представниками церковної спільноти, яких вони використовували, як засіб для руйнування Церкви, і водночас слідкували, щоб не допустити зміцнення їхнього впливу на широкі маси. «Наша підтримка обновленства – є підтримка розпаду церкви» – наголошувалося в документі [27, арк. 48]. Водночас, робилося застереження: «В нашій лінії на сприяння обновленцям і протидії тихонівцям, ніхто з обновленців без всякого винятку посвячений бути не може» [27, арк. 51].

УПАЦ, будучи залежною від ДПУ, виконувала замовлення, спрямовані на розкол РПЦ та УАПЦ. Звинувачення обновленців на адресу автокефальної та «тихонівської» церкви зводилися до політичних доносів. Крім того, УПАЦ звинувачувала УАПЦ в ухилі до лютеранської єрисі, називала зневажливо «самосвятами» тощо.

Заохочуючи обновленців та підтримуючи їхніх лідерів, органи більшовицької влади спрямовували свої зусилля проти духовенства, яке залишилося вірним патріархові Тихону. Провину самого патріарха розкрито в статті «Патріарх Тихон перед Верховним судом республіки», що вміщена в газеті «Більшовик» (№89, 24 квітня 1923). Йому інкримінують низку злочинів проти Радянської влади, а саме: чинив опір втіленню декретів про відокремлення церкви від держави та про вилучення церковних цінностей, виступав з контрреволюційними відозвами до віруючих тощо [16, с. 1]. Незважаючи на те, що патріарх Тихон покаявся перед радянською владою, утиски та репресії проти РПЦ продовжувалися. Антирелігійна комісія при ЦК КП(б)У, заслухавши 1 березня 1925 р. питання про обновленський рух в Україні, ухвалила: «…по відношенню до тихонівщини повести політику законного обмеження» [28, арк. 56]. Проте, всі спроби дискредитації «тихонівців» не привели до зміцнення позицій обновленського руху. Згідно з «Відомістю про кількість церковних громад та число членів в них по Україні на 1-е липня 1925 р.» обновленська Церква налічувала 1868 церковних громад та 966 588 вірних, УАПЦ – 966 церковних громад і 586 800 вірних, «тихонівська» – 6231 церковну громаду та 5 320 123 вір-

них [29, арк. 63]. Дані про кількість різних парафій свідчать – більшість віруючих залишилася вірною традиційній РПЦ.

Органи радянської влади різними методами сприяли розпалюванню міжконфесійної ворожнечі і виділяли для цієї деконструктивної роботи значні кошти. Відповідний кошторис на антирелігійну роботу у 1928–1929 рр. для Могилівської округи передбачав такі витрати: «Оплата інформаторів і зв'язки з ними по тихонівщині, синодалам, УАПЦ та єврейському духівництву (на рік, крб.) – 1200; на підтримку синодального єпархіального управління та проведення пленумів – 1200…» [10, с. 111]. Всі види податків із обновленських громад стягувалися в мінімальних розмірах (не більше ніж 0,25%), в той же час із парафій «тихонівської» орієнтації – в максимальних розмірах (не менше як 1%) [28, арк. 59].

24 січня 1929 р. ЦК ВКП(б) затвердив текст листа «Про заходи по посиленню антирелігійної роботи», в якому була зроблена спроба проаналізувати релігійну ситуацію в країні, накреслити завдання у боротьбі з церквою для партійних, державних, господарських та громадських організацій. Прийнята у 1929 р. постанова «Про релігійні об'єднання» фактично заборонила всі види релігійної діяльності, крім богослужіння. Зазнало дискримінації духовенство, якого позбавили виборчих прав. Лише у 1934 р. радянський уряд надав духівництву виборче право і право дітям священиків навчатися в школі. Дискримінація духовенства, повсякденні утиски з боку ДПУ відіграли не останню роль в тому, що багато священиків зреклися духовного сану: у 1927 – 1928 рр. – 179 осіб, 1929 – 1930 рр. – майже 2000 осіб [15, с. 1031].

З метою подальшої дискримінації Церкви, в 1929 р. були внесені зміни до Конституції УСРР, які суттєво обмежували права конфесій порівняно з Конституцією 1919 р. Зокрема, у статті 23 розділу ІІІ Конституції УСРР 1919 р. зазначено, що «… за всіма громадянами визнається право пропаганди різних релігійних вчень…а також антирелігійних вчень…». А уже стаття 8 Конституції УСРР (в редакції 1929) стверджувала: «…воля релігійних визнань і антирелігійної пропаганди признається за всіма громадянами» [17, с. 123]. Отже, якщо в Конституції 1919 р. існувало, хоч і обмежене, право віруючих на пропаганду віровчень, то в 1929 р. воно було анульоване.

Таким чином, український автокефальний православний рух, що виник на хвилі національно-революційного піднесення, призвів до появи в першій половині 1920-х рр. декількох автокефальних церков. Найчисленніші з них Українська Ав-

токефальна Православна Церква та Українська Православна Автокефальна Церква. Більшовицька влада прагнула знищити Церкву та викорінити із свідомості народу релігійний світогляд, замінивши його комуністичною ідеологією. Тому спочатку вона не притісняла рух за автокефалію, сподіваючись, що він призведе до міжконфесійної боротьби, наслідком якої стане дискредитація, ослаблення та занепад Православної Церкви. Водночас в Україні на початку 1920-х рр. виокремився із Російської православної церкви обновленський рух. Радянська партійно-державна влада спочатку активно підтримувала обновленців. Однак, архівні документи свідчать, що мета такої підтримки – ослаблення, розкол та розпад Церкви. Наприкінці 1920-х рр. більшовицька влада фактично перестала опікувати Українську православну автокефальну церкву. Більшість обновленських храмів була ліквідована у другій половині 1930-х рр. Незначна частина обновленських громад проіснувала до 1946 р.

Оскільки робота більшовицьких державно-партійних і каральних органів направлена на розкол і ліквідацію Православ'я в Україні в 1920-х рр. через всебічну підтримку різних релігійних течій не приносила бажаних для влади результатів, то у боротьбі проти релігії та Церкви більшовики використовували також репресивні методи: утиски прав віруючих, закриття храмів, дискримінація священнослужителів, а згодом і їх фізичне знищення. Отже, стратегічний наступ на Православну Церкву санкціонований державою проводився широкомасштабно і послідовно. Наприкінці 1920-х рр. від репресій та терору постраждали всі православні конфесії, але лише одна з них – Українська Автокефальна Православна Церква під тиском силових дій ДПУ в 1930 р. оголосила про саморозпуск. Ліквідація УАПЦ була політично вмотивованою, а процес її сходження з конфесійної арени форсувався органами ДПУ та державної влади.


1. *Білан Г. І.* Обновленський рух в Україні 20 – 30 –х рр. ХХ ст.: дис. … канд. іст. наук: 07.00.01/ Білан Ганна Іванівна. – К., 2005. – 206 арк.
2. *Білан Г.І.* Обновленська церква в Україні: 1924–1927 рр. // Грані. – 2003. – № 6. – С.60–65.
3. *Білоконь С. І.* Православні єпархії України 1917–1941 рр. // Історико-географічні дослідження на Україні: Збірник наукових праць. – К., 1992. – С.100 – 120.
4. *Билан А. И.* Украинская обновленческая церков в 1922–1923 гг.: основание и проблемы организационного становлення. //– Грані. – 2003. – № 5. – С. 67–72.
5. *Бонч-Бруевич В.* «Живая церковь» и пролетаріат. – М., 1922. – 59 с.
6. *Бурко Д.* Українська автокефальна православна церква – вічне джерело буття. – Саут Бавнд Брук, 1988. – 327 с.
7. *Власовський І.* Нарис історії Української православної церкви: у 4 тт. – Нью-Йорк, Бавнд Брук, 1961. – Т. 4. – Ч. 1. –384 с.

8. *Жилюк С. І.* Обновленська церква в Україні (1922–1928). – Рівне, 2002. – 384 с.
9. *Зінченко А. Л.* Визволитися вірою. Життя і діяння митрополита Василя Липківського. – К., 1997. – 424 с.
10. *Зінченко А. Л.* Чи була відокремлена церква від держави в 20-і роки // Український історичний журнал. – 1992. - № 1. – С.104 – 114.
11. *Ігнатуша О. М.* Інституційний розкол православної церкви в Україні в умовах модернізації (XIX ст. – 30-ті рр. XX ст.): дис. … докт. іст. наук: 07.00.01/ Ігнатуша Олександр Миколайович. – Запоріжжя, 2006. – 520 арк.
12. *Ігнатуша О. М.* Конфесії Південної України в 20 – 30 рр. XX ст. // Міжконфесійні взаємини на Півдні України XVIII – XX ст. – Запоріжжя, 1999. – С. 106 – 133.
13. *Киридон А.* Всеукраїнський церковний обновленський з'їзд духовенства і мирян (13 – 16 лютого 1923 року) // Студії з архівної справи та документознавства. – К., 2004. – т. 12. – С. 162 – 173.
14. *Киридон А. М.* Державно-церковні відносини в радянській Україні 1917–1930-х рр.: історіографічний дискурс: Монографія – Рівне, 2010. –127 с.
15. Мартирологія Українських церков: у 4-х тт. – Торонто, Балтимор, 1987. – Т. 1. – 1206 с.
16. Національний музей історії України: Фонди. – *Л*-5481.
17. *Пащенко В. О.* Свобода совісті в Україні. Міфи і факти 20 – 30-х років. – К., 1994. – 249 с.
18. *Поспеловский Д. В.* Русская православная церковь в XX веке. – М., 1995. – 511 с.
19. *Преловська І. М.* Джерела з історії Української Автокефальної Православної Церкви (1921–1930) – Української Православної Церкви (1930–1939): Монографія. – К., 2013. – 696 с.
20. *Преловська І. М.* [Передмова, додатки, загальне упорядкування]. Репресована УАПЦ. політичні репресії проти священиків Української автокефальної православної церкви (1919–1938). за документами Галузевого державного архіву Служби безпеки України // З архівів ВУЧК – ГПУ – НКВД – КГБ / Упорядники: І. Бухарєва, С. Кокін, І. Преловська, Г. Смиронов. – К, 2005. – № 1/2 (24/25). – Ч. 1. – 344 с.
21. *Скворцов-Степанов И. И.* О «Живой церкви». – М., 1922. – 59 с.
22. *Сухоплюев И.* Украинское автокефальное движение. / Партийный работник. – 1922. – № 10. – октябрь. – С.18-26; Церковный раскол в России и на Украине. / Путь к коммунизму. – 1922. – № 8-9. – С.190-200.
23. *Тригуб О. П.* Розкол Російської православної церкви в Україні (1922 – 1939 рр.): між Державним політичним управлінням та реформацією: Монографія. – Миколаїв, 2009. – 300 с.
24. *Тригуб О.П.* Російська православна церква в радянській Україні у 20–30-х рр. XX ст.: інституційний розкол та міжконфесійні відносини: автореф. дис. … докт. іст. наук: 07.00.01/ Тригуб Олександр Петрович. – Донецьк, 2010. – 39 с.
25. Центральний державний архів громадських об'єднань України (далі – ЦДАГО України): Ф. 1. – Оп. 20. – С. 1772.
26. ЦДАГО України: Ф. 1. – Оп. 20. – С. 1842.
27. ЦДАГО України: Ф. 1. – Оп. 20. – С. 1917.
28. ЦДАГО України: Ф. 1. – Оп. 20. – С. 2006.
29. ЦДАГО України: Ф. 1. – Оп. 20. – С. 2007.
30. *Шишкин А. А.* Сущность и критичесеая оценка обновленського раскола русской Православной церкви. – Казань, 1970. – 367 с.

*УДК 261.6(477)*

*Іван МИЩАК,*
*Василь ОСТАПЕНКО*

# УКРАЇНСЬКЕ ДУХОВНЕ ВІДРОДЖЕННЯ ПІД ЧАС УКРАЇНСЬКОЇ РЕВОЛЮЦІЇ 1917 – 1921 РОКІВ (ЗА МАТЕРІАЛАМИ ТОГОЧАСНИХ ГАЗЕТ)

*У статті висвітлюється українське духовне відродження під час Української революції 1917 – 1921 років. На основі публікацій тогочасних газет проаналізовано еволюцію руху за повернення до українських церковних традицій, відновлення церковного співу і богослужінь рідною мовою, а також проголошення Української Автокефальної Православної Церкви.*

**Ключові слова:** *Українська революція, духовне відродження, автокефалія, Всеукраїнська православна церковна рада, Всеукраїнський православний церковний Собор.*

———

*Ivan MYSHCHAK,*
*Vasyl OSTAPENKO*

**UKRAINIAN SPIRITUAL RENAISSANCE DURING THE UKRAINIAN REVOLUTION OF 1917 – 1921 (BY THE MATERIALS OF THAT TIME NEWSPAPERS)**

*The article covers Ukrainian spiritual renaissance during the Ukrainian Revolution of 1917 – 1921. On the basis of publications of that time newspapers, evolution of the movement for returning to Ukrainian church traditions, renewal of church singing and worships in their native language, as well as the proclamation of the Ukrainian Autocephalous Orthodox Church were analyzed.*

**Key words:** *Ukrainian Revolution, spiritual renaissance, autocephaly, All-Ukrainian Orthodox Church Council, All-Ukrainian Orthodox Church Cathedral.*

Революційні події початку 1917 р., які призвели до величезного народного піднесення, сприяли активізації національно-визвольного руху поневолених народів, зокрема й українців. Уже в березні 1917 р. представники політичних сил і громадських організацій Києва створили Українську Центральну Раду як краєвий владний орган українського народу, розпочалося масове формування різноманітних громадських утворень на місцях. Одним із вагомих факторів національного відродження українців стало духовне відродження, у тому числі рух за незалежну від Москви Українську Церкву.

Окремі аспекти українського духовного відродження вже стали предметом дослідження ряду дослідників, серед яких: Б. Андрусишин, І. Власовський, А. Зінченко, О. Ігнатуша, А. Киридон, В. Ульяновський та ін. Разом із тим заслуговує на увагу відображення зазначених процесів у тогочасній пресі, що дає можливість відтворення неупередженого погляду на проблему очима тогочасних

священиків та дописувачів на релігійну тематику, а також окремих небайдужих громадян.

*Метою статті* є аналіз відображення в українських газетах 1917 – 1921 років українського духовного відродження й еволюції поглядів на автокефалію Української Православної Церкви.

Уже в 1917 році у суспільстві, у тому числі на шпальтах газет, розпочалася дискусія про національну Церкву в майбутній Українській державі. Така дискусія певною мірою була зумовлена тим, що схожі тенденції щодо національної церкви проявлялися в інших державах, зокрема США та Канаді. Показовою у цьому плані є стаття в «Українському голосі» за 29 серпня 1917 року, автор якої підписався «українцем – греко-католиком». Визнаючи себе греко-католиком, він наголошує: український уряд, якщо хоче бути справедливим у церковному питанні, мусить оголосити або цілковиту свободу совісті, або визнати державними Церквами Греко-Католицьку та Православну. При цьому відзначає, що левова частка українських вірян належить до Православ'я, а Греко-Католицька Церква здобула широке визнання в Україні завдяки своїй подвижницькій національній позиції в Галичині, якою не могла похвалитися Православна Церква в підросійській Україні [13].

Питання церковної реформи постало на порядку денному як в Україні, так і Росії загалом. Однак вирішувалося воно порізному. У той час, коли в Росії воно зводилося до реформування передусім церковного управління, в Україні все помітнішими ставали настрої до відокремлення Української Церкви від російської. Такі настрої проявлялися на численних місцевих церковних з'їздах. При цьому спроби поставити питання автокефалії Української Церкви на єпархіальних з'їздах, що проходили в Києві у квітні та серпні 1917 р., зазнали невдачі через несприйняття з боку київського митрополита Володимира та верхівки Церкви. Як наслідок, невдоволення діями київської церковної влади та Священного Синоду призвело до утворення священиками і вірянами у грудні 1917 р. Всеукраїнської православної церковної ради, яка взяла на себе функцію координатора краєвої церковної влади до скликання Всеукраїнського православного церковного Собору [15]. Однак Священний Синод заборонив проведення в Україні Всеукраїнського православного церковного Собору та відкинув вимоги Всеукраїнської православної церковної ради щодо автокефалії Української Церкви.

У середині листопада 1917 року відбулися установчі збори українського Братства воскресіння Христа, на яких проголоше-

но автокефалію Української Церкви. На чолі українського церковного руху постав колишній володимирський архієпископ Алексій, який підтримував українські незалежницькі настрої як у церковних, так і світських питаннях та виступив з урочистою промовою на Софійській площі під час проголошення Української Народної Республіки [6]. Показовим є й те, що Церковну раду підтримала світська влада та численні місцеві з'їзди не лише вірян, а й селян, військових тощо. Завдяки цьому рух за автокефалію Української Церкви почав набувати все більшої підтримки в суспільстві.

Однак після обрання в листопаді 1917 р. патріархом РПЦ Тихона проросійське духовенство посилило свій вплив і в Україні. До їх числа належав і харківський митрополит Антоній (Храповицький), який рішуче виступав проти автокефалії Української Церкви. У таких умовах у січні 1918 р. у Києві відбулася перша сесія Всеукраїнського православного церковного Собору, головою якого було обрано єпископа Пимена (Пєгова). Фінансування його діяльності взяла не себе духовна влада. Собор сформував робочі комісії, які мали розглядати ключові проблеми церковного життя. Однак через наближення більшовицьких військ до Києва учасники собору так і не спромоглися завершити розпочату роботу, і Собор було розпущено.

У травні 1918 р. Антоній (Храповицький) був обраний митрополитом Київським і Галицьким навіть попри небажання гетьмана П. Скоропадського, що викликало негативний резонанс у суспільстві та посилило вимоги про скликання Всеукраїнського православного церковного Собору. За свідченням тогочасних газет, від Собору очікували вирішення широкого кола питань: від самостійності Церкви в Україні і стану релігійної освіти та просвіти, видання релігійної й релігійно-моральної літератури, до рішень щодо окремих представників духовенства і, навіть, церковного співу [10]. При цьому питання автокефалії Церкви в Україні набуло першочергового значення. Як наголошував один із дописувачів «Селянського слова», «у вільній і незалежній від Москви Українській Державі повинна бути вільна і незалежна від Москви церква!» [9].

У таких умовах за ініціативою влади й безпосередньо міністра віросповідань В. Зіньківського 7 (20) червня – 27 червня (11 липня) 1918 р. проходила друга сесія Всеукраїнського православного церковного Собору, організація і фінансування якого відбувалися за кошти державного бюджету. Проукраїнські сили серед делегатів Собору становили меншість, а тому вони

не змогли добитися вирішення ключового питання – проголошення автокефалії Української Церкви та запровадження богослужінь українською мовою. Проукраїнська фракція Собору оприлюднила заяву, в якій вказала на факти виборів делегатів Собору з порушенням регламенту і, навіть, окремими перевиборами вже обраних членів, а тому наголосила, що делегати Собору не відображають справжнього представництва українських вірян. У зв'язку з цим проукраїнська фракція Собору оголосила про зняття з себе відповідальності за ті рішення Собору, в яких вона не бере участі [2]. Навіть промова гетьмана П. Скоропадського, виголошена до учасників Собору українською мовою, який закликав, щоб «всі діла української церкви вирішувалися тут у нас, на Україні», не змінила позицію більшості [12].

Ідея проголошення автокефалії Української Церкви підтримувалася й новим міністром віросповідань О. Лотоцьким, який із відповідним закликом виступив на третій сесії Всеукраїнського православного церковного Собору, яка проходила 15 (28) жовтня – 4 (17) грудня 1918 р. Однак і на це раз проросійська більшість Собору не підтримала цього рішення. Натомість було ухвалено постанову, що Українська Церква в канонічних відносинах залежить від московського патріарха. Крім того, у рішеннях Собору чітко проявилося протистояння між світською і церковною владою – за рішенням Собору обрані митрополит та єпископи затверджувалися московським патріархом без погодження з державною владою. Так само більшість Собору висловила своє невдоволення діяльністю міністерства віросповідань, яке займало проукраїнську позицію.

Позиція більшості на Соборі й ті рішення, які ухвалювалися, гостро критикувалися в українській пресі. Так, газета «Слово» оприлюднила розлогу статтю, автор якої «Братчик» апелював до втрати позицій Православної Церкви в Україні й поширенні уніатства через насадження проросійських впливів із боку церковного керівництва. За його словами, «поставивши собі, замість церковних, політичні завдання – не допустити утворення міцної Української Держави, наші офіційні представники поставили собі і на Українському Соборі мету – боротися з українством аж до «переможного кінця». Вони, засліплені боротьбою, не бачать того, що борються з тим же православ'ям, підриваючи у нього в Україні природні, національні основи» [1]. Як зазначається у пресі, «були навіть позначені випадки, коли українська молодь та сільські вчителі демонстративно переходили до унії» [3].

Дискусії щодо автокефалії Української Церкви точилися і в Галичині. Висловлювалися сумніви щодо того, чи вдасться втримати державну незалежність. При цьому зауважувалося, що Українська Греко-Католицька Церква в Західній Україні за умови відсутності незалежної держави упродовж століть виступала ключовим фактором національної ідентичності українців, підтримки єдності та національного духу. Наголошувалося, що таку саму місію зможе виконувати автокефальна Православна Церква на Наддніпрянщині. Однак лунали застереження, що за умови відсутності автокефальної Православної Церкви масовий перехід православних в унію може призвести до ще більшого розбрату в суспільстві [5].

Особливе місце в національному церковному відродженні відводилося відновленню відомого ще з часів Київської Русі київського церковного співу. Так, один із дописувачів газети «Слово» звертав увагу на те, що в більшості церков запроваджено модерний спів на світський манер, де виконуються твори відомих композиторів, тим самим перетворюючи богослужіння на концерт чи театральну виставу. Натомість український церковний спів, яким захоплювалися не лише православні інших держав, а й католики, відкидається. З огляду на це автор через газету закликає Всеукраїнський православний церковний Собор «звернути свою особливу увагу на церковний спів, цей могутній чинник релігійного виховання, відкинути сваволю співців, зобов'язати їх завести старі церковні наспіви, очистити Церкву від модернізму, витворити здорову молитовну атмосферу; рішуче сказати, що спів – це молитва, храм – це дім Божий, а не театр». «Така постанова, – наголошує дописувач, – буде першим кроком до відродження церковного життя на Вкраїні, причому кроком як релігійного, так разом із тим і національного відродження» [8].

Характерно, що джерело відновлення традиційного церковного співу вбачали в українських колядках, а також кантах, які виконують народні лірники. Таким чином пропагувалася думка про те, що «композитор української церковної музики в колядках та кантах знайде не тільки мелодійний матеріал, але й типові гармонійні форми, бо народ український завше співає ці твори хором у багатоголосому складі» [7].

Велику роботу щодо реформування Церкви, зокрема запровадження богослужінь і виголошення проповідей українською мовою, проводили прості священики. З огляду на це українське суспільство висловлювало їм свою вдячність і підтримку. Так, у газеті «Нова Рада» за 16 вересня 1919 р. зазначалося, що

«з усіх церковних організацій саме наша Церква була найбільш народною, демократичною. Наш священик розумів найбільш народ і його завдання. Він через свою родину найбільше з ним зжився… За це все належить священику від народу подяка, найкраща пам'ять і проведення таких реформ, яких священики наші здавна домагаються» [4].

Подальше протистояння між проросійським вищим церковним керівництвом в Україні й українським суспільством за організаційної підтримки Всеукраїнської православної церковної ради фактично призвело до заснування українських незалежних парафій, які прямо відмовляли священикам, призначеним київською консисторією. У свою чергу, єпископський наказ від 30 квітня 1920 р. про заборону богослужінь українським священикам викликав, за повідомленням «Громадського слова», «величезне обурення серед київської православної громади», а Всеукраїнська православна церковна рада одержала низку протестів «із домаганням, щоб українське духовенство не корилося, а далі йшло сміливо до повного визволення Української Православної Церкви від Москви, до її автокефалії» [11]. Така ситуація тривала упродовж року та набувала все більшого резонансу. Свідченням цьому є допис в газеті «Батьківщина» за 10 липня 1921 р.: «Вибраний Всеукраїнською церковною радою архієпископ в Києві Парфеній щиро взявся за розбудову української церкви. У його єпархії церкви майже цілком українські і населення дуже задоволене, що богослужіння правляться зрозумілою українською мовою. Щоправда, київський російський єпископат оголосив анафему українському священству і парафіянам, але це тільки заохотило населення до рідної церкви» [14].

Зростання незалежницьких церковних настроїв серед простих священиків і вірян та відсутність порозуміння й неготовність іти на компроміс з боку церковного керівництва призвели до скликання Всеукраїнською православною церковною радою Всеукраїнського православного церковного Собору, який проходив у київському Софійському соборі з 4 до 30 жовтня 1921 р. Вище церковне керівництво відмовилося брати в ньому участь, натомість прибули делегати з семи губерній України, серед яких були священики, диякони, представники інтелігенції, селян та робітників. Визнання Собором недійсності акта 1686 року про перепідпорядкування Київської митрополії московському патріархові, проголошення Української Автокефальної Православної Церкви та висвячення власних ієрархів призвело до остаточного розриву між Російською та Українською Церквами.

*Висновки.* Українське духовне відродження у вигляді повернення до українських церковних традицій, відновлення церковного співу і богослужінь рідною мовою проявилося масово та набуло організованого вигляду наприкінці 1917 року зі створенням Всеукраїнської православної церковної ради. Діяльність ради упродовж 1917 – 1921 років, координація зусиль влади і суспільства щодо скликання Всеукраїнського православного церковного Собору, надання радою різноманітної допомоги українським вірянам, у тому числі й шляхом перекладу богослужбової літератури українською мовою, проведення широкої просвітницької роботи щодо доцільності утворення незалежної Української Церкви призвели, зрештою, до проголошення Всеукраїнським православним церковним Собором Української Автокефальної Православної Церкви та її підтримки широкими верствами населення України.

1. Боротьба з унією, чи поміч митрополиті Шептицькому? // Слово. – 1918. – 30 жовт.
2. Всеукраинскій Церковный Соборъ // Одесская мысль. – 1918. – 9 іюл.
3. Де-що про відносини між російською и українською церквами // Слово. – 1918. – 15 лист.
4. Доконечність реформи нашої церкви // Нова Рада. – 1919. – 16 верес.
5. Думка про унію на Україні // Галицький голос. – 1919. – 26 серп.
6. За незалежність української православної церкви // Вістник політики, літератури й життя. – 1918. – Ч. 1–2. – 11 січ.
7. Новий твір К. Стеценка (музика до православної панахиди) і його значіння, яко культурно-музичного явища // Слово. – 1918. – 5 лист.
8. Про відродження церковного співу // Слово. – 1918. – 11 жовт.
9. Про українську церкву // Селянське слово. – 1918. – 30 черв.
10. Реформа церкви. Молодая Украйна. – 1918. – 13 іюн.
11. Справи Української церкви // Громадське слово. – 1920. – 11 трав.
12. Українська церква // Відродженнє України. – 1918. – 18 лип.
13. Український націоналізм та греко-католицька церква // Український голос. – 1917. – 29 серп.
14. Церковна справа на Україні // Батьківщина. – 1921. – 10 лип.
15. Церковная жизнь на Украинѣ // Южная копѣйка. – 1917. – 10 дек.

*УДК 94(477):32.019.5(093)"1917/1921"*

*Олександр НАДТОКА*

# ПРОБЛЕМАТИКА ДУХОВНО-РЕЛІГІЙНОГО ВІДРОДЖЕННЯ В ЛИСТІВКАХ УКРАЇНСЬКОЇ РЕВОЛЮЦІЙНОЇ ДОБИ (1917–1921 рр.)

*Основу джерельного матеріалу пропонованої публікації складає колекція волянсій (листівок) доби Української революції 1921–1921 рр., яка зберігається у Відділі стародруків Національної бібліотеки України ім. В. І. Вернадського (НБУВ). В центрі уваги знаменита відозва до православних українців від Всеукраїнської православної церковної ради від 5 травня 1920 р., приклади інтерпретації українськими військовими та повстанцями сутності боротьби з московськими більшовиками з урахуванням релігійної складової буття української нації .*

**Ключові слова:** *українська революція, духовно-релігійне відродження, секулярний рух, волянсії/листівки, українські повстанці, московські більшовики, українське духовенство, російські архієреї, богослужіння українською мовою, автокефалія, православні Церкви, Православна Церковна Рада.*

———

*Olexander NADTOKA*

**PROBLEMS OF SPIRITUAL AND RELIGIOUS REVIVAL IN LEAFLETS OF THE UKRAINIAN REVOLUTIONARY ERA (1917-1921)**

*The basis of the source material of the proposed publication is a collection of leaflets of the Ukrainian Revolution (1921-1921), which is stored in the Department of Rare and Old Books of the National Library of Ukraine (NBUV). In the center of attention are the famous recall to Orthodox Ukrainians from the Ukrainian Orthodox Church Council of May 5, 1920, examples of*

Фонд листівок НБУВ почав формуватися одразу після заснування Національної бібліотеки Української Держави 2 (15) серпня 1918 р. У роки Української революції 1917–1921 рр. та в міжвоєнний період відповідна колекція неперіодичних аркушевих видань значно зросла. Станом на 1933 р. відділ Волянсії (від латин. *volans* – крилатий, тобто відділ летючок – листівок) нараховував 373 тис. 931 одиницю зберігання, що свідчить про унікальність цієї колекції [8, с. 262]. В роки Другої світової війни зібрання сильно постраждало, загинула більша частина аркушевих видань. Незважаючи на пізніші дарування з приватних колекцій, наприклад передання Бібліотеці колекції колишнього завідувача відділу стародруків С. Маслова (1880–1957), загальний фонд летючок на сьогодні становить майже 8 тис. одиниць [8, с. 264], тобто нараховує трохи більше 2% попередньої колекції.

В умовах революційного піднесення та нових свобод формується церковний автокефальний рух, який охопив насамперед українську пра-

*the interpretation of the essence of the Ukrainian military and rebels against the Moscow Bolsheviks, taking into account the religious component of the existence of the Ukrainian nation.*
**Key words:** *Ukrainian Revolution, spiritual and religious revival, secular movement, leaflets, Ukrainian rebels, Moscow Bolsheviks, Ukrainian clergy, Russian bishops, worship in Ukrainian, autocephalous churches, Orthodox churches, Orthodox Church Council.*

вославну паству та близьке до народу нижче духовенство. Поруч з військово-патріотичним рухом це був не менш важливий момент боротьби за права цілого народу та повноцінне національне буття. Боротьба за питомо Українську Автокефальну (самостійну) Церкву мала доктринальну й історичну основи. Головним же аргументом залишалося посилання на 34-те апостольське правило стосовно права народів на власний духовний провід, на свого главу Церкви. У цьому стосунку боротьба народу за відновлення своїх секулярних політичних прав тягнула за собою й відновлення прав духовно-релігійних.

Обидва напрями визвольного руху – секулярного й духовно-релігійного (не клерикального, а саме духовно-релігійного, адже архієреї не сприйняли його, як колись фарисеї не сприйняли вчення Спасителя; в цьому особливість українського автокефального руху – його опертя на громади християн, а не титулованих князів Церкви – архієреїв), нерідко поєднувалися в ході Української революції 1917–1921 рр. Це ми бачимо на прикладі прийнятого Директорією УНР 1 січня 1919 р. Закону «Про верховне управління Української православної автокефальної синодальної церкви», участі православного духовенства у загальнонаціональних жалобних й святкових заходах – як церемонія поховання учасників бою під Крутами 19 березня 1918 р., проголошення Злуки українських земель 22 січня 1919 р., приведення до військової присяги козаків і старшин Армії УНР, зустрічі вищого командування Армії УНР (наприклад, зустрічі отамана Армії УНР в Кам'янці-Подільському 1 травня 1920 р.) [2, с. 181–183], капеланської служби в Армії УНР, яку після Першого зимового походу (6 грудня 1919 – 6 травня 1920 р.) очолив його учасник, священик і капелан Павло Пащевський (1874–1944); в чині генерал-хорунжого він став начальником Управи душпастирства. Хоча гасло захисту Церкви та релігійних традицій народу в умовах війни з богоборчою більшовицькою армією / владою так і не було висунуто й соціалістичні погляди представників українських урядів стали на заваді об'єднанню зусиль світської та духовної еліт, вищенаведене дозволяє змінити акценти стосовно визначення голо-

вних перешкод у справі формування національної Української Церкви. Не ігнорування церковного питання з боку української світської еліти [6, с. 50], а позиція вищого духовенства стала причиною невдач релігійного будівництва. Основним опонентом, а радше сказати – ворогом, справи утворення Автокефальної Української Церкви, став російський єпископат на території і України, і Росії. В умовах падіння монархії Російська Православна Церква стала головним імперським чинником в Україні з характерною єдинонеділимською програмою для пастви. Під тиском відновленого в листопаді 1917 р. московського патріархату навіть відомий українофіл, полтавський єпископ Парфеній Левицький (1858–1922) відмовився підтримати автокефалію, а прихильник відродження церковної самостійності, уродженець Катеринославщини архієпископ Олексій Дородніцин (1859–1919) у січні 1918 р. був позбавлений сану за свою проукраїнську діяльність. Станом на весну 1920 р., коли наново активізувався автокефальний рух, уже не було жодного єпископа, який би підтримував справу повноцінного національного буття Православної Церкви в Україні. Це було свідченням відчуження і байдужості до історичних та канонічних прав Українського Православ'я з боку вихованих самодержавною Росією недосяжних для пастви архієреїв. В умовах заборони єпископатом служіння в церквах українською мовою, заборон служіння самих священиків – прихильників автокефалії, ініціативу стосовно подальшого розвитку духовно-релігійного визвольного руху взяла на себе Всеукраїнська православна церковна рада (заснована на початку грудня 1917 р. й очолювана архієпископом Олексієм Дородніциним, який помер у Новоросійську в 1919 р. за нез'ясованих обставин та протоієреєм Василем Липківським (1864–1937) [9, с. 653] і 5 травня 1920 р. було прийнято постанови, які відображено у зверненні до української православної пастви [3, с. 166–170]. У цьому унікальному документі автокефального руху в Україні зазначалося:

«Всеукраїнська Православна Церковна Рада, яка є дійсним виразником волі і бажань організованої української православної людності, і яка стоїть на сторожі інтересів рідної церкви, мусила прийняти зухвалий виклик, зроблений єпископатом українській людності, і дати йому належну відповідь.

Церковна Рада твердо переконана, що ті кроки, які вона вжила внаслідок єпископського виклику, єдині в цей мент можливі й доцільні, і що вони знайдуть в серцях всієї української православної людності щирий відгук співчуття і моральну підтримку.

Отже, маючи на увазі:

- що український церковний рух у всіх своїх проявах по суті не має в собі нічого антиканонічного, позаяк базується на підвалинах свого стародавнього церковного устрою і лише відновлює тим свої права, самовладно знищені московською владою;
- що український церковний рух – є рух живий, народній і йде певним і твердим шляхом до цілковитого визволення української православної церкви від підлеглості церкві московській і повернення їй устрою автокефального і соборноправного;
- що київський єпископат, будучи представником московської духовної влади, постійним гальмуванням українського церковного руху і, врешті, заборонами священників, виразно виявив себе не пастирем добрим, а ворогом українського народу і цім своїм вчинком відійшов від української церкви;
- що внаслідок всього цього українська православна церква, що складається з українських парафій залишилась без єпископів, в той же час безперервно перебуваючи на лоні Єдиної Соборної і Апостольської Церкви –

Церковна Рада ухвалила:

- визнати розпорядження представника московської духовної влади – київського єпископату в особі Назара [Назарій Блінов, згодом архієпископ тобольський і сибірський (1852–після 1932). – *О.Н.*] єпископа черкаського про заборону священнодійства українським причтам (в оригінальному тексті повсюдно – «причетам») актом антиморальним і антиканонічним і через це нікчемним, якому не повинні коритися заборонені члени причтів;
- вважати, що віднині українська православна церква, яка складається з українських парафій (в оригінальному тексті повсюдно – «парахвій»), не має єпископів і тому Всеукраїнська православна церковна рада визнає необхідним тимчасово до обрання українського єпископату й утворення Всеукраїнським Церковним собором належних органів керівництва, взяти на себе головне порядкування справами Української православної церкви, як по містах, так і по селах України.

  Тому ніяких розпоряджень єпископату, представника московської духовної влади, українські парафії і причти не повинні виконувати і ні в які стосунки з ним не входи-

ти, звертаючись по всіх своїх справах виключно до Всеукраїнської православної церковної ради;
- вважати Українську православну церкву звільненою від московської зверхності – автокефальною (незалежною) і соборноправною;
- вжити належних і негайних заходів до підготування і законного переведення українською православною людністю виборів українських єпископів;
- закликати українську православну людність поставитись з належною свідомістю до всього, що подіялось, і підтримувати Всеукраїнську православну церковну раду як в її боротьбі з ворогами церкви, так і в великій роботі по відбудуванню всього церковного устрою, а також піклуватись про свої Божі храми і за виконанням релігійних треб звертатись лише до причтів українських парафій;
- запропонувати парафіяльним (в оригінальному тексті – парахвіяльним) Радам всіх українських парафій, як по містах, так і по селах, вжити належних заходів аби цього листа Всеукраїнської православної церковної ради було негайно після його одержання оголошено у св. храмах і на парафіяльних зборах» [3, с. 169].

Подальший розвиток автокефального руху привів до скликання Всеукраїнського православного церковного Собору (Київ, собор Святої Софії, 14–30 жовтня 1921 р.) та організаційного оформлення Української Автокефальної Православної Церкви – УАПЦ силами пресвітерів та пастви (432 делегати із семи губерній України). 21 жовтня Собор обрав, а 23 жовтня хіротонізував руками всіх присутніх пресвітерів на першого єпископа УАПЦ й митрополита Київського і всієї України протоієрея Василя Липківського, а його заступником обрав щойно хіротонізованого архієпископа Нестора Шараївського (1865–1929) [7, с. 653]. Проте весь цей шлях Українська Церква пройшла без підтримки «старорежимних» єпископів, яких учасники автокефального руху були змушені визнати ворогами релігійного відродження українського народу. Отже, шлях до проголошення незалежності Української Церкви виявився довшим, аніж до декларації незалежності світської, політичної. З наведеної лідерами автокефального руху інформації бачимо, що відданість православних архієреїв поневолювачам українського народу виявилася навіть більшою, аніж імперська благонадійність еліти світської.

В офіційних зверненнях до українців політичного та військового керівництва УНР, в яких надавалися оцінки реальній ситуації в Україні в умовах війни, питання зневажання віри та нищення церкви російською більшовицькою владою виразно не піднімалися. Натомість звернення повстанських формувань в чомусь більш широко виражали умонастрої українців. Визначимо наступні особливості цього низового пласту інформаційної боротьби й агітації.

По перше, у зверненнях повстанських загонів вороги та цілі загальнонаціональної боротьби визначалися лаконічніше. Так, у відозві Головного штабу повстанців[1] до козаків Армії УНР від 2 липня 1919 р. наголошувалося, що повстанці прагнуть «увільнити наш край від чужинців і завести спокій і лад». Окремо виділялася соціальна основа боротьби, яка тривала «за дійсну владу робітника і селянина, за владу трудових рад» [Відозва Головного штабу повстанців до козаків Народної Армії, с. 132]. Перевага соціальної риторики у зверненнях повстанських командирів трапляється часто. Таку настанову бачимо і на прикладі відозви Головного штабу повстанців, заснованого в Сквирі в квітні 1919 р. на чолі з членом УСДРП («незалежників») Юрієм Мазуренком (1885–1937). У прикінцевих гаслах звернення до козаків Народної армії [Армії УНР. – О.Н.] славилась «влада робітників і селян», а за цим «Українська незалежна Республіка» [1, с. 132]. Імовірно, подібні акценти зумовлювались ідеологічними орієнтирами керівників повстанського штабу, а також популярністю соціальної риторики в новітній революції. Проте за владу робітників і селян воювали і вороги україн-

[1] Навесні і влітку 1919 р. різко активізувався селянський рух в Україні як протест проти політики радянської влади в аграрному питанні. Під час повстання на Київщині й у сусідніх Подільській і Полтавській губерніях, яке спалахнуло в квітні 1919 р., були створені Всеукраїнський ревком і Головний повстанський штаб на чолі з Юрієм Мазуренком (1885–1937, член Всеукраїнського революційного комітету УСДРП («незалежників»)) у Сквирі. Регіональні повстанські штаби з'явилися також у Вінниці, Білій Церкві, Лубнах, Полтаві, Фастові та інших містах. Численні партизанські загони встановлювали контроль над величезною територією. Уряд Християна Раковського (1873–1941) контролював тільки міста. Повстанські настрої охопили чимало колишніх партизанських загонів, включених до складу Червоної армії. У травні проти радянської влади виступив відомий отаман Григор'єв (Никифор Серветник, 1884–1919), протестуючи проти пограбування села продзагонами, звірств комісарів ЧК та висуваючи гасло створення рад без більшовиків. Велику роль у боротьбі з більшовиками відіграли отамани Нестор Махно (1888–1934) та Зелений (Данило Терпило, 1886–1919). У квітні в Україні відбулося 98 протибільшовицьких повстань і виступів, у червні–липні – уже 328. Створювалися об'єднання селян, метою яких була ліквідація режиму більшовиків як антинародного й окупаційного. У липні повстання охопили всю Україну. Під тиском народної війни Червона армія відступила з України.

ців – більшовики, тому саме національна складова агітації відігравала все більшу роль у ході війни. Показовим у цьому плані є звернення до українців отамана Михайла Павловського, чия Група українських республіканських партизанських військ діяла на півдні Київщини (Звенигородщина) та в 1919 р. здійснювала рейди по тилах Добровольчої армії у південних губерніях України. У цій інформативній відозві дуалізм цілей повстанців представлено у національно-соціальному, а не соціально-національному ключі. Головне питання від авторів звернення – чому саме «вільна, незалежна, самостійна Україна», а не те чи інше об'єднання? Це, мовою джерела, реалізація права на свободу народу, на вільне життя і власне правління – республіку. Будемо мати свою власну державу, зазначалося у зверненні, буде вирішене питання і найбільшої користі для українського працюючого люду! [5, с. 158]

24 квітня 1920 р., після понад двох років кровопролитної боротьби за українську державу, заснований на Київщині Комітет боротьби з більшовизмом звернувся до українського народу з ідеями, які сформувалися в цьому протистоянні. Перше гасло – початок і кінець відозви – «До зброї Український Народе!», «Хай живе всенародне повстання!». Війна з більшовицькою Росією сприймалася як тотальна, як війна двох протилежних сил, як боротьба з антихристом (вперше визначено метафізичний зміст протистояння з більшовицькою Москвою). У цьому зверненні вже не використовувались модерні самоназви ворогів українського народу. Не «руські більшовики», «Росія» чи «росіяни», – а «Московщина», «московський робітник і селянин», «зайди московські». **Висновок упорядників цього звернення був наступним: «за зганьблений престол церкви нашої** [sic! – О.Н.], **антихристами московсько-жидівськими, за кривду народу, за волю України, за муки і смерть наших братів, батьків і синів, за насильство над нашими жінками, доньками й нелітніми дітьми, за грабунок майна, здобутого кровним потом безупинної праці, за поневолення наше – смерть і загибель зайдам московським»** [4, с. 177].

У відозвах різних українських осередків та організацій революційної доби бачимо повернення до шевченкової ідеї про невмирущість душі народу. На час початку ХХ ст. це вже був усталений образ у вітчизняній літературі, світоглядний акцент українського руху й не випадкове почування загалом. Воно засвідчувало існування не лише лінійного, «горизонтального» виміру історії, втіленого у хронології подій, а й виміру теоло-

гічного, «вертикального», який підкреслює зв'язок людини і Бога, нації і Бога в історії. Феномен невмирущості душі народу розкриває теологічну основу української національної ідеї. Нація воскресає всупереч усьому, веде боротьбу за правду і волю, за божественну справедливість, і знову йде з історичної сцени до нового пришестя і нової боротьби в цьому світі, де панує Люцифер і справедливість в принципі є неможливою. Відтак головна дискретність вітчизняної історії полягає в цьому чергуванні періодів кривавої боротьби з несправедливим суспільним устроєм і зовнішніми ворогами й відтинками часу вичерпання і затухання радикального дискурсу – періодами очікування і прикликання нового повстання.

Секулярна модель історії не є оптимальною і для розкриття особливостей українського автокефального руху на хвилі революції 1917–1921 рр., який доречно визначати як духовно-релігійну складову визвольної боротьби українського народу. Клерикальності в цьому рухові було найменше, адже архієреї, за винятком передчасно померлого архієпископа Олексія Дородніцина, не стали на бік своєї пастви, зрадили її очікування. Як свідчать оприлюднені джерела стосовно подій 1920 р. та самопроголошення автокефалії Української Православної Церкви, цей рух ґрунтувався на принципі справедливості й права на свободу, зокрема духовну. Революційні процеси набували концептуальної повноти, реалізовувались і у світській, і в духовно-релігійній сферах. За доби революції Українська Автокефальна Православна Церква стала самоорганізованою протестною силою у східнохристиянському світі, опозиційною до «титульного» російського православ'я, до московського патріархату. Це було явище української реформації в православному світі, коли паства і нижче духовенство створили нову Церкву з новою ієрархією, новою столицею в старому Києві та новою мовою богослужіння. Українська революція 1917–1921 рр. постає явищем епохальним не лише для України, а й для східнохристиянського світу загалом, втілюючи собою новітню добу в секулярному політичному та духовно-релігійному аспектах.

1. Відозва Головного штабу повстанців до козаків Народної Армії (1919 р., 2 липня) // Українська революція 1917–1921 років у волиннсіях : зб. документів / уклав О. М. Надтока. – К.: ДП «Інформ.-аналіт. агенство», 2018. – С. 132.
2. Відозва до громадян України та опис церемонії зустрічі Голови Директорії УНР, Головного отамана Симона Петлюри (1920 р., 1 травня) // Українська революція 1917–1921 років у волиннсіях : зб. документів / уклав О. М. Надтока. – К.: ДП «Інформ.-аналіт. агенство», 2018. – С. 181–183.

3. Відозва до православних українців від Всеукраїнської православної церковної ради (1920 р., 5 травня) // Українська революція 1917–1921 років у волянсіях : зб. документів / уклав О. М. Надтока. – К.: ДП «Інформ.-аналіт. агенство», 2018. – С. 166–170.
4. Відозва до українського народу Комітету боротьби з більшовизмом (1920 р., 26 квітня) // Українська революція 1917–1921 років у волянсіях : зб. документів / уклав О. М. Надтока. – К.: ДП «Інформ.-аналіт. агенство», 2018. – С. 176–177.
5. Відозва до українців Інформаційного бюро при Групі українських республіканських партизанських військ отамана Павловського. Росія чи Україна? (1919 р.) // Українська революція 1917–1921 років у волянсіях : зб. документів / уклав О. М. Надтока. – К.: ДП «Інформ.-аналіт. агенство», 2018. – С. 158–159.
6. *Дорошенко Д.* Православна церква в минулому й сучасному житті українського народу. – Прага, 1940. – 71 с.
7. *Зінченко А. Л.* Всеукраїнський православний церковний собор / А. Л. Зінченко // Енциклопедія історії України: у 5 т. / Редкол.: В. А. Смолій (голова) та ін. – К. : Наук. думка, 2003. – Т. 1. – С. 653.
8. *Ковальчук Г.* Колекція історичних листівок НБУВ і сучасні проблеми введення її в електронний простір / Г. Ковальчук, Г. Губко, О. Тіхненко, К. Лобузіна // Наукові праці Національної бібліотеки імені В. І. Вернадського. Вип. 31 / НАН України, Нац. б-ка України ім. В. І. Вернадського. – К., 2011. – С. 259–274.
9. *Крижановська О. О.* Всеукраїнська православна церковна рада / О. О. Крижановська // Енциклопедія історії України: В 5 т. / Редкол.: В. А. Смолій (голова) та ін. – К. : Наук. думка, 2003. – Т. 1. – С. 653.

*Протоієрей Михаїл ЙОСИФЧУК,*
*Володимир АР'ЄВ*

# ОГЛЯД ДІЯЛЬНОСТІ КЕРІВНИКІВ ДЕРЖАВНИХ ОРГАНІВ З ЦЕРКОВНИХ ПИТАНЬ В УКРАЇНІ ПІД ЧАС НАЦІОНАЛЬНО-ВИЗВОЛЬНОЇ БОРОТЬБИ 1917 – 1921 рр.

*Стаття присвячена розгляду впливу державних керівників на релігійне життя в Україні. Детально розглядається сукупність проблем взаємовідно-син між Церквою і державою. Для об'єктивного висвітлення подій даного періоду залучаються архівні джерела та праці церковних істориків, в тому числі, і російських.*
**Ключові слова:** *УПЦ, Синод, Міністерство Ісповідань, автокефалія.*

———

*Archpriest Mykhail YOSYFCHUK,*
*Volodymyr ARIEV*

**REVIEW OF THE ACTIVITIES OF HEADS OF STATE BODIES ON CHURCH ISSUES IN UKRAINE DURING THE NATIONAL LIBERATION STRUGGLE OF 1917 – 1921**

*The article is devoted to the consideration of the influence of state leaders on reli-gious life in Ukraine.*
**Key words:** *UOC, Synod, Ministry of Confessions, autocephaly.*

Актуальність теми: Дане дослідження зумовлене необхідністю висвітлити церковно-державні відносини в буремні роки українського відродження на поч. XX ст., об'єктивно оцінити за архівними джерелами діяльність керівників органів влади щодо церковних питань.

Мета дослідження: автори вважають доцільним висвітлити на основі архівних матеріалів становлення позиції української влади щодо автокефалії Православної Церкви в Україні на поч. XX ст.

Хронологічні межі:

а) 1917 р. – зумовлено тим, що з утворенням Центральної Ради 17.03.1917 р. розпочався важкий період національно-визвольної боротьби українського народу за політичну та релігійну незалежність.

а) 1921 р. – через підписання Ризького Договору між Радянською Росією (при формальній участі представникыв УРСР) та

Польщею 16.03.1921 р. фактично завершилась реальна діяльність української влади щодо церковних питань.

Аналіз останніх досліджень: даною проблематикою займались світські та церковні дослідники: Андрусишин Б. [11], Брайчевський М. [13], Владиченко Л. [14], Власовський І. [15], Ульяновський В. [20-21], Шкваровський М. [22], прот. В Ципін [23], а також Йосифчук М. [12, 17].

**Передумови відродження.** Лютнева революція в Росії (23.02. – 3.03.1917 р.) спричинила ряд державних і церковних змін. Після відречення імператора Миколи II і утворення Тимчасового Уряду (2.03.1917 р.) найвищим органом управління Православної Церкви в Україні залишався Святійший Синод [22, с. 62]. Фактичним керівником його згідно «Духовного Регламенту» і надалі залишався обер-прокурор, незважаючи на зміну осіб і їхнього статусу після ліквідації даної посади та створення окремого Міністерства Ісповідань 10. 08. 1917 р. Одночасно при Міністерстві внутрішніх справ (далі МВС – Авт.) для інославних віросповідань спочатку було утворено окремий департамент, який також увійшов до складу Міністерства Ісповідань. Святійший Синод був ліквідований 20. 01. 1918 р. після обрання Московського патріарха Тіхона (Бєлавіна) [23, с. 335].

Обер-прокурори Свят. Синоду: Н. П. Раєв – 1916 – 2. 03.1917 р., В. Н. Львов – 2.03.1917р. – 08. 08. 1917 р., А. В. Карташов – 8. 08. 1917 р., з 10. 08. по 25. 10. 1917 р. – міністр ісповідань [10, с. 751, 769].

Радою Народних Комісарів Радянської Росії (27. 10. 1917 р.) не було створено окремого органу з церковних питань, проте одразу ж було видано ряд антицерковних Декретів:

а) «Про націоналізацію церковної землі та майна» – 4 (17). 12. 1917 р.,

б) «Про передачу церковних шкіл наркомату освіти» – 11 (24). 12. 1917 р.,

в) «Про анулювання церковного і визнання лише громадянського шлюбу» – 18 (31).12. 1917 р.,

г) «Про відокремлення Церкви від держави і школи від Церкви» – 20. 01. 1918 р. [23, с. 75].

Дані акти втілювались у церковне життя в Украні у 1917 – 1920 рр., під час захоплення радянськими військами частини українських земель,а також діють, з деякими доповненнями та змінами, до нашого часу.

**Період Української Центральної Ради (17. 03. 1917 – 29. 04. 1917 рр.).** Після утворення Центральної Ради, патріотич-

не духовенство м. Києва 20. 03. 1917 р. обрало своїх депутатів: прот. Н. Шараївського, свящ. О. Ходзицького та І. Чернявського. Проте, на відміну від Росії, під час створення уряду – Генерального Секретаріату, протягом першого періоду його роботи – 15 (28). 06. 1917 р. – листопад 1918 р., не лише не було створено секретаріату (міністерства) з церковних питань, але навіть і окремого структурного підрозділу іншого органу влади (департамент чи управління).

І лише, коли генеральним писарем (керуючим справами – Авт.) Генерального Секретаріату став 1(14). 11. 1917 р. Олександр Лотоцький [8, оп. 1. – спр. 26. – арк. 6], випускник КДА і кандидат богослів'я, справу про церковні питання за його поданням почали розглядати державні урядовці.

На засіданні Генерального Секретаріату 15. 11. 1917 р. саме йому, як ініціатору даного питання, було доручено скласти проект уставу «окремого управління у справах віри» [15, с. 22]. Тоді ж О. М. Карпінський був призначений товаришем (заступником – Авт.) з церковних питань генерального секретаріату внутрішніх справ [2, с. 3 ].

Проте, коли у грудні 1917 р. делегація ВПЦР на чолі з архієпископом Олексієм (Дородніциним) просила Голову Центральної Ради М. С. Грушевського створити окремий Секріатаріат з церковних справ, останній рішуче відмовив, промовивши: «Обійдемось без попів», що негативно позначилось на повазі Церкви до української влади [20, с. 40].

В новому уряді В. Голубовича (22. 01. – 29. 04. 1918 р.) при МВС було створено Департамент ісповідань на чолі Миколою Безсоновим. Це був колишній єпископ Красноярський Никон, який зрікся сану сану і чернецтва, а Святійший Синод 11 серпня 1917 р. позбавив його духовного сану [20, с. 52].

В існуючих можливих для дослідження документів МВС УНР 1918 р. відомо, що Микола Миколайович Безсонов 15. 03. 1918 р. за № 151 призначений лише віце-директором департаменту ісповідань [3, № 14, с. 3]. Проте, наказом за № 158 від 18. 03. 1918 р. М. Безсонов вже в якості в. о. директора [3, № 14, С. 3] того ж дня надіслав звернення (колишній єпископ – розстрига, який визнав позбавлення сану – Авт.) до церковної влади в Україні – Консисторій і правлячих архієреїв [3, № 14, С. 3], що стало образою для Православної Церки в Україні і не сприяло повазі до державної влади [15, с. 26].

Окремою проблемою управління в церковних питаннях було те, що звернення до Консисторій писали почергово Безсо-

нов (віце-директор 30. 03. 1918 р. [3, № 19, с. 2] і в. о. директора департаменту 1. 04. 1918 р.) [3, № 19, с. 3] та Рафальський 30. 03. 1918 р. [3, № 19, с. 2].

Структура Департаменту ісповідань МВС була подібною до Міністерства Ісповідань Тимчасового Уряду і його завданням було надавати інформацію релігійним організаціям про рішення держави щодо Церкви [20, с. 55 – 57].

Державна влада періоду Української Центральної Ради з її соціалістичною ідеологією і не правильна кадрова політика привела до взаємного непорозуміння між Православною Церквою і державою, проте потрібно зазначити про прихильність до ідеї автокефалії УПЦ окремих представників соціалістичних партій ( С. Петлюра, В. Чехівський, С. Шулухін та ін. [12, с. 808 – 812].

**Період Гетьманату Павла Скоропадського ( 29. 04. – 14. 12. 1918 рр.).** 29. 04. 1918 р. до влади прийшов гетьман Павло Скоропадський, який у своєму «Законі про тимчасовий державний устрій України» окремим пунктом «Про віру» визначив Православ'я основною і державною вірою. Проте у Наказі № 1 від 3. 05. 1918 р. в складі нового уряду не передбачалось окремого міністерства з церковних питань[1, № 1, с. 1].

16. 05. 1918 р. в Наказі № 12 гетьманом читаємо, що «… на підставі ст. 3-ї Закону про тимчасовий устрій Української Держави, згідно з представленням Голови Ради Міністрів затверджую Міністром Ісповідань професора університету Василя Васильовича Зіньківського…» [1, № 4, с. 1].

Фактично даний наказ підвищив державний ранг керівника органу, який з Департамету став Міністерством (архівні документи про створення нового органу управління з церковних питань відсутні або недоступні через технічні питання – Авт.).

Міністерство стало подібним до Міністерства Ісповідань Тимчасового Уряду. Міністр надавав інформацію гетьману і уряду про стан релігійного життя в Україні [6, оп. 1. – спр. 265. – арк. 21], за його поданням церковні законопроекти виносились на обговорення уряду, а після затвердження гетьмана вони отримували статус державних законів [21, с. 30, 48].

Важливою перешкодою у церковно-державних стосунках стало обрання 6 (19) 1918 р. на Київському єпархіальному соборі владику Антонія (Храповицького) на Київську кафедру [21, с. 30, 48]. Уряд вимагав обрання Київського митрополита на Всеукраїнському Соборі, який відновив свої засідання 8 (21). 06. 1918 р.

Проект «Тимчасового вищого церковного управління в Україні» обговорювали на 10 – 12 засіданнях Собору 8 – 9. 07. 1918 р. Зокрема, було передбачено автономію УПЦ в складі РПЦ і посередником між урядом і Церквою буде не Київський митрополит, а міністр ісповідань. Дане Положення було затверджено 10. 12. 1918 р. [21, с. 95 – 96].

Проте нове загострення виникло після заяви нового міністра ісповідань О. Лотоцького 12. 11.1918 р. з вимогою автокефалії УПЦ, яка не була втілена через відставку уряду і міністра 14. 11. 1918 р. [17, с. 59].

Міністром ісповідань було призначено Вороновича М. М., проте в. о. був товариш міністра (заступник – Авт.) і директор департаменту духовних справ Миронович К. К., а також ще були директори департаментів: Православної Церкви – Рафальський В. Т. та загальних справ Чехівський В. М. [7, оп. 3. – спр. 11. – арк. 124]. випусники КДА і прихильники автокефалії Православної Церкви в Україні

Період Директорії УНР (14. 12. 1918 – 16. 03. 1921 рр.). Після повалення гетьманату до влада прийшла Директорія УНР, яка на засіданнях Ради народних міністрів (далі РНР – Авт.) спочатку 16. 12. 1918 р. ліквідувала Міністерство Ісповідань і утворила 24. 12. 1918 р. «управління культів», яке тимчасово очолив О. Лотоцький до прибуття І. Липи [5, оп. 1. – спр. 3. – арк. 1-27].

За поданням голови РНМ УНР В. Чехівського 26. 12. 1918 р. рішенням уряду постало «Міністерство культів» на чолі з І. Липою, який став керівником нового державного органу [7, оп. 1. – спр. 15. – арк. 63].

Завдання і структура Міністерства ісповідань залишались такими, що і за гетьманату. Важливою подією у церковному житті стало видання «Закону про вищий уряд Української Автокефальної Православної Церкви» [1, с. 3], який, на жаль, не був втілений через нестабільну політичну ситуацію в Україні [13, с. 142] .

Проте, слід зазначити, що «Закон» не мав на меті лише забезпечити автокефалію Православної Церкви в Україні, але і встановити такі церковно-державні відносини, де б національні інтереси переважали над релігійними [17, с. 75].

На засіданні РНМ на чолі з соціалістом Б. Мартосом 25. 04. 1919 р. були наміри ліквідувати Міністерство ісповідань і передати його функції до МВС [7, оп. 5. – спр. 11. – арк. 124].

16. 09. 1919 р. було призначено проф. І. Огієнка, який виконував обов'язки до кінця діяльності Директорії [7, оп. 1. – спр. 2. –

арк. 15]. Саме за його поданням, РНМ УНР 16. 06. 1919 р. змінила назву державного органу «Міністерство культів» на «Міністерство Ісповідань» [7, оп. 1. – спр. 2. – арк. 27].

Інтенсива праця міністра І. Огієнка згасала у зв'язку з загальним скороченням урядовців міністерств уряду УНР. Так, на кінець 1921 р. у складі Міністерства Ісповідань залишено всього 8 урядовців [7, оп. 1. – спр. 27. – арк. 34], однак, як відомо, ще у червні 1921 р. їх було лише 5 [3, оп. 1. – опр. 2. – арк. 16] [3, оп. 2. – спр. 30. – арк. 1].

Остаточне звільнення усіх урядовців відбулось протягом літа 1922 р. [7, оп. 2. – спр. 174. – арк. 2] . Останнім наказом міністра Ісповідань проф. І. Огієнка від 3 вересня 1922 р., який зберігся у 1072-му фонді ЦДАВО, є звільнення начальника фінансового відділу міністерства Д. Коломийцева [7, оп. 1. – спр. 80. – арк. 113]. Ця дата є останнім доступним для дослідження авторів збереженим архівним джерелом діяльності Міністерства Ісповідань.

Висуваються інші "остаточні" дати. Так, проф. В. Ляхоцький вважає, що праця проф. І. Огієнка на посаді міністра ісповідань тривала до 30 вересня 1922 р. [18, с. 108], а В. Савчук та Ю. Мулик-Луцик відносять цей термін чомусь аж до 1924 р. [19, с. 85].

Причинами таких категоричних тверджень з боку українських істориків: а) в першому випадку є те, що вже на прикінці вересня 1922 р. І. Огієнко поселився у Винниках (передмістя Львова) і відповідно втратив можливість керування своїм міністерством, яке залишилось у Тарнові; б) а в другому випадку — він жив поза центром українського політичного життя, однак активно піклувався церковними питаннями.

Лист міністра ісповідань І. Огієнка до Голови РНМ УНР А. Лівицького від 4 січня 1923 р., у якому він повідомляє про призначення ним на парафію у табори для інтернованих свящ. Панаса Бублія, а також зібрання грошової допомоги для таборового духовенства, а також доводить до відома, що у церковних справах їздив до Жовкви і Володимира-Волинського, при цьому підтримував зв'язки з Українською Церквою в Америці і обіцяє зробити детальну доповідь про церковні справи на засіданні РНМ, коли буде у Тарнові [9, Оп. 2. – Спр. 154. – Арк. 191].

Проте, як показують нам доступні архівні документи, І. Огієнко не брав участі у засіданні уряду УНР, які проходили у Тарнові 11 – 12 січня 1923 р. [5, Оп. 1. – Спр. 2. – Арк. 1, 3].

Згодом виникла ще одна істотна перешкода для державної діяльності проф. І. Огієнка – 12 січня 1923 р. ухвалено постанову про переїзд уряду до Варшави [5, Оп. 1. – Спр. 111. – Арк. 3].

Тому на засіданнях РНМ УНР, які проходили 21 лютого – 15 березня 1923 р. у Варшаві не могло й бути мови про участь у них міністра ісповідань І. Огієнка, який жив поблизу Львова [5, Оп. 1. – Спр. 111. – Арк. 4, 15].

**Висновки:**

Державна влада України 1917 – 1921 рр. спочатку зневажливо ставилась до прагнення православних вірян щодо церковних питань суто з ідеологічних принципів (всі були соціалістами – Авт.), проте саме тоді була закладено основи автокефалії УПЦ і незалежності нашої держави. Важливою подією стало видання «Закону про вищий уряд Української Автокефальної Православної Соборної Церкви» 1 січня 1919 р., який не було втілено через поразку у національ-визвольній боротьбі 1917 – 1921 рр.

---

1. Державний Вістник. — 1918. — № 1, 4 с.; № 4, 4 с.
2. Вістник Ради Народних Міністрів Української Республіки. — 13. 01. 1918. — № 3. — 4 с.
3. Вістник Ради Народних Міністрів Української Народної Республіки. —1918. — 2. 04. 1918р. — № 14. — 4 с.; 13. 04. 1918 р. — № 19. — 4 с.
4. Закон про вищий уряд Української Автокефальної Православної Соборної Церкви. // Вістник державних законів для всіх земель Української Народної Республіки. – 1919. – № 1. – С. 3.
5. Центральний державний архів вищих органів влади і управління України (далі ЦДВОУ). – Ф. 1065. Рада Народних Міністрів УНР. 1918-1923 рр.
6. ЦДАВОУ. – Ф. 1071. Міністерство Ісповідань Української Держави. 1918 р.
7. ЦДАВОУ. – Ф. 1072. Міністерство Ісповідань УНР. 1918-1922 рр.
8. ЦДАВОУ. – Ф. 1115. Українська Центральна Рада. 1917-1918 рр.
9. ЦДАВОУ. – Ф. 1429. Канцелярія Директорії УНР. 1918-1922 рр.
10. RIPOLФАКТ. Ежегодный альманах фактов; Весь мир. Полный спектор информации о странах, мире и вселенной. – М., 2007. – 1088 с.: ил.

*Література:*

11. Андрусишин Б. Церква в Українській державі 1917 – 1920 рр. (Доба Директорії УНР): навчальний посібник для студентів вищих закладів освіти. – К.: Либідь, 1997. — С. 4
12. Ар'єв В., Йосифчук М., прот. Порівняльний аналіз програм українських партій та громадських діячів щодо статусу Православної Церкви в Україні на поч. XX-XXI ст. // Православ'я в Україні: Збірник матеріалів VI Міжнародної конференції. – К., 2016. – С. 808 – 821.
13. Брайчевський М. Конспект з історії України: навчальний посібник для середніх шкіл. – К.: ВПЦ "Знання", 1993. – 208 с.
14. Владиченко Л. До історії державного органу у справах релігій в Україні. – К, 2011 р. – Режим доступу: https//www.religion.in.ua//main analiti-ka 11836-do- istoriyi.
15. Власовський І. Нарис історії Української Православної Церкви: У 4. т., 5 кн. – К., Вид. Української Православної Церкви Київського Патріархату, 1998. – Т. 4. – Ч. 1 – 384 с.
16. Жуковський А., Субтельний О. Нарис історії України – Львів: Вид. Наукового товариства ім. Т. Г. Шевченка, 1992. – 230 с.
17. Йосифчук М., свящ. Проблема автокефалії Української Православної Церкви в часи правління Директорії Української Народної Республіки у 1918 – 1922 рр. – Дис. канд. богосл. наук. – К., 2001. – 224 с.

18. Ляхоцький В. Іван Огієнко ( митрополит Іларіон) : показчик архівних джерел. К, 1998. – 80 с. ("Архівні та бібліографічні джерела української історичної думки", вип. 1).

19. Савчук В., Мулик-Луцик Ю. Історія Української Греко-Православної Церкви в Канаді: У 4 т. – Вінніпег: Видавнича Спілка "Еклесія", 1984-1989. (Т. 1. – 616 с., Т. 2. – 784 с., Т. 3. – 728 с. , Т. 4. – 831 с.).

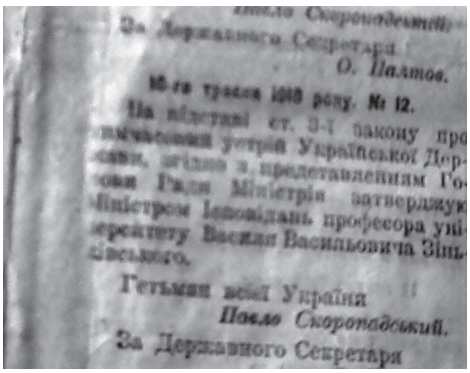
20. Ульяновський В. І. Церква в Українській державі 1917 – 1920 рр. (Доба Української Центральної Ради): навчальний посібник для студентів вищих закладів освіти. – К. : Либідь, 1997. – 200 с.

21. Ульяновський В. І. Церква в Українській державі 1917 – 1920 рр. (Доба Гетьманату Павла Скоропадського): навчальний посібник для студентів вищих закладів освіти. – К.: Либідь, 1997. – 320 с.

22. Шкваровский М. В. Русская Православная Церковь в XX веке. – М. : Вече, Лепта, 2010. – 480 с.: ил.

23. Ципин В., прот. История Русской Православной Церкви: Синодальный и новейший периоды – М. : Изд –во Стретенского монастиря, 2012. – 816 с.

№ 4. Ціна 25 коп. ДЕРЖАВНИЙ 22 травня 1918 р.
ВІСТНИК
РІК ВИДАННЯ ПЕРШИЙ.
Всі урядові інституції повинні вислати передплату Конторі Редакції „Державного Вістника".
ОФІЦІЯЛЬНО.
Накази Гетьмана всієї України.


За Державного Секретаря
О. Палтов.
16-го травня 1918 року. № 12.
На підставі ст. 3-ї закону про тимчасовий устрій Української Держави, згідно з представленням Голови Ради Міністрів затверджую Міністром Ісповідань професора університету Василя Васильовича Зіньківського.
Гетьман всієї України
Павло Скоропадський.
За Державного Секретаря

№ 1. Ціна 25 коп. ДЕРЖАВНИЙ 16 травня 1918 р.
ВІСТНИК
Всі урядові інституції повинні вислати передплату редакції „Державного Вістника".
ОФІЦІЯЛЬНО.
Закони про тимчасовий Державний устрій України.

Рада Міністрів.

Рік 1919.

**ВІСТНИК ДЕРЖАВНИХ ЗАКОНІВ**
**ДЛЯ ВСІХ ЗЕМЄЛЬ**
**УКРАЇНСЬКОЇ НАРОДНЬОЇ РЕСПУБЛІКИ.**

*1-й випуск. – Видано та розіслано 18 січня 1919.*

Іменем Української Народної Республіки затверджуємо: Голова директорії В.Винниченко в. р. Члени: Андрієвський в.р., Ф.Швець в.р., Л.Макаренко в.р., 1 січня 1919 року. Київ. Посвідчив: В. об.Державного Секретаря Михайло Корчинський в р. Ухвалений Радою Народних Міністрів Закон про вищий уряд

Української Автокефальної Православної Соборної Церкви.

1. Вища Церковно-законодавча, судова та призначений для того Міністром представник адміністративна влада на Вкраїні належить Всеукраїнському Церковному Соборові, постанови якого, коли мають церковно-державне значіння, або вимагать видатку грошей з державних скарбів, підлягають розгляду і затвердженню Законодавчих Державних органів.

2. Для керування справами Української Автокефальної Православної Церкви утворюється Український Церковний Синод в складі 2 єпископів, 1 протоієрея, 1 священика, 1 діякона і 3 мирян і одного священика від військового відомства. До скликання Собору, який обірає в Члени Синоду і подає на затвердження уряду. Члени Церковного Синоду призначаються Вищим Республіканським Українським Урядом.

3. Відомству Синоду належать церковні справи: 1) релігійні, 2) адміністрацій, 3) господарські, 4) освітні, 5) контрольні та ревізійні.

4. В засіданнях Українського Церковного Синоду має присутність призначений для того міністром представник Республіканського Уряду, який іменується державним представником і на обов'язках якого лежить: подавати інформації, роз'ясняти закони, стежити за виконанням законів та постанов Синоду, які не порушують інтересів Республіки. державний представник має право опротестування перед Радою Міністрів.

5. Церковна влада Автокефальної Української Церкви з її всім урядовим складом оплачується коштами з Державної Скарбниці відповідно штатам, установленим для цього додатково.

6. Українська автокефальна Церква з її Синодом духовною ієрархією ні в якій залежносте од Всеросійського патріарха не стоїть.

7. Український Церковний Синод для керування своєю діяльністю, а також для скликання Церковного Собору виробляє накази, які вступають в силу по затвердженні їх Українським Республіканським Урядом.

Голова Ради Народних Міністрів В. Чехівський в[ласною] р[укою] Міністр Культів Липа в[ласною] р[укою].

## ДЕКРЕТ ДИРЕКТОРІЇ УНР У СПРАВІ АВТОКЕФАЛІЇ УКРАЇНСЬ-КОЇ ПРАВОСЛАВНОЇ ЦЕРКВИ.[1]

Постійно піклуючись при утворенні Української Народньої Республіки і про найкращий стан Святої Православної Церкви Української, визнали ми за благо:

1) Підтвердити виданий 1-го січня ц.р. закон, що Православна Церква Українська автокефальна, ні від московського, ні від якого другого церковного уряду незалежна.

2) Вищою Православною Церковною Владою в Українській Республіці є Церковний Собор Української Православної Церкви, що має бути скликаний в найкоротший по змозі час.

3) До скликання Всеукраїнського Церковного Собору негайно призвати до праці на підставі закону 1-го січня 1919 року Українській Священний Синод в складі осіб, нами в січні затверджених.

4) Доручаємо Міністрові Ісповідань замість членів Синоду, що не можуть зараз прибути до виконання своїх обов'язків, представити нам для затвердження тимчасово других осіб відповідного стану.

5) Розпочати працю Український Синод має не пізніше 14-го жовтня 1919 року.

6) Повний устав Синоду має виробити сам Священий Синод вкупі з Міністерством Ісповідань і керуватися ним до Всеукраїнського Церковного Собору.

Щиро сподіваємось, що Український Священий Синод відродить колишню Українську Церкву Богу на славу, Україні на користь.

Даний в Камянці-Подільському, жовтня 7 дня 1919-го року.
Голова Високо ї Директорії С. Петлюра.
Члени: Ф.Швець, Л.Макаренко.
Скріпив: Керуючий Справами Директорії Миронович.

[1] Використано матеріали з журналу Віра і Культура // Акти Міністерства Ісповідань. – Веніпег – 1974 – №1 – С.58-59

*УДК: 348.51*

*Іванна МАЦЕЛЮХ*

# ЗВИЧАЄВЕ ПРАВО ЗАПОРОЗЬКОЇ СІЧІ В ОБОРОНІ ПРАВОСЛАВНОЇ ВІРИ

*У публікації аналізується значення православної віри як об'єднуючого духовного фактору, що консолідував січове козацтво у військову корпорацію. Виокремлено склади злочинів проти віри, церкви та моралі, які переслідувалися нормами звичаєвого права Запорозької Січі.*

**Ключові слова:** *злочини проти віри, козак, Запорозька Січ, звичаєве право, православ'я.*

*Ivanna MATSELYUKH*

**TRADITIONAL LAW OF THE ZAPOROZKA SICH WHICH PROTECTED THE ORTHODOXY VIRU**

*The article analyzes the significance of the Orthodox faith as a spiritual factor that united the Cossacks in the Sich into a military corporation. The composition of crimes against faith, church and morality, which were followed by the customary law of Zaporozka Sich, are singled out.*

**Key words:** *crimes against the faith, cossacks, Zaporozka Sich, traditional law, Orthodoxy.*

Втрата власної державності, унаслідок якої руські землі потрапили до складу Великого князівства Литовського та Королівства Польського, спричинила негативні наслідки для української людності. Вони пов'язані, насамперед, із процесами окатоличення, що тягнули за собою поступову втрату власної культури, ідентичності, яка нерозривно пов'язана із православною вірою. На супротив даному процесу виступило українське козацтво, що стало виразником загальних тенденцій і закономірностей розвитку українців як окремої етнічної спільноти, виступило носієм національної ідеї та взяло на себе рушійну місію визвольної війни. «У багатовіковій історії України практично неможливо відшукати будь-яке інше явище соціально-політичного характеру, яке за своєю значущістю хоча б віддалено можна було б прирівняти з феноменом українсько-

го козацтва», – слушно стверджує директор Інституту історії України В. Смолій [33, с. 6].

Проблемам походження та появи козацтва, на теренах нинішньої України, присвячена значна кількість наукових розвідок. Вона порушується у працях В. Антоновича, В. Андрущенка, О. Гуржія, П. Захарченка, І. Каманіна, В. Макарчука, М. Максимовича, Ю. Мицика, В. Панашенка, С. Плохія, А. Скальковського, В. Смолія, Д. Яворницького та інших [15, с. 4; 8; 23, с. 167; 22, с. 10; 20, с. 310; 29, с. 23; 14, с. 66; 2, с. 10; 1, с. 17; 32, с. 68, 11]. У своїй більшості сучасні історики пов'язують причини виникнення козацької спільноти із особистісними факторами, серед яких основним є покращенням власного добробуту. Дискусії з приводу появи козацтва на сьогоднішній день є вичерпані. На основі письмових згадок у відповідних джерелах (дипломатичного листування Кримського ханату, Великого князівства Литовського, Московського царства) сучасні дослідники датують фіксацію про появу «українського козацтва» на межі 80-90-х р. XV ст. в умовах перебування України у складі Великого князівства Литовського [19, с. 73]. Саме в цей час з'являються перші згадки про них, де вони йменуються «черкесами», «королівськими людьми», «князя Дмитрієві козаки» [20, с.69 – 73].

Подніпровські, південноукраїнські землі, що йменувалися Диким Полем, адже були спустошені систематичними татарськими набігами, стали центром консолідації козацтва. Свої поселення козаки намагалися облаштовувати на добре захищених самою природою місцях – річкових островах, оточених кам'яними порогами, які додатково укріплювалися дерев'яними конструкціями. Їх називали «Запорозькою Січчю». Виникнення першої Січі, що розташовувалася на острові Хортиця, припадає на середину XVI ст. і пов'язане з іменем канівського та черкаського старости Дмитра Вишнивецького (Байди) [30, с. 81 – 82]. З часом, Запорозька Січ перетворилася на демократичну, самоврядну військово-адміністративну організацію, яка впродовж XVI – XVIII століть мала автономний статус та власну правову систему [17, с. 109 – 110; 24].

Українське козацтво зародилося в епоху Середньовіччя, яка була наскрізь пронизана теологічним змістом, що проникав у всі сфери державно-політичного та суспільного життя. Релігія формувала морально-етичні цінності, визначала соціальну поведінку кожної людини [36, с. 205]. Схизма (розкол, - авт.) християн на католиків і православних, поява уніатської церкви не підірвали авторитет релігії у суспільстві, а, навпаки, посилили

боротьбу за пріоритет тієї чи іншої конфесії. Козацтво не стояло осторонь даного процесу. Часто ціною власного життя вони відстоювали істинність православної віри, сприяли її поширенню. На Січі козаки відмовилися від багатьох суспільних і соціальних явищ – нерівності, кріпацтва, сім'ї, присутності жінок, при цьому перенесли в новостворене товариство православну релігію, захист якої мав безумовний характер [10, с. 185]. Український історик та письменник П. Куліш у своїх історичних розвідках відтворює звернення козаків до одновірних українців такими словами: «Хто хоче за віру християнську бути посаджений на палю, хто хоче бути четвертований колесований, хто готовий стерпіти усілякі муки за святий хрест, хто не боїться смерті, то приставай до нас, бо таке козацьке життя» [16, с. 68].

Усі проблеми, що виникали в козацькому товаристві, вирішувалися спільно, демократично, дотримуючись засад «здорового глузду» [35, с. 160], проте питання православної віри не могло мати жодного компромісу. За час існування низового Війська Запорозького на його територію не закрався жоден релігійний розкол. Козаки усіляко домагалися, щоб на українській землі не жили іновірці, особливо «зловір'я жидівське» та «віра православна східного ісповідання під послушенством Святійшого Апостольського Фрону Константинопольського вічно утверджена була, і з примноженням хвали Божої, церков святих в науках поширювалася і процвітала» [21, с. 321 – 322]. Саме так в епоху українського середньовіччя, коли православна віра втратила державну підтримку, набувши в державі статус «non gratta», з'явилися її захисники, «озброєні мечем замість закону – вільні козаки Січі Запорозької» [31, с. 121].

За свідченням історичних джерел та інтерпретації дослідників, сучасники не завжди вірили побожності козаків. Зокрема, митрополит Київський П. Могила називав їх «людьми нещирими у вірі» [34, с. 269], уніатський митрополит Рутський – так званими «людьми без релігії» [39]. Твердження церковних ієрархів не можна вважати безпідставними. Негативний відголос зустрічаємо і від окремих представників нижчого духовенства, яке називало козаків «нахабним людом» [12, с. 92], «хижаками, що не мають страху Божого, недовіряють ченцям та керуються забобонами» [10, с. 186]

Такі репліки дали підстави окремим сучасним дослідникам історії українських лицарів стверджувати, що козаки не були борцями за православ'я. «Релігійний фактор в житті козацької спільноти був важливим, – аналізуючи козацькі повстання

кінця XVI ст. писав С. Плохій, – проте вони не мали релігійної програми і прикривалися релігійними мотивами [25, с. 143]. Із висловленим важко погодитися, адже козаки мали чітку стратегію – це утвердження православ'я на своїй території вольностей Війська Запорозького, що поєднувалася із ліквідацію усіх інославних релігій [21, с. 321 – 322]. При цьому вони віддавали значення вірі, що ґрунтувалася на принципах справедливості та моралі, для задоволення своїх релігійних потреб в умовах постійної смертельної загрози. Сповідуючи православну віру, козаки при цьому не заглиблювалися в тонкощі богословського вчення, а подекуди перебудовували його на свій військовий лад. Як свідчать козацькі думи, перед обличчям смерті, не маючи поруч священика, козаки нерідко сповідалися «Богу, вітру, Чорному морю, отаману» [38, с. 193]. Бог у цьому ряду стояв на першому місці.

Будь-яке середовище, а козацьке не виняток, не позбавлене злочинних проявів, з яким товариство, щоправда, безжально боролося. Законодавчі імперативи, при цьому, були відсутні, адже козаки керувалися «здоровим глуздом» та нормами звичаєвого права. «Основною формою функціонування козацького права, – зазначає сучасний вчений І. Грозовський, – були специфічні суспільні відносини, які склалися на основі трансформації норм давньоруського права, пристосовані до конкретно-історичних умов» [7, с. 122]. Під останніми слід розуміти, насамперед, умови військових походів, суворої дисципліни, віри в свою перемогу, духовною силою якої була православна віра. Відтак, норми звичаєвого права охороняли засади козацької єдності, братерства, а в їх основі знаходилася православна віра, церква, завдяки яким встановлювалися особливі відносини, порушення яких вважалися неприпустимими.

На основі скупих відомостей, що відклалися в історичних джерелах, матеріалах, зібраних археографічними комісіями в XIX – на поч. XX ст., та інших документах маємо на меті проаналізувати протиправні діяння, спрямовані проти засад православної віри, церкви, моралі, що мали кримінально-караний характер на Запорозькій Січі.

Злочини проти православної віри відносилися до категорії тяжких. Віровідступництво у будь-якій формі на Запорожжі не допускалося. Незважаючи на багатонаціональний склад козацтва (окрім українців там знаходили притулок і поляки, московіти, литовці, греки, євреї), головною умовою входження до складу запорозького братства була належність до право-

славної релігії [18, с. 6]. Для підтвердження побожності кандидата товариство встановило правило, за яким претендент мав прочитати напам'ять «Отче наш» та тричі перехреститися. Судячи із листа Київського митрополита Т. Щербацького до начальника січових церков ієромонаха Макарія, до Запорожжя приймали й іновірців, якщо вони зреклися своєї віри і прийняли православ'я шляхом таїнства хрещення. «Прохання кошового отамана про дачу єлею святого, для помазання новоприходящих для прийняття православної віри єретиками і різними язичниками відправив», – йдеться у листі Київського митрополита [31, с. 122].

Отже, належність до православної віри було однією з головних умов прийняття до козацтва. Іновірці, що бажали поповнити лави запорожців, повинні були прийняти хрещення. Будь-яке віровідступництво заборонялося нормами козацького звичаєвого права, а зрада православ'ю вважалася найтяжчим злочином.

З особливою повагою козаки ставилися до всіх православних святих, а особливо до Божої Матері, вірили в чудодійну силу хреста, що був своєрідним лицарським оберегом і супроводжував козаків у військових походах [37, с. 312]. В цій частині хочемо заперечити окремим сучасним інтерпретаторам історії українського козацтва, які стверджують про достатньо часте вживання лихослів'я у козацькому товаристві. «Козаки поєднували в собі щирий страх перед Богом і з такою ж щирістю богохульствували, вони могли сьогодні молитися, стоячи на колінах перед іконою, завтра – лихословити, згадуючи усіх святих», – поширює мало розповсюджену і необґрунтовану сентенцію автор однієї із робіт В. Пузій [26; 27]. Ймовірно, це витвір художньої уяви, що немає жодного стосунку до історичної правди. Швидше за все ця робота спрямована на відверту дискредитацію запорозького козацтва.

Правопорушення, спрямовані проти церкви, також переслідувалися нормами козацького звичаєвого права. Відомий дослідник історії козацтва Д. Яворницький (Д. Эварницкий в російській транскрипції) наводив факти посягання окремими козаками на церковне майно та завдання тілесних ушкоджень духовенству тощо [38, с. 193; 5, с. 155]. Щоправда, вчений не уточнив статус пограбованої церкви, адже в разі її підпорядкування козацькому кошу, злочин кваліфікувався як посягання на майно товариства. В будь-якому випадку викрадення майна, пограбування храмів, монастирів відносилося до категорії тяжких злочинів, адже санкції за їх вчинення були досить жорсто-

кими [3, с. 36]. Козацьке товариство засуджувало такі дії та на противагу їм само відкривало, утримувало і фінансувало значну кількість церков, каплиць, на всій території вольностей Війська Запорозького. В слободках та зимівниках зводилися маленькі «скити», «божниці» [10, с. 177], де розміщалися ікони у багатих кіотах (засклена шафка для розміщення ікони, яка прикрашає її та захищає від вологості, забруднення та руйнування) [28]

Самостійну групу злочинів, що мали місце на Запорозькій Січі та у вольностях Війська Запорозького становили вчинки, спрямовані проти сім'ї та моралі. У зв'язку з тим, що козаки – січовики були здебільшого неодруженими [5, с. 155], то більшість дослідників не бачать підстав для існування злочинів проти сім'ї [6, с. 58; 4, с. 389]. Однак А. Скальковський описує випадки, де кошовий отаман вирішує шлюбно-сімейні спори, здійснює розлучення одружених козаків, що проживали поза межами Січі, у паланках, на території вольностей Війська Запорозького. Відтак, злочини проти сім'ї мали місце, але фіксувалися на тих територіях, де проживали одружені козаки.

Суворе дотримання традиції про заборону жінці перебувати на території Січі, що залишилася непорушною до її ліквідації, інколи приводило до курйозних випадків [4, с. 411]. Прусський генерал Х. Маншейн описує випадок, коли під час війни Росії з Туреччиною, на Січ прибув гарнізон з російськими військами під командуванням полковника Глібова, який запросив до себе дружину. Дізнавшись про це, усі козаки оточили полковника і вимагали відмінити її приїзд. Скасувати його не вдалося, адже жінка уже була в дорозі. Прибувши до воріт Січі, жінку не впустили до табору, після чого вона змушена була повернутися додому [9, с. 9].

Отже, першим видом злочину проти сім'ї та моралі для козака було порушення обітниці безшлюбності або приведення жінки на Січ. Її статус не мав значення. Як дружинам, так і донькам, матерям чи сестрам вхід на територію табору не дозволявся [4, с. 408]. За вчинення злочину відповідальність покладалася не на жінку, а на козака, який допустив прибуття до Січі представниць жіночої статі.

Окремим видом злочину проти моралі була розпуста. Вона породжувалася обставинами, описаними у попередньому абзаці – відсутністю жінок на Січі. Відтак, достатньо часто у козацькому товаристві траплялися прояви гомосексуалізму та зоофілії, проте норми звичаєвого права стояли на сторожі захисту лицарської моралі [12, с. 58; 13, с. 26].

Злочином проти моралі вважалося знеславлення або словесна образа жінки. Цей висновок можна зробити на основі випадку, який мав місце на початку XVIII ст. Із матеріалів Запорозького Січового архіву, що збереглися у фельдмаршала Російської імперії М. С. Воронцова та були передані російському історику А. Скальковському на опрацювання [31, с. VII], дізнаємося про ганебний вчинок козака Канівського куреня Федора Маляра, який знеславив дівчину Анну Перехрестку. Потерпіла, будучи публічно приниженою, звернулася до кошового отамана із відповідною скаргою. Відповідь очільника козаків відобразилася у «Наказі до Самарського полковника» від 7 листопада 1772 р. У ньому засуджувався вчинок Федора Маляра такими словами: «Цей порок лежить не тільки на Анні Перехрестці, а й знеславлює усе Військо Запорозьке» [31, с. 161].

Таким чином, проаналізувавши наявні джерела, у яких зафіксовані поодинокі факти вчинення злочинів проти віри, церкви, сім'ї та моралі, приходимо до окремих висновків та узагальнень. По-перше, православ'я стало найважливішим об'єднавчим духовним фактором, що консолідував січове козацтво, витворивши з нього справжню військову корпорацію. Вона стала осередком боротьби не з країнами православного світу, а переважно з тими, де державною релігією був іслам (Кримський ханат, Османська імперія) і в такий спосіб стала своєрідним оборонним редутом від просування ісламу до кордонів Західної Європи. По-друге, чоловічий лицарський орден відчайдушно оберігав нормами звичаєвого права ті традиції, які сформувалися в ньому впродовж століть існування. Чи не найважливішими серед них були приписи, що імперативно забезпечували правопорядок в частині недопущення вчинення злочинів проти віри, церкви, сім'ї та моралі.

1. *Андрущенко В. Л., Федосов В. М.* Запорозька Січ як український феномен. – Київ: Заповіт, 1995. – 173 с.
2. *Антонович В. Б.* История Малорусского казачества. – Б. м., Б. г. – Ч.2. – 437 с.
3. Архів Коша Нової Запорозької Січі: Опис справ 1713 – 1776 рр. / упорядники: Л. З. Гісцова, Л. Я. Демченко. – Київ, 1994. – 226 с.
4. *Бойко І. Й.* Історія правового регулювання цивільних, кримінальних та процесуальних відносин в Україні (IX – XX ст.): навчальний посібник для студентів вищих навчальних закладів. – Львів: Видавничий центр ЛНУ імені Івана Франка, 2014. – 904 с.
5. *Боплан Г. Л.* Описа України, кількох провінцій Королівства Польського, що тягнуться від кордонів Московії до границь Трансільванії, разом із їхніми звичаями, способом життя і веденням воєн. – Київ: Наукова думка, 1900. – 256 с.
6. *Грозовський І.* Право Нової Січі (1734-1775 рр.): навч. посібник. – Харків: Видавництво Університету внутрішніх справ, 2000. – 108 с.

7. *Грозовський І.* Феномен козацького права // Вісник Академії правових наук України. – 1997. – №3(10). – С. 122 – 137
8. Дневные записки генерального подскарбия Якова Марковича (1717–1767) / [под ред. А. Лазаревского]. – К.: Киевская старина, 1895. – Ч. 2. – 342 с.
9. *Д-ский А.* Система карательных мер в Запорже: историко-юредический очерк // Киевская старина. – Киев. – Т. XL. – 1893. – С. 1 – 19
10. Запорожці: до історії козацької культури / упоряди. І. Кравченко, Ю. Іванченко. – Київ: Мистецтво, 1993. – 400 с.
11. *Захарченко П. П.* «Воля та рівність» або судова система Війська Запорозького // Рыночная площадь. – 1993. – №15.
12. История о казаках запорожских. Как оные издревле зачались, и откуда свое происхождение имеют, и в каком состоянии ныне находятся, сочинение от инженерной команды / Издана со списка хранящагося в библиотеке Михаила Семеновича Воронцова, Одеским обществом истории древности. – Одесса: Городская типография, 1851. – 95 с.
13. История о казаках запорожских. Как оные издревле зачались, и откуда свое происхождение имеют, и в каком состоянии ныне находяться. – Москва: Университетская типография, 1847. – 47 с.
14. Історія України : нове бачення : У 2 т. / О. І. Гуржій, Я. Д. Ісаєвич, М. Ф. Котляр та ін.; під ред. В. А. Смолія. – К.: Україна, 1995. – Т. 1. – 350 с.
15. *Каманин И.* К вопросу о казачестве до Богдана Хмельницького // Чтения в Историческом Об-ве Нестора Летописца. – Киев, 1890. – 418 с.
16. *Кулиш П. А.* История возсоединения Руси. Том 1. От начала колонизации опустошенной татарським погромом Киево-Галицкой Руси до начала столетней козацко-шляхетской войны. – СПб.: Типография товарищества «Общественная польза», 1864. – 364 с.
17. *Кульчицький В. С.* Історія держави і права України : підручник. – К.: Ін Юре, 2007. – 624 с
18. *Ластовський В. В.* Канонічне право: особливості еволюції в Україні в епоху феодалізму. – Черкаси, 2002. – 24 с.
19. *Макарчук В. В.* Правовий статус реєстрового козацтва в Україні. Дисертація. 12.00.01 – Теорія та історія держави і права; історія політичних і правових учень. – Київ, 2017. – 239 с.
20. *Максимович М. А.* Исторические письма о козаках приднепровских. – К.: Типография М. И. Фрица, 1876. – Т. 1. – Отдел исторический. – 847 с.
21. *Маркевич Н.* История Малороссии. Москва: Тип. Августа Семена, – Т. 4 . – 1842. – 483 с.
22. *Панашенко В. В.* Полкове управління в Україні (середина XVII – XVIII ст.). – К., 1997. – 323 с.
23. *Панашенко В. В.* Військові товариші // Київська старовина. – 1998. – № 3. – С. 166 – 174.
24. *Паньонко І. М.* Система органів управління Запорозької Січі: монографія. – Львів, 2006. – 320с.
25. *Плохій С.* Наливайкова віра: козацтво та релігія в ранньомодерній Україні. – Київ: Критика, 2006. – 495с.
26. *Пузий В.* Украинский тайный орден. Характеристика // Свобода слова. Режим доступу: http://svobodaslova.in.ua/news/read/1301
27. *Пузій В.* Таємниці козацького характерництва. Режим доступу: https://stano.io.ua/s12438/tamnici_kozackogo_harakternictva
28. Пуряєва Н. В. Словник церковно-обрядової термінології. – Львів: Свічадо, 2001. – 160 с.
29. Сборник имперского русского исторического общества. – СПб.: Тип. Ф. Елеонского и Ко, 1882. – Т. 35. – 870 с.
30. *Світлична В. В.* Історія України :навчальний посібник. – Київ: Каравела, 2006. – 400 с.

31. *Скальковский А. А.* История Новой-Сечи или последнего Коша Запорожского. – Одесса: Типография А. Шульце, 1885. – 303 с.
32. *Слабченко М. Е.* Опыт по истории права Малороссии XVII и XVIII вв. – Одесса, 1911. – 292 с.
33. *Смолій В.* Феномен українського козацтва у контексті вивчення історії раннього Нового часу. Українське козацтво і Велике князівство Литовське. – Харків: ТОВ «Фактор-Друк», 2015. – 200 с.
34. Чтения в Императорском Обществе Истории и Древностей Российских при Московском Университете. Книга вторая. – Москва: Издательство: Университетская типография, 1873. – Апрель – Июнь. – 751с.
35. *Шевченко О. О.* Звичаєве право України IX – XIX століть : монографія. – Київ, 2014. – 200 с.
36. *Щербак В. О.* Українське козацтво: формування соціального стану. Друга половина XV – середина XVII ст. – Київ: Видавничий дім «Києво-Могилянська академія», 2006. – 300 с.
37. *Эварницкий Д. И.* История запорожских козаков. – СПб.: Типография И. Н. Скороходова, 1892. – Т. 1. – 542 с.
38. *Яворницький Д.* Історія запорозьких козаків. – Київ: ФОП Стебеляк О. М., 2015. – 1072 с.
39. *Szegda M.* Działalność prawno-organizacyjna metropolity Józefa IV Welamina Rutskiego 16l3 – 1637. – Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej, 1967. – 215 p.

*УДК 242-558(477) «192»*

*Оксана ВИСОВЕНЬ*

# СИНЕРГЕТИЧНА МОДЕЛЬ РЕЛІГІЙНОГО ЖИТТЯ В РАДЯНСЬКІЙ УКРАЇНІ 1920-х рр.: ВІДОКРЕМЛЕННЯ ЦЕРКВИ ВІД ДЕРЖАВИ І ШКОЛИ ВІД ЦЕРКВИ

*У статті на базі документів та праць теоретиків марксизму-ленінізму показано створення синергетичної моделі релігійного життя в радянській Україні в 1920-х рр. Встановлено, що синергетична модель релігійного життя 1920-х рр.: відокремлення Церкви від держави і школи від церкви, яка була юридично закріплена більшовицьким режимом та проходила під гаслом «релігія – це опіум для народу», мала свою стратегію – «розподіляй та володарюй» та тактичні засоби (атеїстична агітація та пропаганда), які починаючи з другої половини 20-х рр. ставали більш послідовнішими та агресивнішими і наприкінці 20-х рр. дійшли своєї точки біфуркації.*

**Ключові слова:** *Православна Церква, Євангельські християн-баптисти, синергетична модель, релігійне життя, радянська Україна.*

———

*Oksana VYSOVEN*

**SYNERGETIC MODEL OF RELIGIOUS LIFE IN SOVIET UKRAINE 1920'S: DISCOVERY OF THE CHURCH FROM STATE AND SCHOOLS FROM THE CHURCH**

Більшовицькі очільники, на противагу самодержавцям, які вважали православ'я опорою імперії, не сприймали церкву позитивно, а бачили в ній ідеологічного опонента. Водночас, враховуючи набожність та релігійні настрої населення колишніх колоній Російської імперії, не наважувалися зразу ж покінчити з церквою. Тому першочерговим завданням для В. Леніна було обґрунтування убогості та нікчемності Християнської церкви та релігії та нав'язлива пропаганда своїх поглядів серед її прихильників.

Спираючись на тезу К. Маркса, яку він оприлюднив у вступі до праці «До критики гегелівської філософії права», написаної в 1843 році і опублікованій в 1844 році в «Німецько-французькому щорічнику», про те що, «релігія – це опіум для наро-

*The article, based on the documents and works of the theorists of Marxism-Leninism, shows the creation of a synergetic model of religious life in Soviet Ukraine in the 1920's. It was established that the synergetic model of the religious life of the 1920's: the separation of the church from the state and school from the church that was legally secured by the Bolshevik regime and held under the slogan «religion is an opium for the people», «had its own strategy» - «distribute and conquer» and tactics (atheistic propaganda and propaganda), which had become more popular since the second half of the 20th century. later and more aggressive and at the end of the 1920's reached their point of bifurcation.*

**Key words:** *Orthodox Church, Evangelical Christians-Baptists, Synergetic model, Religious life, Soviet Ukraine*

ду, релігія – це зітхання пригнобленої тварини, серце безсердечного світу, подібно до того як вона – дух бездушних порядків» [10, с. 15], В. Ленін сам розробив антирелігійну концепцію.

Ще в 1905 р. в статті «Соціалізм і релігія» (газета «Нове Життя» № 28, 3 грудня 1905 р.) В. Ленін повторив фразу К. Маркса буквально: «Релігія є один з видів духовного гніту, що лежить скрізь і всюди на народних масах, задавлених вічною роботою на інших, злиднями і самотністю. Безсилля експлуатованих класів в боротьбі з природою породжує віру в богів, чортів, в дива і т. п. Того, хто все життя працює і потребує, релігія вчить покори і терпіння в земному житті, втішаючи надією на небесну нагороду. А тих, хто живе чужою працею, релігія вчить благодійності в земному житті, пропонуючи їм дуже дешеве виправдання для всього їх експлуататорського існування і продаючи за подібною ціною квитки на небесне благополуччя. Релігія є опіум народу. Релігія – рід духовної сивухи, в якій раби капіталу топлять свій людський образ, свої вимоги на скількинебудь гідне людини життя» [6, с.63-65. ].

У статті В. Леніна «Про ставлення робітничої партії до релігії» (газета «Пролетар» № 45, 13 (26) травня 1909 р.), міститься пряма цитата з праці К. Маркса: «Релігія є опіум народу, – цей вислів К. Маркса є наріжним каменем всього світогляду марксизму в питанні про релігію. Всі сучасні релігії і церкви, всі й усілякі релігійні організації марксизм розглядає завжди, як органи буржуазної реакції, службовців захисту експлуатації і одурманення робітничого класу – резюмував він [7, с. 354]. У промові на І Всеросійському з'їзді робітників 19 листопада 1918 р., яка була опублікована 20 листопада 1918 р. в газеті «Известия ВЦИК №235», В. Ленін запропонував методи боротьби з релігією та забобонами. Зокрема, він наголосив, що боротися потрібно обережно, шляхом пропаганди, шляхом освіти [8, с. 158].

У зв'язку з цим, синегретична модель релігійного життя в Україні радянської доби базувалася на постулатах марксизму в інтерпретації В. Леніна, і почала вибудовуватися зразу ж після встановлення влади більшовиками на підконтрольних територіях. Більшовицькі теоретики на чолі з В. Леніним почали створювати нову модель взаємовідносин між усіма структурними елементами суспільства, у тому числі й релігійними організаціями.

Головним правовим документом, який регулював статус релігійних організацій на захоплених територіях більшовицьким урядом був законодавчий акт радянського уряду на чолі з В. Леніним, який був прийнятий в РСФРР 23 січня (5 лютого) 1918 р. і отримав назву Декрет Раднаркому «Про відокремлення Церкви від держави і школи від церкви» [3, с. 17-18.].

Пізніше цей документ прийняли в Україні: 19 січня 1919 р. у зайнятому Червоною армією Харкові його затвердив Тимчасовий робітничо-селянський уряд України на чолі з Г. П'ятаковим, що був створений більшовиками для прикриття своєї агресії проти УНР. Декрет проголошував відокремлення церкви від держави, забороняв обмежувати свободу совісті, скасовував релігійні обряди і церемонії в державній сфері, включно з релігійною клятвою або присягою, забороняв ухилятися від виконання громадянських обов'язків з огляду на релігійні переконання, передавав акти громадянського стану у виключне відання світської влади, позбавляв церковні та релігійні товариства переваг і державних субсидій, які вони мали за царату, забороняв церковне майно. Останнє проголошувалося «народним надбанням». Згідно з декретом відбулися зміни і в освіті, оскільки п. 9 цього документу проголошував відокремлення школи від церкви, а викладання предметів релігійного характеру заборонялося [1].

Цей засадничий для комуно-більшовицького режиму документ насамперед спрямовувався проти Православної церкви, як опори самодержавства. Водночас для протестантських церков, які були гонимі в період імперії, настав більш менш ліберально-поміркований період [1]. Крім того, цей документ відображав саме ту базову модель взаємовідносин держави та церкви й перебіг контролю над релігійним життям, який більшовицький режим намагався встановити на захоплених ними територіях.

Стратегія розподіляй та володарюй застосовувалася комуно-більшовицьким режимом для підтримання та вкорінення

влади, шляхом поділу великої концентрації духовної влади на відособлені групи, кожна з яких має менше влади. Ефективне використання цієї технології дозволяло режиму розподілити абсолютну духовну владу Православної церкви, яку вона мала за царату, з невеликими силами (протестантськими громадами) й контролювати та управляти ними [13].

Така далекоглядна стратегія щодо релігії чітко простежується уже у постанові щодо антирелігійної пропаганди і порушення пункту 13 програми ЦК ВКП (б) за 1921 р. Зокрема, у цьому документі давалися чіткі методичні вказівки лекторам та пропагандистам атеїзму, яким чином політику радянської влади щодо релігії подавати широким масам. Особлива увага акцентувалася, на старанну підготовку доповідачів і ознайомлення їх з населенням. Визначалися головні завдання пропагандистів, які полягали в тому, щоби на місце релігійного світогляду поставити стрункy комуністичну наукову систему, що охоплює і пояснює питання, відповіді на які досі селянська робоча маса шукала в релігії.

Велику увагу у цій методиці з агітпропу було зосереджено на роботі з протестантами. Спочатку рекомендувалося пропагандистам вивчити класовий характер, склад окремих сектантських груп, їх ідеологію, ознайомитись з їх релігійними проповідями, які ведуться серед широких мас. «Щодо релігійних груп і сект, які є прогресивними і мають зародки комуністичного світогляду, штовхати їх до розуміння комуністичного світогляду» – вказувалося у постанові [4, с. 60-62].

Водночас в більшовицьких колах в 1920-х рр. не було єдиної позиції щодо методів боротьби з релігією і церквою. Хоча слідуючи гаслу В. Леніна релігія була проголошена «опіумом для народу», але яку стратегію та тактику обрати у боротьбі з релігією тут погляди старої більшовицької гвардії розходилися. Однією з перших дискусій з приводу релігії була дискусія між відомим у більшовицьких колах Омеляном Ярославським (Мінея Губельманом) редактором газети «Безбожник» і набагато менш відомої Марією Костеловською, старою більшовичкою, що пройшла свого часу в'язниці і каторги. Вона була головним редактором журналу «Безбожник біля верстата». Сенс полеміки був в тому, чи потрібно релігію відразу викорчувати найсуворішими методами, як вважала Костеловська, або робити це безглуздо, тому що неможливо. На думку О. Ярославського, прагнення відразу знищити релігію є дуже шкідливою, троцькістською ідеєю. А правильна позиція – ленінська, природно,

діалектично. Він вважав шкідливою і протилежну позицію, що релігійні забобони відімруть самі по собі в міру побудови соціалізму і розвитку науково-технічного прогресу. На його переконання, треба було вести атеїстичну пропаганду, але її треба вести розумно і витримано [11].

Це питання активно дискутувалося і на XII з'їзд РКП (б), який відбувся 25 квітня 1923 р. в Москві. Із затвердженої резолюції з'їзду стало відомо, що боротьба за духовний простір поневолених народів, у правлячого режиму стала надважливою задачею. Більшовики визнали, що їхня поміркована політика щодо протестантів призвела до кількісного зростання їхніх громад, верхівка яких ідейно зв'язана з певними елементами європейської і американської буржуазії. Тому була надана вказівка викривати зв'язок різних релігійних груп з інтересами пануючих класів, видавати відповідну літературу як науково-популярну, так літературу, що серйозно висвітлює історію походження релігії. Також в резолюції були надані методичні рекомендації щодо пропаганди атеїзму. Зокрема, вказувалося, що потрібно проводити живі і зрозумілі лекції, старанно добираючи лекторів, велику увагу агітатори пропаганди мають приділяти школі. Спеціально готувати до лекцій вчителів, які мають проводити живі бесіди в хатах-читальнях, «постачати газети і книги, які викорінюють релігійні забобони умах десятків мільйонів громадян республіки» [5, с. 694-696.].

Велику роль у здійсненні моделі більшовиків про відокремлення церкви від держави і школи від церкви та поширенні атеїзму виконувала газета «Безбожник», яка видавалася ще з 1922 р. Як уже зазначалося, головним редактором цієї газети був пропагандист-антирелігійник О. Ярославський, який починаючи кінця 1922 р. у вигляді окремих статей в газеті «Безбожник» видав книгу «Біблія для віруючих і невіруючих». З того часу вона витримала російською мовою десять видань, останнє з яких вийшло в 1938 р. Книга слугувала путівником пропагандистам і агітаторам в проведенні антирелігійної пропаганди. На думку О. Ярославського: «Експлуататори, які зробили з давніх-давен релігію знаряддям свого панування над масами, нині намагаються пристосувати свої релігійні вчення до умов нового часу. Експлуататори і їх жерці, духовенство всього світу, добре знають, що влада релігії – це міцний дурман, це опіум народу, як правильно сказав учитель комунізму Карл Маркс. Повільно, з великими труднощами, звільняються маси народу від цього дурману. Швидше звільняються

трудящі від релігійного дурману в нашій країні, де росте безбожництво в міру зростання соціалізму. Ще висить важким тягарем релігійний дурман над свідомістю сотень мільйонів трудящих капіталістичних і колоніальних країн, гальмуючи їх боротьбу за звільнення .. І тільки тоді, коли народився новий революційний клас – пролетаріат, який розкриває всі таємниці буття, який розриває всі рабські ланцюги, ким би вони не були створені, який, звільняючи себе, звільняє і весь світ трудящих, який зацікавлений в створенні безкласового суспільства, – пролетаріат стягує богів з небес і не хоче приймати казок далекого дитинства за основу розуміння світу. Він створив нове розуміння світу – наукове. Це розуміння світу вчить не тільки тому, як треба пояснювати світ, а й тому, як треба його змінити для блага всього людства [16].

Навколо газети «Безбожник» швидко склалася мережа кореспондентів і читачів. Завдяки їм в серпні 1924 р. в Москві було створено Товариство друзів газети «Безбожник» (ТДГБ). Це товариство в квітні 1925 р. влаштувало з'їзд, на якому постановили створити єдине всесоюзне антирелігійної товариство, що одержало назву «Союз безбожників». У тому ж році з'явився щомісячний науково-методичний журнал «Антирелігійники», який став органом Центральної Ради Союзу безбожників СРСР [14].

Проте, атеїстична пропаганда, яка проводилася з метою розподілу духовного впливу між церквою та державою в 1920-х рр. через засоби масової інформації, культурно-просвітницькі організації серед широких кіл населення не принесла серйозних результатів та не похитнула віру людей в Бога. Переважна більшість мешканців тодішньої України, а це насамперед селяни, і надалі залишалися віруючими і змінювати свій світогляд не збиралися. Вони продовжували відвідувати церкви та молитовні богослужіння, і дотримуватися головних постулатів християнської віри, святкувати релігійні свята. Доказом кількісного зростання протестантської церкви на теренах України стали такі показники наведені в праці дослідниці В. Любащенко: «за 1917-1929 рр. кількість баптистів і євангельських християн в Радянській державі зросла з 200 до 500 тис.; більшість з них мешкала в Україні – головному регіоні протестантських впливів у колишній царській Росії. Лише один Всеукраїнський союз баптистів 1928 р. налічував 60 тис. охрещених членів. Кількість менонітів в Україні у цей час зросла з 40 до 120 тис.» [9].

Радянський режим дуже ретельно стежив за релігійними настроями мешканців країни Рад. А оскільки протестантські громади активно проповідуючи Слово Боже через місіонерську діяльність, збільшили кількість новонавернених у свою Віру, це почало виходити за рамки нової моделі взаємовідносин «розподіляй та володарюй». Тому уже наприкінці 20-х рр. XX ст. керівний режим цілеспрямовано та огульно розпочав наступ на найбільш потужні протестантські громади СРСР – баптистів та євангельських християн. У християнській пресі вийшла низка замовних статей з метою упослідження та подальшої дискредитації протестантизму. Так, у журналі «Вісник Священного Синоду Православної Російської Церкви». – №3. за 1927 р., була надрукована стаття професора В. З. Бєлолікова «Справжній лик сектантства». Цю статтю було передруковано та оприлюднено в журналі «Баптист» того ж року.

Автор публікації добре вивчивши протестантську пресу, їхнє віровчення, намагається своїми так званими «огульними доказами» налаштувати протестантські громади проти православних, а православних проти протестантів, і всіх один проти одного.

«Головне завдання баптизму, пише В. З. Бєлоліков, – це місія, справа пропаганди своїх вчень не тільки серед християн, але й мусульман, язичників. Відомий проповідник Гордон Бекер написав наступне – на ковальня, об яку молоток католицизму і православ'я розіб'ється повністю – це баптизм. Місія або Благовіщеня для проповіді Євангелія визнана баптистами справою першочергової важливості на українському з'їзді в травні 1925 р. Гроші, які надходять з громад для місії, є забронюваними, із них не можна виділити навіть голодуючим» [2, с. 16]. Далі знаходимо таке: «Ми повинні відзначити, що баптисти намагаються до систематизації віровчення, викладу його у визначених символах, надання йому авторитета та загальнообов'язковісті, і борються зі своїми супротивниками, у тому числі православними. Проти православних вони друкують вищою мірою тенденційні екскурси в історію, вибираючи при цьому довільні місця із їхнього писання» [2, с. 17]

Найбільше обурення автора викликали засадничі постулати баптизму – їхня Місія. Гаслом баптистів, зазначає він, у 1926 р. було «Христос для язичників і магометан, які живуть в СРСР. Щоби проповідувати вони посилають для цього 60 проповідників, які будуть їздити по всій території Радянсько-

го Союзу і проповідувати ідеї баптистів. Кошти на це частково дають громади, а частково дає Америка» – натякає на їхні контрреволюційні зв'язки професор [2, с. 17].

Крім того, значну увагу у статті приділено критиці матеріального служіння баптистів: «Відсутність матеріального служіння для баптистів, це великий гріх... Служіння нижче десятини є ознакою скупості, скнарості» – пише він. Торкнувся професор і соціально-політичних поглядів баптистів: «За їхнім журналу можна сказати наступне: в першому номері за 1925 р. було надруковано маніфест баптистів у якому відносно войовничо вони відгукуються стосовно військової повинності. Піднімають питання щодо надання свободи совісті кожного у виборі служити чи не служити в армії… В маніфесті стокгольмської конференції 1923 р. баптисти проводили принцип відділення церкви від держави і заявляли, що вони як вільні громадяни і повинні дотримуватись державних законів щодо питання міжнародних відносин. Баптисти висловлюються проти таємної дипломатії і егоїстичних махінацій, заявляють себе як противники війни» [2, с. 19].

Дотримуючись постулату «розділяй і володарюй» автор статті торкнувся взаємовідносин баптистів з євангельськими християнами. Зокрема, він пише, що баптисти постійно скаржаться в своєму журналі, що Євангельські християни вносять страшний розкіл в ряди баптистів. При цьому ними не враховуються заборони щодо відлучених баптистів, яких приймають до себе. Навіть відлучених пресвітерів від спілкування з віруючими приймають до себе. Зрозуміло Проханов залишається при своєму переконанні, що він приступить до єднання двох громад тільки через свій труп» – констатує дослідник» [2, с. 21]

Таким чином, синергетична модель релігійного життя 1920-х рр.: відокремлення Церкви від держави і школи від церкви, яка була юридично закріплена більшовицьким режимом та проходила під гаслом «релігія – це опіум для народу», мала свою стратегію – «розподіляй та володарюй» та тактичні засоби (атеїстична агітація та пропаганда), які починаючи з другої половини 20-х рр. ставали більш послідовнішими та агресивнішими і наприкінці 20-х рр. дійшли своєї точки біфуркації.

1. 19.01.1919 – Більшовицький уряд України ухвалив декрет про відокремлення церкви від держави та школи від церкви [Електронний ресурс]. URL: http://territoryterror.org.ua/uk/resources/calendar/details/?newsid=555.
2. Баптист. – №8. – 1927. – 32 с.

3. Директивы ВКП (б) и постановления Советского правительства о народном образовании. Сборник документов за 1917-1947 гг., вып 1-й, Из-во АПН РСФСР, 1947. – С.17-18.
4. Коммунистическая партия Советского правительства о религии и церкви. – Госполитиздат, 1961. – С. 60-62.
5. КПРС в резолюціях і рішеннях з'їздів, конференцій і пленумів ЦК. – Ч.1. – Держполітвидав УРСР, 1954. – с. 694-696.
6. Ленін В. Твори. – т.10. – с.63-65.
7. Ленін В. Твори. – т.15. – с.354.
8. Ленін В. Твори. – т.28. – с.158.
9. Любащенко В. Протестанти в Україні: наслідки політики «державного атеїзму» [Електронний ресурс]. URL: https://r500.ua/protestanti-v-ukrayini-naslidki-politiki-derzhavnogo-ateyizmu/1, с.254; 2, с. 23; 4, с. 15, 17-18.
10. Науково-атеїстичне виховання учнів (хрестоматія) / упорядники К.П. Кіндрат, В.А. Якубовський. – Вид-во «Радянська школа». – К., 1966. – 406 с.
11. Пущаев Ю. Как в СССР изучали религию, чтобы с ней бороться. К 70-летию главного безбожника [Електронний ресурс]. URL: http://foma.in.ua/articles/kak-v-sssr-izuchali-religiyu-chtoby-s-nej-borotsya-k-70-letiyu-glavnogo-bezbozhnika.
12. Решения и постановления исполкомов областных районных Советов депутатов и трудящихся о закрытии молитвенных домов по областям Украинской РСР (1945 г.) // ЦГАВОВ Украины. Ф.4648. Оп.2. Д.2.
13. Розділяй_і_володарюй [Електронний ресурс]. URL: https://uk.wikipedia.org/wiki/
14. Союз воинствующих безбожников [Електронний ресурс]. URL: https: // ru.wikipedia. org/wiki/Союз_воинствующих_безбожников /media/File:Bezbozhnik_u_stanka_15-1929.jpg
15. Союз войовничих безбожників антирелигиозная пропаганда в СССР [Електронний ресурс]. URL: http://azbukywedy.livejournal.com/1099221.html
16. Ярославский Е. Библия для верующих и неверующих [Електронний ресурс]. URL: https://www.e-reading.club/bookreader.php/1024491/Yaroslavskiy_-_Bibliya_dlya_veruyuschih_i_neveruyuschih.html

*УДК 94*

*Павло ГАЙДЕНКО*

# КІЛЬКА ЗАУВАЖЕНЬ ПРО МИТРОПОЛИЧИЙ ЦЕНТР У ВОЛОДИМИРІ НА ВОЛИНІ В ПЕРІОД «КЛИМЕНТОВОЇ СМУТИ» (ЧОМУ ВОЛОДИМИР-ВОЛИНСЬКИЙ НЕ СТАВ У ДРУГІЙ ПОЛОВИНІ XII СТ. МИТРОПОЛІЄЮ?)

*Середина і друга половина XII ст. були позначені серією внутрішньоцерковних конфліктів, найбільш тривалим з яких стала т. зв. «Климентова смута» або «Климентова схизма». Причиною цих негараздів стало обрання на київську митрополичу кафедру руського ставленика Климента Смолятича. Життя цього першосвятителя виявилось вкрай складним. Зустрівши неприйняття з боку низки князів, митрополит був змушений тричі залишати Київ і значний час провів у Володимирі-Волинському, отчині Мстиславичів. На кілька років це місто стало одним з митрополичих центрів. Тим часом, тут так і не виникло повноцінної митрополії. У запропонованій статті зроблена спроба осмислити зазначений феномен в історії Українського православ'я і в історії Володимира-Волинського.*

**Ключові слова:** *Київська Русь, Українська Православна Церква, церковно-державні відносини в Русі, митрополит Климент Смолятич, Володимир-Волинський, Ізяслав Мстиславич.*

—

*Pavlo GAIDENKO*

**SOME REMARKS ON METROPOLITAN CENTER IN VOLODYMYR ON THE VOLYN OF «THE CLEMENTINE TROUBLES PERIOD» (WHY VOLODYMYR-VOLYNSKY WAS NOT HAD A METROPOLIS IN THE SECOND HALF OF THE 12TH CENTURY?)**

*The middle and the second half of the 12th century were marked by a series*

Найцікавішими для істориків XIX–XXI ст., але вкрай драматичними для сучасників XII століття стали події, пов'язані з обранням на київську першосвятительську кафедру руського ченця, виведеного з Заруба, Климента Смолятича [24, стб. 315; 25, стб. 340–341]. Про ці події і про їхніх учасників оповідають або в тій чи іншій мірі згадують кілька руських джерел, найголовнішими з яких є Іпатіївське та Лаврентіївське літописання. Вони дещо порізному і з різним ступенем деталізації повідомляють про події, що відбувалися в ті роки. Однак, незважаючи на свою лаконічність, ці повідомлення безцінні і при їх детальному розгляді, цілком можливо, вони здатні пролити світло на деякі сторони життя Волині цього періоду. Настільки ж нечисленна, хоча й дуже цікава література, або корпус досліджень, присвячених як «Климентовій смуті» в цілому, так і деяким її окремим фрагментам зокрема. Наприклад, досить докладно розглянуті

*of intra-church conflicts, the longest of which was the so-called «Clementine Trouble» or «Clementine Schism». The reason for these inconveniences was the election to the Metropolitan of Kyiv the Russian Proprietress Clement Smolyatich. The life of this priest was extremely difficult. Facing the rejection of a number of princes, the Metropolitan was forced to leave Kyiv three times and held a considerable amount of time in Volodymyr-Volynsky, the Mstyslavychs' parish. For several years this city became one of the metropolitan centers. Meanwhile, there has never been a full-fledged metropolis. The article attempts to comprehend the above-mentioned phenomenon in the history of Ukrainian Orthodoxy and in the history of Volodymyr-Volynsky.*

**Key words:** *Kyivan Rus, Ukrainian Orthodox Church, church-state relations in Rus', Metropolitan Clement Smoliatych, Volodymyr-Volynsky, Iziaslav Mstyslavych.*

події, пов'язані з обставинами смерті і поховання митрополита Костянтина, який останній рік свого життя перебував у Чернігові [18, с. 80–137; 1, p. 43–71; 19, с. 134–135; 32, с. 17–22]. Частково осмислювались деякі версії того, де митрополит Климент міг завершити своє земне життя [35, с. 46–82]. Значною мірою простежено основні етапи розвитку єпископського управління в Західних землях Русі, в тому числі, у Володимирі Волинському [33, с. 393–411]. Тим часом, найбільш загадковими і практично не розглянутими в науковій літературі залишаються сторінки, пов'язані з перебуванням Климента Смолятича у Володимирі-Волинському та причини подальшого зникнення руського митрополита зі сторінок літописів.

Дійсно, причини, через які Климент опинився у Володимирі, і з'ясування обставин його перебування на Волині дослідниками, здається, комплексно не розглядалися. Це дуже прикра ситуація, якщо взяти до уваги, що від'їзд з Києва в 1149 р. митрополита, що переніс свій центр управління в інше місто, був першим у своєму роді прецедентом. Така ситуація багато в чому пояснюється станом письмових джерел, які майже нічого не повідомляють про перебування митрополита Климента у стольному місті Волинської землі. Однак при певному прочитанні літописних повідомлень та їх зіставленні з результатами роботи археологів, архітекторів і мистецтвознавців, стан справ видається не безнадійним. Якщо повідомлення цих джерел не здатні в повній мірі задовольнити дослідницький запит у повному обсязі, то вони точно дозволяють сформулювати низку питань, що дають можливість краще зрозуміти епоху і відчути її неоднозначність.

Тим часом, обставини переїзду митрополита Климента у Володимир в якійсь мірі пов'язані з подальшим життям Воло-

димира-Волинського. Наприклад, у науковій літературі, здається, так і залишилася непрокоментованою ситуація, коли після 1147 року майже 80 років одна з найстаріших єпископій Русі, розташована в столиці одного з найдинамічніших князівств [21, с. 135–136; 16, с. 97–104], – Володимиро-Волинська не згадувалася в літописанні. Протягом усього цього періоду нічого не відомо ні про її релігійне життя, ні про її єпископів (останнім згадуваним під 1147 року на початку «Климентової смути» володимиро-волинським ієрархом був Феодор [25, стб. 340–341], що ж стосується наступного святителя, то, згідно з літописними повідомленнями, ним став Йоасаф, запис про якого значиться лише під 1224 р. [25, стб. 739–740]). Тільки в запису під 1160 р. досить пізній Никонівський літопис доніс звістку про будівництво у Володимирі Успенського собору [26, с. 229]. Однак і в цьому випадку літописне повідомлення акцентувало свою увагу виключно на князю, не помітивши присутності на урочистостях з нагоди освячення храму ні митрополита, ні єпископа, ні духовенства, ні чернецтва. Не менш прикметними є й відмічені ще М. Вороніним і М. Каргером архітектурні аналогії княжих храмово-палацевих комплексів у Володимирі-Волинському та в Боголюбово [4; 12]. Будівництво цих ансамблів збігається в часі, а супутні їм події у чомусь близькі. Саме наприкінці 50-х – початку 60-х років XII ст., коли Климент Смолятич перебував у Володимирі-Волинському, Андрій Боголюбський робить грандіозні зусилля зі створення у Володимирі-на-Клязьмі власної митрополії, які, правда, не увінчалися успіхом [9, стб. 63–76]. В один рік з Володимиром Волинським (у 1160 р.) у Володимирі-на-Клязьмі було завершено будівництво кафедральних соборів, присвячених одному і тому ж святу, Успінню Пресвятої Богородиці [24, стб. 351; 26, с. 229].

Вкрай складно встановити взаємозв'язок і взаємозалежність подій, що відбувалися у Володимирі-Волинському та Володимирі-на-Клязьмі, проте вельми прикметно, що грандіозні будівельні роботи, які провадились у Володимирі-Волинському, збігаються з часом перебування там митрополита Климента Смолятича. Тому беручи до уваги, що церковна політика Андрія Юрійовича Боголюбського передбачала цілу програму дій з перетворення свого стольного міста, княжої резиденції та системи церковного управління, виникає питання про можливість існування своєї програми в Ізяслава Мстиславича і його дітей. Чи міг Володимир-Волинський стати митрополією? Од-

нак для того, щоб отримати відповідь на поставлені питання або, принаймні, наблизитись до цього, потрібно зрозуміти місце Климента Смолятича і його можливості в системі церковного управління його часу.

Безсумнівно, Климент Смолятич – одна з найяскравіших особистостей у руській церковній та політичній історії. Його канонічний статус залишався неоднозначним, а разом з цим такою ж хиткою була його легітимність, що дуже добре простежується не тільки в його долі, але і в тих відносинах, які складалися між Климентом і духовенством [2, стб. 29–30, 31, 32, 33, 52; 15, с. 323]. Збережені руські й візантійські джерела не дозволяють повністю з'ясувати офіційне ставлення Константинополя до Климента і до церковно-політичної ситуації на Русі. Очевидно лише те, що патріархія була роздратована тією ситуацією, що склалася в Києві, не визнаючи канонічності проваджених Климентом служб та хіротоній, що, втім, не було таємницею і для самого руського кліру. Однак було б великим перебільшенням і явною сміливістю однозначно стверджувати, що навіть тоді, коли Климент покинув Київ, а на Русь попрямував новий грецький митрополит Костянтин, патріархія була здатна в повній мірі перепідпорядкувати собі руський єпископат.

Дійсно, повідомляючи про прибуття на Русь митрополита Костянтина, літописець згадував, що одним з перших кроків нового руського першосвятителя з греків стало «повалення Климових служб». Зазвичай історики інтерпретують те, що трапилося, як відсторонення від служби всіх висвячених Климентом кліриків і заборона в служінні тим, хто брав участь у його обранні [13, с. 174; 24, стб. 347]. Разом з тим існує ряд обставин, які ставлять під сумнів таку категоричність.

По-перше, до зустрічі нового митрополита Костянтина готувалися тільки три ієрархи, Нифонт Новгородський, Косма Полоцький і Мануїл Смоленський: **«иже бе бегалъ перед Климом»** [25, стб. 485]. Правда, Нифонт, так і не дожив до бажаного, померши в Печерському монастирі в очікуванні нового першосвятителя [24, стб. 346–347; 25, стб. 483–484; 14, с. 352–355]. Таким чином, до Києва прибуло лише троє з дев'яти архієреїв. Вкрай сумнівно, щоб ієрархи, які не прибули до Києва, відчували провину і страх перед новим руським першоієрархом. У цей період єпископи більшою мірою залежали від ставлення до них з боку їхніх князів і міських магістратів, ніж від волі першосвятителя, що сидів у Києві [5, с. 207–225; 34, с. 177–223]. Історія вкрай і навіть невиправдано жорстокої

розправи Костянтина II над «звероядивым» єпископом Феодором стоїть осібно в історії руського церковного суду домонгольської доби [24, стб. 355–357]. При цьому потрібно взяти до уваги, що яким би чином літописець не подавав те, що трапилось внаслідок дій Андрія Боголюбського, який немов би особисто відправив Феодора на суд митрополита, воєнна кампанія, що слідувала за загибеллю Феодора і призвела до першого в історії падіння Києва, **«его ж не было никогдаже»** [24, стб. 354; 25, стб. 545], ясно показує, що викладена в літописанні версія подій суду над Феодорцем породжує більше питань до її творців, ніж дає відповіді для дослідників [10, с. 192; 30, с. 168; 24, стб. 367–372; 3, с. 118; 6, с. 40–59]. Таким чином, найімовірніше, в умовах активного міжкнязівського протистояння 1156 р. єпископи залишилися під захистом своїх міст, які не бажали втручатися в справи неспокійного Києва. Відтак ієрархам, які не з'явилися до нового першосвятителя, нічого не загрожувало.

По-друге, створюється враження, що, судячи з усього, прибувши до Києва, новий митрополит, що погано розумівся на руських реаліях, тільки погіршив ситуацію, нажив собі впливових недоброзичливців. Він піддав анафемі Ізяслава Мстиславича, або в якійсь іншій формі, але вкрай жорстко висловлювався про церковну політику покійного князя, «кляв» його [25, стб. 503]. Безсумнівно, цим він догодив Юрію Долгорукому, давньому супернику і недругу Ізяслава Мстиславича, але придбав серйозних ворогів в особі Ізяславичів. Крім того Костянтин «испроверглъ Климову службу» і, не визнавши здійснених Климентом хіротоній, налаштував проти себе київський клір.

По-третє, повернення візантійців до Києва ще не означало перемоги над Климентом і над відродженою в роки Ізяслава руською церковною автономією. З нагоди відновлення грецької присутності на руській першосвятительській кафедрі була відслужена подячна служба, а Юрій Долгорукий, якому належала заслуга у відстороненні Климента, отримав благословення [25, стб. 485]. Однак у цьому плані вельми примітно, що повідомляючи про кроки Костянтина I, літописець нічого не говорить про будь-які дії грецького першосвятителя проти Климента, який перебував у Володимирі-Волинському під захистом могутніх Мстиславичів. Літописання замовчує і про санкції проти єпископів, які не прибули до Києва, про що було сказано вище. Жодних кроків проти Климента не вжив і наступник Костянтина I на київській кафедрі – Фео-

дор, святительство якого взагалі не позначене якимись явними конфліктами або щонайменшими літописними звістками, пов'язаними з ім'ям Климента Смолятича.

По-четверте, виникають сумніви щодо того, що залишивши в 1155 р. кафедру матері міст Руських, Климент Смолятич остаточно втратив свій статус і авторитет. За всього несхвалення кандидатури Климента з боку Константинополя і прихильників прогрецької партії на Русі, повідомляючи про свячення Климента на київську кафедру, літописець все ж визнавав певну законність і канонічність обрання, що відбулося в Києві у 1147 р. [25, стб. 340–341; 8, с. 302–308; 29, с. 189–190, 206–210]. Ця шанобливість до особистості руського першосвятителя з боку частини сучасників простежується і в наступних повідомленнях руського літописання. Попри те, що в сучасній церковній літературі рішення собору 1147 р. інтерпретуються як «беззаконня» [22, с. 47–48], що стало джерелом наступних негараздів у церкві, у свідоцтвах сучасників подій не можна натрапити на подібну категоричність. Навіть Нифонт був готовий визнати Климента, якби митрополит-русин «взяв благословення» у патріарха [25, стб. 484]. Настільки ж показові і перші кроки митрополита Костянтина I по прибуттю до Києва. Здавалося б, повалення «Климової служби» передбачало і подальше переосвячення храму, Софійського собору, в якому здійснював своє служіння Клим. Саме так вчинив митрополит Феопемпт у 1039 році після усунення Охридського впливу на Русі [24, стб. 153; 25, стб. 141; 29, с. 52–53, 60–61, 64–66]. Цілком логічним і очікуваним було б публічне скинення самого Климента з проголошенням його провини, як це в подальшому було зроблено щодо єп. Феодорца [24, стб. 355–357]. Однак цього не сталося. У всякому разі, джерела нічого подібного не повідомляють. Втім, А. Карташов припустив, що під «испровежением Климовой службы и ставления» припустимо розуміти можливе переосвячення Софійського собору малим чином і проведення свого роду «чисток» серед міського духовенства [13, с. 174]. Проте, це припущення видається занадто широким для тлумачення подій, які ховаються за лаконічністю літописної фрази, тим більше, що вже незабаром були повернуті до служіння і висвячені Климентом диякони, яких зобов'язали дати якісь письмові свідчення на колишнього митрополита [25, стб. 485]. А це означає, що була визнана їх хіротонія. Правда, немає звісток про те, щоб щось подібне було скоєно щодо рукопокладених Климентом священиків. Проте, такі кроки Костянтина означа-

ють, що візантійський єпископат розумів, що дії руської влади і архієреїв при обранні Климента, хоч і порушували практику обрання митрополитів, що склалася у грецькій традиції, проте не суперечили стародавнім канонам, не несли в собі нічого єретичного, а вчинені висвячення були цілком канонічними [28, с. 69–71]. Попри те, що Є. Голубинський висловлювався за те, що відносини київської і константинопольської кафедр можна характеризувати як схизму [8, с. 311], у вчинках і промовах Климента не помітно жодного протистояння з імперією і патріархом, а відсутності будь-яких зв'язків між першорядними святителями Києва і Царгорода можна знайти й інші не менш переконливі пояснення окрім розколу [11, с. 31]. Що ж стосується відсторонених кліриків, то, найімовірніше, це покарання торкнулося виключно священнослужителів, які перебували в управлінні митрополії Софії Київської [24, стб. 154; 25, стб. 141; 29, с. 49–65]. Малоймовірно, щоб влада першосвятителя могла поширюватися на причт і служителів княжих ктиторських храмів і монастирів, які перебували в канонічній юрисдикції їх власників. Таким чином, демонстративна категоричність митрополита мала свої межі.

Доводиться визнати, що організація вищого церковного управління на Русі в 1147–1164 рр. видається вкрай неоднозначною. По суті, у центрі Русі на різних етапах з більшою або меншою тривалістю, крім Києва, діяли митрополичі центри в Чернігові (в період перебування там митр. Костянтина I) і у Володимирі-Волинському (де знайшов притулок митр. Климент Смолятич). Однак і після подолання в 1164 р. Климентової схизми у центральній Русі, до 1069/71 р. все ще наявні проблеми в Північно-Східних землях, у володіннях Андрія Боголюбського. Тут широкою канонічною автономією продовжував володіти єпископ Феодор, який категорично відмовився підкорятися митрополиту і фактично незалежно від Києва підтримував стосунки з Константинополем [13, с. 290; 31, с. 344–353; 7, с. 109–110].

Тому в умовах, що склалися у другої половині 50-х – початку 60-х рр. XII ст., поява Климента Смолятича у Володимирі демонструвала ту повноту влади, якою він володів. Втім, від'їзд Климента у Володимир, найвірогідніше, був ініційований його покровителем Ізяславом Мстиславичем [25, стб. 383]. Очевидно, що і для князя, і для його синів [25, стб. 503] Климент був авторитетною особою і викликав безумовну повагу. Що ж стосується ворогів Ізяслава і його сімейства, то непри-

йняття Юрієм Володимировичем і Ростиславом Мстиславичем Климента, проти обрання якого ні Юрій, ні Ростислав, судячи з усього, раніше не заперечували, найвірогідніше, пояснюється діями руського митрополита, який відмовився їх благословляти. Дійсно, при входженні Юрія Володимировича 1149 р. у Київ Климент залишив місто, і повернувся на першосвятительську кафедру тільки через два роки, в 1151 році, коли Юрій Долгорукий був вигнаний. Тоді, напередодні повернення в столицю Ізяслава Мстиславича, першосвятитель заздалегідь прибув у місто і організував своєму покровителю грандіозну урочисту зустріч «з великою честю» [25, стб. 441]. Аналогічно складалися відносини Климента і з іншими князями, що змагалися з дітьми Ізяслава Мстиславича. Так, коли в 1154 р. Ізяслав помер, Климент знову відмовився зустрічати недругів свого покійного князя-благодійника: ні Ростислав Мстиславич, ні Ізяслав Давидович, ні Юрій Володимирович, які змінювали один одного на київському столі, при вступі до Києва не зустріли тут митрополита і не змогли отримати його благословення. Найімовірніше, одразу після княжого поховання Климент знову покинув столицю [25, стб. 476] і повернувся в неї ненадовго лише у 1158 році, коли на київському столі нетривалий час сидів син Ізяслава Мстислав [23, с. 455–456]. Як наслідок, суперники Ізяслава і його нащадків могли сприйняти дії руського першосвятителя не тільки як декларацію особистої відданості Климента своєму князю, але і як демонстративну образу. Таким чином Климент і для Юрія Володимировича, і для Ростислава Мстиславича постав не як загальноруський митрополит, а як митрополит Ізяслава. Саме тому одним з перших кроків Юрія Володимировича після вступу до Києва в 1155 р. стало звернення до патріарха про призначення на руську кафедру нового першосвятителя. Що ж стосується подальшої долі Климента, то раннє руське літописання, повідомляючи про обставини уходу митрополита з Києва, жодним чином не пояснює, де саме він перебував у другій половині 50-х – 60-х рр. XII ст. Можна лише припускати, що найбільш зручним місцем перебування Климента Смолятича міг бути Володимир-Волинський. Одним з непрямих доказів на присутність у Володимирі-Волинському руського першосвятителя може служити грандіозне будівництво в місті Успенського кафедрального собору.

Таким чином, Володимир-Волинський на нетривалий час став ще одним митрополичим центром окрім Києва. Однак,

на відміну від Чернігова і Переяслава, де також на якихось етапах або сидів митрополит, або розташовувалася руська першосвятительська кафедра, Володимир прийняв першосвятителя, сан якого викликав істотні канонічні суперечки. Саме тому укорінення тут митрополичої кафедри не відбулося, а сам факт розміщення тут митрополита оцінювався більш стримано. Мабуть з цієї ж причини, заради того, щоб випадок Климента не став розглядатися як прецедент на претензію володимирців мати власного митрополита або архієпископа (як це трапилося з Новгородом), у Володимир упродовж кількох десятиліть взагалі не висвячувалися єпископи, а володимирська архієрейська кафедра залишалася вакантною. Не сприяла закріпленню за Володимиром особливого церковного статусу і смерть Ізяслава Мстиславича, чиєю креатурою був Климент. Врешті, і сам Климент, будучи людиною книжною, чи був здатний до тривалої політичної боротьби і, судячи з його пасивності, навіть не намагався таку провадити. До того ж було б помилкою перебільшувати ступінь політичного та особистого союзу Климента з Ізяславом і князівською сім'єю. Мстиславичі були одним з найвпливовіших кланів Русі [17, с. 86–92], проте відносини митрополита-русина з Ізяславом і особливо з його синами навряд чи допустимо розглядати як тандем, подібний союзу Андрія Юрійовича Боголюбського і княжого улюбленця єпископа Феодорца. Попри те, що Ізяславичі аж до 1164 р. відстоювали права Климента на Київську кафедру, домогтися бажаного вони не змогли. Тому хоч перебування Климента у Володимирі й зумовило грандіозне будівництво в місті, проте не дало тих наслідків, які б запальні у своїй допитливості історики так хотіли побачити в справах минулого. Зі втратою надій на відновлення і визнання святительських прав Климента, зі сторінок літописів зникло і його ім'я, а ймовірним притулком позбавленого кафедри першосвятителя став або Заруб, або ж Атос. У всякому разі, про подальшу долю митрополита Климента нічого не відомо, нічого не повідомляють джерела і про його смерть, про час і місце якої можна тільки здогадуватися.

Проте, значна частина висловлених у нарисі ідей мають гіпотетичний характер і повинні розглядатися лише як одна з можливих реконструкцій минулого.

1. *Виноградов А. Ю.* «Завещание» митр. Константина I и канон «на исход души» / А. Ю. Виноградов, М. С. Желтов // Slověne = Словѣне: International Journal of Slavic Studies. – 2014. – Vol. 3. – № 1. – P. 43–71.

2. Вопросы Кирика, Саввы и Ильи, с ответами Нифонта, епископа Новгородского, и других иерархических лиц // Русская историческая библиотека. – Т. 6: Памятники канонического права: Ч. 1: Памятники XI–XV в. – СПб., 1880. – Стб. 21–62.

3. *Воронин Н. Н.* Андрей Боголюбский / Н. Н. Воронин. – М.: «Водолей Publishers», 2007. – 320 с.

4. *Воронин Н. Н.* К вопросу о взаимоотношении галицко-волынской и владимиро-суздальской архитектуры XII–XIII вв. / Н. Н. Воронин // Краткие сообщения Института истории материальной культуры. – М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1940. – Вып. 3. – С. 22–27.

5. *Гайденко П. И.* Критерии выбора кандидатов на епископство в домонгольской Руси: несколько штрихов к картине религиозной жизни древнерусского общества / П. И. Гайденко // Христианское чтение. – 2013. – № 1. – С. 207–225.

6. *Гайденко П. И.* Внутрицерковные конфликты в домонгольской Руси: причины возникновения и способы преодоления / П. И. Гайденко, В. Г. Филиппов // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. – 2012. – Вып. 2 (4). – С. 40–59.

7. *Галимов Т. Р.* Место киевского митрополита в церковно-ордынских отношениях: 1237–1281 гг.: Дисс. к. и. н. / Т. Р. Галимов. – Казань, 2017. – 230 с.

8. *Голубинский Е. Е.* История Русской Церкви / Е. Е. Голубинский. – Т. 1: Период первый, Киевский или домонгольский. – Ч. 1. – М., 1901. – 968 с.

9. Грамота константинопольского патриарха Луки Хрисоверга к великому князю владимирскому Андрею Боголюбскому // Русская историческая библиотека. – Т. 6: Памятники канонического права. – Ч. 1: Памятники XI–XV в. – СПб., 1880. – Стб. 63–76.

10. *Грушевський М. С. Історія України-Руси*: В 11 *т.*, 12 кн. / М. С. Грушевський; редкол.: П. С. Сохань (голова) та ін. – К.: Наук. думка, 1992. – Т. 2. – 640 с.

11. *Іларіон (Огієнко І. І.), митр.* Українська Церква. Нариси з історії Української Православної Церкви. У 2 т. / митр. Іларіон (І. І. Огієнко); за ред. прот. Степана Ярмуса. – Віннепег: Видання Консисторії УГПЦеркви в Канаді, 1982. – 367 с.

12. *Каргер М. К.* Зодчество Галицко-Волынской земли в XII–XIII вв. / М. К. Каргер // Краткие сообщения Института истории материальной культуры. – М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1940. – Вып. 3. – С. 14–21.

13. *Карташев А. В.* Собрание сочинений: В 2 т. / А. В. Карташев. – Т. 1. Очерки по истории Русской Церкви. – М.: «Терра», 1992. – 686 с.

14. Киево-Печерский Патерик // Памятники литературы Древней Руси: XII век / Под ред. Д. С. Лихачёва, Л. А. Дмитриева. – М.: «Художественная литература», 1980. – С. 413–626.

15. *Кирик Новгородец*. Вопрошание / Кирик Новгородец; предисл. и пер. В. В. Милькова; коммент. А. И. Макарова, В. В. Милькова, П. И. Гайденко // Кирик Новгородец и древнерусская культура. – Часть 1 / Отв. ред. В. В. Мильков. – Великий Новгород: НовГУ им. Ярослава Мудрого, 2012. – С. 273–356.

16. *Котляр М. Ф.* Галицько-Волинська Русь / М. Ф. Котляр. – К.: Видавничий дім «Альтернатива», 1998. – 336 с.

17. *Котляр Н. Ф.* Удельная раздробленность Руси / Н. Ф. Котляр. – К.: Институт истории Украины НАН Украины, 2013. – 270 с

18. *Литвина А. Ф.* Траектория традиции: Главы из истории династии и церкви на Руси конца XI – начала XIII века / А. Ф. Литвина, Ф. Б. Успенский. – М.: «Языки славянской культуры», 2010. – 208 с.

19. *Макарий (Веретенников), архим.* Ослиное погребение / архим. Макарий (Веретенников) // Труды Київської Духовної Академії. – 2008. – № 9. – С. 132–136.

20. *Макарий (Веретенников), архим.* Константин I / архим. Макарий (Веретенников), М. В. Печников // Православная энциклопедия. – М.: ЦНЦ «ПЭ», 2015. – Т. 37. – С. 22–25.

21. *Пашуто В. Т.* Очерки истории Галицко-Волынской Руси / В. Т. Пашуто; ИИ АН СССР; отв. ред. Б. Д. греков. – М.: Изд-во АН СССР, 1950. – 331 с.

22. *Петрушко В. И.* История Русской Церкви с древнейших времён до установления патриаршества / В. И. Петрушко. – М.: Изд-во ПСТГУ, 2007. – 356 с.

23. *Подскальски Г.* Христианство и богословская литература в Киевской Руси (988–1237 гг.) / Г. Подскальски; пер. А. В. Назаренко; под ред. К. К. Акентьева. – СПб.: Византинороссика, 1996. – Т. 1. – 572 с.

24. Полное собрание русских летописей. – Т. 1: Лаврентьевская летопись. – М.: «Языки славянской культуры», 2001. – 496 с.

25. Полное собрание русских летописей. – Т. 2: Ипатьевская летопись. – М.: «Языки славянской культуры», 2001. – 648 с.

26. Полное собрание русских летописей. – Т. 9: Летописный сборник, именуемый Патриаршей или Никоновской летописью. – М.: «Языки славянской культуры», 2000. – 288 с.

27. Послание митрополита Климента Смолятича пресвитеру Фоме // *Понырко Н. В.* Эпистолярное наследие Древней Руси. XI–XIII вв. Исследования, тексты, переводы / Отв. ред. Д. С. Лихачёв, рец. Д. М. Буланин, В. В. Колесов; Инст. русской лит. РАН (Пушкинский дом). – СПб.: «Наука», 1992. – С. 94–148.

28. Правила Православной Церкви с толкованиями Никодима, епископа далматинско-истрийского: В 2 т. – СПб., 1912. – Т. 1. – 641 с.

29. *Присёлков М. Д.* Очерки по церковно-политической истории Киевской Руси X–XII вв. / М. Д. Присёлков. – СПб.: «Наука», 2003. – 246 с.

30. *Татищев В. Н.* История Российская с древнейших времён / В. Н. Татищев. – М.: Московский Императорский Университет, 1774. – Кн. 3. – 536 с.

31. *Толочко А. П.* Канцлер, митрополит и летописец: действительно ли митрополитом Кириллом был печатник Даниила Романовича? / А. П. Толочко // Сословия, институты и государственная власть в России. Средние века и раннее новое время: Сб. ст. памяти акад. Л. В. Черепнина / Отв. ред.: В. Л. Янин, В. Д. Назаров. – М.: Языки славянских культур, 2010. – С. 344–353.

32. *Толочко П. П.* «Емше, влачаху поверзше ужи за ноги» / П. П. Толочко // Ruthenica. Альманах середньовічної історії та археології Східної Європи. – К., 2010. – Т. IX. – С. 17–22.

33. *Фомина Т. Ю.* Епископии Юго-Западной Руси: этапы становления и развития (X–XIII вв.) / Т. Ю. Фомина // Христианское чтение. – 2016. – № 6. – С. 393–411.

34. *Фомина Т. Ю.* Епископская власть в домонгольской Руси: истоки, становление, развитие / Т. Ю. Фомина. – М.: «Университетская книга», 2014. – 360 с.

35. *Шумило С. В.* Перший давньоруський монастир на Афоні та його зв'язки з Київською Руссю: 1000 років / С. В. Шумило // Афонское наследие: Научный альманах («The Athonite Heritage», a Scholar's Anthology). – Вып. 5–6. – Киев; Чернигов: Издание Международного института афонского наследия, 2017. – С. 46–82.

*Протодиякон Василь ДІДОРА*

# «ПОСТРАДАЛ СРАВНИТЕЛЬНО ЛЕГКО», ЧИ «БОЛЕЕ, НЕЖЕЛИ КАКАЯ ЛИБО ИНАЯ ГРУППА ПАМЯТНИКОВ СТАРИНЫ» ДО 100 РІЧЧЯ ТРАГЕДІЇ ВИБУХУ ЗВІРИНЕЦЬКИХ ПОРОХОВИХ СКЛАДІВ

*Стаття присвячена дослідженню питання пошкодження храмів та інших будівель Свято-Михайлівського Видубицького монастиря внаслідок вибуху на Звіринецьких порохових складах 6 червня 1918 року.*

**Ключові слова:** *Видубицький монастир, братія, ігумен, уряд, комісія.*

Тисячолітня історія Свято-Михайлівського Видубицького чоловічого монастиря багата як яскравими і знаковими, так і трагічно-жахливими подіями. 20-те сторіччя стало часом тяжких випробувань і для Української держави, і для Української Православної Церкви та древньої обителі зокрема. Попри всі трагічні події цього періоду є одна подія, яка на довго закарбувалаль і у пам'яті братії і киян. Це – вибух на Звіринецьких порохових складах.

Дослідженням цього питання у 20 – 21 сторіччі частково займались такі дослідники, як Ульяновський В. І. [13], Ковалинський В. [8 – 10], але найдостовірнішу інформацію нам вдалося відшукати у Центральному Державному Історичному Архіві України у м. Києві [2 – 7].

Метою даної статті є на основі архівних джерел та наявних фактів і досліджень описати ті маштабні пошкодження Видубицької обителі, якої вона зазнала внаслідок вибуху порохових складів на Звіринці.

Для досягнення поставленої мети слід розглянути та проаналізувати наявні архівні документи та історичні дослідження стосовно вибуху, а також спогади очевидців даної трагедії.

У Монастирському літописі, який вівся у монастирі до 31 липня 1918 року, зазначалось: «1917 рік. 5 березня було проголошену революційну свободу Росії, яка спричинила безліч бід, нещасть та розорень господарству, внаслідок дикого самоуправства та пограбувань» [4, арк. 1 зв.]. Після захоплення влади більшовиками, останні одразу ж взялись за грабежі. Так в ніч з 30 на 31 липня в монастир вдерлась зграя озброєних злодіїв (більшовиків), які «зв'язали всіх сторожів монастирських, увірвались до келії скарбника ієромонаха Митрофана і, погрожуючи йому револьверами та оголени-

ми шашками, викрали готівкою та різними речами майже 3000 рублів» [4, арк. 41 зв.]

Далі, у монастирському літописі зазначено, що наступного 1918 року «23 січня російські більшовики зайняли передмістя Києва Звіринець і першим ділом взялися за пограбування. У монастирі пограбували настоятеля, казначея та іншу братію... з каси було викрадено 90 руб. 20 копійок» [4, арк. 41 зв.].

У 1918 році Київ, а разом з тим і Видубицьку обитель спіткало страшне лихо, якого так боялися в дні відходу більшовиків з Києва і яке абсолютно несподівано сталося тепер. 6 червня 1918 р. о 10 годині 10 хвилин ранку з боку Звіринця, де розташовані склади вибухових речовин і військового спорядження, стався вибух великої сили. Від детонації ланцюговою реакцією пішов ряд інших вибухів на сусідніх складах. Снаряди, а також палаючі уламки, що розліталися спричинили пожежі.

Про силу вибуху згадував у своєму щоденнику Дмитро Іванович Донцов, який тоді був головою Українського Телеграфного Агентства: «6 червня. Нині працювати в бюрі не удалося. Якийсь склад з амуніцією вилетів в повітря (кажуть, на Звіринці). Було з 15 сильних детонацій. Шиби в бюрі з вікон, що виходили на Хрещатик, всі вилетіли. Мене і секретарів мало не збило з ніг, коли ми, підбігши до вікон, глянули вділ на вулицю, усіяну товченим шклом. Тут і там лежали, мабуть, збиті з ніг повітрям люди. Всі з бюра кинулися на діл, до сутеренів, де й просиділи коло півгодини. В ухах лящало від лоскоту, з деякими панями була гістерика» [9, с. 47 ].

Не обійшов увагою цю подію і гетьман Павло Скоропадський у своїх спогадах: «...вибухи почали повторюватися зі страшною силою, і все це перейшло в якийсь рев... – згадував він. – Виявилося, що вибухали приміські склади вибухового матеріалу і снарядів на Звіринці... Картина нам випала справді жахлива; величезна площа Звіринця, забудована невеликими будиночками, представляла суцільну пожежу, причому, різних місцях не переставали лунати сильні вибухи. Усе, що можливо було мобілізувати для надання допомоги, було використано...» [17, с. 64]

Вибух на Звіринецьких складах залишив свій слід не тільки в історії, але і в літературі, адже киянин Михайло Булгаков згадує його в романі «Біла гвардія» [15], однак тут він чомусь описує вибух не на Звіринці, а на Лисій горі.

Вибухи супроводжувалися сильними руйнуваннями цивільної забудови на прилеглій території і чималими людськими жертвами; вони вразили навіть віддалені куточки Печерська

(постраждала навіть резиденція гетьмана П. Скоропадського на Липках, та й сам гетьман) [17, с. 64].

Так у Свято-Троїцькому Іонівському монастирі загинуло 12 монахів. Загалом загинуло близько 200 осіб, число поранених, обгорілих і контужених наблизилася до двох тисяч [14].

Незважаючи на те, що Видубицький монастир знаходився аж за горою у протилежному напрямку, а Свято-Михайлівський храм знаходився фактично найдальше, внаслідок вибуху, у стінах церкви були зафіксовані тріщини, облетіла штукатурка (всередині з розписами), вилетіли 9 нижніх і 17 верхніх вікон, вирвало 6 віконних рам, поламало 12 кроков і зірвало бляху з покрівлі.

У Преображенському трапезному храмі у східній вівтарній стіні і аж у куполі утворилась велика наскрізна тріщина, вилетіло скло у всіх 22 вікнах, вирвало п'ять рам, всередині пошкодило склепіння, обсипалась штукатурка разом з живописом, в південно- і північно- західному кутах виникли тріщини в стінах, впали карнізи і обсипалась штукатурка. Вибухова хвиля знесла двоє дверей, розбила тамбур, поламала 23 крокви і порозкидала залізну покрівлю. У деяких місцях обвалилились карнізи (в три ряди цегли) [4, арк. 2 – 3; 6, арк. 2].

У східній вівтарній стіні Георгіївського собору утворилася наскрізна тріщина від самого низу аж до куполу над вівтарем. Тріщини утворилися і в центральній бані: тріснула підпоясна арка середнього (великого) купола, тріщини утворилися і над південними дверима до даху, у північному вікні, а в західній стіні – від віконної перемички до купола. Вибухова хвиля вирвала 54 вікна, потрощила 9 великих віконних рам у двох бічних тамбурах, вилетіло все скло у вікнах і в іконостасі. Зламаними виявилися 17 кроков на даху і кроква середнього барабана купола, були вирвані із запон західні двері і розтрощені бічні тамбури. Постраждав і іконостас: зірвало два підвісних підсвічники, двері з запон, постраждав живопис, в кількох місцях відвалилася штукатурка з настінними розписами [4, арк. 2 – 3].

Окрім того, значних пошкоджень зазнали бібліотека з архівом, ризниця, іконна лавка, будинок настоятеля та інші монастирські будівлі. Внаслідок вибуху троє монахів з числа братії були сильно травмовані, один з них від отриманих травм помер [12, с. 236].

Свої пошкодження від вибухів Видубицький монастир оцінив у 500 тис. рублів [6, арк. 8].

Для розслідування наслідків трагедії була залучена місцева пам'яткоохоронна організація – «Центральний комітет охоро-

ни пам'яток старовини і мистецтва в Україні» (ЦКОПСІМУ). Він був створений ініціативною групою з числа українських діячів науки і культури ще в квітні 1917 року як громадська установа, що мала займатися популяризацією набутків національної історико-культурної спадщини [16, с. 23, 25].

Влада – а на той момент Київ був головним містом гетьманської України, керованої Павлом Скоропадським за підтримки німців, які окупували цю частину колишньої Російської імперії, – намагалася розслідувати причини грандіозного вибуху, але винуватців так і не знайшли. Серед киян найпопулярнішою була «більшовицька» версія трагедії: мовляв, комуністи влаштували катастрофу, щоб дестабілізувати обстановку в місті [23].

Пізніше сам П. Скоропадський зазначав: «Причину вибуху, незважаючи на серйозні розслідування, встановити, це вдалось. Офіційна версія така: ще під час війни, на Звіринці без всякого сортування складалися великі партії вибухових речовин і снарядів. Передбачається, що первісною причиною нещастя було самозайманння ракет, що знаходились поблизу від партії снарядів, які вибухнули, а вже потім від детонації почалися вибухи, в найближчих складах, збільшуючись все більше і більше. Неофіційна версія: це справа більшовиків» [17 с. 64].

21 червня 1918 р. члени комітету під головуванням відомих мистецтвознавців та істориків культури Д. М. Щербаківського та Ф. Л. Ернста оглянули у монастирі дзвіницю, браму, будинок настоятеля, Георгіївський собор, Преображенську і Михайлівську церкви, та інші будівлі. При цьому Ф. Л. Ернст відмічав, що Георгіївський собор Видубицького монастиря «одна з найкращих церков України» [7, арк. 2].

При таких масштабних пошкодженнях Ф. Л. Ернст у своєму звіті вказував, що монастир постраджав «сравнительно легко» [2, арк. 49; 7, арк. 2]. Незважаючи на те, що Уряд Павла Скоропадського обіцяв виділити всім постраждалим кошти на ремонт споруд, монастиреві прийшлось власними коштами проводити ремонти храмів, зокрема, заміну поламаних кроков і покрівлі, адже жодних коштів обитель так і не отримала [4, арк. 2 – 2 зв., 6 зв., 7; 5, арк. 2]. Всі наслідки вибуху від ремонту даху і вікон у храмах, до розчищення території від уламків і землі обитель змушена була ліквідовувати своїми власними силами [6, арк. 3 зв. – 5 зв., 6 – 8]. На щастя у монастирі були деякі запаси скла, тому всі вікна були засклені насамперед [4, арк. 2 – 2 зв., 7 – 7; 5, арк. 1 зв.]. У соборі вставили нові віконні рами у бічні вікна і в куполах, від-

реставрували іконостас, перекрили і пофарбували покрівлю [3, арк. 99, 107 – 108, 112, 125, 142, 158 – 160]. У Преображенському храмі ремонтували дах і двері, вставили нові віконні рами і засклили вікна [3, арк. 101 – 102, 107 – 108].

Всі пошкодження монастирських будівель й кошторис витрат на їхній ремонт були ретельно зафіксовані насельниками обителі в так званому «літописі», складеному згідно з недавніми подіями [18, с. 596].

У серпні монастир знову звертався за допомогою у Міністерство віросповідань гетьманського уряду Павла Скоропадського. І хоч уряд пообіцяв частково покрити витрати, кошти так і не були виділеними. Незважаючи на те, що всі будівлі монастиря були застрахованими, монастир отримав тільки 489 крб. за зруйнований будиночок у саду [3, арк. 125 зв.].

Восени уряд гетьмана Павла Скоропадського був повалений. До влади прийшла Директорія УНР, члени якої пограбували монастирський хутір Круглик, забравши усе сіно, п'ять возів вівса, коня, збрую, 4 корови, дрова, інструменти, посуд і т. п. загальною сумою на майже 40 тис. крб. [5, 11 – 11 зв.]. Розпочався новий етап грабежів і руйнування древньої обителі.

Гетьману П. Скоропадському слід віддати належне, адже, за його короткочасного правління, зі зміною політичного режиму в Україні ставлення до релігійних питань теж змінилися у кращий бік. У «Законі про тимчасовий державний устрій України», зокрема зазначолося, що «первенствуючою в Українській Державі є віра християнська, православна» (пункт 9). Таке конституційно-правове закріплення статусу традиційної (православної) релігії різко відрізнялося від не визначеної до кінця позиції Центральної Ради [10, с. 39]. Однак, негативним моментом у діяльності уряду Скоропадського було те, що вони не подбали про утворення національної ієрархії Православної церкви в Україні, і 1918, як і 1917 р., за словами професора І. Власовського, був з цього погляду втрачений для відродження Української Православної Церкви [8, с. 36]. Ми не можемо «нарікати» і на уряд УНР, адже, як ми знаємо, саме Симон Петлюра чи не вперше у 20-му ст. заговорив про потребу створення Українського Патріархату. Однак для Видубицького монастиря як піврічне правління уряду Скоропадського, так і правління УНР принесли чималі збитки і руйнацію.

***Джерела***

1. Біблія. Книги Священного Писання Старого та Нового Завіту. – К.: Видавничий відділ Української Православної Церкви Київського Патріархату, 2004. – 1417 с.

2. ДАКО. – Ф. № Р–2412. – Оп. 2. – Спр. 83. – Арк. 47 – 49 (20 – 22). Докладная записка о повреждениях памятников старины от взрыва пороховых складов 5-го июня 1918 г. на Зверинце.
3. ЦДІАУК. – Ф. 130. – Оп. 2. – Спр. 988. Книга записи прихода и расхода церковно-экономических сумм за 1918 г.
4. ЦДІАУК. – Ф. 130. – Оп. 3. – Спр. 56. Летопись монастыря 1914 – 1918 гг.
5. ЦДІАУК. – Ф. 130. – Оп. 3. – Спр. 84. Рапорты настоятеля монастыря в Киевскую духовную консисторию о конфискации продуктов питания и имущества монастыря частями Красной армии.
6. ЦДІАУК. – Ф. 130. – Оп. 3. – Спр. 86. Перечень повреждений и причененных монастырским зданиям отступающими из г. Киева польскими войсками.
7. ЦДІАУК. – Ф 725. – Оп. 1. – Спр. 83. Докладная записка о повреждениях памятников старины от взрыва пороховых складов 5-го июня 1918 г. на Зверинце.

***Література***

8. Власовський І., проф. Нарис історії Української Православної Церкви: У 4 т., 5 кн. – К.: Вид. Української Православної Церкви Київського Патріархату, 1998. – Т. 4. – Ч. 1. – 368 с.
9. Донцов Д. І. Рік 1918, Київ. Документально-художнє видання/ Упор. Галушко К.Ю. – К.: Темпора, 2002. – 208 с.:іл.
10. Дорошенко Ю. Державно-церковні відносини за часів Української держави 1917 – 1920 років // Православний вісник. – К.: Вид. Української православної Церкви Київського Патріархату, 1999. – № 7 – 8, – С. 34 – 43.
11. Ковалинский В. В. Меценаты Киева. – К.: Кий, 1998. – 528 с.
12. Ковалинський В. В. Київські мініатюри. Книга дев◉ята. Долі київських храмів. – К.: Купола, 2011. – Ч. 1. – 608 с.: іл.
13. Кальницкий М. Взрыв, встряхнувший полгорода. [Електронний ресурс] / Режим доступу: http://alyoshin.ru/Files/magazine/kalnitsky/kalnitsky_vzriv.html
14. Ковалинский В. Взрыв на Зверинце. [Електронний ресурс] / Режим доступу: http://www.weekend.com.ua/spectemy/kievskaja-starina/vzryv--na-zverintse_arhiv_art.htm
15. Корреспондент: Вибух столичного масштабу. У 1918 році через вибухи військових складів у Києві було знищено цілий район. [Електронний ресурс] / Режим доступу: http://ua.korrespondent.net/journal/1600203-korrespondent-vibuh-stolichnogo-masshtabu-u-1918-roci-cherez-vibuhi-vijskovih-skladiv-u-kievi-bulo-z
16. Нестуля О. Біля витоків державної системи охорони пам'яток культури в Україні (Доба Центральної Ради, Гетьманщини, Директорії). – К.-Полтава, 1994. – 238 с.
17. Скоропадський П. П. Спогади: кінець 1917 – грудень 1918 / Упор. Гирич І. – К.: Наш формат, 2016. – 480 с.
18. Ульяновский В. Выдубицкий чуда архангела Михаила монастир. История в лицах, пам'ятниках архитектуры и церковного искусства. – К.: Изд. дом «МУЗЕЙ ШЕРЕМЕТЬЕВЫХ», 2009. – 623 с.

*Додаток 1*

В Киевское Общество
Охраны Памятников Старины и Искусства
ПОВРЕЖДЕНИЯ ПАМЯТНИКОВ СТАРИНЫ
от взрыва 5 июня на Зверинце
Осмотр 21-го июня н.с.

**ВЫДУБЕЦКИЙ МОНАСТЫРЬ**

Живописный монастырь, пощаженный январской бомбардировкой, пострадал во время зверинецкого взрыва 5 июня 1918 г., более, нежели какая[–] либо иная группа памятников старины. Помимо колоссальной силы сотрясения почвы и воздуха, от которых стены монастырских зданий дали трещины от земли до купола или крыши, вылетали целиком солидные двери и оконные рамы – на монастырь обрушился еще град снарядов, причинивших значительные повреждения. К счастью[,] снаряды были мелкокалиберные или шрапнельные, лишь на конном дворе (вне усадьбы монастыря через улицу) упал очень крупный снаряд, один из осколков которого весит 1 пуд 36 фунт.

**КОЛОКОЛЬНЯ**

Из старинных зданий пострадала прежде всего колокольня. Она является едва ли не старейшей колокольней в Киеве (кон. 17 – нач. 18 в.в.)[.] Здесь с восточной стороны, от замурованной арки (вероятно[,] бывшего проезда) идет трещина до самого верха колокольни. Такая же трещина заметна и на южной стороне. Вылетели почти все окна с рамами. Даже внутренние, запертые двери. Крыша ампирного покрытия колокольни сорвана почти вся целиком, шпиц уцелел. В новую западную пристройку попал снаряд, разбивший карниз и обсыпавший шрапнелью угол колокольни. У северной пристройки, где помещался старый архив, вылетели целиком несколько рам.

**ВОРОТА**

Входные ампирные ворота монастыря дали большую вертикальную трещину справа, на месте соприкосновения с колокольней и несколько других, видны также следы шрапнели. На улице перед воротами упала масса снарядов.

## НАСТОЯТЕЛЬСКИЙ ДОМ

Находящийся к югу от колокольни настоятельский дом является памятником старины лишь в нижнем своем этаже - повидимому[,] второй половины 18 века. Второй этаж новый. Здесь сильно пострадала крыша (поломано 15 стропил, толщиной 3х6 верш.)[,] окна все вылетели. Пострадали также верхние потолки. Нижние сводчатые уцелели.

## ГЕОРГИЕВСКАЯ ЦЕРКОВЬ

Церковь св. Георгия, сооруженная на средства Стародубского полковника Миклашевского в 1696-1701 годах, одна из красивейших церквей Украины, пострадала весьма тяжело. Здесь восточная грань алтарной стены дала трещину с низу до самого верха свода купола. Такая же трещина заметна и в своде среднего купола. Видимо[,] в связи с последней находится трещина в западной подпружной арке среднего купола. Под крышей церкви[,] по словам причта, повреждено 16 стропил. Такие же повреждения есть и в куполе, но они не подсчитаны. Также[,] по сообщению причта[,] силою взрыва из церковных окон выброшено 48 рам, которые лежат вокруг нее частью на значительном расстоянии. В Главном западном входе в железной галерее выбиты стекла, внутренняя толстая деревянная дверь разбита в куски и отброшена внутрь храма, в портале разбита часть штукатурки. У северного портала снаряд ударил в крышу галереи-пристройки, пробил ее и подшивку, сбил лепного ангела над порталом, пробил пол, но не разорвался. Все 4 оконных рамы пристройки вылетели. У галереи южного портала также выбиты все 4 рамы. Наконец, у западной части церкви (бабника или бабинца) сильно обсыпалась верхняя часть карниза, благодаря чему земля под ними усеяна кирпичем. Крест северного купола накренился на восток. Из повреждений внутри церкви необходимо еще отметить следующие.

В престоле раскололось стекло, закрывающее его восточную грань, порвана в своей верхней части алтарная завеса. В иконостасе (чрезвычайно ценном памятнике старинной украинской резьбы), в трехлопасной арке над царскими вратами выбило резьбу и нерукотворный образ. Направо от царских врат в том же первом ярусе, у второй (считая от врат) колонны выбило резную капитель. Налево от церковных врат во втором образе раскололось стекло. Во втором ярусе иконостаса, над царскими вратами, выбито три образа «Царствие во славе». Здесь же сильно накренило выдвинутую вперед, имеющую конструк-

тивное значение левую резную колонну. Выше также заметны некоторые повреждения.

## ТРАПЕЗНАЯ ЦЕРКОВЬ

Трапезная Выдубецкого монастыря, современная Георгиевской церкви и построенная тем же Миклашевским, также имеет некоторые повреждения. В алтарном выступе, подобно Георгиевской церкви видна снизу до верху трещина восточной грани, особенно заметная в куполе. Такие же, но малые трещины видны над перемычками окон купольного тамбура. Стекла все выбиты. В крыше повреждено 18 стропил, самая крыша, особенно в западной стороне, очень сильно помята и вдавлена. Двери южного портала поломаны, над порталом легкие трещинки. Внутри трапезной в своде также заметно несколько легких трещин. Внутренние двери выломаны. Снаружи видны еще сильные повреждения карниза, особенно у пилястров юго-зап. угла и на северном, внутреннем (со стороны сада) фасаде.

## СВ. МИХАЙЛОВСКАЯ ЦЕРКОВЬ

Древнейшая в монастыре церковь св. Михаила пострадала сравнительно легко. На западном фасаде заметна легкая трещина. Внутри, в низкой арке, отделяющей нартекс от средней части храма, осыпалась штукатурка. Налево над входом на хоры, также легкие трещины. Оконные рамы также частью целиком вылетели, частью лишь вылетели стекла. Крыша повреждена в западной стороне, где помято 12 стропил.

## ОСТАЛЬНЫЕ ЗДАНИЯ

Прочие монастырские постройки пострадали также весьма значительно. Так в казначейский (налево от входных ворот) попало 3 снаряда[,] вблизи его - 5. Особенно много снарядов упало вокруг Георгиевской церкви, где их по следам[,] оставленным в кирпиче, можно считать десятками. Общее число[,] к сожалению[,] не выяснено.

Осмотр производил Феодор Эрнст

***ЦДІАУК. – Ф 725. – Оп. 1. – Спр. 83. – Арк. 1 – 2.***

*УДК 94(477.82)»1941/1944»: 271.222 – 725 (477)*

*Любомир ДУДАРЧУК*

# ДУХОВЕНСТВО УКРАЇНСЬКОЇ АВТОКЕФАЛЬНОЇ ПРАВОСЛАВНОЇ ЦЕРКВИ НА ВОЛИНІ В УМОВАХ НІМЕЦЬКОЇ ОКУПАЦІЇ (1941–1944 рр.)

*В статті проаналізовано становище волинського духовенства УАПЦ в 1941–1944 рр. Обраховано його чисельність, проаналізовано моральні та професійні якості священнослужителів. Охарактеризовано рівень матеріального забезпечення представників цієї соціальної верстви, а також ставлення до них окупаційної влади. Встановлено форми покарання священнослужителів за неналежне виконання ними своїх обов'язків.*

**Ключові слова:** *райхкомісаріат «Україна», Волинь, гебітскомісаріат, окупація, УАПЦ, православне духовенство, суспільне становище.*

———

*Liubomyr DUDARCHUK*

**THE CLERGU OF THE UKRAINIAN AUTOCEPHALIAN ORTHODOX CHURCH IN THE VOLHYNIA DURING GERMAN OCCUPATION (1941-1944)**

*The article analyzes the position of the Volhynia clergy of the UAOC in 1941-1944. Its number is calculated, the moral and professional qualities of the priests are analyzed. The level of material support for representatives of this social stratum, as well as the attitude of occupation authorities to them, is characterized. Established forms of punishment of clerics for improper performance of their duties.*

**Key words:** *Reichskommissariat «Ukraine», Volhynia, gebitskommissariat, occupation, UAPC, Orthodox Clergy, social status.*

**Постановка наукової проблеми та її значення.** В час німецької окупації Волинь стала регіоном, де активізувалося церковне життя. Саме на цій території в 1942 р. було утворено Українську Автокефальну Православну Церкву (далі: УАПЦ), що очолювалась митрополитом Полікарпом (Сікорським). Попри значні зусилля місцевої православної інтелігенції і звичайних мирян, найбільшу активність в цьому процесі проявило національно свідоме духовенство. Однак в історичних дослідженнях, присвячених цій темі, його соціальне становище, статус в суспільстві, рівень матеріального забезпечення, моральні якості здебільшого залишалися поза увагою науковців. Крім того, ще з радянських часів утвердився стереотип, що представники цього соціального прошарку були зрадниками і колаборантами з огляду на їх співпрацю з окупаційною владою. Однак наявні джерела дозволяють нам поглянути на цю проблему з іншого боку. Цим зумовлена **актуальність** даного дослідження.

**Аналіз досліджень цієї проблеми.** Порушена проблема частково вже була предметом розгляду окремих вчених. Зокре-

ма, В. Борщевич у своїх працях проаналізував відносини духовенства УАПЦ із окупаційною владою [2], зосередив свою увагу на його професійних якостях і кількісних показниках на початковому етапі німецько-радянської війни [1]. Предметом дослідження В. Бубнюка були пастирські курси на Волині в 1942 р. [3]. Волинський історик Б. Зек у дослідженні, присвяченому релігійному життю Луцька в період німецької окупації описав матеріальне становище представників цієї соціальної верстви [10]. Однак деякі аспекти порушеної проблеми, такі як моральні якості священиків цієї церковної юрисдикції, форми покарань за невиконання ними своїх обов'язків і їх побутове життя на сьогодні вивчені не достатньо.

**Мета статті** – проаналізувати становище духовенства УАПЦ на території Волині в 1941–1944 рр. та визначити фактори, які його зумовлювали.

**Виклад основного матеріалу й обґрунтування результатів дослідження.** В міжвоєнний період на західноукраїнських землях, які увійшли до складу Другої Речі Посполитої була поширена юрисдикція Польської Автокефальної Православної Церкви. З огляду на те, що окупаційна німецька адміністрація в 1941 р. визнала владу її очільника митрополита Діонісія (Валединського) лише на території Генерал-губернаторства, йому було заборонено в'їзд на Волинь. Відтак для налагодження церковного життя в регіоні останній своїм декретом від 24 грудня цього року утворив Адміністратуру УАПЦ, делегувавши керівництво над нею архієпископу Полікарпу (Сікорському). В такий спосіб було започатковано процес утворення УАПЦ, яка проіснувала в краї до 1944 р.

Початковий етап німецької окупації Волині ознаменувався пожвавленням на цій території церковного життя, що було наслідком відповідної політики місцевої влади. Відносну свободу в цій сфері єпископат УАПЦ використав для поповнення браку священнослужителів в краї. Так, лише з серпня по грудень 1941 р. в регіоні було рукопокладено 20 священиків. За час перебування на Рівненській вікарній кафедрі з липня до кінця грудня 1942 р. єпископ Автокефальної церкви Платон (Артемюк) здійснив 10 священицьких, 13 дияконських хіротоній, 2 постриги в ченці та 1 в іподиякони.

Крім священицьких, у 1942 відбулися й архієрейські хіротонії. Протягом 8–10 лютого 1942 р. в Пінську було хіротонізовано двох єпископів для Автокефальної церкви – Никанора (Абрамовича) та Ігоря (Губу). Чимала кількість священнослу-

жителів, висвячених на Волині згодом були скеровані до Наддніпрянської України. Відтак можна цілком погодитись з думкою історика Володимира Борщевича про те, що волинське духовенство в період німецької окупації було «донором церковних кадрів для всієї України» [1, с. 96-97]. Дозвіл на значне чисельне зростання духовенства впродовж 1941–1942 рр. з боку місцевої німецької влади був зумовлений не турботою про стан Православної церкви на Волині, а її бажанням заручитися підтримкою місцевого населення, яке позитивно реагувало на відродження релігійності в краї.

Окупаційна влада намагалась повністю контролювати ситуацію в церковно-релігійній сфері. Саме тому про призначення єпископом священнослужителя на певну парафію мали бути поінформовані її представники. Після прибуття на місце призначення ієрей повідомляв про це церковне управління і лише тоді міг приступити до виконання своїх обов'язків. Однак інколи парафіяльна громада була не в змозі забезпечити новоприбулого священика житлом, що негативно позначалось на його матеріальному становищі. Про таку ситуацію писав у листі, адресованому Рівненському єпископу Платону (Артемюку) священик Автокефальної церкви А. Новіков. В ньому він просив закріпити за ним парафію сусіднього населеного пункту, де селяни погодились забезпечити його всім необхідним.

Через брак духовенства поширеним явищем було обслуговування одним священиком кількох парафій [6, арк. 6, 62], або ж, в разі відсутності священика, почергове звершення богослужінь його колегами із сусідніх населених пунктів. При цьому наголошувалося на необхідності «скласти календар чергування, щоб уникнути непорозумінь та якнайкраще обслужити … парафію» [7, арк. 156]. Ці заходи були виявом зусиль церковного керівництва, спрямованих на максимальне задоволення духовних потреб православної людності.

Важливе завдання, яке стояло перед Православною Церквою, полягало у підвищенні професійного рівня її священнослужителів. В ситуації, коли німецька влада заборонила відкриття середніх і вищих духовних навчальних закладів, цю проблему було вирішено відкриттям в червні 1942 р. при Адміністратурі УАПЦ в м. Луцьку шестимісячних курсів, які готували священиків та псаломщиків. Здобути там освіту могли особи, які закінчили шестирічну школу. Бажаючі навчатися зобов'язані були до 28 травня подати в Духовну Консисторію відповідні документи. Зарахування відбувалося за підсумками

вступних іспитів, що тривали 29 і 30 травня [11, с. 4]. В грудні 1942 р. відбувся перший випуск їх слухачів. В 1941–1944 рр. на території Волинської області нараховувалося 315 зареєстрованих священиків. Серед них рукопокладених в 1941–1943 рр. – 78 осіб. Значна частина з їх числа була вихованцями пастирських курсів в Луцьку [3, с. 59-60].

Варто зазначити, що зарплатня осіб, які там працювали була досить високою – 22 крб. за год. Відтак, у вересні 1942 р. за свою працю єпископ Полікарп отримав 1500 крб., протопресвітери Проварський – 1300, Грушко – 1320, Малюжинський – 1232 і Долинський – 963 [10, с. 285]. Даний факт свідчить, що рівень фінансового забезпечення православного духовенства в роки німецької окупації залежав від сфери його діяльності. Якщо матеріальне становище сільських парафіяльних священнослужителів зазвичай було важким, і аби його покращити, вони були змушені шукати інших джерел доходів, то праця священиків, задіяних в інтелектуальній сфері, оплачувалася досить високо (для порівняння: місячна платня вчителя семирічної школи в той час становила 450 крб., а її керівника – 700) [4, арк. 1].

З огляду на те, що дані курси не могли повністю вирішити проблему освітньої підготовки представників духовної верстви, часто таку місію на себе брали досвідчені священики краю. Для прикладу: 10 вересня 1943 р., після призначення молодого священика І. Остапчука настоятелем храму с. Майкова, протоієрею М. Темнюку єпископ Рівненський Платон (Артемюк) надіслав листа, в якому просив нововисвяченому «[давати]… необхідні вказівки й поради» і на певний час «покерувати його пастирською працею» [7, арк. 163]. Тобто, в умовах воєнного лихоліття церква в справі підвищення професійного рівня священнослужителів змушена була розраховувати лише на власні сили.

Оскільки священство в роки німецької окупації залишалося на Волині одним із найбільш освічених соціальних прошарків, це дало йому змогу брати активну участь в самоуправлінні та громадському житті. Так, о. Микола Малюжинський після свого повернення на Волинь у вересні 1941 р. виконував обов'язки керівника відділу громадської опіки Крем'янецького магістрату і директора місцевого дитячого притулку. Того ж року головою Любешівської районної управи обрано о. Сергія Кульчинського. Представники духовенства входили й до Української ради довір'я на Волині, що була створена за ініціативи колишнього посла до сейму Другої Речі Посполитої – Степана Скрипника. На її перше засідання було запрошено єпископа Луцького

Полікарпа (Сікорського). Однак з лютого 1942 р. спостерігався вихід значної частини національно зорієнтованих українців, в тому числі й духовенства з органів місцевого самоуправління і громадських організацій [1, с. 305-306]. Це стало безпосереднім наслідком антиукраїнської політики німецької влади.

Слід зазначити, що православне духовенство в окупаційний період досить часто, аби покращити своє матеріальне становище, поєднувало священицьке служіння із працею в культурно-освітній сфері. Так директором Рівненського музею був о. Юрій Шумовський. В 1943 р. на Волині учителювали щонайменше 4 представники священичої родини Брянських. Однак, саме духовенство не завжди вважало вчительську працю престижною і за першої ж нагоди докладало всіх зусиль для зміни ситуації. Так, син священика М. Бобровинський після встановлення в краї окупаційної влади займався організацією шкільництва в Гощанському районі, згодом працював директором школи в Гощі. Педагогічну діяльність він вважав тимчасовою і недостатньою для матеріального забезпечення і на прохання жителів Горбакова поєднував вчителювання із виконанням обов'язків дяка-регента. У статті, вміщеній у часописі «Костопільські вісті» повідомлялось про те, що священик часто є чи не єдиною освіченою людиною на селі, а тому зобов'язаний до культурної праці. Саме тому парафіяни, які в особі православного ієрея, крім морального авторитету бачили громадського лідера, вимагали від нього активної позиції [1, с. 352-353].

Священнослужителі організовували й заклади дошкільної освіти в краї. Так, у 1942 р. у с. Басів Кут неподалік Рівного за ініціативи місцевого священика Гліба Левицького було відкрито дитячий садок, який відвідувало 80 місцевих дітей віком від 4 до 7 років. В такий спосіб працевлаштовано частину місцевої молоді. Сам священик нерідко навідувався в цей заклад з метою християнського виховання тамтешніх дітей [5, арк. 2 зв]. Це був яскравий приклад вдалого поєднання священиком своїх пастирських обов'язків і громадської активності.

Не дивлячись на загалом лояльне ставлення німецької адміністрації до православного духовенства впродовж 1942–1944 рр. останнє нерідко було об'єктом репресій. У 1943 р. німцями був заарештований настоятель храму с. Тудорів Гощанського району о. М. Тарнавський. Внаслідок каральної акції в с. Великі Седлища того ж року загинули священик В. Корницький та псаломщик Петров. 15 жовтня 1943 р. нацистами були розстріляні священики М. Малюжинський, В. Мисечко, О. Пінкевич

та І. Левчук. Загалом у згадуваний період німцями було фізично знищено щонайменше 43 священнослужителі [2, с. 151-152]. Основною причиною репресій, спрямованих проти волинського духовенства була підозра німецької влади у його співпраці з українським підпіллям.

Важлива проблема, якою опікувалася УАПЦ в часи окупації – соціальний захист православного духовенства. Особливої актуальності вона набрала з 1943 р., коли репресії проти нього стали перманентним явищем. Це унеможливило отримання будь-якої допомоги з боку державних установ. За таких умов в священицькому середовищі почала активно діяти система взаємодопомоги. Так, коли в липні 1943 р. трагічно загинув настоятель парафії с. Майки Гощанського району протоієрей В. Тучемський, то Рівненське церковне управління 23 серпня цього року, аби не залишити його дочок Віру, Марію та Ларису без засобів для існування вирішило закріпити парафію за ними до часу поліпшення їх майнового та родинного становища, а її обслугу на цей час доручило священикам із сусідніх сіл [7, арк. 157]. В іншому випадку владика Платон (Артемюк) розпорядився перераховувати половину прибутків від треб у парафії містечка Квасилів родині настоятеля – владики В'ячеслава, котрий змушений був евакуюватися напередодні відступу німецьких військ [1, с. 455].

Регулярно надходили чималі кошти на рахунок Фонду бідних духовного стану, що був створений для фінансової підтримки місцевих священиків і їх сімей. На кінець листопада 1943 р. туди надійшло 7690 карбованців. Протягом грудня парафії УАПЦ на Волині зібрали майже 11 тис. карбованців на зимову допомогу. Коли восени 1943 р. було розстріляно о. В. Мисечка, то Рівненське церковне управління виплачувало кошти його вдові на утримання дітей-сиріт. Кошти, отримані за поставлення на парафію, дозволи на шлюб та священицькі нагороди також спрямовувались на підтримку осіб з числа духовенства, що перебували у скрутному матеріальному становищі [1, с. 455]. Такі заходи були виявом корпоративної солідарності даної соціальної групи. Саме вони в нелегких умовах війни дозволили духовенству, виконуючи свій християнський обов'язок, уціліти і продовжити свою діяльність в післявоєнний період.

Складні суспільно-політичні умови, в яких існувало православне духовенство, змушували його регулярно, дуже часто всупереч власній волі, в різний спосіб демонструвати свою лояльність до німецької влади. Так, у відозві владики Полікарпа від 16

травня 1942 р. йшлося про те, що українське селянство й робітництво своєю працею, як вдома, так і в Німеччині, сприятиме кращому майбутньому України. У неділю, 19 квітня 1942 р. він у співслужінні духовенства єпархії відправив молебень з нагоди дня народження Адольфа Гітлера. Одночасно з тим, Луцька консисторія вимагала провести такі відправи в інших парафіях. Згодом, 25 червня 1942 р. в луцькому соборі відбувся молебень з нагоди річниці визволення України німецьким військом, після чого Гітлеру була надіслана телеграма з подякою [10, с. 288].

Попри те, що значна частина волинського духовенства була національно свідомою, досить часто в його середовищі траплялися випадки, коли священики з парафіянами розмовляли українською мовою, а в сім'ях переходили на російську або ж спілкувалися суржиком. Тому церковна влада наголошувала на ненормальності такого явища та наказувала священству «вилікуватись від такої мовної недуги» [5, арк. 2 зв]. Тобто в окупаційний період церква була покликана не лише задовольняти духовні потреби вірян, а й, на переконання її керівництва, залишалась інституцією, що мала сприяти зростанню національної свідомості українського народу.

Слід зазначити, що генеральний комісар Волині й Поділля Г. Шене своїм указом від 18 червня 1943 р. звільнив осіб генеральної округи, які мали духовний сан, від обов'язку виїзду на роботу до Німеччини, про що було повідомлено митрополита Полікарпа [6, арк. 130]. Однак, саме вони, за наказом німецької влади, мали закликати до цього все інше доросле місцеве населення. В такий спосіб окупанти використовували авторитет духовенства для задоволення власних потреб.

Церковною владою заохочувалися зусилля православних священиків, спрямовані на боротьбу з алкоголізмом, поширеним в середовищі місцевого населення. Свідченням цього є повідомлення Рівненсько-Крем'янецької єпархії УАПЦ, в якому настоятелям парафій наказувалося регулярно проводити спеціальні бесіди серед своїх прихожан, в яких вони мали наголошувати на шкідливості даної звички і на її несумісності з принципами християнського життя. Окрім того, наголошувалося, що кожен священик єпархії сам мав вести тверезе життя і в такий спосіб подавати приклад вірянам, адже «хто ж як не духовенство робило в свій час і тепер найбільше може зробити в справі боротьби з п'янством!» [8, арк. 30].

Проте, слід зазначити, що священнослужителі самі далеко не завжди вели тверезий спосіб життя. Так, Рівненське церков-

не управління просило благочинного Вишгородецького деканату на Крем'янеччині С. Кострицького дати характеристику о. З. Бриниху під час його повторного призначення на парафію, адже він був «відомий з попередніх часів як ворог Української Церкви й … алькоголік, внаслідок чого залишив по собі на Рівенщині дуже погані спомини». Врешті, цього священика таки дозволили призначити настоятелем храму в с. Лопужно, попередньо взявши від нього розписку, що «вестиме тверезе, побожне пастирське життя» [7, арк. 56, 59]. Попри те, що схожі явища в середовищі духовенства були швидше винятками, вони все ж набирали неабиякого розголосу в суспільстві і негативно позначались на авторитеті Православної церкви.

Окрім вищезазначеного, в роки окупації УАПЦ стикалась і з іншими проблемами. Як свідчать архівні документи, в 1941–1944 рр. часто православне духовенство не приділяло належної уваги виконанню своїх обов'язків. Зокрема, в деяких парафіях спостерігався хаос в діловодстві: документи зберігалися в поганих умовах, частина з них була неправильно заповнена, необхідна була їх систематизація. З метою покращення стану справ у цій сфері Рівненським церковним управлінням в липні 1943 р. всім настоятелям парафій були надіслані детальні інструкції, які чітко регламентували ведення приходської документації. Відповідальність за це покладалася на очільників деканатів.

Інша проблема, поширена в низці парафій полягала в тому, що священики не виголошували проповідей по завершенню богослужінь. Такі ситуації траплялися навіть під час храмових свят, або ж коли богослужіння здійснювалося за участі кількох священнослужителів. Численні нагадування Рівненського єпископа Платона (Артемюка) про необхідність проповіді священика за кожним богослужінням на місцях часто ігнорувалися [5, арк. 6-зв].

Фінансове становище УАПЦ в роки війни було непростим. Настоятелі храмів, які зобов'язані були по кілька разів на рік сплачувати єпархіальні грошові внески не завжди вчасно це робили. Причиною цього було безгрошів'я парафій, спричинене важким матеріальним становищем місцевого православного населення в умовах війни. Тобто, інколи належне виконання духовенством своїх священичих обов'язків ускладнювалося об'єктивними суспільними реаліями.

Інша проблема – недбайливе ставлення окремих духовних осіб до літератури релігійного змісту, яка зберігалася в храмах Рівненсько-Кремянецької єпархії ще з довоєнного періоду. З огля-

ду на її постійний брак і численні обмежувальні заходи влади в сфері книгодрукування на території Волині, священики, окрім виконання своїх безпосередніх душпастирських обов'язків, мали забезпечити належне зберігання книг і періодики церковно-релігійного змісту в місцевих парафіяльних бібліотеках [5, арк. 22].

Варто зауважити й той факт, що в умовах війни, а нерідко й загального хаосу, спричиненого зміною властей спостерігалося послаблення дисципліни в середовищі священнослужителів, що теж мало негативні наслідки. В березні 1943 р. єпископ Автокефальної церкви Платон (Артемюк) повідомляв у листі рівненського гебітскомісара Беєра про те, що у Білівському монастирі протягом 1942 р. зникли коштовності. 24 лютого 1943 р. виконуючий обов'язки настоятеля обителі ієромонах Костянтин (Гучок) доповів владиці Платону про викрадення церковного начиння – дароносиці, позолоченої ікони Богородиці та трьох священицьких риз. З огляду на те, що доступ до вівтарного приміщення храму мали лише насельники обителі, це викрадення було справою когось із них. Подібні явища в середовищі священнослужителів Автокефальної церкви негативно позначались на її авторитеті. Саме тому церковне керівництво докладало чималих зусиль для покращення церковної дисципліни. Одним із засобів, який активно використовувався для цього були єпитимії (церковні покарання). Наприклад, Рівненське церковне управління наказало священикові В. Коробчуку – настоятелю парафії в с. Бугрин Гощанського деканату за повторний непослух і неналежну поведінку під час аудієнції відбути на три тижні до Білівського монастиря для проходження службової практики. Однак і в самому монастирі існували певні проблеми. Так, в рапорті владиці Платону один з його ієромонахів скаржився на авторитарні методи управління ігумена Костянтина (Гучка). Останній не лише занедбав адміністрування, а й несправедливо розподіляв продукти харчування між монастирською братією [1, с. 173-174].

Слід зазначити, що церковним керівництвом зверталась увага на те, що деякі священики недостатньо часу приділяють підготовці до богослужінь, не завжди дотримуються церковного статуту, інколи мають неохайний зовнішній вигляд і не завжди є уважними «при побиранні винагородження за треби». Як спосіб покарання за такі порушення священика часто переводили на іншу парафію [9, арк. 40].

**Висновки й перспективи майбутніх досліджень.** Таким чином, в період німецької окупації в середовищі православного

духовенства на Волині відбулися як кількісні, так і якісні зміни. Впродовж 1941–1942 рр. здійснюється ряд нових єпископських і священицьких хіротоній, для підвищення освітнього рівня духовенства організовуються короткотермінові пастирські і дяківські курси, зростає його активність в місцевих громадських організаціях і органах самоуправління. Саме проукраїнська діяльність значної частини волинських священиків призвела до того, що вони впродовж усього окупаційного періоду були об'єктом репресій з боку місцевої німецької влади. Однак в середовищі цього соціального прошарку існували численні проблеми, пов'язані із неналежною поведінкою його окремих представників, несвоєчасною сплатою ними єпархіальних внесків та використанням свого службового становища. З метою подолання цих проблем до священиків, які порушували церковну дисципліну керівництвом застосовувались різноманітні покарання. Пильна увага з боку єпископату до належного виконання духовенством своїх обов'язків зумовлювалася наявністю в краї двох православних юрисдикцій – УАПЦ та Автономної православної церкви, які конкурували між собою. В таких умовах моральні та професійні якості, а також поведінка священнослужителів кожної з них були важливими в здобутті авторитету серед місцевих жителів.


1. *Борщевич В.* Волинське духовенство у XX ст.: ідентичність, статус, еволюція. – Луцьк: Волин. нац. ун-т ім. Лесі Українки, 2010. – 584 с.
2. *Борщевич В.* Українське церковне відродження на Волині (20–40-ві рр. XX ст.). – Луцьк: Вежа, 2000. – 254 с.
3. *Бубнюк В.* Пастирські курси УАПЦ 1942–1943 рр. у Луцьку та їх значення для відродження українського православ'я на Волині // Волинський православний вісник, ч. 2. – Луцьк, 1998. – С. 58–60.
4. Державний архів Волинської області. – Ф. Р-2. – Оп.1. – Спр. 108. – 94 арк.
5. Державний архів Рівненської області (далі – ДАРО). – Ф. Р-281. – Оп.1. – Спр. 3. – 116 арк.
6. ДАРО. – Ф. Р-281. – Оп.1. – Спр. 4. – 136 арк.
7. ДАРО. – Ф. Р-281. – Оп.1. – Спр. 13. – 273 арк.
8. ДАРО. – Ф. Р-281. – Оп.1. – Спр. 17. – 77 арк.
9. ДАРО. – Ф. Р-281. – Оп.1. – Спр. 18. – 54 арк.
10. *Зек Б.* Церковне життя Луцька в період німецької окупації (1941–1944 рр.) // Німці в історії Волині: матеріали міжнародн. наук. конф., 1–2 жовтня 2015 р. / за наук. ред. М. П. Костюка. – Луцьк: ПВД «Твердиня», 2016. – С. 282–295.
11. Оголошення // Український голос. – 1942. – 21 травня. – С. 4.

*УДК 94 (477-25)"1920":271.222*

*Олеся ЖИТКОВА*

# МАТЕРІАЛЬНЕ СТАНОВИЩЕ АВТОКЕФАЛЬНИХ ПАРАФІЙ м. КИЄВА (1920-ті рр.)

*У статті проаналізовано матеріальне становище парафій Української автокефальної православної церкви (УАПЦ) м. Києва впродовж 1920-х рр. Висвітлено вплив взаємовідносин УАПЦ з радянською владою та Російською православною церквою на економічну основу функціонування українських православних громад у м. Києві. Досліджено фінансове забезпечення київських автокефальних парафій видавничої діяльності, українізації церковної обрядовості та реформування музично-хорового мистецтва.*

**Ключові слова:** *УАПЦ, автокефалія, Київ, автокефальні парафії, матеріальне становище церкви..*

———

*Olesya ZHYTKOVA*

**ECONOMIC STANDING OF THE AUTOCEPHALOUS PARISHES IN KYIV THROUGHOUT THE 1920S**

*The paper dwells on the economic standing of the Ukrainian Autocephalous Orthodox Church (UAOC) in Kyiv throughout the 1920s. The influence of the UAOC relations with the Soviet power and Russian Orthodox Church on the economic basis of the Ukrainian Orthodox parishes of Kyiv has been extensively covered. The financial provision of publishing, Church rites Ukrainisation as well as musical and choir art reformation has also been researched.*

**Keywords:** *UAOC, autocephaly, Kyiv, autocephalous parishes, economic standing of church.*

Українська революція сприяла відродженню Української автокефальної православної церкви (УАПЦ). Центром автокефального руху стало м. Київ, де виникли перші українські православні громади та розташовувалися керівні органи УАПЦ.

Після захоплення більшовиками влади в Україні в 1919 р. змінилося становище релігійних організацій у суспільстві. Декрет Тимчасового робітничо-селянського уряду України «Про відокремлення церкви від держави і школи від церкви» від 19 січня 1919 р. задекларував світський характер УСРР. Майно релігійних об'єднань, згідно з декретом, визнавалося народним надбанням та могло надаватися в безкоштовне користування церковним громадам. Ключові положення документа стали частиною Конституцій УСРР 1919 р. та 1929 р. Відтак, внаслідок запровадження декрету остаточно припинилося державне фінансування релігійних інституцій, і православна церква була змушена шукати нові джерела матеріального забезпечення. На економічне становище церкви також вплинуло створення державної системи реєстрації актів

громадянського стану, здійснене на основі ухвалених у 1919 р. декретів РНК УСРР «Про цивільний шлюб і про ведення актів громадянського стану» та «Про кладовища і похорони». Нормативно-правові акти позбавляли священнослужителів можливості виконувати низку релігійних обрядів (вінчання та ін.) та отримувати за них кошти.

З іншого боку, політика радянської влади зі встановлення контролю над релігійним життям в Україні сприяла розвитку автокефального руху, позаяк більшовики прагнули використати УАПЦ для внесення розколу у діяльність Російської православної церкви (РПЦ). У 1919 р. у м. Києві утворилися перші українські православні парафії, а в 1921 р. на Першому всеукраїнському православному церковному соборі у Софії Київській було проголошено автокефалію УАПЦ, окреслено її ідеологічні й організаційні засади, а також сформовано церковну ієрархію на чолі з митрополитом В. Липківським.

Історію української церкви детально висвітлив дослідник з діаспори І. Власовський. Його книга «Нарис історії Української Православної Церкви» в чотирьох томах є цінним історіографічним джерелом для вивчення ґенези церкви в Україні впродовж X – XX ст. Перша частина четвертого тому дослідження охоплює період 1917 – 1930 рр. та розкриває питання поширення автокефального руху і становлення парафій УАПЦ [1]. У книзі І. Власовський побіжно окреслив специфіку матеріального становища національної православної церкви в м. Києві.

Праця В. Липківського «Відродження Церкви в Україні. 1917–1930» була опублікована за кордоном у 1959 р. [6]. Значна частина матеріалу подана на основі аналізу діяльності київських автокефальних парафій та керівних органів церкви, серед іншого, в рамках врегулювання фінансово-господарських питань.

У праці В. Пащенка та А. Киридон «Більшовицька держава і православна церква в Україні в 1917 – 1930 рр.» досліджено широке коло питань, а саме становлення УАПЦ, особливості взаємовідносин органів державно-партійної влади та православної церкви, в тому числі на прикладі реалізації кампанії із вилучення церковного майна та цінностей [9].

Проблема знищення матеріальної бази церкви отримала відображення в монографії О. Нестулі «Доля церковної старовини в Україні. 1917 – 1941 рр.» [8]. Питання вилучення культових цінностей із Софії Київської та пам'яткоохоронна діяльність Старокиївської парафії впродовж 1920 – 1930-х рр. розглянуті в статтях С. Іванисько [4; 5].

Вагомий внесок у вивчення історії УАПЦ зробила І. Преловська. Серед наукового доробку дослідниці є статті, присвячені джерелознавчим аспектам проблеми українізації церковного життя та діяльності Старокиївської парафії впродовж 1920 – 1930 рр. [10; 11]. Автор висвітлює економічну складову внутрішньоцерковного життя УАПЦ.

У другій частині колективної монографії «Нариси повсякденного життя радянської України в добу непу (1921–1928 рр.)» окремий розділ присвячено дослідженню джерел існування та побутових умов православного духовенства впродовж 1920-х рр. [7].

Вивчення матеріального становища автокефальних парафій саме в межах м. Києва залишається актуальним, адже київські українські православні приходи були першими громадами відновленої національної церкви, а тому дослідження їх матеріального становища надає можливість розглянути специфіку економічної основи діяльності УАПЦ.

З метою зменшити авторитет Російської православної церкви серед населення, більшовики надавали українським православним громадам мандати на використання тих храмів, які раніше вважалися традиційною власністю РПЦ [11, с. 128]. Впродовж 1919 р. у Києві місцеві органи радянської влади надали дозвіл на заснування ряду автокефальних парафій – Старокиївської при соборі св. Софії, Печерської при соборі св. Миколая, Подільської при соборі св. Апостола Андрія Первозванного та Либідської при церкві св. Пророка Іллі [12, арк. 2]. Вже станом на березень 1920 р. у м. Києві створили 9 автокефальних парафій [15, арк. 18 зв]. У 1926 – 1927 рр. діяло 10 київських українських православних громад [1, с. 151].

Реалізація політики відокремлення церкви від держави та припинення державного фінансування релігійних інституцій висунули на перший план проблему матеріального забезпечення діяльності українських православних парафій та вищого церковного управління. Так, на одному з передсоборних церковних з'їздів парафій волостей Київського округу 1921 р. ухвалили, що робота Всеукраїнської православної церковної ради (ВПЦР) – керівного органу автокефальної церкви – буде фінансуватися за допомогою добровільних членських внесків парафій у розмірі 5% від суми, яка надійде до скарбниці приходу за попередній місяць [16, арк. 9 зв.].

Кошти та матеріальна основа української церкви стали одним із питань, котрі обговорювали на Першому всеукраїнсько-

му православному церковному соборі 1921 р. [3, с. 26–27]. Згідно з канонами УАПЦ, утримання храмів, церковних працівників та організацій здійснювалося за допомогою добровільних членських внесків, пожертв тощо. Автокефальні парафії зобов'язали робити на загальні церковні потреби добровільні членські внески в довільному розмірі. У кожній українській церковній громаді під час богослужбових відправ повинні були збирати пожертвування на користь УАПЦ. Окрім цього, Собор поклав на церковно-господарчі комісії, які створювалися при парафіяльних радах, обов'язок проводити кожного року в жовтні одноразовий збір пожертв натурою та грошима «на поширення православної віри і на видатки церковно-освітні» [3, с. 27]. У повітових та волосних церковних радах матеріальне забезпечення входило до компетенції церковно-господарчих відділів. Щомісячні членські внески та інші надходження автокефальні приходи повинні були віддавати безпосередньо ВПЦР. Обов'язковими визнавалися звітність усіх відповідальних органів та створення в церковно-господарчих відділах повітових і волосних церковних рад особистих рахунків добровільних членських внесків і пожертв від парафій [3, с. 27].

Після Собору економічна сфера діяльності автокефальних громад м. Києва продовжувала знаходитися в підпорядкуванні Всеукраїнської православної церковної ради. В. Липківський зазначав, що для більшої ефективності праці президія ВПЦР поділилась на кілька відділів. За матеріальне забезпечення відповідав господарчий відділ, котрий був «найбільш болючим місцем» в Церковній раді у зв'язку зі скрутним соціально-економічним становищем загалом та в українській церкві зокрема [6, с. 114].

Основним джерелом прибутку церкви та її керівних органів стали добровільні внески парафій або приватних осіб. Значну частку парафіяльних пожертвувань, за свідченням В. Липківського, складали гроші автокефальних громад Києва та близьких до міста приходів [6, с. 115]. Для задоволення фінансових потреб Церковна рада також встановила тарілковий збір у храмах на Різдво, Зелені свята, Покрову, колядкові збори та відсоток з прибутку церков. За твердженням В. Липківського, отримані від приходів кошти часто не досягали і 20% необхідної для функціонування ВПЦР суми [6, с. 115].

У схожих умовах перебували й українські православні громади м. Києва. Так, згідно з однією з касових прибутково-видаткових книг Старокиївської парафії, майже всі отримані впродовж

1 серпня 1924 р. – 1 січня 1925 р. кошти були витрачені на потреби приходу. Із 5783 крб 99 коп. прибутку станом на 1 січня 1925 р. залишилось всього 49 крб. 69 коп. Найбільша кількість грошей за вказані п'ять місяців (3870 крб. 92 коп.) пішла на утримання хору і причету приходу при св. Софії [2, арк. 2–16]. Значних коштів на розвиток парафії або фінансову підтримку вищого церковного керівництва практично не залишалося.

Сплата грошей державі за користування храмом подекуди становила левову частку видатків церковних громад. Окрім цього, значні кошти витрачалися на страхування, ремонт церковної споруди тощо. Так, місцеві органи радянської влади зобов'язали Старокиївську парафію здійснювати ремонтні роботи Софійського собору, що значно вплинуло на її матеріальне становище [5, с. 19]. Відповідно до касової прибутково-видаткової книги Старокиївської парафії, лише з 1 серпня 1924 р. по 1 січня 1925 р. на ремонт храму витратили 901 крб. 20 коп., тоді як загальна сума видатків за вказані п'ять місяців становила 5734 крб. 30 коп. [2, арк. 2–16].

Важливе місце в діяльності автокефальних громад м. Києва займала українізація церковного життя та реформування релігійної обрядовості [10, с. 335]. Запровадження української мови богослужінь, переклад та публікація релігійної літератури, впровадження українських церковних свят та оновлення музично-хорового мистецтва вимагали залучення значних матеріальних ресурсів. Друк релігійних видань потребував великих коштів. Так, у листі ВПЦР до Білоцерківського Союзу Споживчих Товариств від 31 березня 1920 р. рада звернулась до Союзу із проханням надрукувати чин Божественної літургії, Всенощної, молитовників у кількості 10 000 примірників кожної книги. Представники Союзу погодилися опублікувати літературу, але за умови постачання їм необхідної кількості паперу та з розрахунку 200 крб. за один аркуш [20, арк. 7–8]. У травні 1920 р. лише за друк 1 000 екзмеплярів часопису «Українська церква» ВПЦР повинна була заплатити київській типографії А. Гросмана 2 800 крб. [20, арк. 2]. Українські православні громади м. Києва також фінансували видання релігійної літератури. Наприклад, парафія при св. Софії впродовж 1920-х рр. неодноразово здійснювала видатки на богослужбові книги [2, арк. 44, 63].

В автокефальних парафіях розповсюдилася практика окремого збору коштів на реформування внутрішньоцерковного життя. Так, в ухваленій ВПЦР програмі заходів із вшанування роковин смерті Т. Шевченка 10 – 11 березня 1922 р. зазначалося,

що в усіх українських православних приходах спеціальні комісії повинні були організувати збір пожертв натурою і грошима на поширення «христового благовістя українською мовою» [17, арк. 8 зв.]. Благодійний тиждень рекомендували приурочити до Шевченківських свят, проте допускалося провести захід і пізніше [17, арк. 11].

Окремо робили внески та видатки на проведення Шевченківських роковин. Наприклад, Старокиївська парафія на вшанування пам'яті Т. Шевченка у березні 1926 р. витратила 17 крб., тоді як дворазова виплата коштів митрополиту В. Липківському за той самий місяць становила в сумі 34 крб. 30 коп. [2, арк. 66–67].

Значну частку бюджету київські автокефальні парафії та керівні органи церкви витрачали на проведення українізації та оновлення музичного репертуару. Так, питання фінансового забезпечення організації хорів, розробки й видання музичних творів в українських церковних громадах детально розкрите у звітних доповідях комісії церковних співів при ВПЦР (1919 – 1920 рр.) [18]. Наприклад, у лютому 1920 р. комісія уклала кошторис на утримання хорів на термін до 1 квітня того ж року, згідно з яким оплата праці співаків залежала від кваліфікаційної категорії, а також від статусу хору, до якого вони належали [18, арк. 6–6 зв.]. Заробітна плата співаків-артистів (I категорія) складала 1 000 крб., тоді як практикантів-кандидатів (IV категорія) – 300 крб. [18, арк. 6]. На утримання центрального хору із 24 осіб планувалося витратити 18 200 крб. (на співаків – 15 200 крб., на регента – 3 000 крб.), а на парафіяльні хори із 12 осіб – 10 000 крб. (8 000 та 2 000 крб. відповідно) [18, арк. 6–6 зв.]. Згідно з ухвалою ВПЦР, на початку 1920 р. бюджет на утримання хорів автокефальних парафій м. Києва становив 42 200 крб. [18, арк. 8 зв.].

Задля збагачення музично-хорового репертуару комісія вирішила використати матеріальне заохочення як додатковий стимул для творчості українських церковних композиторів. Так, ухвалили започаткувати премії за написання оголошених творів, розробку українського восьмиголосся, київського розспіву, за служби Божі, молебні, панахиди [18, арк. 7].

Комісія церковних співів також приготувала проект музичного видавництва, коштом якого повинна була здійснюватися публікація творів композиторів. План розподілу доходу видавництва свідчить про неприбутковий та радше ідейний характер мети його заснування. Отримані з реалізації музичних

робіт гроші повинні були використати на повернення видатків за друк; решту примірників планували віддавати композитору, а дохід від їх продажу слугував премією за твір [18, арк. 7 зв.].

Матеріальне становище автокефальних парафій м. Києва яскраво репрезентує рівень забезпечення кліру. Наприклад, на початку 1920-х рр. організатор та диригент хору Печерської парафії Д. Копильченко важко захворів і потребував грошової підтримки. Голова секції церковних співів К. Стеценко у листі до ВПЦР (25 травня 1920 р.) просив видати діячу 5 000 крб., оскільки диригент «загибає без ліків й хліба і без копійки грошей» [13, арк. 10]. Із проханням допомогти коштами його сім'ї звертався у 1920 р. до Церковної ради священик Старокиївської парафії М. Грушевський, котрий не мав змоги фінансово підтримати родину в зв'язку зі справою організації автокефальних громад «на селах» [14, арк. 6]. У 1920 р. виїхав з Києва та полишив посаду дяка при Софійському соборі Д. Ходзицький. Причиною виїзду, на відміну від місії з українізації сільських парафій М. Грушевського, стали «тяжкі матеріальні обставини життя» члена причету [19, арк. 6]. На матеріальне становище кліру впливало й те, що подекуди видатки на його утримання здійснювалися із запізненням. Наприклад, значній кількості священиків та працівників Софійської церковної громади допомогу за січень – лютий 1927 р. видали у березні того ж року [2, арк. 121].

Варто зазначити, що на рівень добробуту причету впливали не лише зміни джерел економічного забезпечення церкви, а й податкова політика радянської влади. Окрім основного збору, який священики сплачували відповідно до «Положення про державний прибутково-майновий податок» від 1923 р., з 1924 р. було передбачено обкладання духовенства прогресивним податком (за сукупністю прибутків). Поряд із державним побором, з священослужителів також стягувався 25%-й місцевий (так званий волосний) податок [7, с. 311–312]. Відтак, причет парафій часто не мав достатньо засобів для існування. Наприклад, із бюджету Старокиївської парафії у 1926 р. видавалися кошти членам парафії М. Хомичевському, Ю. Красицькому безпосередньо для сплати податку [2, арк. 59, 84].

Попри несприятливі фактори, подекуди саме прагнення до виживання чи навіть збагачення спонукало людей приєднуватися до причету УАПЦ. Так, В. Липківський зазначав, що частина священиків прийшла на служіння в автокефальні парафії «просто за куском хліба» [6, с. 136]. На нашу думку, подібне явище пояснюється тим фактом, що стати священиком УАПЦ

можна було без довготривалої духовної освіти, лише після завершення навчання на пастирських курсах, чим і користалася певна частина новоприбулих священицьких кадрів.

Поряд із обмеженням діяльності українських православних громад та їх членів, більшовики вживали репресивних заходів щодо церкви, що чинило деструктивний вплив на економічну основу функціонування київських автокефальних парафій. Наприклад, у 1922 р. УАПЦ стала об'єктом кампанії із вилучення церковного майна та цінностей в контексті боротьби з голодом на теренах УСРР, Поволжя та ін. [9, с. 84]. Вилучення церковних цінностей часто здійснювалося із порушенням пам'яткоохоронних актів та інструкцій. Так, 10 квітня 1922 р. протиправним чином із ризниці Софійського собору реквізували золоту чашу із фініфтями XVIII ст. [8, с. 137]. Під час вилучення речей із Софії Київської знищили цінну збірку речей – коштовні облачення, панікадила, окуття з престолів тощо. Деякі втрачені предмети, котрі датувалися XV ст., мали високу художню та історичну цінність [4, с. 153].

На матеріальному забезпеченні київських автокефальних громад позначилися й взаємовідносини з іншими православними церквами, зокрема, із Російською православною церквою. Зі змісту листа ВПЦР до комісара церковних справ м. Києва і Київщини (1920 р.) стає зрозуміло, що прибутки зі спільного використання церквами Київського єпархіального свічкового заводу розподілялися не на користь УАПЦ. До того ж, діячі ВПЦР мали менше повноважень в управлінні заводом, ніж представники РПЦ, що також негативно впливало на розподіл економічних благ [12, арк. 23]. Так само виникали проблеми у розподілі майна з приміщення Єпархіальної Ради у м. Києві, котрим у 1920 р. спільно користувалися російська та українська православні церкви [12, арк. 39].

Отже, на матеріальне становище автокефальних парафій м. Києва впродовж 1920-х рр. вплинув ряд факторів, а саме загальна соціально-економічна нестабільність в Україні, політика радянської влади із відокремлення церкви від держави та репресивні заходи більшовиків щодо релігійних організацій, а також взаємовідносини київських українських православних громад та їх керівних органів із РПЦ. Основним джерелом матеріального забезпечення УАПЦ стали добровільні членські внески та пожертви від вірян. Окрім утримання храмів, причету та ведення богослужбової діяльності, значна частина коштів автокефальних парафій витрачалася на реалізацію заходів із укра-

ïнізації церкви та реформування релігійної обрядовості. Рівень добробуту причету українських православних громад м. Києва впродовж 1920-х рр. був низьким.


1. Власовський І. Нарис історії Української Православної Церкви: У 4 т., 5 кн. Репринтне вид. – К., 1998 р. – Т. 4. – Частина 1 (XX ст.). – 384 с.
2. Державний архів міста Києва. – Ф. 3. – Оп. 3. – Спр. 72. – 149 арк.
3. Діяння Всеукраїнського Православного Церковного Собору в м. Києві 14 – 30 жовтня н. с. 1921 р.; І. Канони Української Автокефальної Православної Церкви. ІІ. Ухвали Собору в окремих питаннях життя Української Церкви. – Франкфурт/Майн, 1946. – 32 с.
4. Іванисько С. Доля культових цінностей, вилучених із Софії Київської в 20-х роках XX століття // Культурологічна думка. – 2012. – № 5. – С. 150–156.
5. Іванисько С. Старокиївська парафія Української автокефальної православної церкви та збереження Софії Київської // Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Історія. – 2010. – Вип. 102. – С. 17–20.
6. Липківський В. Відродження Церкви в Україні. 1917–1930. – Торонто, 1959. – 335 с.
7. Нариси повсякденного життя радянської України в добу непу (1921–1928 рр.): Колективна монографія / Відп. ред. С. В. Кульчицький: в 2 ч. – Ч. 2. – К., 2010. – 382 с.
8. Нестуля О. Доля церковної старовини в Україні. 1917 – 1941 рр. Ч. 1. 1917 р. – середина 20-х років. – К., 1995. – 280 с.
9. Пащенко В., Киридон А. Більшовицька держава і православна церква в Україні в 1917 – 1930 рр. – Полтава, 2004. – 336 с.
10. Преловська І. М. Проблеми українізації церковного життя в документах Української Автокефальної Православної Церкви у 1920-их рр. // Труди Київської Духовної Академії. – 2015. – № 15. – С. 335–345.
11. Преловська І. Софія Київська – головний осередок Української Автокефальної церкви у 1920 – 1930-х рр. // Софія Київська: Візантія. Русь. Україна. – 2011. – С. 127–180.
12. Центральний державний архів вищих органів влади та управління України (далі – ЦДАВО України). – Ф. 3984. – Оп. 1. – Спр. 5. – 62 арк.
13. ЦДАВО України. – Ф. 3984. – Оп. 1. – Спр. 12. – 34 арк.
14. ЦДАВО України. – Ф. 3984. – Оп. 1. – Спр. 14. – 42 арк.
15. ЦДАВО України. – Ф. 3984. – Оп. 1. – Спр. 17. – 63 арк.
16. ЦДАВО України. – Ф. 3984. – Оп. 1. – Спр. 70. – 41 арк.
17. ЦДАВО України. – Ф. 3984. – Оп. 1. – Спр 277. – 14 арк.
18. ЦДАВО України. – Ф. 3984. – Оп. 3. – Спр. 33. – 12 арк.
19. ЦДАВО України. – Ф. 3984. – Оп. 3. – Спр. 43. – 16 арк.
20. ЦДАВО України. – Ф. 3984. – Оп. 3. – Спр. 50. – 11 арк.

*УДК 271.2 (477.7)*

*Світлана КАГАМЛИК*

# УКРАЇНСЬКА ЦЕРКОВНА ЕЛІТА І РОСІЙСЬКИЙ ЦЕНТРАЛІЗМ: СТОЛІТТЯ ПРОТИСТОЯННЯ (1686–1786)

*У статті проаналізовано намагання української церковної еліти відстояти права та інтереси Православної Церкви в Україні упродовж століття – від часу підпорядкування у 1686 р. Київської митрополії Московському патріархату до акту секуляризації церковних земель у 1786 р. У тезовій формі викладено спроби вищого духовенства зберегти традиційну канонічну юрисдикцію Церкви у складі Константинопольського патріархату, дії еліти у захисті інтересів церковних інституцій в умовах підпорядкування Московському патріархату (1686–1720) та відстоюванні юридичних та майнових прав Православної Церкви в Синодальний період (1721–1786).*

**Ключові слова:** *Православна Церква, українська церковна еліта, Київська митрополія, Московський патріархат, російський централізм.*

———

*Svitlana KAGAMLYK*

**UKRAINIAN CHURCH ESTABLISHMENT AND RUSSIAN CENTRALISM: THE CENTURY OF CONFRONTATION (1686-1786)**

*The article examines the efforts of the Ukrainian Church elite to defend the rights and interests of the Orthodox Church in Ukraine for centuries – from the time of submission in 1686 of the Kyiv Metropoly of the Moscow Patriarchate to the act of secularization of church lands in 1786. The attempts of higher clergy to preserve the traditional canonical jurisdiction of Church in Constantinople patriarchy, as so as the actions of the elite in protecting*

На теренах сучасної України, яка утверджує свою незалежність в умовах російської військової агресії, можна знайти чимало паралельних процесів з ранньомодерною добою в її історії, коли церковна, як і світська, еліти змушені були виборювати свої головні права під тиском московської влади. Упродовж століття – від часу входження Київської митрополії до складу Московського патріархату у 1686 р. до акту секуляризації церковних земель у 1786 р. – головним завданням для української церковної еліти стало відстоювання інтересів Православної Церкви в умовах російського централізму.

Вирішення найважливішої для українського народу проблеми – об'єднання навколо власного єдиного духовного центру – Української Помісної Православної Церкви – не потребує зайвої аргументації. Адже незалежний устрій церковного буття є найвищою формою духовної самоорганізації української нації та її духовний ідеал упродовж віків. Ця обставина додатково спонукає звернутися до тих часів, коли Ки-

*the interests of church institutions in the conditions of subordination to the Moscow Patriarchate (1686-1720) and advocacy of legal rights and property of the Orthodox Church in Synodal period (1721-1786) are considered in the abstract form.*

**Key words:** *Orthodox Church, Ukrainian church establishment, Kyiv metropolis, Moscow patriarchy, Russian centralism.*

їська митрополія – осердя і символ Православної Церкви в Україні – виборювала своє право на існування і відстоювала власні історичні традиції. Проаналізувати роль у цих знакових процесах української церковної еліти стало завданням цієї статті.

Питання боротьби українського духовенства за свої права почали розглядати ще історики кінця XIX – початку XX ст.: А. Діанін, В. Пархоменко, І. Теличенко, К. Харлампович та ін. [3; 10; 11; 15]. Їх дослідження ілюстрували суперечливі стосунки між світською та церковною владою другої половини XVII – XVIII ст. Цікаві документи із зазначеної тематики опублікували у своїх дослідженнях Ф. Терновський та Ф. Титов [12; 13; 14]. Після тривалого періоду застою церковно-історичних досліджень в Україні радянської доби у роки незалежності з'явилася ціла низка історико-правових досліджень доби Гетьманщини. Найважливішими з них є праці С. Плохія, О. Крижанівського, О. Гуржія, З. Когута, В. Мордвінцева, В. Горобця [7; 2; 6; 9; 1] та окремі авторські напрацювання [4; 5]. Доцільними у цьому контексті є також церковні історіографічні студії В. Ластовського [8], зокрема його аналіз праць істориків, які вивчали наступ російської влади на самобутність Православної Церкви в Україні.

Від часу входження України до складу Російської держави за Переяславською угодою і до акту підпорядкування Київської митрополії Московському патріархату для української церковної еліти було важливо зберегти давні права і привілеї Православної Церкви. Головним чином це стосувалося Київської митрополії, яка тривалий час уособлювала практично всю Православну Церкву в Україні.

Місії церковних уповноважених 60-х — середини 80-х років XVII ст. змусили правління Російської держави усвідомити несприйняття українським духовенством Московського протекторату і відмовитися від планів швидкого підпорядкування Київської митрополії. Як наслідок, понад тридцять років після входження Лівобережної України до складу Московської держави Київські митрополити зберігали за собою традиційні права вільного обрання кандидатів і висвячування в Києві. Лише 1686 р., за особливих обставин, Московський патріархат зміг під-

порядкувати собі Київську митрополію, причому ця залежність до 20-х рр. XVIII ст. значною мірою залишалася номінальною.

Негативну роль у консолідації української церковної еліти на відновлення прав Київської митрополії після акту її підпорядкування Москві зіграли відцентрові тенденції у її середовищі. Це спричиняли корпоративні інтереси окремих церковних структур, зокрема Києво-Печерської лаври та Києво-Межигірського монастиря, які домоглися права ставропігії від Московського патріарха, як і прагнення зверхників Чернігівської єпархії вийти з-під влади Київського митрополита.

У складних умовах централізаційної політики російської влади, розділення українських земель і відцентрових тенденцій церковної еліти київським ієрархам доводилося стояти в обороні давніх прав Київської митрополії та відстоювати її статус і юрисдикцію за поступового, спочатку суто канонічного, згодом фактичного, підпорядкування російській церковній владі. Водночас окремим церковним установам вдалося добитися успіху у відстоюванні своїх справ. Так, Києво-Печерська лавра домоглася затвердження свого головного привілею – ставропігії, а Київська Академія – статусу вищого навчального закладу.

Результативність посольств від окремих церковних установ України в столичних містах Російської держави кінця XVII – початку XVIII ст. значною мірою завдячував тому, що російська світська і духовна влада в цей період ще не дотримувалася жорсткої централізованої політики стосовно України порівняно з наступним, синодальним періодом, а з іншого боку, намагалася своїми підтверджувальними грамотами на маєтки та привілеї здобути прихильність церковної еліти.

Українська церковна еліта кінця XVII – початку XVIII ст. демонструвала яскраві приклади автономізму, намагаючись використати свої можливості для того, щоб зняти або максимально послабити своє підпорядкування Московському патріарху. Це, зокрема, спостерігалося у діяльності Київського митрополита Варлаама Ясинського, при обранні та поставленні лаврських архімандритів, а також у діяльності Києво-Печерської друкарні. Вагоме значення для підсилення дій церковної еліти мала підтримка керівників Гетьманщини: так, за правління гетьмана Мазепи з метою відновлення колишньої юрисдикції Київської митрополії було утворено Переяславську єпархію. І навпаки, поразка гетьмана Мазепи негативно позначилася на долі української церковної автономії.

Утворення Синоду, повністю залежного від світської імперської влади, знаменувало посилення російського централізму, а відповідно, відкрило новий етап боротьби української церковної еліти за свої права. Діяльність новоствореної вищої церковної структури часів правління Петра I вступила в різке протиріччя з привілеями Української Церкви, якими вона продовжувала користуватися з часів підпорядкування Московському патріархату. Київську митрополію було позбавлено давнього визначального статусу, а її зверхників – титулу митрополита і права вільного обрання. Відновлення цих прав стало головним завданням української церковної еліти.

Успіх боротьби української церковної еліти за свої справи безпосередньо залежав від російських правлячих кіл, їх інтересів та уподобань. Так, воцаріння Петра II подало церковних зверхникам України надії на повернення своїх давніх прав і їхні намагання частково досягли успіху. Зокрема, уповноваженим Києво-Печерської лаври вдалося підтвердити окремі права обителі, зокрема головний привілей — ставропігію, а також добитися полегшення цензури над книговиданням Печерської друкарні. Водночас звернення Київського архієпископа Варлаама Ванатовича про відновлення втраченого статусу Київської митрополії не досягло своєї мети.

За правління імператриці Анни Іоанівни, яка не вирізнялася проукраїнськими симпатіями, вище духовенство направило свої головні зусилля на відновлення економічних прав Церкви, підірваних виходом пунктів гетьмана Данила Апостола 1728 р. З метою захисту своїх прав українська церковна еліта у цьому питанні об'єднала свої зусилля, а також скористалася участю в Комісії з кодифікації українського права. Проте клопотання церковних зверхників не досягли своєї мети. Так само безуспішно завершилися клопотання київського архієрея Рафаїла Заборовського щодо поліпшення матеріального становища Київської Академії.

Правління імператриці Єлизавети, яка відновила гетьманство в Україні і прихильно ставилася до Української Церкви, розпочало нову добу в автономістичних прагненнях української церковної еліти. У відповідь на клопотання київського архієрея Рафаїла Заборовського Київській митрополії було повернено її колишній статус, а предстоятелю — титул митрополита, поновлено видачу з Військового Скарбу 200 крб. щорічно для Київської Академії. Водночас спроби реституції майнових прав духовенства, зневажених пунктами гетьмана Данила

Апостола 1728 р., відновлення юрисдикції Київської митрополії та права виборності предстоятеля Переяславської єпархії успіху не мали.

Правління Катерини ІІ, головною метою якої була повна централізація у всіх сферах Російської імперії та секуляризація церковного майна, стало найскладнішим і найгострішим періодом столітнього протистояння Української Церкви російському імперському режиму. Українська церковна еліта на чолі з Київським митрополитом Арсенієм Могилянським намагалася скористатися підготовкою Комісії Нового Уложення для відстоювання своїх прав, що засвідчили петиції про відновлення статусу Київської митрополії та прав духовенства. Проте Комісія не завершила своєї діяльності і залишки автономізму українських еліт були остаточно поховані.

Характерно, що починаючи з 20 -х років XVIII ст. волею російських властей Київську кафедру очолюють церковні діячі, які перед тим несли духовне служіння в Росії (Варлаам Ванатович, Рафаїл Заборовський, Арсеній Могилянський). Проте сподівання російської влади на те, що ця обставина негативно вплине на самоідентифікацію київських зверхників і зможе значною мірою паралізувати їх намагання зберегти традиційну церковну незалежність і впливовість Київської кафедри, не виправдалися.

Щоб послабити протистояння українських церковних зверхників імперському централізму російський уряд цілеспрямовано вдавався до розпалювання ворожнечі між світською і церковною елітами. До таких заходів вдавалася імператриця Анна Іоанівна, яка наказала тогочасному правителю Малоросії князю Шаховському таємно схиляти козацьку старшину виступити проти надання Церкві земельних володінь. Аналогічно поступила й імператриця Катерина ІІ, свідомо налаштовуючи правителя Малоросії графа П. Рум'янцева на ескалацію конфліктів у середовищі української шляхти і духовенства згідно з принципом «divide at impere» (поділяй і владарюй).

Занепад церковної автономії в Україні йшов паралельно із зростанням українського впливу в в Синоді та російській церковній ієрархії, кульмінацією якого стала епоха правління імператриці Єлизавети. Водночас активний відплив у Російську імперію українських високоосвічених церковних діячів для розбудови імперської культури і Церкви мав наслідком негативні тенденції для культурно-релігійного розвитку України. Насамперед, це призводило до різкого зниження інтелектуального

потенціалу українського чернецтва, чому намагалися протистояти архієреї Київської митрополії і настоятелі провідних монастирів. З іншого боку, духовне служіння в Росії послаблювало традиції виборності в церковному житті України.

Українська церковна еліта в пошуках своєї ідентичності та ролі в Російській імперії була далеко не однорідною. Духовні особи-реформатори, типовим представником яких був Феофан Прокопович, виступали проти позицій автономізму Української Церкви і повністю підпорядковували свою діяльність служінню в російських урядових структурах. Позицію групи архієреїв-консерваторів, очолюваних Стефаном Яворським, та їх послідовників характеризувало відстоювання традиційних інтересів Православної Церкви у різних формах – від пасивного неприйняття урядових реформ у сфері централізації церковної політики до подання петицій і відкритого протесту проти дій російського уряду.

В умовах зростання в Україні російської державної присутності та посилення імперських впливів представники української церковної еліти висловлювали свої погляди в літературних творах, іноді в завуальованій бароковій формі. Створені ними полемічні, драматичні та проповідницькі праці демонстрували виразні суспільно-політичні мотиви їх авторів. Мислителі епохи Просвітництва в дусі освіченого абсолютизму написали твори, спрямовані на захист інтересів Церкви, — на противагу концепції Феофана Прокоповича повного підпорядкування Церкви Російській державі. Особливе значення мав твір Стефана Яворського «Камінь вѣры», який упродовж половини століття викликав стійкий резонанс, спонукавши вихід цілої низки інших полемічних творів. Ще більшою опозиційністю характеризувалися суспільно-політичні погляди Арсенія Мацієвича, який у своїх творах висловлював відкритий протест проти секуляризаційних дій російських властей.

Отже, століття в українській історії від часу підпорядкування у 1686 р. Київської митрополії Московському патріархату до акту секуляризації церковних земель у 1786 р. відзначилося протистоянням української церковної еліти російському централізму і намаганням у різних формах відстояти традиційні права та інтереси Православної Церкви. Успіх боротьби української церковної еліти за свої права безпосередньо залежав від інтересів та уподобань російських правлячих кіл, а також від підтримки світської еліти та зверхників Гетьманщини.

1. Горобець В. «Волимо царя східного…». Український Гетьманат та російська династія до і після Переяслава. – К.: Критика, 2007.
2. Гуржій О. І. Українська козацька держава в другій половині XVII – XVIII ст.: кордони, населення, право. – К.: Основи, 1996.
3. Дианин А. Малороссийское духовенство во второй половине XVIII века. – К., 1904.
4. Кагамлик С.Р. Українська церковна еліта в умовах російського централізму. Спроби відновлення давніх прав Православної Церкви за часів Петра II (1727 – 1730) // Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Історія. – Випуск 3 (134). – К., 2017. – С. 17-20.
5. Кагамлик С.Р. Українська церковна еліта у захисті прав Київської митрополії в умовах російського централізму кінця XVII – XVIII ст. // Православ'я в Україні: Збірник наукових праць. – К.: Київська православна богословська академія, 2017. Ч.1. – С. 241-249.
6. Когут З. Коріння ідентичності. Студії з ранньомодерної та модерної історії України. – К.: Критика, 2004.
7. Крижанівський О.П., Плохій С.М. Історія церкви та релігійної думки на Україні. – Кн.1, 2. – К.: Либідь, 1994.
8. Ластовський В. В. Між суспільством і державою. Православна церква в Україні наприкінці XVII – у XVIII ст. в історії та історіографії. – К. : Фенікс, НКПІКЗ, 2008.
9. Мордвінцев В. М. Російське самодержавство і Українська православна церква в кінці XVII–XVIII ст. : Навч. посібник. – К. : ВПЦ «Київський університет», 1997.
10. Пархоменко В. К истории взаимных отношений малороссийских светских и духовных властей в XVIII веке // Киевская старина. – 1906. – №1. Отдел второй. – С. 11-12.
11. Теличенко И.В. Сословные нужды и желания малороссиян в эпоху Екатерининской комиссии // Киевская старина. – 1890. – Т. 31. – Кн.11-12. – С. 251-272, 471-493.
12. Терновский Ф.А. Очерки из истории Киевской епархии в XVIII столетии на материалах синодального архива. – К., 1879.
13. Терновский Ф.А. Прошение киевского архиепископа Варлаама Ванатовича императору Петру II о предоставлении киевской кафедре прежнего титула митрополии // Киевские епархиальные ведомости. – 1874. – №3. Отдел второй. – С. 63 -78.
14. Титов Ф.И. Русский царствующий дом Романовых в отношении его к Киево-Печерской лавре. 1613-1913. – К., 1913.
15. Харлампович К. Малороссийское влияние на великорусскую церковную жизнь. – Т.1. – Казань, 1914.

*УДК 322:281.93*

*Валерій ЛАСТОВСЬКИЙ*

# ГОСПОДАРСТВО ВИНОГРАДСЬКОГО МОНАСТИРЯ НА СМІЛЯНЩИНІ У XIX – НА ПОЧАТКУ XX ст.

*Досліджується розвиток господарства Виноградського монастиря в умовах трансформації суспільних та економічних відносин в рамках Російської імперії. Відзначається достатньо стабільний економічний стан монастиря. Доводиться, що монастир намагався пристосуватися до нових стосунків, що мали капіталістичний характер.*

**Ключові слова:** *монастир, господарство, землеробство, садівництво, скотарство, бджільництво, торгівля..*

—

*Valeryi LASTOVSKYI*

**THE ECONOMY OF VINOGRADIAN MONASTERY IN SMILA REGIONS IN THE XIX – AT THE BEGINNING OF XX CENTURIES**

*The development of the economy of the Vinogradsky Monastery under conditions of transformation of social and economic relations within the framework of the Russian Empire is explored. A sufficiently stable economic condition of the monastery is noted. It turns out that the monastery was trying to adapt to new relations that had a capitalist character.*

**Keywords:** *monastery, economy, agriculture, horticulture, cattle breeding, beekeeping, trade*

Історія кожного монастиря на території України – це історія не лише святості, подвижництва, служіння Богу і людям, але й питання його виживання в непростих умовах взаємовідносин із суспільством та державою. Важливим у цьому процесі завжди залишалося господарче життя, пов'язане у першу чергу із навколишніми землями, а вже потім – і з іншим світом.

Успенський Виноградський (Ірдинський) монастир, що знаходився на Смілянщині поблизу села Мале Старосілля, протягом століть існував фактично лише за рахунок власних сил. Але якщо протягом XVII – XVIII ст. його розвиток цілком і повністю залежав ще й від політичної ситуації в регіоні, міжнаціональних та релігійних стосунків, то тільки у XIX – на поч. XX ст. він отримав можливість більш спокійного розвитку.

У 1839 р. Ірдинський монастир очолив ієромонах Анастасій і, за його словами у рапорті до благочинного заштатних монастирів ігумена Нікандра від 30 вересня 1840 р., він в обителі «для прогодування братії не знайшов ніякого хліба як муки, так і зерна», тому Анастасій вимушений був взятися утримувати братію, послушників, служителів та робітників за власний рахунок. Свої ж гроші настоятель витратив і для пофарбування стін та ремонту церковного даху, кухні і трапезної. Прибуток у цьому ж 1840 р. склали гроші, отримані із Черкаського пові-

тового казначейства «за відсутні угіддя» (150 руб.), від продажу монастирських фруктів (150 руб.) та меду (357 руб. 75 коп.) [3, ф.127, оп.876, спр.38, арк.2-2 зв.].

Значну кількість своїх володінь монастир втратив ще у XVIII ст. і тому до кінця свого існування він користувався тільки тими землями, на яких знаходився сам безпосередньо. Як свідчать документи, у другій половині XIX ст. монастир не мав землі, «зручної для хліборобства», займаючи під будівлями, садом, городом та лісом 38 дес. 1218 саж., під сінокосом і чагарником урочища Старе Монастирище – 7 дес. 1035 саж. і Будки – 4 дес. 408 саж.; всього – 50 дес. 261 саж. [3, ф.824, оп.1, спр.3, арк.1-2 зв.; там само, ф.127, оп.876, спр.449, арк.2 зв.; там само, оп.699, спр.242, арк.1-4 зв.; там само, спр.349, арк.1-22 зв.] Саме цією територією і обмежувалося все господарство Ірдинського монастиря. Тут вирощувалися овочі, фрукти, зернові, утримувалися худоба і пасіка.

Своїх кріпосних обитель не мала, тому хазяйством займалися самі ченці, послушники та наймані робітники. Останнім монастир не тільки оплачував роботу, але й забезпечував їх одягом та їжею. Самі витрати на найману робочу силу в різні роки становили різний відсоток від загальних витрат монастиря: від 2,2% (1848) до 80,2% (1855), а в середньому за період з 1848 р. по 1864 р. вони становили 30,1%. Основною часткою цих витрат були гроші, виділені для ремонту, будівництва та обслуговування церковних і монастирських приміщень: від 2,2% (1848) до 66,8% (1855), в середньому – 17,1%.

З того часу як ієромонах Анастасій очолив Ірдинський монастир, на його території постійно відбувалися перебудови та ремонти. Уже в 1840 р. була перебудована Свято-Троїцька дерев'яна церква «з прибудованою при ній дзвіницею; покрита залізом», у 1844 р. відновлено дерев'яну теплу церкву в ім'я Святителя Миколая, а в 1851 р. заново збудовано кам'яну соборну Успенську церкву; крім того, у 1840-50-х рр. були зведені настоятельський і братський корпуси, трапезна [3, ф.127, оп.699, спр.499, арк.1]. Подібні роботи продовжувалися і в наступні десятиліття. Наприклад, у 1875 р. вони обійшлися в дуже солідну суму – 924 руб. 59 коп.: було побудовано сарай, пофарбовано стіни в Успенській церкві, замінено підлогу в келіях, заново огороджено територію і т.п. [3, ф.127, оп.852, спр.136, арк.1-2]. За час із 1840 р. по 1880 р. в монастирі було збудовано або перебудовано 30 споруд культового або ж господарчого призначення [3, ф.127, оп.699, спр.499, арк.1-2], а з 1881 р. по 1914 р. – 27 [2;

ф.149, оп.1, спр.86, арк.162-167; 3, ф.127, оп.1005, спр.156, арк.19-21]. Все це, звичайно, вимагало солідних капіталовкладень.

З ростом прибутків монастиря в 60-х рр. XIX ст.різко зростає і кількість найманої робочої сили: від 1-16 чол. у 1848-1857 рр. до 23-67 чол. у 1858-1864 рр. Більшість робітників наймалося для догляду за господарством або ж для ремонтних робіт. Наприклад, у 1860 р. смілянський пічник Іван Климов був найнятий для перекладення двох пічок за 18 руб., теся Іван Петрусенко з товаришами – для перебудови корпуса для робітників за 45 руб., 7 селянок – для прополювання городів і нагромадження сіна за 7 руб. 50 коп. за 50 днів [2, ф.354, оп.1, спр.1, арк.86, 88 зв.]. Всі ці наймані були із кріпосних графа О. Бобринського.

Найбільша частина витрат монастиря йшла на одяг, харчування, закупку будівельних та ремонтних матеріалів, провіант для худоби: від 19,8% (1855) до 97,8% (1848), в середньому – 65,5% (1848-1864). Все потрібне закуплялося в навколишніх селах та містах. Найчастіше монастир користувався послугами лавки купця В. Котлярева в м.Смілі: щонайменше з 1848 р. по 1870 р. ченці були постійною клієнтурою цього закладу, де їм відпускали папір, гвіздки, тканину, чоботи, крейду, дріт, фарби, мило, смолу, рибу свіжу та в'ялену, олію, вино для богослужіння, різні крупи та ін. [2, ф.354, оп.1, спр.1, арк.2-128 зв.]. Також монастирю надавали свої послуги черкаські купці 3-ї гільдії В. Корецький, І. Кауров, одеський купець 1-ї гільдії К. Яхненко та ін. [2, ф.354, оп.1, спр.1, арк.9 зв.- 126 зв.].

Загалом, закупівельною діяльністю обителі було охоплено щонайменше 27 населених пунктів Правобережжя. Підтримувалися, хоча й зрідка, торгівельні стосунки із Онуфріївським Жаботинським, Миколаївським Медведівським та Онуфріївським Корсунським монастирями. В останньому, наприклад, у січні 1858 р. було закуплено 1200 штук в'яленої риби «для харчування братії і працівникам» [2, Ф.354, оп.1, спр.1, арк.63].

Іноді гроші витрачалися на закупівлю худоби, що становило від 3,7% (1862) до 11,7% (1858), а в середньому – 8,7% від загальних витрат у 1848-1864 рр.; всього ж за цей час було куплено монастирем 5 волів, 2 бугаї, 1 бик і 3 коня [2, ф.354, оп.1, спр.1, арк.7, 18, 63, 65, 66 зв.]. На 1859 р. в господарстві монастиря знаходилося не менше 17 голів худоби [3, ф.127, оп.831, спр.83, арк.2; ДАЧО.- Ф.354, оп.1, спр.1, арк.65, 67 зв.], у 1876 р. – 30 голів [3, ф.824, оп.1, спр.6, арк.4.], у 1880 р.- 20 [3, ф.127, оп.699, спр.499, арк.2.], у 1894 р.- 20 [2, ф.149, оп.1, спр.86, арк.167.], у 1914 р.- 27 [3, ф.127, оп.1005, спр.156, арк.22 зв.].

Ірдинський монастир не зміг би існувати, не маючи стабільного економічного прибутку. Деякі гроші на його утримання давала держава, про вже йшлося, але вони були надто мізерними.

Основні прибутки приносила торгівля. Від продажу речей культового призначення (свічки, хрестики, просфори) монастир мав постійний доход від 2,5% (1848, 1850) до 51,6% (1865), в середньому від загальної суми прибутку – 21,8% за період з 1848 р. по 1870 р. Більш значну частину прибутку становила торгівля безпосередньо продуктами монастирського господарства (овочі, фрукти, мед, худоба): від 6,3% (1853) до 47,8% (1863), в середньому – 27,7% (1848-1870). На продаж йшли картопля, цибуля, буряки, огірки, сливи, мед, іноді – сир, масло, яйця, сіно. Для монастиря це взагалі були традиційні продукти торгівлі. Можна лише доповнити, що на початку XIX ст., крім переліченого, продавалися також кислиці, горох, риба (надходила від «доброхотних дарувальників»), молоко, мука, бджолині вулики, качки, гуси, свині. Протягом всього XIX ст. йшла також торгівля кіньми та великою рогатою худобою. З 1848 р. по 1870 р. було виручено гроші за 45 голів [2, ф.354, оп.1, спр.2, арк.2-129 зв.]; для порівняння: на початку XIX ст. лише за 9 років (1809-1818) було продано 64 голови [3, ф.824, оп.1, спр.2, арк.39-69.].

Крім торгівлі в роздріб фруктами, досить часто монастирський сад просто віддавався на відкуп оптом, «на зйомку плодів» [2, ф.354, оп.1, спр.2, арк.6-128 зв.]. Одним із закупників у 1850-х роках був купець Ф. Симиренко.

Постійні прибутки монастир отримував також від грошей, вкладених під відсотки в різні цінні папери державних та приватних закладів: від 7,2% (1858) до 69,9% (1855), в середньому – 27,6% (1848-1870). Так, з 1838 р. монастир отримував 4% на рік по білету «Київського приказу громадського призріння» (№1047) на вкладені ієромонахом Амфілохієм 500 руб. асигнаціями та 142 руб. 85 коп. сріблом «на вічний оборот». Такі ж самі відсотки надходили й по білету Державного Позикового Банку (№9347) на 5715 руб. сріблом, вкладені у 1845 р. графинею А. Орловою-Чесменською [3, ф.127, оп.699, спр.1055, арк.3 зв.]. У 1860 р. Київська Духовна Консисторія дозволила монастирю покласти гроші на збереження під відсотки «у Почесних громадян Яхненка і Симиренка»; ще раніше вклад туди ж був зроблений з дозволу київського митрополита Ісидора [2, ф. 354, оп.1, спр.2, арк.64 зв., 76, 86.]. Так само у 1869 р. було покладено під відсотки 500 руб. у Київську контору Державного Банку та 1000 руб. у Скопинський банк [2, ф. 354, оп.1, спр.2, арк.125.]. На

1889 р. монастир мав у своєму активі крім вкладень у державні банкит тільки 2 документи від приватних фірм – «тратти» з «Торгового дому Почесних громадян братів Яхненка і Симиренка». Після ж краху цієї фірми монастир користувався тільки послугами державних закладів.

На 1897 р. монастир мав лише 20 державних банківських білетів «недоторканного капіталу» [3, ф. 824, оп.1, спр.10а, арк. 1 зв.-2]. Взагалі, для Ірдинського монастиря у другій половині XIX ст. було характерно капіталовкладення в цінні папери під відсотки. Так, у 1876 р. «доходних» білетів нараховувалося 10 на суму 15 606 руб. 62 коп. [3, ф. 127, огп.861, спр.6, арк.4], у 1882 р. – 12 на суму 17529 руб. [3, ф. 127, оп.861, спр.9, арк.1], у 1893 р. – 16 на суму 15879 руб. [2, ф. 149, оп.12, спр.86, арк.166], у 1897 р.- 20 на суму 16679 руб. [3, ф. 824, оп.1, спр.10а, арк.1 зв.- 2].

Хоч і не постійну, але досить значну частину прибутків становили разові пожертвування на обитель приватних осіб: від 3,0% (1866) до 55,7% (1858), в середньому – 28,8% (1848-1870). При цьому монастир приймав пожертвування і традиційного характеру («кошельковий» збір, від ікон, від плащаниці і т.п.), в середньому – 5,4% (1848-1870). Серед інших прибуткових статей, слід згадати готель, збудований для приймання гостей і паломників; він приносив у середньому 1,2% (1863-1870) від загального прибутку.

Всі свої наявні капітали Ірдинський монастир тримав або у вигляді цінних паперів, про які йшлося вище, або ж готівкою в самій обителі в казносховищі «в кам'яній стіні між вівтарем і ризницею» в успенській церкві. З огляду на можливість пограбування ігумен Іларіон у липні 1886 р. попрохав дозволу у Консисторії зберігати «ящик з одними тільки процентними паперами у коморі Черкаського Повітового Казначейства...», що й було вдоволено [3, ф. 127, оп.858, спр.280, арк.1 зв.– 4].

На початку XX ст. монастир почав користуватися ще однією формою грошових заощаджень – державною ощадною касою. Так, у 1910 р. на його рахунку «Державної ощадної каси при Черкаському казначействі за №3419» знаходилося 1400 руб. [3, ф. 127, оп.768, спр.427, арк.7].

У 1886 р. ігумен Іларіон стверджував, що обитель утримується виключно з невеликих прибутків «від тих, що приходять на свята, богомольців, подаянням деякими в зерні хліба і процентами від капіталу зібраного протягом багатьох років» [3, ф. 127, оп.858, спр.280, арк.1]. Але, як показано вище, не лише пожертвування та підпроцентні вкладення рятували монастир. Одні-

єю із сторін життя ченців було землеробство. За свідченням документу 1840 р. в монастирі було зібрано урожай ярового ячменю, вівса, гороху, квасолі та картоплі; на 5 десятинах посіяно пшеницю і на 11 десятинах – жито [3, ф. 127, оп.876, спр.38, арк. 3 зв.]. На початку ХХ ст., після збирання та обмолоту монастир мав реально в рік 800 кг ячменю, 880 кг проса, 1600 кг вівса та 7200 кг жита [3, ф. 127, оп.1005, спр.156, арк.22 зв.].

Традиційним ще з XVII ст. було бджолярство. І у монастирі постійно утримувалося кілька десятків вуликів: 1876 р.- 60 [3, ф. 824, оп.1, спр.6, арк.4], 1880 р.- 50 [3, ф. 127, оп.699, спр.499, арк.2], 1893 р.- 125 [2, ф. 149, оп.1, спр.86, арк.167], 1914 р.- 100 [3, ф. 127, оп.1005, спр.156, арк.22 зв.]. На початку ХХ ст. зі ста вуликів в рік отримувалося 960 кг меду [3, ф. 127, оп.1005, спр.156, арк.22 зв.]. Частина цього продукту йшла на продаж. Так, у 1849 р. за 36 пудів (576 кг) меду було виручено 90 руб., а в 1856 р. за 23 пуди (363 кг) – 80 руб. 50 коп. [2, ф. 354, оп.1, спр.2, арк.6 зв., 46 зв.]. На початку XIX ст. досить успішно йшла торгівля й вуликами: у 1809 р. їх продано було 30 штук за 180 руб, а в 1811 р. та 1814 р.- по 60 шт. за 750 руб. та 474 руб. [3, ф. 824, оп.1, спр.2, арк.41-46 зв., 56].

Але не слід вважати, що господарська діяльність монастиря у XIX ст. протікала без ускладнень. Іноді проблеми виникали досить великі. Так, у 1839 р. був звільнений від посади настоятеля ієромонах Савва за розтрату братських грошей – 937 руб. 30 коп. [2, ф. 149, оп.1, спр.23, арк.58-58 зв.]. З 1836 р. по 1843 р. тяглася справа у зв'язку з конфліктом між монастирем та економією графа Самойлова. Обитель, як виявилося, захопила самовільно 743 кв. саж. землі і огородила її, а економія у відповідь знищила цю огорожу і заборонила брати зі своєї території ліс і дрова. Рішеннями Черкаського повітового суду та Київської Цивільної Палати монастир був зобов'язаний повернути землю, а економія – відбудувати огорожу «з відновленням межі» по плану 1804 р. [3, ф. 127, оп.711, спр.1151, арк.1-4]. Через деякий час, у 1850-х рр. Виник конфлікт уже з графом Бобринським, люди котрого чинили «всяке насилля і вольність» ченцям. За наказом графа, навколо монастирської території було порубано ліс, викопано рови і на всіх дорогах розставлено шлагбауми, а 21 березня 1859 р. «забрано грабунком на власній монастирській землі, всю монастирську рогату худобу... Залишилися одні церкви недоторканними». У зв'язку з цим тодішній ігумен Ісихій так підсумовував ситуацію: «Нинішнє наше положення таке, що однією рукою

своєю творимо справу, а іншою держимо оборону». Через місяць, після втручання станового пристава, худобу вартістю 300 руб. сріблом було повернуто «дуже зможеною» [3, ф. 127, оп.831, спр.83, арк.1-5]. До всього цього додалася ще пожежа у 1868 р., в результаті якої загинув готель, побудований у 1840 р. Тоді збитку обитель зазнала на 150 руб.; як відмітив ігумен Ісихій у рапорті до Чигиринського вікарія, єпископа Порфирія, це був «збиток чуттєвий для бідності монастиря» [3, ф. 127, оп.840, спр.633, арк.1-1 зв.]. У 1889 р., у зв'язку з банкрутством фірми «Почесних громадян Яхненка і Симиренка» монастир втратив 1700 руб., а замість неї йому було запропоновано компенсацію в 16 руб. [3, ф. 127, оп.861, спр.217, арк.1-2].

Вже на початку XX ст. монастир міг дозволити собі побудувати невеликий цегельний завод на своїй території (1909) [3, ф. 127, оп.1005, спр.156, арк.21], а у 1914 р. закупити за 1480 руб. «молотильну машину з нафтовим двигуном в 9 сил і млин... щоб робити двигуном» [3, ф.127, оп.873, спр.393, арк.1-3 зв.]. До цього свій млин обитель мала аж на початку XIX ст. [1, с. 543]. Прогрес суспільства закономірно відбивався і в монастирському житті.

Як цілком очевидно, у XIX – на поч. XX ст. Успенський Виноградський (Ірдинський) монастир мав переважно натуральне господарство. Основними напрямами його діяльності в цей час були землеробство, садівництво, скотарство, бджільництво і торгівля. Але вже відчувається, що у суспільстві починають панувати капіталістичні відносини. І тому монастир вимушений до них пристосовуватися. В його господарстві все частіше використовуються наймані працівники, а отриманий капітал вкладається під відсотки у цінні папери.

1. Амвросий. История Российской иерархии. – Часть III. – М., 1811. – 761 с.
2. Державний архів Черкаської області.
3. Центральний державний історичний архів України у м. Києві.

*Володимир РОЖКО*

# ШУКАЙТЕ Ж НАЙПЕРШ ЦАРСТВА БОЖОГО Й ПРАВЕДНОСТИ ЙОГО

*Стаття ця присвячена предавній обителі Ковельського Полісся монастирю Св. Миколая, 1542 року, заснованого ченцями Вербської Св. Троїці обителі у Мильцях, розбудованого православним князем Федором Сангушком, старостою Володимирським, маршалком землі Волинської. Впродовж своєї багатовікової історії тривала розбудова святині, одночасно обитель мала свою довгу московську білу і червону голгофу із нищення українського православ'я і самого монастиря.*

**Ключові слова:** *Мильці, монастир Св. Миколая, князь Федір Сангушко, храми обителі, братія, архімандрити, ігумени, настоятелі, церква Св. Онуфрія, 1723 р, річка Турія, чудотворні ікони Богородиці, Св. Миколая Милецьких, біла і червона московська голгофа, Руська унійна православна церква, Милецьке духовне училище, митрополит Полікарп, ієрархи.*

*Шукайте ж найперш*
*Царства Божого й праведности*
*Його, – а все це вам додасться*
*Мф. 6. 33*

Метою написання цієї статті є спроба об'єктивно, найбільш повно в хронологічній послідовності висвітлити історію заснування, розвитку, розцвіту і руйнації обителі в добу комуно-московської окупації 1944-1991 рр. руками місцевих комуноколаборантів світських і церковних, показати роль обителі в духовному житті Волинського Полісся.

Завдання дослідження. В хронологічній послідовності простежити вікове чернече життя, різносторонню церковну розбудову храмів, монастирських будівель, розширення самого господарства обителі.

Якнайповніше і якнайоб'єктивніше висвітлити всестороннє церковне чернече життя, працю в ім'я Бога і України, назвати імена новітніх мучеників за віру, яким забрали життя німецькі і комуно московські окупанти.

Об'єктом дослідження є Милецький Св. Миколая монастир від його витоків 1532 року по наше сьогодення, чернече життя в обителі впродовж століть, працю ченців в ім'я Бога і рідного народу.

Джерельною базою для написання статті стали в першу чергу ново виявлені документальні джерела Держархівів Волинської, Тернопільської областей, власного архіву, зібрані автором під час прощ і наукових подорожей до Милецького Св. Миколая монастиря. Використано також чисельні надруки автора в журналах, газетах України, української діаспори на Заході, як також у його працях. Автор також закінчив написання

монографії „Монастир Св. Миколая в с. Мильці", джерела до якої виявляв і збирав впродовж років в час своїх пошуків і знахідок, серед них цінні документи і фотодокументи виявлені в архівах, приватних осіб.

Монастир Св. Миколая в Мильцях на Ковельському Поліссі відноситься до давніх українських православних святинь нашої землі. Знаходиться святиня на лівому березі річки Турії, яка була важливою водною артерією життя і міграції у середньовіччя, пов'язувала місто Володимир з містами на важливому торговому шляху „із варяг у греки" по річці Прип'ять Ратном, Пінським, Щитно, Ветли, Люб'язь і Нобель.

Саме цим водним шляхом по річці Турії, правій притоці Прип'яті пов'язувалися іноземні купці з найвіддаленішими поселеннями захованих серед пралісів Волинського Полісся багатого на хутрового звіра, мед, віск, бурштин. Підтвердженням тих думок є чисельні знахідки візантійських, арабських, римських монет, зброї варягів. [1, с. 14-15]. По річках Турії через м. Володимир, Горині, Стиру доставляли на Полісся сіль з так званих Жуп Руських у Галичині. Але річка Турія була не лише важливим водним шляхом для купецьких караванів, а й для тих, хто присвятив своє земне життя служінню Богові і рідній церкві. На берегах її від XI по XVIII ст. налічуємо п'ять монастирів: Різдва Пресвятої Богородиці в Попівці біля Туропина, Св. Євстафія біля містечка Турійська, Св. Троїці біля с. Вербка, Св. Миколая в Мильця, Стрітення Господнього у Михнівці. [19, с. 252-295]. Найдавніший з них, Св. Троїці, XI ст. біля с. Вербка. Заснований як монастир скит ченцями анахоретами в XIV-XV ст. був вже келіотським. [3]. Ченці цього монастиря запливали далеко вверх по річці Турії ловити рибу, особливо припала до душі мила місцевість. Це був один з найкращих творів Божих у верхів'ї Турії багатої тут на рибу, дрімучі ліси, на гриби, ягоди, борти бджіл, лікарські рослини, недоторкана людиною природа, тобто вершина земної краси в цій місцевості. Тому й мила (а звідси і Мильці) місцевість, привела сюди частину ченців з монастиря Св. Троїці, де вони побудували невеликий дерев'яний храм і такі ж невибагливі будинки келії. На карті Ковельського Полісся ця свята обитель згадується в документальних джерелах 1532 року, а через 10 років монастир Св. Миколая вже мав мурований храм Св. Миколая, такі ж келії для ченців, інші господарські будівлі завдяки своєму фундатору князю Федору Сангушку, старості Володимирському, маршалку Волинської землі.

Історичні джерела про це розповідають так. Одного разу князь Федір Сангушко з своїми найближчими був на полюванні в цій милій місцевості і випадково натрапили на бідний храм і такі ж монастирські будівлі. Бідність обителі та ченців дуже вразили князя і він пообіцяв їм побудувати нову святиню, наділити її землею, полями, лісами, лугами і таким чином поклав початок новому чернечому життю в цій обителі. [15, с. 141-142].

Ото ж своїми витоками монастир Св. Миколая сягає XV ст. до 1542 року, як монастир скит з невеликим дерев'яним храмом і такими ж монастирськими будівлями, а нову сторінку в чернечому житті обителі розпочав своїми фундушами, будівництвом боголюбивий князь Федір Сангушко.

Архітектурною перлиною монастиря був і залишається його храм Св. Миколая, 1542 р. побудований у візантійському стилі з притаманними особливостями тогочасного волинського монументального будівництва сакральних будівель. І хоч пізніше до святині було добудовано галерею, яку підтримувало шість колон, але сам храм майже в незмінному вигляді залишився до нашого часу. [16, с. 107-108].

Князь Федір Сангушко великий благодійник обителі наділив святиню чисельними фундушами, церковними речами – ікони, чаші, Богослужбові книги, мистецькі дзвони волинських людвісарів і інше.

Серед образів подарованих князем, в часі виявили свою чудотворну силу: чудотворна ікона Св. Миколая Милецького, Божої Матері Милецької. Опис чудотворного образу Божої Матері Милецької зробив у 1852 році архімандрит Григорій: Ікона досить не малого розміру Божої Матері, що у вівтарі на горному місці в ризі срібній, з коронами на головах Богоматері і Дитятки Спасителя срібновизолочені, така ж і риза. На ликах цієї ікони помітні ознаки італійського мистецтва. [17, с. 121]. Ото ж ікона Божої Матері Милецької носила ознаки середньовічного італійського церковного мистецтва, що одначе окремим дослідникам не завадило приписати образ цей до візантійської школи. Ікона належить до типу Сумуючих Радість.

Чудотворний образ Св. Миколая Милецького за дослідженням мистецтвознавця Василя Пуцька написана в Сучавському монастирі (нині на території Румунії) Григорієм Бусиковичем. На думку цього мистецтвознавця образ замовив князь Федір Сангушко за порадою своєї дружини Анни Деспотівни доньки Вольського господаря 1532 року для Милецького монастиря. Ікона значних розмірів, намальована на тесаній дошці,

олійними фарбами, пізніше покрита срібновизолоченою ризою. [17, с. 386]. Маємо наголосити, що впродовж століть аж до 1915 року до чудотворних образів Божої Матері Милецької, Св. Миколая Милецького приходили з щирою молитвою на прощі тисячі прочан з Ковельського Полісся і хоч це не було єдине відпустове місце в тому краї Волинської землі, одначе користувалася святиня великою пошаною серед вірних. Образи із зворотної сторони мали багато привісок з срібла, металів, дерева, воску, що їх залишали вірні зцілені від фізичних, душевних недуг із зображенням серця, голови, рук, ніг і т.д. Також в храмі Св. Онуфрія, 1723 р. на монастирському кладовищі зберігався благодатний образ преподобного Онуфрія, написаний на початку XVIII ст. невідомим волинським іконописцем. Образ писаний на тесаній липовій дошці, олійними фарбами, також мав срібновизолочену мистецького карбування ризу. На свято Преподобного Онуфрія до ікони приходило багато прочан не лише з Мильців, навколишніх, а й віддалених сіл і містечок Ковельського Полісся.

Оприч того під час ремонтних робіт в храмі Св. Миколая від середини 90-х років у одній із замурованих ніш було знайдено фрескову ікону Божої Матері. Фреска належить до небагатьох збережених у Західній Україні, писана без сумніву в XVI ст. Нині вона реставрована і належить до однієї з найдавніших ікон монастирського храму.

Князь Федір Сангушко (†1547) впродовж всього свого життя залишався благодійником обителі Св. Миколая, розбудовував святиню, наповнював храми церковними речами, сприяв росту чисельності ченців, їх освітнього і духовного рівня, місійної праці серед українців Волинського Полісся.

З 1707 року бачимо у монастирі Св. Миколая оо. василіан Руської унійної православної церкви, які найбільш діяльними в обителі були у XVIII ст. Архімандрит Флоріан Шашкевич відбудував на давніх фундаментах двоповерхові муровані будівлі монастирських келій, які збереглися й дотепер, а посеред корпусів церкву Преображення Господнього, яка служила як домова церква для ченців василіан, також вибудувано будинок для приїжджих. Значно розрослося господарство обителі, розширився огород, сад, пасіка. Монастир забезпечував себе медом, воском, тут виготовляли свічки для Богослужб, освітлення, церковних треб. [21, с. 61-63]. Розбудова обителі і містечка Мильці оо. василіанами тривала аж до 1839 року до так званого „возсоєднєнія уніатов". Тому пізніші московські байки про те,

що уніати довели монастир до цілковитої руйнації і занепаду була їх звичайною вигадкою.

Саме під кінець діяльності Руської унійної православної церкви тут для дітей духовенства архієпископом Йосипом Семашком засновано 1833 року Милецьку духовну школу, яка з ліквідацією московськими церковними імперіалістами цієї церкви, перетворили її 1842 року в Милецьке духовне училище для дітей православного духовенства трьох повітів: Володимирського, Ковельського, Луцького. Було це училище 4 класне і готувало кандидатів до духовних семінарій. Щорічно навчалось тут 140-160 учнів. Училище перебувало в монастирі Св. Миколая до 1894 року, а тоді переведено до містечка Мацієва, де було куплено відповідні приміщення в графа Ксаверія Мінчинського. Училище, з 1919 року з українською мовою викладання, проіснувало тут лише один навчальний рік і було зачинене польськими окупантами. [2, акр. 9-10].

Милецька духовна школа підготувала сотні кандидатів для Волинської духовної семінарії, серед них десятки активних священиків, владик Першого і Другого відродження УАПЦ: архієпископа, митрополита Никанора Абрамовича, архієпископа Геннадія Шиприкевича, братів владик: Никанора – Петра, Семена, Федора, Афанасія, Павла Абрамовичів з с. Мизово Ковельського, Геннадія – Олександра, Івана, Никона з с. Годомичі Луцького повіту, о. Ананія Теодоровича (пізнішого адміністратора УАПЦ в Австралії і Новій Зеландії) та інших. [22, с. 110-111].

Під час ліквідації Руської унійної православної церкви та припинення діяльності оо. василіан в Милецькому монастирі, московські білі окупанти допустилися цілого ряду варварства і вандалізму. З храмів і келій монастиря виганявся так званий „уніатський дух", нищились ікони, скульптури, Богослужбові книги і інше. Тоді ж було знищено і монастирський архів XV-XVII ст. як уніатський. Безцінні документи, серед них грамоти, акти князів Сангушків затоплено в мішках обтяжених піском на глибокому місці річки Турії. [25, с. 89].

На середині XIX ст. монастир Св. Миколая в Мильцях був цілковито удержавленим і передано до казни, віднесений нею до обителі першого розряду. Станом на 1842 рік за своїм штатним розписом обитель мала: 1 архімандрита, 1 настоятеля, 8 ієромонахів, 4 ієродиякони, 3 монахи, 5 послушників, 24 служителі. За монастирем лишилося 150 десятин землі. [15, с. 147-148]. Монастирський храм Св. Миколая одночасно був парафіяльним для містечка Мильці, сіл Підсинівка, Шкроби, Соколище,

Солов'ї, Комарове, Неці. Ця парафіяльна громада проіснувала при монастирі аж до його зачинення комуномосковським окупантом 1947 році, переведена була до кладовищенського храму Св. Онуфрія, 1723 р. і лише з постанням Незалежної України знову переведена московською церквою до монастиря. Московські дослідники історії монастиря, їх слуги малороси, переконували і переконують наше громадянство про якусь розбудову і розквіт обителі в 1842-1915 рр. Насправді, лише в 1855 році обладнано було в монастирському корпусі поруч Свято-Преображенського храму теплу (опалювалася взимку) церкву Олександра Невського та 1901 року побудовано нову чотириярусну мурована дзвіницю. [16, с. 108].

Криваві буревії Першої світової війни 1914-1918 рр., революції, національно-визвольних змагань українського народу за свою державу і церкву 1917-1921 рр. залишили глибокі сліди в житті обителі. З наближенням фронту влітку 1915 року до містечка Мильців частина ченців з намісником Олексієм через Пінськ виїхали до Східної України. Все коштовне церковне начиння, Богослужбові книги, чудотворні ікони Св. Миколая і Божої Матері Милецьких було вивезено до міст Ізюма і Харкова. Всі ці цінності вже більш ніколи не повернулися до його власника, а стали черговими жертвами червоного, на цей раз вже московського комуноокупанта.

Окремою сторінкою в історії монастиря Св. Миколая була доба окупації Волині поверсальською Польщею 1919-1939 рр. На початках цієї доби Волинську єпархію очолював єпископ Діонісій (Велединський), який по вбивстві 1923 року московським церковним терористом, фанатиком Смарагдою (Павло Латишенко) митрополита Варшавського і всієї Польщі владику Юрія Ярошевського, обняв митрополичу кафедру, але залишався і правлячим єпископом Волинським аж до 1934 року. Його замінив на кафедрі в тому році архієпископ Олексій (Громадський). На той час єпископат Автокефальної Православної церкви в Польщі на чолі з митрополитом Діонісієм складався з архієпископа Пінського і Поліського Олександра, його вікарія єпископа Антонія (Марценюка) Камінь-Каширського, архієпископа Олексія Крем'янецького і Волинського і його вікарні єпископи Симона (Івановського) Острозького, Полікарпа (Сікорського) Луцького.

Архієпископ Олександр мав духовну опіку над Милецьким Св. Миколая монастирем, а єпископ Антоній деякий час в кінці 20-30-х рр.. перебував у обителі, де очолював Богослуження.

Маємо зазначити, що новоутворений польською окупаційною владою Камінь-Каширський повіт належав до Поліського воєводства з центром у м. Бресті, а в церковному підпорядкуванні до Пінсько-Поліської єпархії, яку в 1924-1944 рр. очолював архієпископ (з 1942 р. митрополит) Олександр Іноземцев. [18, с. 384].

Завдяки українським патріотам священикам, пізнішому єпископу Луцькому Автокефальної Православної церкви в Польщі, митрополиту Полікарпу першоієрарху Другого відродження УАПЦ 1941-1944 рр., послу до польського сейму Степану Скрипнику, пізнішому першому патріарху Київському і всієї Руси-України Мстиславу, іншим священикам, церковним діячам, вірним розпочалося ще на поч. 20-х рр. XX ст. розмосковлення нашої церкви і українізація Богослужень.

Початки цього процесу в Милецькому монастирі Св. Миколая поклав на нашу думку ієромонах Полікарп (Сікорський), який виконував тимчасово обов'язки настоятеля обителі з 9 вересня по 12 грудня 1922 року. [13, арк. 3]. Отець настоятель Полікарп приступив тут до розмосковлення монастирського життя, повернення давніх чернечих українських православних звичаїв, обрядів, традицій, заложив фундамент української православної духовності у цій прадавній волинській обителі Божій. Посіяні ним золоті зерна святої віри нашої – українського православ'я, як показали майбутні події, не лише проросли, а й мали нові і нові засіви.

За документальними джерелами Держархіву Тернопільської області в „Послужному списку духовних осіб Милецького Миколаївського монастиря" за 1922 рік знаходимо такі духовні особи: Виконуючий обов'язки настоятеля ієромонах Полікарп, благочинний монастиря ієромонах Іван, ризничий обителі ієромонах Ананій, ієромонахи Валентин, Філарет, Феофіл, Ілідор, Никон, ієродиякони Іувентин, Рафаїл, монахи Дмитрій, Іов, Гнат, послушник Матвій, всієї братії на той час в обителі було 16 душ. [14, арк. 1-17]. Число братії монастиря подане нами фактично залишалося незмінним впродовж всієї діяльності обителі в часах окупації нашої землі поверсальською Польщею в 1919-1939 рр.

В цей час і пізніше в 1941-1944 рр. при монастирі діяла дяківсько-псаломницька, регентська школа, яка готувала церковнослужителів для Пінсько-Поліської єпархії, як також відбувались тут місячні курси для підвищення їх кваліфікації. Навчалось тут багато обдарованої і патріотичної молоді з глибокого Полісся. Слід наголосити, що тут жили ще традиції виконання

церковних пісне співів від Милецького духовного училища, де тому предмету дуже багато приділялось уваги, а хор його прикрашав не лише Богослуження для училища, а й монастирські.

Ми вже вище наводили приклади чисельних прощ до чудотворних ікон Св. Миколая, Божої Матері Милецьких до 1915 року, які були втрачені і до обителі вже не повернулися, одначе за традицією вірні з глибокого Полісся продовжували у відпустові дні відбувати прощі до місця Святого, намоленого впродовж століть безіменними іноками.

Частина ченців обителі зберігала в душах оті золоті зерна, посіяні тимчасовим намісником обителі ієромонахом Полікарпом (Сікорським), підтримували і де було можливо приймали участь у розмосковленні церкви, українських церковних і громадських заходах [24, с. 3]. У вересні 1939 року на зміну польським окупантам прийшов союзник гітлерівської Німеччини комуномосковський, який приніс на Волинь нечувані до того кривавий терор, атеїзацію, комунізацію, заганяння селян в колгоспну кошару. Розпочались масові арешти, розстріли, депортації в Сибір української свідомої інтелігенції, церковнослужбовців – священиків, дяків, псаломщиків, працьовитих селян, проярликованих комуноокупантами „куркулями", а при ганебній втечі з нашої землі у червні 1941 року від свого вчорашнього союзника Гітлера з наказу кривавого ката Сталіна було розстріляно тисячі в'язнів у тюрмах Луцька, Ковеля, Володимира-Волинського, Крем'янця, Дубно, Рівного, Сарни і інші. [23, с. 208-220]. Всі ці нелюдські дії комуномосковських окупантів породили не лише страх, а й цілковиту ненависть української громадськості до цих східних „старших братів", які залили тиху волинську сторону кров'ю, сльозами, горем тисяч близьких, тому й не дивно, що німців на початках зустрічали квітами, як визволителів, хоч у тому „визволенні" вони нічим не поступались московським комуновбивцям.

Ми вже вище стверджували, що якась кількість ченців монастиря була національно свідома і приймала участь в процесі Другого відродження УАПЦ 1941-1944 рр. На прохання чисельних членів церковних рад Волині, громадських організацій митрополит Варшавський Діонісій 24 грудня 1941 року створив Тимчасову Адміністратуру в Україні, а Адміністратором призначив архієпископа Полікарпа. Разом з архієпископом Пінським і Поліським Олександром (обоє не визнали і не підпорядковувались московському митрополиту Сергію (Старогородському) 8-10 лютого з благословення митрополита

Діонісія відбули в Пінську Собор єпископів і рукоположили для УАПЦ нових єпископів: Юрія (Коренастого) Берестейського, вікарних єпископів Владики Адміністратора Полікарпа Никанора (Абрамовича) Чигиринського, Ігоря (Губи) Уманського, тим самим поклали початок канонічного українського єпископату. [26, с.3].

Владика Полікарп був дуже добре обізнаний із ситуацією в Милецькому Свято-Миколаївському монастирі, мав зустрічі і листування з ігуменами, настоятелями о.о. Наумом Вихром, Олександром (Тимофіїв), які в 1945 році підступно були помордовані енкеведистськими катами переодітими у форму українських повстанців, та помордованими нацистами восени 1943 року ігуменів Феофіла і Іоана [3, арк. 292-233, арк. 55]. З постанням 14 жовтня 1942 року Української Повстанської Армії ігумени Феофіл, Іоан, тоді ще ієромонахи Наум, Олександр з братією активно співпрацювали з українськими повстанцями, допомагали продуктами, медикаментами, зв'язками, переховували підпільників і поранених, ховали побитих і помордованих українських патріотів, освячували могили героїв України, символічні могили в Мильцях і навколишніх селах. Свято-Миколаївський монастир і його братія в 1942-1945 рр. був важливим осередком свідомого українського чернецтва і те патріотичне чернецтво винищили нацисти і енкеведисти. На превеликий жаль московська церква і нинішні господарі у Милецькому Св. Миколая монастирі цю тему трагедії українського чернецтва оминають мовчанкою, а життя цих мучеників залишаються зразком для наслідування свідомого українського чорного і білого духовенства, вірних.

З другим приходом комуномосковських „визволителів" в 1944 році на Ковельське Полісся, а у Мильці зокрема, червона голгофа Свято-Миколаївського монастиря досягла свого епогею.

Станом на 29 вересня 1944 року братія монастиря налічувала 11 ченців, послушників (ігумен Наум Вихор уже не був внесений до цього Списка?!). [4, арк. 3-5]. В цьому списку братії знаходимо і щойно прибулих, серед яких, безперечно, були агенти-енкеведисти, які пильно слідкували за ігуменами Олександром, Наумом, яких весною 1945 року червоні кати знищили. Сама ж обитель була більмом в очах не лише комуноокупанта, його місцевих комуноколаборантів, а й уповноваженого ради в справах РПЦ по Волинській області енкеведиста Михайла Діденка. Ось що писав цей „уповноважений" у своєму звіті за 1945 рік: „Чоловічий монастир в с. Мильцях ніякого значення для навколиш-

ніх жителів не має. В нім 9 монахів*[1] інтелектуальні дегенерати. Існування того монастиря зовсім безцільне і їх потрібно ліквідувати". [5, арк. 44-45]. Інтелектуальним дегенератом насправді напівосвіченим енкеведистом-уповноваженим був Михайло Діденко, якого саме через цей „інтелектуальний рівень" було через кілька років усунено та замінено більш освіченим уповноваженим С.Богдановим. Одначе цей „інтелектуальний" дегенерат-енкеведист разом з московською патріархією, правлячим єпископом Волинсько-Рівненської єпархії Варлаамом зробили все, щоб зачинити і звандалізувати предавню нашу святиню.

В своєму рапорті до московської червоної патріархії від 20.08.1947 р. за №2281 єпископ Варлаам писав:

Організувати в монастирі парафіяльну громаду храм Св. Миколая і церква Св. Онуфрія з кількома приписними селами. Решту приміщень находжу можливим передати державі у відповідне користування.

Вважаю, що населення не загубило би в релігійному відношенні, від цієї формальної переміни… Решта братії Милецького монастиря була би переміщена в інший більш благовлаштований монастир єпархії в с. Дермань Мизочського району Рівненської області. [6, арк. 15]. Московська червона патріархія не забарилася задовільнено вирішити „синов'ю" пропозицію свого єпископа-колаборанта і вже в журналі №16 засідання синоду церкви-мачухи від 28 жовтня 1947 року знаходимо запис: Слухали: Рапорт єпископа Волинського Варлаама про організацію в селі Мильці Старовижівського району Волинської області замість монастиря, який має 4 храми, - парафіяльну громаду із двох церков, з передачою решту приміщень державі.

Постановили: Беручи до уваги, що монастирю вкрай необхідний ремонт всіх приміщень, які постраждали від військових дій, що насельників монастиря всього 7 чоловік притому неповноцінних, а на збільшення насельників в даний час надії не має, – згідно з заключенням Преосвященного Волинського – організувати замість обителі парафіяльну громаду із збереженим храмом Св. Миколая і кладовищенської церкви Св. Онуфрія, розташованої за 3 км від головного корпусу монастиря. Решта приміщень передати державі для відповідного використання [7, арк. 7]. З вищенаведених документів уповноваженого М.Діденка, єпископа Варлаама, московського червоного синоду маємо можливість чітко побачити їх диявольську співпрацю

[1] До травня 1945 р. кількість насельників було 11. 7 лютого замордовано енкеведистами ігумена Олександра (Тимофіїва), а 24 квітня ігумена Наума (Вихора).

у нищенні наших предавніх українських православних святинь. Таку ж диявольську співпрацю прийняли у спадок і посилюють московська церква в Україні, божевільний Путін і його холуй Кирило Гундяєв з своїми єпископами, соборами, синодами.

Місцеві комуноколаборанти не забарилися прийняти свою Постанову, яку ми подаємо повністю нижче:

**ПОСТАНОВА**
**Виконкому Волинської обласної ради депутатів трудящих**
м. Луцьк №1084 від 13 грудня 1947 року

„Про використання будівель
колишнього чоловічого
Милецького монастиря в селі
Мильці Старовижівського району"

В зв'язку з тим, що чоловічий Милецький монастир в Старовижівському районі московською патріархією 28 жовтня 1947 року зачинений, і беручи до уваги, що ці приміщення цілковито порожні, в безгосподарському стані і руйнуються, - виконком Волинської обласної ради депутатів трудящих –

ПОСТАНОВЛЯЄ:

Приміщення колишнього Милецького чоловічого монастиря – два двоповерхові муровані корпуси і дерев'яний хлів, - передати з огорожею, садом 15 га землі Волинському обласному управлінню трудових резервів під спеціальне сільськогосподарське училище.

Просити Міністра трудових резервів тов. Проніна В.П. дозволити Волинському обласному управлінню трудових резервів до 1 лютого 1948 року відкрити спеціальне сільськогосподарське училище з контингентом учнів 300 чоловік.

Голова виконкому Ф.Решетняк
Секретар виконкому О.Левченко
[8, арк. 1].

(переклад з російської)

Акт про передачу вищезазначених приміщень монастиря, огорожу, сад, 15 га землі було складено вже 26 грудня 1947 року і підписаний начальником Волинського обласного управління трудових резервів В.Воробйовим і благочинним Ковельським прот. М.Абрамовичем. [9, арк. 9].

В подальшу новітню історію монастиря доби московської комуноокупації і масового нищення руками московської червоної патріархії, її єпископів, місцевих комуноколаборантів наших

святинь і святощів записано – спеціальне сільгоспучилище, дитячий сиротинець, обласний дім інвалідів (потому в назві відбулися зміни Обласний будинок-інтернат для інвалідів і престарілих) і лише в 1993 році передано тогочасними комуно-перевертнями інтернаціоналістами при владі московській церкві.

Одначе храм Св. Миколая, за твердженням місцевих комуноколаборантів нібито перебував у аварійному стані забрали в місцевої парафіяльної громади створеної московською червоною патріархією і її слугою єпископом Волинським Варлаамом, було 27 січня 1949 року передано директору спецсільгоспучилища Іванову [10, арк. 22].

Давній монастирський храм Св. Миколая, 1542 р. пережив у своїй новітній історії „за призначенням" – клуб сільгоспучилища, сиротинця, обласного будинку інвалідів: кіно, музика, співи, танці, п'яні оргії і т.д. – власне отой „руський мир", що його нав'язує Україні московський божевільний Путін і його васал Кирило Гундяєв з певними змінами і додатками.

Парафіянам залишилася лише кладовищенська церква Св. Онуфрія, яку ще 28 липня 1948 року зареєстрував настоятель о. Євстратій Ульянович Моргаєвський син священика Ульяна Моргаєвського з с. Глухи нинішнього Старовижівського району. о. Євстратій 1908 р.н., був з батьками в так званому „біженстві" з 1915 року на Великій Україні. Там скінчив Ніжинський педінститут, працював вчителем 5-7 кл. у Чуднівському районі Житомирської області, 1940 р. повернувся у Волинську область, скінчив в 1943 р. пасторські курси при Кафедральному соборі Св. Троїці в Луцьку, був рукоположений митрополитом Полікарпом УАПЦ і направлений в с. Замшани Старовижівського району [11, арк. 18, арк. 86-87]. Отець Євстратій Моргаєвський перебував на парафії в с. Мильцях до 1959 року. За Списком священиків і дияконів по парафіях Волинсько-Рівненської єпархії за 1969 рік, які зберігаються у фондах ДАВО настоятелем парафії Св. Онуфрія в с. Мильцях був священик Роман Пожар, 1922 р.н, вихованець Волинської духовної семінарії, в Луцьку відкритої по війні московською церквою, дияконом Федір Роїк, 1885 р.н. [12, арк. 7].

Храм залишався парафіяльним аж до 1993 року, а тоді переданий монастирю Св. Миколая, який окупувала московська церква. Його першим ігуменом, архімандритом був Сергій Денисюк, який загинув в автомобільній катастрофі 1997 року, вертаючись з московськими „дарами" з червоної патріархії, але з волі Божої не довезли їх до Мильців.

Голгофа Милецького Св. Миколая продовжує тривати, але твердо віримо, що з волі Господа настане в Україні день, коли будемо мати Єдину Помісну Православну Українську Церкву, якій будуть належати всі наші святині, побудовані працею і коштом наших прадідів, а обитель Св. Миколая в тому числі. І будуть в ній рідною мовою ченці і вірні прославляти ім'я Господнє та шукати ж найперше Царства Божого й праведности Його.


1. Бужанський А. Ріка Прип'ять та її допливи. – Вінніпег, Канада, 1966. – 39 с.
2. Державний архів Волинської області. – Ф517. – Оп. 1. – Спр. 15. – Арк. 9-10.
3. ДАВО. – Ф.Р-393. – Оп. 2. – Спр. 10. – Арк. 229-233, Спр. 2. – Арк. 55.
4. ДАВО. – Ф.Р-393. – Оп. 1. – Спр. 3. – Арк. 3-5.
5. ДАВО. – Ф.Р-393. – Оп. 3. – Спр. 2. – Арк. 44-45.
6. ДАВО. – Ф.Р-393. – Оп. 2. – Спр. 2. – Арк. 15.
7. ДАВО. – Ф.Р-393. – Оп. 2. – Спр. 5. – Арк. 7.
8. ДАВО. – Ф.Р-393. – Оп. 2. – Спр. 5. – Арк. 1.
9. ДАВО. – Ф.Р-393. – Оп. 2. – Спр. 2. – Арк. 9.
10. ДАВО. – Ф.Р-393. – Оп. 2. – Спр. 5. – Арк. 22.
11. ДАВО. – Ф.Р-393. – Оп. 3. – Спр. 9. – Арк. 18; Оп. 2. – Спр. 9а. – Арк. 86-87.
12. ДАВО. – Ф.Р-393. – Оп. 2. – Спр. 139. – Арк. 7.
13. Державний архів Тернопільської області. – Ф. 148. – Оп. 1. – Спр. 189. – Арк. 3.
14. ДАТО. – Ф. 148. – Оп. 1. – Спр. 189. – Арк. 1-17.
15. Кудринський Ф. Милецький монастир. – Волинські єпархіальні відомості. – Крем'янець, 1887. – Ч.5. – С. 141-142.
16. Пам'ятки містобудування і архітектури Української РСР. – Київ, „Будівельник", 1985. – Т.2. – 335 с.
17. Пуцько В. Ікона Св. Миколая Милецького. – Записки наукового товариства ім. Шевченка. – Львів, 1998. – Ч. 236. – С. 386.
18. Рожко В. Нарис історії Української Православної церкви на Волині. – Луцьк, 2001. – 670 с.
19. Рожко В. Православні монастирі Волині і Полісся. – Луцьк, 2000. – 692 с.
20. Рожко В. Найшанованіша православна святиня Ковельського Полісся. – Луцьк, 2017.
21. Рожко В. Воскові свічки Божих храмів історичної Волині IX-XX ст. – Луцьк, 2014. – 146 с.
22. Рожко В. Духовні православні освітні заклади Волині X-XX ст. – Луцьк, 2002. – 278 с.
23. Рожко В. Закривавлена Волинь. – Альманах „Біль" об'єднаний (третій і четвертий) випуск. – Львів. – Поклик сумління, 1993. – С. 208-220.
24. Свято Петлюри в Ковелі (повідомлення). – Українська нива. – Луцьк, 1936. – 14 червня. – С. 3.
25. Цинкаловський О. Стара Волинь і Волинське Полісся. – Вінніпег, 1986. – Т.2. – 578 с.
26. Український голос (повідомлення). Луцьк, 1942. – 19 лютого. – С. 3.

*Храм Св. Онуфрія, 1723 р. на кладовищі в с. Мильці. Фото 1962 р.*

*Свято-Миколаївський монастир в с. Мильці, 1542 рік. Фото 60-х років*

*Монастирський храм Св. Миколая, 1542 р. в Мильцях*

*Монастир Св. Миколая, 1542 р. в Мильцях. Фото 2008 року*

*2008 рік. Милецький монастир Св. Миколая. Дзвіниця, 1901 р.*

*УДК 94:271.222(477.61)«1923/1927»*

*Диякон Микола РУБАН*

# ІНСТИТУЦІЙНЕ СТАНОВЛЕННЯ ТА РОЗВИТОК ЛУГАНСЬКОЇ ЄПАРХІЇ УКРАЇНСЬКОЇ СИНОДАЛЬНОЇ (ОБНОВЛЕНСЬКОЇ) ЦЕРКВИ (1923 – 1927)

*У статті здійснено спробу дослідити процес інституційного становлення Луганської єпархії Української Синодальної Церкви. Простежено архієрейські кадрові ротації та причини уповільненого розвитку православної конфесії на прикладі окремого робітничого промислового регіону. Висвітлено історичні обставини церковного розділення Українського Православ'я в міжвоєнний період.*

**Ключові слова:** *Православ'я, обновленський рух, Українська Православна Автокефальна Синодальна Церква, Луганська єпархія.*

*Deacon Mykola RUBAN*

**THE INSTITUTIONAL FORMATION AND DEVELOPMENT OF THE LUGANSK DIOCESE OF THE UKRAINIAN SYNODAL (RENOVATIONIST) CHURCH (1923 – 1927)**

*The article analyzes the process of institutional formation and development of the Luhansk diocese of the Ukrainian Synodal Church. The bishops' staffing rotation and the reasons for the slow development of the Orthodox faith on the example of a separate industrial region are traced. The historical circumstances of the church division of the Ukrainian Orthodoxy during the interwar period are highlighted.*

**Key words:** *Orthodoxy, renovationist movement, Ukrainian Orthodox Autocephalous Synodal Church, Luhansk diocese.*

**Актуальність і постановка проблеми.** Історичні події довкола організаційного розвитку обновленського руху в Православній Церкві на теренах Донбасу належать чи не до найменш висвітлених сторінок вітчизняної релігіознавчої історіографії першого десятиліття радянської влади в Україні. Позаяк внаслідок активних репресивних антирелігійних заходів багатоконфесійність в Україні, що була викликана невирішеністю багатьох актуальних проблем внутрішньоцерковного життя, була силоміць ліквідована – церковне розділення на схожому ґрунті відновилось в умовах лібералізації державної релігійної політики наприкінці 1980-х рр. Актуальність вивчення історичного досвіду організаційного становлення реформаційних православних конфесій на теренах Донбасу, обставин та персоналій цього процесу набуває виключного значення в контексті визначення нових концептуальних підходів щодо розвитку помісної Православної Церкви у специфічному промисловому регіоні українсько-російського прикордоння.

Отже, предметом запропонованого дослідження є обставини інституційного становлення та розвитку Луганської єпархії Української Православної Автокефальної Синодальної ( обновленської) Церкви.

**Аналіз досліджень і публікацій.** Історія розвитку обновленського руху на теренах України, а надто ж проблема регулювання державно церковних відносин на теренах республіки представлені в роботах низки вітчизняних істориків-релігіознавців, зокрема С. Жилюка, В. Пащенка, А. Киридон, О. Тригуба тощо [6; 9]. Утім, для вказаних робіт характерним є спроби встановлення загальної картини діяльності конфесії, натомість майже повністю відсутній краєзнавчий розріз цієї проблеми.

Першою фундаментальною спробою дослідження історії виникнення, діяльності та ліквідації організованих православних конфесій безпосередньо на теренах Донецько-Луганського краю в контексті регулювання державно-церковних відносин на прикладі окремого регіону є дисертація луганського правника-релігіознавця О. Форостюка [12]. Автор вперше увів до обігу широкий пласт матеріалів щодо ключових подій, постатей архієреїв та священнослужителів, що відіграли ключову роль в релігійній історії краю, розглянувши регіональні події на тлі загального контексту державної антирелігійної політики в УСРР. Утім, попри наявний широкий фактологічний матеріал, систематизований на основі недоступних на сьогодні обласних архівів Донецької та Луганської областей, унікальних наративних свідчень учасників релігійних рухів на теренах регіону, роботи О. Форостюка не вичерпують повноти окресленого нами завдання, мають неточності, усунення яких потребує введення до наукового обігу додаткових нових джерел.

**Мета статті** полягає у тому, щоб на підставі комплексного аналізу історичних джерел та наукової літератури відтворити цілісну картину організаційного розвитку обновленського руху в Православній Церкви на теренах Луганської округи 1923 – 1927 рр.

**Виклад основного матеріалу.** Навесні 1922 р. стрімка революційна спроба представників обновленського руху здійснити церковний переворот у середовищі Православної Церкви в СРСР досить швидко охопила провідні губерніальні центри, однак, на теренах робітничого провінційного Донбасу інституційне становлення цього руху здійснювалося вкрай повільно. Губерніальний з'їзд місцевого комітету групи «Жива Церква», на якому було фактично утворене Донецьке єпархіальне управ-

ління, був зібраний лише наприкінці грудня 1922 р. [1]. Попри те, що місцева влада спромоглась передати прихильникам церковного оновлення старовинний бахмутський Троїцький кафедральний собор віруючі-тихонівці зірвали урочистий молебень та вигнали з храму обновленське духовенство.

Перші офіційні відомості щодо виникнення організаційних утворень обновленської Церкви на теренах Луганщини датуються лише серединою 1923 р. Так у серпні 1923 р. керівництво Донецького єпархіального управління утворило Луганське окружне церковне управління, головою якого був призначений священик В. Сахновський [12, с. 91]. Вочевидь, ідеться про багатолітнього священика луганського Микільського собору – протоієрея Іоана Сахновського, який, визнавши у 1922 р. юрисдикцію обновленської Церкви, згодом був пострижений в чернецтво з ім'ям Іов та хіротонісаний на єпископа Валківського – вікарія Харківської єпархії [5, с. 297]. Це припущення підтверджується тим, що протоієрей Іоанн Сахновський згадується в переліку священнослужителів Микільського храму станом на 1923 р. [4, с. 68]. Однак, за цікавим спостереженням О. Форостюка, окрліквідком не квапився реєструвати цей орган, натомість доручив спецслужбам «повести негласний нагляд і таким чином виявити справжню фізіономію як самого управління, так і його працівників», а міліції не дозволяти «ніяких релігійних зібрань» [5, с. 91]. На жаль, детальнішої інформації щодо наявності на той час обновленських парафії на теренах Луганської округи Донецької губернії автору віднайти не вдалось.

Унаслідок активних заходів консервативної церковної опозиції у першій половині 1924 р. обновленська Церква в Україні зазнала суттєвої організаційної кризи, втративши понад 1000 парафій на теренах республіки. За даними С. Жилюка, станом на січень 1924 р. на теренах Донецької губернії було зареєстровано 190 обновленських парафій [4, с. 53], натомість за офіційними даними станом на 1 вересня 1924 р. у складі обновленської Донецької єпархії, що поширювалась на Артемівську, Луганську та Сталінську округи перебувало усього лиш 25 зареєстрованих громад, супроти 174 громад Патріаршої Церкви [3], загальна ж кількість обновленських громад по губернії станом на січень 1925 р. зменшилась до 85 [2].

Після глибокої інституційної кризи розвиток обновленської Церкви на теренах Луганської округи проходив суттєво уповільнено, зокрема перша відома парафія була зареєстрована в с. Фащівка лише 5 жовтня 1923 р. [11]. Навесні 1925 р. у складі

Донецької єпархії було утворено Луганське вікаріатство. Серед претендентів на новоутворену кафедру розглядалися протоієреї Олексій Розумовський та Юрій Прокопович, які незабаром обидва, прийнявши чернецтво, були возведенні до сану архімандрита [5, с. 36, 209]. Зрештою, у квітні 1925 р. на єпископа Луганського був хіротонісаний архімандрит Юрій (Прокопович) [5, с. 209], натомість архімандрит Августин (Розумовський) був хіротонісаний на єпископа Маріупольського – вікарія Катеринославської єпархії [5, с. 36].

14 травня 1925 р. у Харкові відкрилась сесія Всеукраїнського Помісного Собору, на якій була прийнята постанова про автокефалію Української Церкви та коренізацію богослужінь. У Соборі взяли участь 34 єпископи, 88 кліриків та 86 мирян [9, с. 99], серед яких двоє ієрархів Донецької єпархії – архієпископ Артемівський Олександр (Мігулін), єпископ Луганський Юрій (Прокопович). Серед інших постанов Собору була заборона другого шлюбу для духовенства [9, с. 102]. Таким чином, на II Всеукраїнському Соборі українські обновленці спромоглися мінімізувати надмірні реформаційні тенденції у своїй внутрішньоцерковній практиці. 7 жовтня 1925 р. автокефалія обновленської Православної Церкви в Україні була підтверджена на III Всеросійському Соборі [9, с. 100].

Активізації церковно-інституційних процесів у цей час також сприяла нова адміністративна реформа УСРР, у результаті якої губерніальний поділ республіки змінився на округовий. Відповідно до нової реформи у червні 1925 р. Священний Синод Української Синодальної (обновленської) Церкви здійснив реорганізацію мережі єпархіальних управлінь. У результаті цього було утворено 36 єпархій у відповідних межах територіальних округ, зокрема, Донецька єпархія була розділена на окремі Артемівську та Луганську [4, с. 175].

На початку червня 1925 р. єпископ Луганський Юрій (Прокопович) вийшов на спокій і незабаром перейшов до складу УАПЦ, де отримав призначення на Зіновіївську кафедру, й пробувши там нетривалий час, вже в червні 1926 р. офіційно зрікся віри [8]. 3 червня новоутворене Луганське єпархіальне управління очолив новопризначений архієпископ Павло (Масленніков), переведений з Катеринославської єпархії [5, с. 446]. Станом на 1 липня 1925 р. на теренах Луганської округи до обновленської Церкви належало 12 парафій [17], однак, жодної в округовому центрі – Луганську. 5 серпня архієпископ Луганський Павло (Масленніков) вийшов на спокій. З 31 серпня 1925 р. тимчасове

керівництво Луганською єпархією за сумісництвом здійснював архієпископ Артемівський Олександр (Мігулін) [5, с. 60].

7 вересня 1925 р. на засіданні Всеукраїнського Синоду було розглянуто ситуацію, що склалася в Луганський єпархії. Постановою Синоду колишній єпископ Луганський Юрій (Прокопович) був заборонений у священослужінні, а на вакантну Луганську кафедру був переведений єпископ Валківський – Веніамін [4, с. 191]. Був також затверджений тимчасовий склад Луганського єпархіального управління, до якого увійшли благочинний протоієрей М. Янченков, священик Д. Клепачевський, протодиякон М. Сазонов та миряни – С. Чесноков, В. Онуфрієв [4, с. 189].

У вересні 1925 р. Луганський адмінвідділ передав у користування луганській обновленській громаді, що нараховувала близько 50 осіб, Микільський кафедральний собор. НКВС обґрунтував своє рішення тим, що синодальна група «жодної церкви Луганська у своєму користуванні не має, тоді як… старослов'яни… мають аж п'ять» [12, с. 77]. Утім, восени 1925 р. розгорнулась боротьба за Микільський собор і лише 24 листопада 1925 р. громада Микільського собору остаточно визначилась у своїй належності до Всеукраїнського Священного Синоду [10]. У лютому 1926 р. до обновленської Церкви добровільно приєдналась громада величного Казанського собору м. Луганська [14]. На загал, протягом першого року служіння єпископа Веніаміна загальна кількість парафій Луганської єпархії зросла з 12 до 21, а ще за рік, станом на 1 травня 1927 р., досягла свого максимуму – 28 [16].

У травні 1927 р. у Харкові відбулась Всеукраїнська передсоборна нарада. Того ж місяця єпископ Луганський Веніамін вийшов на спокій [5, с. 167]. 28 травня 1927 р. на єпископа Луганського був хіротонісаний архімандрит Фотій (Топіро) [13]. Зрештою, станом на 1 січня 1928 р. Луганська обновленська єпархія, втративши одну парафію, охоплювала 27 громад [15], що становило 25,2% від загальної кількості православних громад краю.

**Висновки.** Отже, упродовж перших років організаційного становлення обновленського руху на теренах Луганщини цей процес суттєво уповільнювався як з огляду на активну антиобновленську опозицію представників консервативної патріаршої Церкви, так і катастрофічні кадрові прорахунки вищої церковної ієрархії новоутвореної конфесії. Позаяк в умовах загострення конфесійного розділення Українського Православ'я представники обновленського руху вдалися до мінімізації своїх реформаційних положень на II Всеукраїнському Соборі, інсти-

туційна криза в середині конфесії була почасти обмежена. З призначенням на вакантну протягом тривалого часу Луганську кафедру єпископа Веніаміна єпархія, за активної підтримки місцевих органів влади, досягла свого найбільшого інституційного розвитку, охопивши у своїй структурі близько чверті православних громад Луганської округи.


1. Бой «живой» с базаром // Коммунист (Харьков). – 1923. – 4 января (№ 2). – С. 3.
2. Державний архів Вінницької області. – Ф.Р-197. – Оп. 3. – Спр. 3. – Арк. 157.
3. Державний архів Чернігівської області. – Ф.Р-17. – Оп. 1. – Спр. 112. – Арк. 461.
4. Жилюк С.І. Обновленська Церква в Україні (1922 – 1928). – Р., 2002. – 384 с.
5. Лавринов В., прот. Обновленческий раскол в портретах его деятелей. – М.: Общество любителей церковной истории, 2017. – 736 с.
6. Пащенко В., Киридон А. Більшовицька держава і православна церква в Україні (1917 – 1930-ті роки): Монографія - Полтава, 2004. – 335 с.
7. Сумішин Ю.С, Корнєєв Є.С, Брель Я.М., Кравченко Г.М. Луганська єпархія. Інформаційно-довідкове видання [під загальною редакцією секретаря Лугансько-Алчевської єпархії прот. Іакова Лобова]. – Л. : Максим, 2011. – 600 с.
8. Три листи // Комуніст (Харків). – 1926. – 27 червня (№ 144/1929). – С. 3.
9. Тригуб О.П. Розкол Російської Православної Церкви в Україні (1922-39 рр.): Між Державним Політичним Управлінням та реформацією. Монографія. – Миколаїв, 2009. – 300 с.
10. У нас: Луганск // Український православний благовісник. – 1926. – № 1 – (1 січня). – С. 12.
11. Форостюк О.Д, Православная Луганщина в годы гонений и трагических испытаний (1917 – 1988 гг.). – Л., 1999. – 120 с.
12. Форостюк О.Д. Правове регулювання державно-церковних відносин у радянській Україні в 1917 – 1941 роках (на матеріалі Донецького регіону): монографія. – Л. : РВВ ЛІВС, 2000. – 151 с.
13. Хиротония новаго епископа // Український православний благовісник. – 1928. – № 11 – 12 (1 – 15 червня). – С. 12.
14. Хроника. На Украине: Луганск // Український православний благовісник. – 1926. – № 11 (1 червня). – С. 12.
15. Центральний державний архів вищих органів влади України (далі – ЦДАВО України). – Ф. 5. – Оп. 3. – Спр. 116. – Арк. 114 – 119.
16. ЦДАВО України. – Ф. 5. – Оп. 3. – Спр. 1064. – Арк. 4 – 9.
17. Центральний державний архів громадських організацій України. – Ф. 1. – Оп. 20. – Спр. 2007. – Арк. 63.

*УДК 27-9 (477.73) «1988»*

*Андрій ШОСТАК*

# 1988 РІК БОЖИЙ ТА ЙОГО ЗНАЧЕННЯ В ІСТОРІЇ ПРАВОСЛАВНОЇ ЦЕРКВИ: РЕГІОНАЛЬНИЙ ВИМІР ПРОБЛЕМИ

*В статті на основі різножанрових матеріалів, аргументовано, на конкретних прикладах і фактах обстоюється думка про доленосне значення 1988 року в житті православної церкви, з якого розпочинається відлік позитивних змін у її розвитку у комуністичну добу. Особливістю праці є те, що проблема розкривається крізь призму мікрорівня, у поєднанні із загальнодержавними процесами і тенденціями.*
**Ключові слова:** *православна церква, державно-церковні взаємини, 1000-річчя хрещення Русі..*

——

*Andriy SHOSTAK*

**1988 GOD'S YEAR AND HIS SIGNIFICANCE IN THE HISTORY OF THE ORTHODOX CHURCH: THE REGIONAL DIMENSION OF THE PROBLEM**

*In the article on the basis of different genre materials, it is argued, with concrete examples and facts, the idea of the fatal value of 1988 in the life of the orthodox church, from which the countdown of positive changes in its development in communistic era begins. The peculiarity of labor is that the problem is revealed through the prism of the microlevel, in combination with nation-wide processes and trends.*
**Key words:** *the orthodox church, state-church relations, the 1000th anniversary of the baptism of Rus.*

Однією із багатих на події, й без перебільшення найдраматичніших сторінок в історії православної церкви на українських землях є період її функціонування в умовах комуністичного буття. Адже, саме у цей хронологічний проміжок часу православна церква, разом із іншими релігійними організаціями не лише була відкинута на узбіччя суспільно-політичного процесу, але й відчула на собі усі «принади» атеїстичного експерименту, задля вдалої реалізації якого радянські імплементатори не цуралися жодних засобів для досягнення цілі. Найпоказовішими з них, стали репресії проти духовенства та віруючих, закриття й знищення культових споруд, зняття з реєстрації громад тощо.

Лише у другій половині 1980-х рр., на тлі започаткованої М. Горбачовим у квітні 1985 р. на Пленумі Центрального Комітету Комуністичної партії Радянського Союзу т.зв. політики перебудови [6, с. 44] почали формуватися сприятливі передумови до ревізії антагоністичних взаємин між державою та церквою. Однак, у цьому зв'язку складно не погодитися з відомим істориком-релігієзнавцем М. Одінцовим, який в се-

редині 1990-х рр. відзначав, що перші три роки перебудови були для віруючих, котрі жадали якнайшвидшого перетворення цієї сфери, втрачені [9, с. 1162]. Іншими словами, відлік насправді наочним та якісним змінам у державно-конфесійних відносинах необхідно вести з 1988 р., коли відбулося ряд знаменних та переломних подій, які кардинально вплинули, як на долю православної церкви, так і на майбутнє Союзу Радянських Соціалістичних Республік (СРСР).

Визначення й ґрунтовний аналіз цих ключових подій, та демонстрація безпосередніх проявів еволюції ставлення комуністичного режиму до православної церкви, які мали місце після них, на прикладі конкретної адміністративно-територіальної одиниці (у нашому випадку Миколаївської області), як раз і стало предметом даного дослідження. Регіональний вимір окресленої проблеми обрано не випадково, так як саме цей аспект за станом на сьогодні не отримав належного висвітлення у вітчизняній історіографії.

Першим серйозним кроком, який яскраво засвідчив про радикальні зміни радянської політики у сфері релігії, варто вважати зустріч 29 квітня 1988 р. М. Горбачова з патріархом Пименом і членами Священного Синоду Російської православної церкви (РПЦ), яка відбувалася напередодні святкування 1000-річчя введення християнства на Русі. Свідомо не зупиняючись на мотивах, які спонукали «генсека» до зустрічі, оскільки далеко не це питання знаходиться у полі наукового зору автора, лише зазначимо, що запросивши церкву взяти участь у роботі над поліпшенням суспільної моралі, Горбачов відкрив, по суті справи, шлях до повернення РПЦ в суспільство як повноправної соціальної інституції [1, с. 223; 4, с. 15].

У цілому, зустріч М. Горбачова з патріархом Пименом, його висока, хоча й, як на нашу думку, контроверсійна оцінка 1000-річчя введення християнства на Русі, заяви про те, що «перебудова, демократизація, гласність стосуються і віруючих» були сприйняті духовенством і вірянами з особливим піднесенням, та справили на них вагоме значення. Підтвердженням цього, слугує думка молодого священика – настоятеля громади в смт. Веселинове В. Захарука, яку він висловив у бесіді з уповноваженим по Миколаївській області, про те, що: «Після виступу М. Горбачова на зустрічі з керівництвом православної церкви я (о. В. Захарук – А.Ш.) помітив велике пожвавлення в серцях і душах прихожан, викликаних таким високим прийомом у Москві» [3, арк. 6].

Втім, справжнім торжеством для православних стало помпезне і непересічне, як для комуністичної дійсності святкування 1000-річчя хрещення Русі. Воно відбувалося за кілька місяців опісля зустрічі, на якій, до речі, було прийнято рішення відзначати ювілей не тільки як церковну, а й як суспільно значиму подію. Офіційно урочистості, до яких готувалися з грудня 1980 р., а саме з моменту створення ювілейної комісії, розпочалися 5 червня у Москві з божественної літургії у Богоявленському патріаршому соборі, і тривали протягом тижня. Потім вони продовжилися в Києві (14-16 червня), Ленінграді (Санкт-Петербург) та Владимирі, після чого перемістилися на єпархіальний і парафіяльний рівень [2, с . 126; 7, с. 68; 8, с. 590-592].

Так, зокрема, в Кіровоградській церковно-адміністративній одиниці РПЦ, до загальної структури якої починаючи з 1948 р. входили також, й громади Миколаївщини, урочистості відбувалися у липні. Центром святкувань став Кіровоград (Кропивницький) (у місті знаходилася архієрейська кафедра), де 10 липня спершу у стінах Різдво-Богородичного кафедрального собору були відслужені божественна літургія та молебень, а затим у приміщенні місцевого театру ім. М.Л. Кропивницького розпочався власне ювілейний акт. Зауважимо, що у цих заходах окрім керуючого (владика Севастіан (Пилипчук)) та духовенства Кіровоградської єпархії, також приймали участь єпископ Полтавський і Кременчуцький Савва (Бабинець), диякон Польської православної церкви Андрій Неліпинський, діячі інших християнських конфесій, і навіть представники державних органів влади (приміром, заступник голови Кіровоградської обласної Ради народних депутатів Т. Дмитренко, уповноважені Ради у справах релігій при Раді Міністрів Української Радянської Соціалістичної Республіки по Кіровоградській області В. Левицький і по Миколаївській області Ю. Шуригін). Натомість, безпосередньо до Миколаївщини святкування 1000-річчя хрещення Русі завітали через місяць, коли єпископ Севастіан (Пилипчук) очолив торжества з нагоди ювілею у Нікольському соборі Миколаєва [5, с. 28].

Невід'ємною складовою відзначення ювілею став Помісний собор РПЦ, який відбувався з 6 по 9 червня в Троїце-Сергієвій лаврі. Одним з найвагоміших документів, затверджених на соборі, став статут про управління РПЦ (до цього часу існувало положення про управління РПЦ, яке було прийняте у січні 1945 р.), згідно з яким вводилося чимало нових норм, у тому числі, скасовувалося рішення Архієрейського собору 1961 р.

про відсторонення священиків від фінансово-господарської діяльності [1, с. 266; 8, с. 593].

По правді кажучи, на це рішення парафіяльне духовенство чекало вже давно, адже за умов коли настоятель громади позбавлений керівництва нею, повноцінно реалізовувати свої обов'язки об'єктивно вкрай складно. Саме тому, клір православної церкви досить високо оцінив нововведення чи точніше відновлення колишнього стану речей. Для прикладу, настоятель храму в м. Новий Буг М. Хомяк, зауважував, що «нарешті і священик визнаний віруючою людиною – рівноправним членом приходу. Адже як було до недавнього часу: священикові то не можна, то не дозволено... законні інтереси священика в фінансово-господарської діяльності кваліфікувалися як втручання у справи виконавчого органу». Позитивно відгукувався про поправку, й благочинний Миколаївського округу митрофорний протоієрей Б. Мартинюк, який відзначав, що «все духовенство вдячно світській і духовній владі за надану довіру – бути на чолі церкви і керувати всіма питаннями її життя і діяльності. Однак, – продовжував він, – це накладає, на священиків велику відповідальність за стан справ у парафії» [3, арк. 10].

Загалом, якщо резюмувати, то необхідно підкреслити, що події, які передували відзначенню ювілею та власне його святкування, яке по великому рахунку стало творінням вже згаданої політики перебудови, значно активізували релігійне життя в радянській державі, та у деякій мірі докорінним чином вплинули на розвиток та стан РПЦ.

Показовою у цьому контексті є ситуація, яка склалася у Миколаївській області, де всебічний аналіз показує, що упродовж 1988 р., а особливо в місяці підготування та безпосередньо в дні урочистостей присвячених 1000-річчю введення християнства на Русі, суттєво збільшилася відвідуваність церков, зросла кількість здійснених обрядів і підвищився продаж церковної атрибутики, за рахунок якої в основному й зросли доходи церкви: з 605 тис. карб. за 9 місяців 1987 р., до 775 тис. за відповідний період 1988 р. Крім того, посилився авторитет й інтерес до православної церкви серед населення регіону, зріс її вплив на жінок та молодь. Це яскраво проявилося насамперед у значному збільшенні кількості хрещень і вінчань, які все більш наполегливо стали впроваджуватися церквою й воцерковленими родичами в побут молодих сімей. Так, приміром, відсоток охрещених дітей області зріс з

17,5% за 9 місяців 1987 р., до 28,6% за аналогічний проміжок часу 1988 р., а вінчань – з 4 до 28 [3, арк. 8].

Не можна не згадати, й про той факт, що саме з 1988 р. на Миколаївщині бере свій початок рух за утворення нових громад РПЦ, головним чином у тих населених пунктах, в яких вони раніше функціонували. До цього, православні громади під різними приводами (частіше як «затухаючі») лише знімалися з реєстрації, а про відкриття нових, не могло бути і мови. Пожвавилося того року, й прагнення кліриків і вірян діючих парафій реконструювати та прикрашати власні культові споруди, які за часи проведення антирелігійної кампанії втратили свій звичний вигляд. У цьому зв'язку, відзначимо, що, як правило, місцеві партійно-державні органи влади, розуміючи неминучість лібералізації державно-церковних взаємин та враховуючи гарантовану законодавством свободу совісті, задовольняли прохання віруючих з цих питань [3, арк. 9].

Як наслідок, протягом 1988 р. вперше за багато років були зареєстровані нові громади РПЦ: в с-щі Матвіївка Центрального р-ну Миколаєва, в смт Доманівка та в с. Жовтневе (Новомихайлівське) Врадіївського р-ну. Це при тому, що реєстраційні документи ще двох православних парафій (в смт Казанка і в с. Кам'яний Міст Первомайського р-ну) знаходилися на стадії розгляду. Таким чином, на кінець 1988 р. загальна кількість приходів РПЦ у Миколаївській області сягнула 43, що на 3 громади більше аніж було у 1987 р. Більше того, позитивно були вирішені прохання віруючих про реконструкцію молитовних будинків з розширення корисної площі в смт Веселинове, смт Арбузинці, с. Возсіятське Єланецького р-ну, про капітальний ремонт культових споруд в м.м. Снігурівка, Миколаїв, Первомайськ, Вознесенськ, Очаків, в селах Старобогданівка та Костянтинівка, а постановою Ради у справах релігій при Раді Міністрів СРСР від 16 листопада навіть було дозволено будівництво нової культової споруди релігійній громаді РПЦ в с. Благодатне Арбузинського р-ну. Також, було знято обмеження на церковний дзвін у м. Миколаєві, а на багатьох молитовних будинках з'явилися невеликі куполи [3, арк. 9; 5, с. 28].

Отже, ні в якому разі не ідеалізуючи 1988 рік у житті православної церкви, так як рудименти релігійної політики попередніх десятиліть вона все ще місцями відчувала на собі, проте, й не визнати очевидного її інституційного та ідеологічного зміцнення, яке сталося упродовж нього, теж не можна.

Адже, як би там не було, але вперше за весь період існування в Радянському Союзі православна церква отримала настільки широкі можливості, й тим самим стала на шлях власного відродження. Втім, для України без перебільшення епохальне значення 1988 року полягає не лише у цьому, а, й у тому, що саме у цей час були закладені підвалини для творення національних церков, такими якими згодом стали: Українська автокефальна православна церква та Українська православна церква Київський Патріархат, а в найближчому майбутньому такою сподіваємося стане єдина помісна Українська православна церква.

1. Бессонов М.Н. Православие в наши дни / М.Н. Бессонов. – М.: Политиздат, 1990. – 303 с.

2. Гордиенко Н.С. Современное русское православие / Н.С. Гордиенко. – Л.: Лениздат, 1987. – 304 с.

3. Державний архів Миколаївської області. – Ф. Р-5028. – Оп. 2. – Спр. 83. Информационный отчет уполномоченного Совета по делам религий за 1988 год. – 24 арк.

4. Єленський В. Релігія і «перебудова» / В. Єленський // Людина і світ. – 2000. – №11-12. – С. 11-21.

5. Из жизни епархий // Журнал Московской патриархии. – 1989. – №7. – С. 26-31.

6. Маслова И.И. Государственно-конфессиональная политика в СССР: поворот курса в 1985-1988 гг. / И.И. Маслова // Известия высших учебных заведений. Поволжский регион. Гуманитарные науки. – 2015. – №4. – С. 43-54.

7. Релігійна політика в Україні у 1960-х – 1980-х роках і сучасна практика міжконфесійних відносин / П.М. Бондарчук, В.М. Даниленко, В.О. Крупина, О.Н. Кубальський; відп. ред. В.М. Даниленко. – К.: Інститут історії України НАН України, 2010. – 210 с.

8. Русская Православная Церковь. XX век / А.А. Беглов, О.Ю. Васильева, А.В. Журавский и др. – М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2008. – 800 с.

9. Хвостова Г.И. Религиозная ситуация в СССР накануне принятия Закона «О свободе совести и религиозных организациях» / Г.И. Хвостова // Известия Самарского научного центра Российской академии наук. Т. 10. – 2008. – №4. – С. 1162-1167.

*УДК 94(477.7)*

*Антон КОСТЕНКО*

# ЙОСИП АНТОНОВИЧ ГОШКЕВИЧ ЯК ПРАВОСЛАВНИЙ МІСІОНЕР: УКРАЇНСЬКИЙ ПОГЛЯД

*У статті розглядаються окремі сюжети з життя Й. Гошкевича – відомого сходознавця та дипломата Російської імперії. Доводиться, що він походив з питомо українського священицького роду, та мав елементи побутової української ідентичності. Показано, що Й. Гошкевич протягом своєї чиновницької кар'єри послідовно опікувався справою поширення Слова Божого в Російській імперії та закордоном, був одним з тих, хто причетний до утвердження Православної Церкви в Японії.*

**Ключові слова:** *Йосип Гошкевич, Миколай Касаткін, Японська Православна Церква, православне місіонерство.*

———

*Anton KOSTENKO*

**IOSIF ANTONOVICH GOSHKEVICH AS AN ORTHODOX MISSIONARY: AN UKRAINIAN RECEPTION**

*This article tells some stories about life of Iosif (Joseph) Goshkevich (1814-1875), first permanent Russian diplomatic representative in Japan. The author propose an alternative reception of this famous historical person as missionary who always cares about translation*

Постать Йосипа Антоновича Гошкевича (1814-1875 рр.) важко назвати маловідомою чи забутою – і для цього є причини. Достатньо згадати основні віхи життя цієї людини: випускник Петербурзької духовної академії (1839 р.), член Російської духовної місії в Пекіні (1839-1848 рр.), перекладач експедиції Путятіна до Японії (1852-1856 рр.), перший російський консул в Японії в місті Хакодате з повноваженнями посла (1858-1865 рр.), провідний сходознавець свого часу.

Його життєписом цікавилося чимало дослідників з Білорусі [5], [14], що природно – адже там його вважають своїм земляком; Росії [12], [20], що природно – адже він тривалий час перебував саме на російській дипломатичній службі; Японії [13], [18], що теж природно – адже його

*and spreading The Gospel. Also author proved that Iosif Goshkevich and his family had Ukrainian origin.*
**Key words:** *Iosif Goshkevich, Nikolay Kasatkin, Japanese Orthodox Church, Orthodox missionary.*

роль у становленні японсько-російських зв'язків і російської японістики годі переоцінити.

Але на периферії інтересу дослідників до сьогодні перебувають окремі сюжети з життєпису Й. Гошкевича і, насамперед, його діяльність як одного з провідних православних місіонерів-мирян свого часу. Також досі не було спроби рецепції цієї постаті в межах української історичної науки, хоча для цього, як ми спробуємо довести, є всі підстави. Бачимо, що життєвий шлях і спадок Йосипа Гошкевича неодноразово ставав предметом наукового осмислення, тому своє завдання ми бачимо не в повторенні загальновідомих фактів, а в зосередженні на тих епізодах його життєвого шляху, які відповідають тематиці нашого дослідження.

Іван Гончаров у своїй книзі «Фрегат «Паллада»» (1858 р.) побіжно відзначає, що Й. Гошкевич «був з малоросіян» [2, с. 203], попри те, що і він сам, і його батько народилися й зростали в Білорусі. Отже, в родині плекали певні елементи української ідентичності, які впадали в око стороннім.

Можна з впевненістю сказати, що цим елементам Йосип Гошкевич завдячує своєму походженню і для підтвердження цієї тези достатньо звернутися до його родоводу.

Першим «історичним» представником роду Гошкевичів можна вважати Григорія Гошкевича, який жив на теренах Гетьманщини на поч. XVIII ст. Апогеєм його кар'єри (а він обрав церковне служіння як чернець) стало намісництво в Софіївському монастирі Києва. Його родич (найвірогідніше – небіж), вихованець Києво-Могилянської Академії Пилип Гошкевич, певний час був викладачем Переяславського колегіуму та кілька десятиліть служив пресвітером церкви святих Петра і Павла в Переяславі. Його син Іван Гошкевич починав канцеляристом Переяславської духовної консисторії, але після 1777 р. переїздить до Білорусі, де стає пресвітером в Могильовській єпархії. Саме нащадки Івана Гошкевича стануть «гілками» розгалуженого роду [10, с. 12].

До наступного покоління Гошкевичів належали троє синів Івана. Старшим серед них був Онуфрій Іванович Гошкевич – пресвітер в містечку Стрешин Рогачівського повіту Могильовської губернії. Другий син – Іван Іванович Гошкевич – після завершення Гомельського духовного училища у 1817 р. теж був

призначений у Стрешин дияконом, а в 1836 р. поставлений пресвітером. Згодом його обрали духівником Рогачівського благочиння, що є безумовним свідченням високого авторитету серед повітового духовенства. Третій син – Антон Іванович Гошкевич (1785-1836 рр.) – також обрав шлях пресвітера. В 1804 р., закінчивши Могильовську духовну семінарію, А. Гошкевич був спершу призначений Могильовською консисторією канцелярським службовцем. Але в 1806 р. він переїхав до Мінської губернії і в 1809 р. був поставлений пресвітером. Місцем його служіння стало село Стрелічев Речицького повіту Мінської губернії. Тут А. Гошкевич одружився з представницею знаного на теренах Білорусі священицького роду Гликерією Яківною Голішевич. В цьому шлюбі подружжя мало трьох синів [11, с. 10].

Сини А. Гошкевича за родинною традицією отримали теологічну освіту, а найвідомішим з-посеред них безумовно став старший – Йосип Антонович Гошкевич. Молодші брати – Андрій та Іван – за життя не досягли подібної слави, хоча й були відомими у церковних колах (Андрій став священиком і служив у Білорусі, а Іван після висвяти став викладачем Київських духовної академії та семінарії).

Якщо звернутися до питання ідентичності Й. Гошкевича, то слід зазначити: білоруська і російська історіографії вважають його кожна «своїм». Попри етнічне і територіальне походження у побуті (принаймні від часів навчання в Петербурзі) И. Гошкевич послуговувався російською мовою. Цікаво, що сам він вичерпно висловився про це явище у передмові до однієї зі своїх наукових праць: «*…в целом народе, как и в частном человеке, живое сознание превосходства над собою своего учителя до такой степени подавляет чувство народной гордости, что ему кажется невозможным и выражаться и думать иначе; свой язык не дается ему и кажется уже слишком обыкновенным для выражения высоких понятий*» [3, с. 3]. Разом з тим маємо пам'ятати і про його відчутну побутову «неросійськість», яку відразу помітив І. Гончаров, і про наполегливе бажання доживати віку саме в Білорусі.

В монографії Л. Науменко «Белорусская идентичность. Содержание. Динамика. Социально-демографическая и региональная специфика» наводяться моделі ідентичностей, що послідовно змінювали одна одну на теренах Білорусі: православно-імперська, радянська, пострадянська [16, с. 22].

Один з провідних сучасних білоруських історичних порталів визначає чотири критерії формування ідентичності: культур-

ний контекст, корені («*беларускіх зямель ураджэнец*»), ім'я (родове), кров (етнічне походження) [15].

Якщо розглядати постать Й. Гошкевича через призму цих критеріїв, то бачимо, що він є людиною загально**російського** імперського контексту, уродженцем **білоруських** земель, носієм **українського** родового імені, та сином народженого в Білорусі **українця** (Антона Гошкевича) і **білоруски** (Гликерії Голішевич).

Таким чином, Йосипа Гошкевича можна вважати людиною православно-імперської ідентичності, але з вираженим українсько-білоруським етнічним компонентом у побутовому житті.

Якщо мова зайшла про самоідентифікацію Йосипа Гошкевича, варто підкреслити, що він завжди мислив себе не просто вірнопідданим Імперії, але насамперед православним християнином. Цьому сприяло і виховання в родині священика, і здобута освіта. Після закінчення Мінської духовної семінарії за першим розрядом, Й. Гошкевича було спрямовано до Петербурзької духовної академії для продовження освіти. В академії юнак вирізнявся хистом до іноземних мов і помітними успіхами у навчанні, а відтак міг розраховувати на швидку кар'єру в церковній ієрархії. Однак вже в роки навчання в академії Й. Гошкевич вдався до кроків, які, по-перше, засвідчили його щиру християнську віру, а по-друге – продемонстрували принципову незгоду з пануючими в Російській імперії поглядами.

Після закриття Миколою І Російського біблійного товариства (1813-1826 рр.) окремі його активісти продовжили роботу з перекладу Біблії сучасною російською мовою – для цієї мети товариство і створили в більш ліберальну епоху Олександра І. Найактивнішим серед перекладачів був Герасим Павський (1787-1863 рр.), професор Петербурзької духовної академії [19].

Текстами своїх перекладів він без вагань ділився зі студентами академії й останні, захоплені ідеєю читати Святе Письмо мовою зрозумілішою, ніж церковно-слов'янська, в 1838 р. добилися у керівництва академії дозволу на розмноження цих перекладів.

Організацію підсумкового редагування й розповсюдження перекладів Г. Павського взяв на себе Й. Гошкевич. Він збирав рукописи, перевіряв їх на технічні помилки і робив літографічні копії в одній з міських майстерень Петербурга.

Згодом було з'ясовано, що Й. Гошкевич виготовив близько тисячі літографічних копій, які, в свою чергу, копіювалися ентузіастами в Москві й Києві – і скільки копій було виготовлено

там ніхто не зміг підрахувати. Розповсюджувалися навіть рукописні копії літографованих текстів. Окремі примірники літографій потрапили аж до Сполучених Штатів Америки.

Коли переклади Г. Павського розповсюдилися наскільки широко, про них довідалися й консервативні представники вищої ієрархії Російської Церкви, які в 1841 р. ініціювали розслідування Святійшого Синоду. Синодальний обер-прокурор Микола Протасов (198-1855 рр.) для з'ясування усієї справи сформував спеціальну комісію-«трійку». Крім нього самого до неї увійшли також відомі противники перекладів Біблії: митрополит Новгородський, Санкт-Петербурзький, Естляндський та Фінляндський Серафим Глаголевський (1757-1843 рр.) і митрополит Київський та Галицький Філарет Амфітеатров (1779-1858 рр.). Комісія з'ясувала всі обставини створення і розповсюдження перекладу і дійшла до висновку про те, що йдеться про «злочинні заходи». В Петербурзькій духовній академії відбулися обшуки, всі знайдені літографії конфіскували і знищили.

Комісія вела справу до публічного суду над Г. Павським і його «співучасниками», але врешті все закінчилося закритими рішеннями – імператор Микола I не бажав резонансної справи, а отже й широкого обговорення проблеми біблійних перекладів. Все завершилося «доганою» для Г. Павського (за Олександра II він зміг продовжити академічну кар'єру) й рішенням тримати всіх учасників перекладу під негласним наглядом поліції.

Слід зауважити, що рядом біографів Й. Гошкевича поширено тезу про те, що він також був за свою участь в перекладі Г. Павського під слідством Синоду і отримав покарання – «депортацію» за межі Російської імперії (9 серпня 1831 р. його зарахували до складу Російської духовної місії в Пекіні) [5, с. 177].

Прізвище Й. Гошкевича справді фігурувало в документах Синоду серед «крамольників», але на момент початку розслідування він уже більше року перебував в Пекіні, куди зголосився за власним бажанням [12, с. 14]. Відтак безпосередньо на його житті синодальне розслідування не відобразилося, хоча й не могло не стати певним стресом – виявилося, що вища ієрархія Церкви не тільки занедбала справу християнської просвіти широких верств, але й сприймає ентузіастів цієї справи як ворожих злочинців.

Відтак, коли більш ніж десятиліття потому Й. Гошкевич опинився на чолі дипломатичної місії в Японії, він доклав чимало зусиль аби організувати тут повноцінну православну місію власними силами.

З першими двома священиками збудованої з його ініціативи православної церкви при російському консульстві в Хакодате Й. Гошкевич не зміг знайти спільної мови. В своєму листі до духовного відомства з проханням надіслати іншого священика він чітко формулює критерії, які висуває до цієї людини: «… *не иначе как из кончивших курс Духовной академии, который мог бы быть полезным не только своей духовной деятельностью, но и учеными трудами, и даже своею частной жизнью в состоянии был бы дать хорошее понятие о нашем духовенстве не только японцам, но и живущим здесь иностранцам*» [7, с. 13].

Цим суворим критеріям повністю відповідав Іван Касаткін (1936-1912 рр.; в чернечому постризі він взяв ім'я Миколая), котрий, довідавшись про можливість місіонерської роботи в далекій Японії, без вагань покинув навчання в Петербурзькій духовній академії.

Новий консульський священик та Й. Гошкевич швидко потоваришували і останній навіть без вагань фінансував діяльність Миколая з коштів, що їх виділяв Азійський департамент МЗС на непередбачувані витрати – адже матеріальне становище церкви та її настоятеля було досить складним [18, с. 70].

Важливою сторінкою «японського» життєпису Й. Гошкевича є історія його спілкування з Сімето Ніідзімою (1843-1890 рр.) в Хакодате у 1864 р. Цей син дрібного службовця з бідного самурайського роду вперше познайомився з Біблією у віці 21 року і сповнився рішучості потрапити до Сполучених Штатів, що бачилися в його очах провідною християнською державою, аби там дізнатися більше про християнську віру і прийняти усвідомлене хрещення [18, с. 70].

Оскільки в 1864 р. режим сьогуна продовжував політику ізоляції країни, така подорож означала порушення закону за яке належалась смертна кара. С. Ніідзіма зміг домовитися про нелегальну подорож на одному з американських кораблів з порту Хакодате.

Доки він чекав можливості сісти на корабель, у С. Ніідзіми почалося запалення очей. Побоюючись втратити зір, він у травні 1864 р. звернувся до лікарні при російському консульстві.

Вилікувавшись, він на певний час затримався в консульстві, де потоваришував з Миколаєм Касаткіним та Йосипом Гошкевичем і навіть давав уроки японської мови першому та сам брав у того уроки основ англійської мови. Збереглися свідчення про те, що Миколай Касаткін просив свого японського товариша не їхати в Америку й вочевидь бажав би навернути

того до православ'я. Однак після того як С. Ніідзіма твердо заявив про вірність обраного ним шляху, Касаткін та Гошкевич не тільки не відвернулися від переконаного протестанта, але й допомогли йому через власні зв'язки виїхати з Хакодате до Шанхаю, а вже звідти – до Бостона. Перед від'їздом С. Ніідзіми Й. Гошкевич зробив його фото, яке поштою надіслали батькам юнака в Едо (Токіо) [8].

В Сполучених Штатах Сімето Ніідзіма офіційно хрестився під іменем Джозефа (згодом він використовував у спілкуванні з іноземцями американізований варіант свого імені – «Джо Харді» Ніідзіма). Після повернення до Японії в 1875 р. він став першим японським протестантським пастором та заснував у Кіото християнську школу, яка вже після його передчасної смерті розрослася в Університет Досіся.

Постать Ніідзіми є в певному сенсі легендарною для японської культури – він був одним з лідерів свого покоління, що рішуче порвало з архаїчними традиціями доби сьогунату. Донині його життя привертає увагу як фахівців-істориків, так і культурного мейнстриму. Доказом останнього є популярний серіал 2013 р. «Сакура Яе» де розповідь ведеться від імені дружини Ніідзіми Яеко «Яе» Ямамото (1845-1932 рр.) – цей продукт японського телебачення отримав Міжнародну премію «Еммі» 2014 р.

Таким чином, можемо обґрунтовано твердити, що для світогляду Й. Гошкевича була характерною усвідомлена і глибока християнська віра. Це є наскільки очевидним, що дане твердження аксіоматично додається до імені російського консула навіть в оглядових працях з історії японського християнства [21, с. 53]. Бачимо, що ця віра не була даниною формальностям суспільства, але глибоким внутрішнім переконанням, яке змушувало його брати участь у розповсюдженні Слова Божого, товаришувати з протестантами тощо – навіть тоді коли такі дії неоднозначно (чи й відверто вороже) сприймалися російським єпископатом.

Чи маємо ми право лише тому, що Йосип Гошкевич мав певні елементи української побутової ідентичності, сприймати його постать як об'єкт для дослідження вітчизняною історичною наукою? Для цього є й інші підстави – Й. Гошкевич належав до розгалуженого українсько-білоруського роду й історія його життя мала певний непрямий вплив на «українських» Гошкевичів.

Влітку 1880 р. Миколай Касаткін відвідав Росію задля хіротонії на єпископа ПРЦ. З Петербурга він через Москву та Київ вирушив до Одеси, де мав сісти на пароплав до Японії. В Києві єпископ на кілька днів спинився в Лаврі.

В Києві тоді мешкав двадцятирічний небіж Йосипа Гошкевича Віктор (другий син його брата Івана, викладача київських духовних шкіл) – згодом відомий науковець-історик, учень Володимира Антоновича – і юнак не міг не скористатися нагодою поговорити з близьким другом свого дядька. Спогади про цю зустріч він опублікував вже у 1912 р., в наші дні вони були перевидані. В. Гошкевич підкреслює, що «*еще в детстве я много знал про этого удивительного человека понаслышке: мой дядя Осип Антонович, родной брат отца, был первым русским консулом в Японии, и по его приглашению приехал туда (в Хакодате) о. Николай, бывший тогда иеромонахом. … Я воспользовался случаем увидеть апостола Японии; и его образ, беседа с ним живо сохранились в моей памяти по сей день*» [1, с. 94].

Пізніше контакти між Миколаєм Касаткіним та чотирма синами Івана Гошкевича (які з часом переїхали з Києва до Херсона) тривали. В особистому архіві протопресвітера Леоніда Гошкевича (третього з-поміж братів), що зберігається в Херсонській обласній універсальній науковій бібліотеці ім. Олеся Гончара, є фото Миколая Касаткіна (без написів і дати) та лист від нього до Леоніда Гошкевича від 18 серпня 1910 р. Цікаво, що навчаючись в Київській духовній семінарії в 1880-х рр., Л. Гошкевич також спілкувався з японськими учнями Миколая Касаткіна, що навчалися там. В тому ж таки особистому архіві зберігається фото з дарчим написом від японця-семінариста Міріа Сайкаки і малюнок олівцем (1885 р.) від нього ж [17, с. 98].

«Херсонські» Гошкевичі, жоден з яких не бачив Йосипа Гошкевича за життя, підтримували контакти з його сином Йосипом Йосиповичем, що оселився в Вільнюсі. Там він серед іншого опікувався збереженням пам'яті про свого батька й популяризацією його спадку. В 1899 р. він упорядкував і видав з власною передмовою головну наукову працю И. Гошкевича-старшого «*О корнях японского языка*» [4], яку той завершив незадовго до смерті, але не встиг опублікувати.

Відомо, що в 1897 р. Йосип Гошкевич-молодший відвідав Херсон, де гостював у свого двоюрідного брата Віктора Гошкевича. До Херсона він прибув разом з вагітною дружиною, тож саме там у нього народився син, якого на честь господаря назвали Віктором. Віктор Іванович Гошкевич також став хрещеним батьком свого двоюрідного небожа [11, с. 23].

Отже, пам'ять про Йосипа Гошкевича плекали й популяризували також і на українських землях з початку XX ст. Спершу за цим стояли його рідні, а сьогодні історія сприйняття ними

цієї постаті є частиною їхньої власної «мікроісторії» – йдеться про представників української гілки роду Гошкевичів, а найперше про науковця-історика Віктора Гошкевича та протопресвітера Леоніда Гошкевича.

Відтак, цілісний аналіз обраних біографічних сюжетів дозволяє дійти до наступних висновків.

Йосип Антонович Гошкевич був людиною православно-імперської ідентичності і за різними критеріями може вважатися належним як до білоруської, так і до російської та української історій (разом з тим безглуздо було б, спираючись на окремі елементи його біографії вважати його «українцем» – як не є українцями Ігор Сікорський чи Енді Уорхол, яких окремі публіцисти воліють такими вважати).

Разом з тим є підстави говорити про його критичне ставлення до тогочасної російської імперської політики (як мінімум до релігійної політики). В той же час його життя свідчить про Йосипа Гошкевича як про переконаного християнина, що послідовно працював для утвердження православної віри на теренах Російської імперії та закордоном.

---

1. *Голянец* [*Гошкевич В.*]. «Бонза» Николай // Летопись Причерноморья. – 1999. – № 3. – С. 94-97.

2. *Гончаров И.* Фрегат «Паллада». – М.: Государственное издательство географической литературы, 1949. – 712 с.

3. *Гошкевич И.* Японско-русский словарь. – Санкт-Петербург, 1857. – 462 с.

4. *Гошкевич И.* О корнях японского языка. – Вильно: Типография Иосифа Завадского, 1899. – 110 с.

5. *Грицкевич В.* От Немана к берегам Тихого океана. – Минск: Полымя, 1986. – 303 с.

7. *Дневники* святого Николая Японского: в 5 т. / сост. К. Накамура. Т. 1. – СПб.: Гиперион, 2004. – 464 с.

8. *Дневники* святого Николая Японского: в 5 т. / сост. К. Накамура. Т. 5. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://nipponsword.ru/bibl/Dnevniki-Tom-V-1904-1912-gg.pdf

8. *Ждановіч І.* Фатаграфаваў Іосіф Гашкевіч [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://www.sb.by/articles/fatagrafava-os-f-gashkev-ch.html

9. *Имперская идентичность* [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://eurasian-defence.ru/?q=node/3286

10. *Костенко А.* «Гашкевичі», а не «Гошкевичі»: білоруська гілка відомого українського роду // «Нове та традиційне у дослідженнях сучасних представників суспільних наук»: матеріали міжнародної науково-практичної конференції (м. Київ, Україна, 5-6 лютого 2016 року). – Київ: ГО «Київська наукова суспільнознавча організація», 2016. – С. 12-15.

11. *Костенко А.* Виктор Гошкевич и его мир: семья, окружение, древности / А. В. Костенко, А. В. Шевченко. – Херсон, 2017. – 116 с.

12. *Кузнецов А.* Вклад И. А. Гошкевича в становление русско-японских отношений в XIX веке. – СПб.: Аж, 2007. – 128 с.

13. *Курата Ю.* Первый российский консул в Японии Гошкевич и Хакодатэ [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://hakodaterussia.com/main/image/goshkevich.pdf

14. *Мартинович А.* Свой человек в стране Восходящего солнца // Неман. – 2014. – № 2. – С. 178-195.

15. *Национальная идентификация* [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://history-belarus.by/pages/articles/nation_id.php

16. Науменко Л. Белорусская идентичность. Содержание. Динамика. Социально-демографическая и региональная специфика. – Минск: Беларуская навука, 2012. – 202 с.

17. *Сак О.* Архів Леоніда Гошкевича у фондах Херсонської обласної універсальної наукової бібліотеки ім. О. Гончара // Константи: альманах соціальних досліджень. – 2006. – №1(12). – С. 96-99.

18. *Тацуми М.* Деятельность Иосифа Гошкевича в Хакодатэ // Журнал международного права и международных отношений. – 2014. – № 3(70). – С. 69-72.

19. *Тихомиров Б.* К истории отечественной Библии [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://www.portal-credo.ru/site/?act=lib&id=1379

20. *Хисамутдинов А.* Токио – Иокогама: русские страницы. – Владивосток: Издательский дом ДВФУ, 2012. – 316 с.

21. Handbook of Christianity in Japan / edited by Mark R. Mullins. – Leiden, 2003. – 434 p.

*УДК 929Доброклонський: 378.4/477.74-21)1857/1937*

*Вячеслав КУЗНЄЦОВ*

# РЕКТОР ОДЕСЬКОГО (НОВОРОСІЙСЬКОГО) УНІВЕРСИТЕТУ – ДОКТОР БОГОСЛОВ'Я, ПРОФЕСОР ОЛЕКСАНДР ПАВЛОВИЧ ДОБРОКЛОНСЬКИЙ (1856-1937)

*На підставі вивчення архівних та літературних джерел уточнені основні дати і події життя та науково-педагогічної діяльності ректора Одеського (Новоросійського) університету, доктора богослов'я, професора Олександра Павловича Доброклонського.*

**Ключові слова:** *Одеський університет, історія, О. П. Доброклонський..*

*Viacheslav KUZNETSOV*

**PROFESSOR ALEXANDER PAVLOVYCH DOBROKLONSKY (1856-1937), DOCTOR OF THEOLOGY, RECTOR OF ODESSA (NOVOROSSIYA) UNIVERSITY**

*The main dates and events In the life and scientific educational activity*

В історії класичних університетів України рідкісним явищем було перебування на посаді ректора доктора богослов'я. Протягом 80 років цей факт взагалі не висвітлювався у позитивному значенні. У радянській історіографії не пригадувалися деякі події з історії Одеського (Новоросійського) університету. Вони ж слугували аргументом для партійних керівників 20-30-х рр. XX ст., які наполягали на необхідності репресивних мір щодо деяких професорів того періоду. Двома «чорни-

*of Professor Alexander Pavlovych Dobroklonsky (1856-1937), Doctor of Theology, Rector of Odessa (Novorossiya) University, have been specified on the basis of archive and literature sources.*
**Key words:** *Odesa University, History, O.P. Dobroklonsky.*

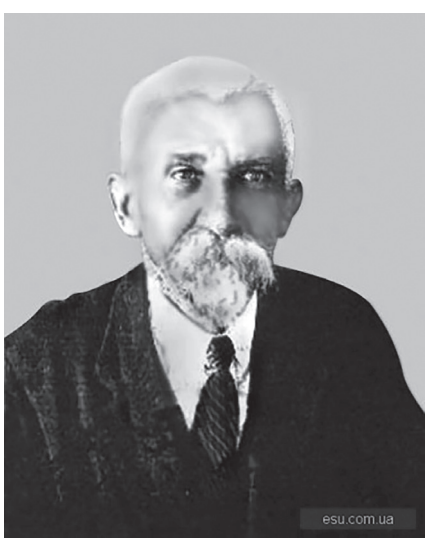
ми плямами» були: зустріч Вченою радою університету з хлібом і сіллю А. І. Денікіна і ректорство богослова О. П. Доброклонського.

Але з часом історія університету стає більш повною, що передбачає вивчення ролі видатних постатей в його становленні і розвитку. Такі дослідження є актуальними ще й з погляду значної історичної події сьогодення – створенням Української автокефальної помісної церкви.

Протягом останніх 30 років з'явилися перші об'єктивні наукові роботи про життя і науково-педагогічну діяльність О.П.Доброклонського – це статті В.О.Мирошниченка [13] і В.М.Хмарського [27], О.Є.Музичко [14], але словниковий обсяг не дав авторам змоги висвітлити повну інформацію про цю видатну особистість.

Матеріали, що висвітлюються у статтях О.Є.Музичко [15] та В.Пузович [21] містять багатий, цікавий, конкретний матеріал, але, на жаль, розкривають життя і діяльність О.П.Доброклонського у його доеміграційний період.

Метою нашого дослідження було створення цілісної картини про неординарного, видатного науковця в історії вітчизняної церкви, освіти і науки О.П.Доброклонського.




*Доктор богослов'я, професор Белградського університету Олександр Павлович Доброклонський (1935 р.).*

Олександр Павлович Доброклонський народився 10 грудня 1856 року у місті Павловський Посад Богородського повіту Московської губернії. Його батько Павло Петрович був протоієреєм у Павловському Посаді, а дідусь по батькові Московським дияконом. Мав шестеро братів і трьох сестер, з яких два брата і дві сестри померли ще у ранньому дитинстві.

Олександр Павлович розпочав своє навчання у Заіконоспаському духовному училищі у Москві. Вже перші іспити виявили його надзвичайні задатки, і він був зарахований відразу у третій клас [6].

По закінченню училища як найкращий учень був рекомендований до Московської духовної семінарії, шестирічний курс якої закінчив 1876 році. У тому ж році вступив до церковно-історичного відділення Московської духовної академії у Трійце-Сергієвій Лаврі. З усіх її відділень О.П.Доброклонського привабило історичне, де у ті часи викладали відомі учені Є.Є.Голубинський, О.П.Лебедєв та ін. Їм у значній мірі і належить заслуга у формуванні О.П.Доброклонського як історика [2].

Академію закінчив у 1880 році, і як найкращий студент церковно-історичного відділення був удостоєний звання кандидата богослов'я. Після складання іспиту і захисту дисертації на тему: «Сочинение Факунда, епископа Гермианскаго "В защиту трех глав"(Pro defensione trium capitulorum) историко-критическое исследование из эпохи V-го вселенского собора)» він набуває ступеню магістра богослов'я [21]. У цей період О.П.Доброклонський також друкує низку статей у різних богословських журналах. Ретельний аналіз наукових праць цього періоду діяльності О.П.Доброклонського проведено сербським дослідником істориком церкви Владиславом Пузовичем, який робить висновок, що: «… професор Доброклонський зробив значний внесок у розвиток церковно-історичної науки, не тільки російської, але і європейської»[1] [21, 74].

Після закінчення академії О.П.Доброклонського призначено викладачем у Пензенську духовну семінарію, але у 1881 р. педагогічна рада Рязанської духовної семінарії обирає його на посаду викладача російської цивільної та церковної історії, де він прослужив 10 років і паралельно з цим викладав у Рязанському єпархіальному жіночому училищі (1881-1884). У 1892 р. за рішенням Обер-прокурора Священного Синоду К.П.Победоносцева його призначено викладачем церковної історії до Московської духовної семінарії. Одночасно вчена рада Московського університету обирає його на посаду приват-доцента по кафедрі історії церкви Історико-філологічного факультету.

Паралельно з викладацькою діяльністю О. П. Доброклонський виконував і інші обов'язки: у Рязані – інспектор повітових духовних училищ і помічник головного редактора «Рязанських єпархіальних відомостей» (1889-1892); у Москві – інспектор Коломенського духовного училища (1893) і Московської духовної семінарії (1897-1898), секретар Московської духовної семінарії (1893-1895).

[1] Для зручності сприйняття матеріалу, тут і далі цитати наводяться у перекладі автора.

У цей період він приділяє багато часу науковій роботі, працює над «Руководством по истории русской церкви». Ця робота друкувалася поступово окремими розділами (У Рязані – випуск I, 1884 р.; випуск II, 1886 р.; 2-е вид. -1889 р. У Москві – випуск III, 1889 р.; випуск IV, 1893 р.). Вже після перевидання двох перших випусків у 1886 р. робота О.П.Доброклонського була удостоєна визначенням Священного Синоду, від 21 січня – 2 лютого 1887 р., за №139, половинною премією преосвященного митрополита московського Макарія, яка присуджувалась за кращі підручники та навчальні посібники з предметів семінарської та училищної освіти [16]. У відгуку відзначалося: «Як таковий, труд п. Доброклонського заслуговує повного схвалення і безсумнівно буде корисним не тільки для учнів духовних семінарій, при вивченні ними історії церкви, але і для самих викладачів цієї науки у духовних семінаріях, рівно як і для всього православного суспільства, як читання з історії вітчизняної церкви і змістовне і захоплююче, написане з достоїнством, яке відповідає висоті і важливості предмету» [16, 33]. Вихід з друку кожного чергового випуску праці очікувався читачами і сповіщався у центральній церковній пресі [28, 879]. Цей підручник перевидавався декілька разів, останнє видання здійснено Крутицьким подвір'ям у 2009 р. [5].

З 2 жовтня 1899 року О.П. Доброклонського зараховано до Імператорського Новоросійського університету (ІНУ). У списку осіб, які служать в Одеському навчальному округі читаємо: «Виконуючий обов'язки (посаду) екстраординарного професора по кафедрі церковної історії, магістр богослов'я, статський радник Олександр Павлович Доброклонський.

Нагороди: орден святого Станіслава II ступ. і святої Анни III ступ. і медалі: у пам'ять царювання імператора Олександра III і священної коронації государя імператора Миколи II» [7, 8].

1 квітня 1903 р. О.П.Доброклонського призначено секретарем історико-філологічного факультету, і на цій посаді він залишається два терміни поспіль до 1908 р. 1 січня 1906 року його нагороджено орденом Святого Володимира IV ступеню [8; 9; 17; 22].

16 липня 1905 р. Розпорядженням Міністра народної освіти його було залишено на службі після вислуги 25 років по учбовій частині в званні професора, а 26 травня 1907 року призначено виконуючим обов'язки ординарного професора по кафедрі історії церкви [23].

З 22 вересня 1907 р. О.П.Доброклонського обрали головою Історико-філологічного товариства при ІНУ, а у травні 1908 р.

він став редактором «Записок ІНУ», на цій посаді перебував до 1916 р.

Важким видався 1910 рік у житті О. П. Доброклонського. 21 липня від гнійників черевної порожнини померла дружина О. П. Доброклонського – Марія Павлівна (1864 р.н.) [11], а восени його вивели зі штатного розкладу ІНУ за вислугою 30-річного терміну за ст. 105 Університетського Статутуту. Але він продовжував викладати як позаштатний виконуючий обов'язки ординарного професора по вакантній кафедрі. У грудні місяці він залишив посаду голови Історико-філологічного товариства ІНУ [18].

З 22 листопада 1912 р. О.П.Доброклонський був затверджений деканом історико-філологічного факультету, а після спливу терміну призначення 22 листопада 1916 його перезатвердили на цій посаді ще на 4 роки [19; 24].

5 червня 1913 р. О.П.Доброклонський одружився вдруге, на своїй студентці (слухачці Одеських вищих жіночіх курсів) дочці полковника – Марії Григорівні Григорьєвій (1885 р.н.) [12]. Вона стала вірним другом і помічником О.П.Доброклонського в усіх його життєвих радощах і негараздах, але дітей Господь не дав Олександру Павловичу і в цьому шлюбі. М.Г.Доброклонська пішла з життя у 1932 р. у м. Белграді.

У 1914 р. О.П.Доброклонський завершив свою роботу над докторською дисертацією з теми: «Преподобный Федор, исповедник и иегумен Студийский» і видав її [4]. Ця праця отримала високу оцінку як серед істориків церкви, так і візантологів. М.М.Афанасьєв відзначав: «Це першокласна наукова робота, в якій розроблена і висвітлена ціла епоха візантійської історії» [1, 16]. У своїй рецензії на неї Ф.І.Успенський писав: «У двох главах II частини маємо ретельно проведений аналіз питання про листи Ф. Студита. Це старанно зроблена критична робота, за яку подякують автора візантісти» [25, 184]. Навіть через сто років після виходу з друку цієї праці Д.Меєндорф відзначає її у своїй фундаментальній роботі «Byzantine Theology» як основну монографію про великого реформатора чернецтва [3].

7 березня 1916 року наказом Св. Синоду О.П.Доброклонського затверджено у ступені доктора церковної історії, а 7 липня на посаді ординарного професора по кафедрі історії церкви ІНУ.

Протягом 1915-1917 рр. О.П.Доброклонський чотири рази у найскладніші періоди виконував обов'язки ректора ІНУ. Найбільшим, найважчим і найважливішим був останній термін його ректорства з 5 травня по 9 листопада 1917 р., коли в результаті

саботажу роботи ІНУ з боку ліворадикальних студентських організацій та припинення занять він подав у відставку [13]. Аналізуючи цей період педагогічної діяльності О.П.Доброклонського, О.Є.Музичко відзначає: «Ліва преса зображувала О.П. Доброклонського як ретрограда та мракобіса. Однак його праці та висловлювання засвідчують, що він не заперечував розумних форм просвітництва та модернізації духовного життя. Він закликав уникати каральних акцій проти студентів. Метою академічного союзу студентів він вважав об'єднання навколо науки, але не розбрат та ненависть» [15, 203].

У квітні 1919 року О.П.Доброклонського звільнено з університету як викладача клерикального предмету, а 13 липня заарештовано разом з групою професорів ІНУ. Більш детальну інформацію знаходимо у листі до Генерального консула Демократичної республіки Грузії від Виконавчого комітету Професійного Центрального Союзу службовців державних і громадських установ м. Одеси та Херсонської губернії від 15 липня 1919 р.:

«В останні дні в місті Одесі Одеською Надзвичайною Комісією був проведений цілий ряд арештів серед професорів місцевого університету, а також бувших службовців скасованих у теперішний час судових закладів. Як з'ясувалося, всі ці особи захоплені як заручники, тому вони і утримуються під вартою без пред'явлення ним конкретних звинувачень. Однак, як відомо, з арештованих четверо вже розстріляні (…).

У теперішний час, по відомостям Виконавчого Комітету, в ув'язненні знаходяться такі особи; а особисто професор [О.П.] Доброклонский, проф. [И.А.] Линниченко, проф. [С.Г.] Вілінський, проф. [С.С.] Груздєв, (…). Нема необхідності говорити про те значення, яке мають вони як наукові діячі, як найбільша культурна цінність, втрата яких непоправна особливо тепер» [20, 12-13]. Завдяки втручанню у цю справу іноземних дипломатів у серпні 1919 р. О.П.Доброклонського звільняють з-під арешту.

О.П.Доброклонський, вельми далекий від політики, в міру сил продовжував наукову діяльність. Але можливість займатися церковною історією в Радянській Росії йому здавалася більш ніж сумнівною. Напередодні захоплення Одеси червоними загонами він вирішив покинути батьківщину. У кінці січня 1920 р., разом з відступаючими військовими частинами генерал-лейтенанта М.М.Шиллінга, Олександр Павлович Доброклонський з дружиною виїхав з Одеси у трюмі англійського

військового транспорту до Болгарії. Деякий час жив у Софії, де його запрошували на роботу у Софійському університеті, але від цієї пропозиції він відмовився і переїхав до Белграду де обійняв посаду професора церковної історії на створеному за його участю богословському факультеті.

6 вересня 1920 р., що вважається днем створення Белградського богословського факультету, відбулося перше засідання вченої ради під головуванням професора церковної історії О.П.Доброклонського. Основу викладацького складу створили богослови і професори духовних академій, які емігрували з Росії, серед них були такі видатні вчені як Ф.І.Тітов, М.О.Георгієвський, О.П.Рождественський, М.Н.Глубоковський. На цьому факультеті він працював до останнього подиху.

У Белграді активно займався політичною і науковою діяльністю. У 1928 р. став одним із засновників Російського культурного комітету, який ставив за мету підтримку та подальший розвиток науки, мистецтва та літератури російської еміграції. Найбільше уваги приділяв роботі у структурному підрозділі комітету, Російському науковому інституті, в якому був членом правління. В цьому інституті працювали видатні діячі еміграції: О.О.Кизеветтер, П.Б.Струве, М.О.Лосський, Г.В.Флоровський, К.Д.Бальмонт, Д.С.Мережковський.

У 1934 р. при Архієрейському Синоді Російської православної церкви за кордоном (РПЦЗ) був заснований Учений Комітет під головуванням митрополита Антонія (Храповицького) – для координування науково-богословської та духовно-навчальної діяльності РПЗЦ. До складу Комітету увійшли: архієпископ Берлінський Тихон (Лященко), а також професори М.М.Глубоковський, О.П.Доброклонський, С.В.Троїцький, Н.С.Арсеньєв та М.В.Зазикін. О.П.Доброклонський брав активну участь у його роботі, але невдовзі після смерті митрополита Антонія (1936) Комітет призупинив свою роботу[10; 26].

Багато уваги приділяв О.П. Доброклонський громадській роботі в середовищі російської еміграції. Він очолював Товариство російських учених (1928-1937), Російське педагогічне товариство (до 1937 р.) та Російський науковий інститут (1936-1937), викладав на курсах боротьби з атеїзмом (1937).

Його учень і послідовник, видатний церковний історик, екклезіолог професор М.М.Афанасьєв у некролозі так писав про свого учителя:

«На всій науковій роботі Олександра Павловича Доброклонського відбився його образ: він був лицарем богословської науки, якій присвятив все своє життя. Як у житті, так і в науковій роботі Олександра Павловича вражає одна його риса – саме лицарська чесність і скрупульозність (ретельність). На його дослідження можна покладатися з повною впевненістю: в них не буде свідомо допущено жодної помилки, і матеріал буде використаний з повною неупередженістю» [1, 17].

Помер О.П.Доброклонський 4 грудня 1937 р. у Белграді і був похований на місцевому кладовищі.


1. *Афанасьев Н.Н.* Памяти А.П. Доброклонского // Вестник русского христианского Движения, 1938, № 1 (январь-февраль). - С. 16-17.
2. *Боярченков В., Толстов В.* Историк церкви А.П. Доброклонский // Рязанские ведомости, 1998, 25 декабря, № 252-253. - С. 4.
3. Византийское богословие. Исторические тенденции и доктринальные темы / Пер. с англ. изд.: John Meyendorf. Byzantine Theology, Fordham University Press, USA, 1974. В. Марутика. - Минск: Лучи Софии, 2001. - 336 с.
4. *Доброклонский А.П.* Преподобный Феодор, исповедник и игумен Студийский – Одесса, 1913-1914. – Ч. 1 : Его эпоха, жизнь и деятельность. – 1913. – 972 с. ; Ч. 2 : Его творения. – 1914. – 569 с.
5. *Доброклонский А.П.* Руководство по истории Русской Церкви – М., 1889-1893. – Вып. 1/2. – 1889. – 441 с. ; Вып. 3. – 1889. – 306 с. ; Вып. 4. – 1893. – 441 с. (перевидання: Доброклонский А. П. Руководство по истории Русской Церкви. – М. : Крутицкое подворье, О-во любителей церков. истории, 1999. – 936 с.; А. П. Доброклонский. – М. : Крутицкое подворье, Материалы по истории церкви, 2009. - 938 с. ).
6. *Доброклонский А.П.* Моя краткая автобиография // Записки Русского научного института в Белграде. – Вып. 15. – Белград, 1938. – С. I – VIII.
7. Императорский Новороссийский университет // Список лиц, служащих в Одесском учебном округе на 1899/1900 учебный год. Часть 1-я. Издание Управления Одесского учебного округа. – Одесса: Тип. Акционерного Южн.-Русск. об-ва печатного дела, 1900. – С. 5-25.
8. Императорский Новороссийский университет // Список лиц, служащих в Одесском учебном округе на 1903/1904 учебный год. Часть 1-я. Издание Управления Одесского учебного округа. – Одесса: Тип. Исакович и Бейленсон, 1904. – С. 5-26.
9. Императорский Новороссийский университет // Список лиц, служащих в Одесском учебном округе на 1904/1905 учебный год. Часть 1-я. Издание Управления Одесского учебного округа. – Одесса: Тип. Исакович и Бейленсон, 1904. – С. 6-30.
10. *Косик В.И.* Русская Югославия: фрагменты истории, 1919—1944 // Славяноведение. — 1992. — № 4. — С. 20-32.
11. Метрическая книга Александро-Невской университетской церкви гор. Одессы (…) на 1910 год. // Левченко В.В. Левченко Г.С. Олександро-Невська церква Новоросійського університету: історія, персоналії, документи. – Одеса: ФОП Бондаренко М.О., 2015. – 360 с.
12. Метрическая книга Александро-Невской университетской церкви гор. Одессы (…) на 1913 год. // Левченко В.В., Левченко Г.С. Олександро-Невська церква Новоросійського університету: історія, персоналії, документи. – Одеса: ФОП Бондаренко М.О., 2015. – 360 с.

13. Мирошниченко В.О. Доброклонський Олександр Павлович // Професори Одеського (Новоросійського) університету : біогр. словник : в 4 т. / відп. ред. В.А.Сминтина ; заст. відп. ред. М.О.Подрезова ; авт. вступ. ст. В.М.Хмарський ; упоряд. та бібліогр. ред. : В.П.Пружина, В.В.Самодурова ; Одес. нац. ун-т ім. І. І. Мечникова, Наук. б-ка. – 2-е вид., доп. – Одеса : Астропринт, 2005. – Т. 1 : Ректори. – С. 60-65.
14. *Музичко О.Є.* Доброклонський Олександр Павлович // Одеські історики : енциклопедичне видання. – Одеса, 2009. – Т. 1. – С. 125-127.
15. *Музичко О.Є.* Професор Новоросійского университета та Одеських вищих жіночих курсів О.П.Доброклонський: біобібліографічний нарис // Вісник ОНУ.- Т. 17, вип 1(7) 2012, Бібліотекарство, бібліографознавство, книгознавство. С. 201-218.
16. Отзыв учебного комитета при Священном Синоде о сочинении преподавателя Рязанской духовной семинарии Александра Доброклонского, … // Церковный вестник № 10, 7 марта 1887 г. Часть официальная. – С. 33-34.
17. Отчет о состоянии и деятельности ИНУ за 1903 год. – Одесса: Тип. «Экономическая», 1904. – 191 с.
18. Отчет о состоянии и деятельности Императорского Новороссийского университета за 1910 г. – Одесса: Тип. «Техник», 1911. – LXXIII +294 с.
19. Отчет о состоянии и деятельности ИНУ за 1912 год. – Одесса: Тип. «Техник», 1912. – 296 с.
20. Письмо господину Генеральному консулу Грузинской демократической республики от Профессионального Центрального Союза служащих государственных и общественных учреждений гор. Одессы и Херсонской губернии от 15 июля 1919 г./ Национальный архив Грузии. Генеральное консульство Грузинской демократической республики в Одессе, 1919 г. *Л*л. 12-13.
21. *Пузовић В.* Личност и дело проф. др. Александра Павловича Доброклонског (I део) // Српска теологија у двадесетом веку: истраживачки проблеми и резултати кнь.10 (2011) 39-74.
22. Список лиц, служащих по ведомству Министерства народного просвещения на 1907 год. - С.-Петербург: Б/и, 1907. – 1266 с.
23. Список лиц, служащих по ведомству Министерства народного просвещения на 1908 год. - С.-Петербург: Сенатская типография, 1908. –1300+II+30 с.
24. Список лиц, служащих по ведомству Министерства народного просвещения на 1914 год. - С.-Петербург: Сенатская типография, 1914. – 868 с.
25. *Успенский Ф.И.* А.П.Доброклонский. Преподобный Феодор, исповедник и игумен студийский. I часть. Его эпоха, жизнь и деятельность. Одесса. 1913. I—XX + 972 + XC + 10 = 1092 стр. II часть. Его творения. Выпуск I. Одесса 1914. // Византийский временник. Т. 22 (1915-1916). Выпуски 1и 2. - Петроград, Комиссионер К.Л. Риккер, 1916. - С. 172 -184.
26. Ученый Комитет при Архиерейском Синоде. Объяснительная Записка // Церковная жизнь. 1939. № 1–2. - С. 12.
27. *Хмарський В.М.* Доброклонський Олександр Павлович // Енциклопедія сучасної України, Т. 8 (*Дл* - Дя) - К.: Вид-во Інституту енциклопедичних досліджень, 2008. –
28. Церковный вестник № 51-52, 21-28 декабря 1885 г. Часть неофициальная. – С. 870-882.

*УДК 726.25(477.41)059.1*

*Тетяна РАДІОНЕНКО,*
*Валентина НІКІТІНА*

# ВИЗНАЧНІ ПОСТАТІ ПЕРЕЯСЛАВСЬКОГО КОЛЕГІУМУ: ЛЕВАНДА ІВАН ВАСИЛЬОВИЧ

*У статті акцентується увага на важливих періодах життєвого шляху відомого церковного діяча і проповідника Івана Васильовича Леванди, зокрем, на переяславському періоді його діяльності вчителем риторики у місцевому колегіумі. Використовуються та аналізуються спогади і свідчення сучасників І. Леванди.*
**Ключові слова:** *протоієрей, проповідник, епістолярна спадщина, митрополит, оратор, префект, вчитель риторики.*

*Tetyana RADIONENKO,*
*Valentyna NIKITINA*

**KNOWN PERSONALITIESOF PEREYASLAV COLLEGIUM: LEVANDA IVAN VASYLOVYCH**

*The article focuses on important periods of the life of the famous church figure and preacher Levanda Ivan Vasyliovych, in particular, during the Pereiaslav period of his activity as a rhetoric teacher at the local collegium. The memoirs and testimonies of contemporaries I. Levanda are used and analyzed.*
**Keywords:** *archpriest, preacher, epistolary legacy, metropolitan, rhetorician, prefect, teacher of rhetoric.*

Цього року відзначається двісті вісімдесята річниця відкриття Переяславського колегіуму. Актуальним у цьому контексті є дослідження діяльності відомого церковного діяча Івана Васильовича Леванди, який присвятив частину життя місцевому колегіуму у якості викладача риторики і проповідника.

Метою статті є висвітлення багатогранності та різновекторності діяльності Івана Васильовича Леванди у професійному і громадському житті через спогади очевидців та епістолярну спадщину.

Важливою подією в культурному житті Переяслава і всієї південної частини Лівобережжя було відкриття в Переяславі в жовтні 1738 р. слов'яно-латинської школи (Переяславського колегіуму), який став визначним центром освіти в Україні. Виникнення переяславського колегіуму було зумовлене стабілізацією та подальшим розвитком козацької держави на зламі XVII–XVIII ст.ст., піднесенням культури, формуванням національної системи освіти.

Питання про відкриття навчального закладу при архієрейській кафедрі можна по праву назвати одним із головних у вивченні історико-культурної спадщини Переяслава, що привертало до себе увагу науковців як XIX, XX ст. ст., так і нашого часу.

У XIX ст. в ролі дослідників головним чином виступало духовенство Переяслава, систематизувавши окремі відомості з церковної історії та освіти в статтях історико-статистичного характеру, опублікованих у виданні «Полтавские епархиальные відомості». Серед них: Д. Юзефович, М. Василенко, І. Павловський, В. Пархоменко, М. Терлецький та ін. У 1888 р. в «Полтавских епархиальных ведомостях» були надруковані матеріали В. Демидовського [1] та П. Попова [7], в яких уперше дається загальна характеристика викладацького і учнівського складу Переяславського колегіуму та культурно-освітня діяльність переяславських єпископів у ході еволюціонування і функціонування цього навчального закладу.

У 1907 р. інтерес до церковно-історичного значення Переяслава пожвавлюється у зв'язку з його 1000-літнім ювілеєм. Історик і краєзнавець Переяславщини В. Пархоменко у 1908 р. опублікував свою працю «Очерк истории Переяславско-Бориспольской епархии (1733–1785 г.г.)» [6], в якій, крім церковних та громадсько-політичних аспектів, він також дослідив роль Переяславського колегіуму в культурно-освітньому розвиткові краю.

У наш час у 2001 р. вийшло енциклопедичне видання «Києво-Могилянська академія в іменах» XVII–XVIII ст. [2], яке дозволяє провести паралелі й зробити висновок, що Переяславський колегіум мав постійні зв'язки з Київською академією завдяки обмінові навчально-освітнім досвідом, вчителюванням багатьох київських викладачів у Переяславі. Серед відомих церковних діячів, імена яких пов'язані з Переяславським колегіумом, визначною постаттю був випускник Київської академії Іван Васильович Леванда – відомий проповідник, протоієрей Києво-Софійського собору.

Найпершу друковану згадку про І. Леванду знаходимо у М. Новікова в «Опыте исторического словаря о русских писателях», виданого у Петербурзі в 1772 році. Там пишеться: «Леванда Іван священик Соборної Успенської Києво-Подільської церкви, чоловік майстерний у проповідуванні слова Божого; з великої кількості створених ним повчальних слів, деякі віддані до друку» [8, с. 138].

Першу біографію І. Леванди написав П. Терновський, яка була опублікована в часописі «Труды Киевской Духовной Академии» за 1874 р. (№№ 8, 10, 11, 12), а також увійшла до книги «Киево-Софийский протоиерей Иоанн Васильевич Леванда, его биография и неизданныя доселе проповеди и письма» (К., 1879). Про І. Леванду як вчителя риторики Переяславського ко-

легіуму, згадує П. Левицький у промові, виголошеній з нагоди святкування 150-ти річчя заснування навчального закладу [5, с. 10]. Морально-етичний зміст проповідей І. Леванди проаналізував викладач Переяслав-Хмельницького державного педагогічного університету імені Григорія Сковороди С. Рик у статті «Морально-етичний зміст проповідей Івана Леванди» [8].

У цій статті акцентується увага на важливих етапах життєвого шляху І. Леванди, зокрема на переяславському періоді його діяльності вчителем риторики у місцевому колегіумі. Використовуються та аналізуються спогади і свідчення сучасників І. Леванди.

Народився Іван Леванда (Сікачка) в 1734 році у Києві. Його батько Василь Сікачка був бідним шевцем. Жила сім'я на Поділі, де майже все своє життя прожив і Іван Васильович. Матері своєї Іван не пам'ятав, батько його теж рано помер. Про нього він зберіг найкращі спогади, які з великою любов'ю згадує на своєму весіллі: «Не съ тѣмъ я счастіемъ родился, чтобы тогда мнѣ имѣть отца, когда мнѣ его надобно. Купилъ бы я жизнь его, если не деньгами, то слезами, но не продаетъ никто…» [3, с. 2].

Яким чином син бідного шевця потрапив на навчання до Київської академії? Перекази пояснюють це дружбою хлопчика Івана Сікачки з сином священика Воскресенської церкви та тією допитливістю під час уроків свого ровесника. Та, мабуть, ймовірніше те, що Київська академія приймала на навчання здібних учнів всіх верств населення, в тому числі і дітей бідних ремісників. Поступив Іван сікачка в академію у 1748 р. у віці 14 років, а закінчив у 1760 р. у віці 26 років. У стінах академії він взяв собі і нове прізвище – Леванди (на честь свого покровителя – священника Воскресенського собору Йоана Леванди).

Ще навчаючись в академії, І. Леванда вирізнявся серед своїх однокурсників не лише здібностями в науках, а й рано виявленим ораторським талантом. Його почали залучати до виголошення вітальних промов при відвіданні академії знаними особами. Префект академії Самуїл Мислављский редагував перші ораторські промови Леванди. Мабуть, академічне начальство підтримувало обдарованого вихованця і матеріально, що теж було важливо в тогочасному досить скрутному матеріальному становищі І. Леванди.

Після закінчення академії в 1760 році І. Леванда близько трьох років займався викладацькою діяльністю: був магістром нижчого класу граматики в Київській академії, вчителем риторики в Переяславському колегіумі.

Про роботу в Переяславському колегіумі свідчать його спогади та постійне листування з друзями. Найчастіше він згадує переяславських протоієреїв Йоанна Савицького та Стефана Гречину, префекта Переяславської семінарії Йосифа Козачковського. Так, уже в похилому віці в листі до архієпископа Курського Феоктиста від 20 січня 1806 р. Леванда пише: «Около себя никого не вижу изъ сверстниковъ: всѣхъ перехватала смерть. Одинъ только вънашемъ Переяславлѣ протоіерей Іоанн Савинскій; а другой тамже Гречина Стефанъ протоіерей; оба около дверей гроба вертятся…» [3, с. 6].

Серед епістолярної спадщини Леванди знаходимо листи до єпископа Переяславського Феофана Шіянова, префекта тодішньої Переяславської семінарії Йосипа Козачковського, єпископа Могилевського Анастасія Братановського (випускника Переяславського колегіуму), єпископа Острозького Варлаама Шишацького (колишнього першого ректора Переяславського колегіуму).

Та І. Леванда не тільки листувався зі своїми переяславськими друзями, а й відвідував місто і семінарію. Про це свідчить лист до вчителя медицини Переяславської семінарії Йосипа Омеляновича Мохова (в чернецтві Йоасафа) від 7 грудня 1802 р. «Итакъ я на заговѣнье повидался с вами и съ вашими, а теперь и моими друзьями. Я имъ кланяюсь; мнѣ они милы за то, что васъ любятъ, и за то, что они кіевляне, ежели не по отцу, т. е. не по Кіеву, такъ по матери киевской Академии, воспитавшей ихъ… Походилъ, держась вас и слѣдуя за вами, на всей церемонии у васъ класса медицинскаго, любовался оною и желалъ хотя уже не въ пору, чтобъ сие вездѣ было такъ учреждено и сдѣлано…» [3, с. 224–225].

Проте, викладацька робота була лише однією професійною стороною діяльності молодого вчителя. Більш значимою стороною його життя було складання проповідей, що приносили йому справжню насолоду і творче задоволення. Саме проповіді, створені в період викладацької діяльності у Переяславі, визначили подальшу життєву долю І. Леванди [8, с. 137]. Його мрією завжди було стати священнослужителем. 28 жовтня 1763 року митрополитом Арсенієм Могилянським І. Леванда був уведений у сан священика Києво-Подільського Успенського собору. У цьому соборі він служив 23 роки: з них понад 20 років у сані священика і біля 3 років – у сані протоієрея. Серед цих років чорною плямою в його житті був 1770 рік. У вересні цього року в Києві з'явилась морова язва. За два місяці тільки на Подолі вимерло 6 тис. людей. У ці важкі часи Леванда як міг заспоко-

ював киян своїми проповідями. Хоча слова його повчань були простими, але виголошував він їх емоційно, з великою силою переконання. Ось лише уривок однієї з цих проповідей: «Там лежитъ мертвый отецъ, и дети не могутъ отдать ему послѣдняго цѣлованія, боятся прикоснуться к нему, бѣжатъ отъ него, чтобы не заразиться отъ трупа его. Тутъ лежитъ мертвая мать, близь нея рыдаетъ младенецъ, простираетъ руки к благодѣтельницѣ своей, требуетъ от нея помощи; бедный думаетъ разбудить ее отъ страшнаго сна ея! Там лежатъ мертвые сироты, и нѣтъ благодетѣля, который бы отдалъ имъ послѣдний долгъ христианства и человѣчества! Страхъ смерти превратилъ людей въ звѣрей и чѣловеки бѣгаютъ подобныхъ себѣ» [3, с. 126–127] («Слововъ моровую язву произнесенное 31 октября 1770 г.»). Та Леванда не обмежувався відтворенням картин бід, а звертався до них зі словами втіхи: «Богъ давно видитъ лютую скорбь нашу, давно слышитъ вздыханіе наше, давно хощетъ спасти насъ и ждетъ только нашего обращенія къ нему» [3, с. 19].

Цей час випробувань був для Леванди разом з тим часом найбільшого проповідницького успіху. Ніколи до цього ні після не жив він таким тісним життям зі своєю паствою, ніколи, ні до ні після не був так потрібен народу.

У 1786 році новопризначений митрополит Самуїл Мирославський (колишній учитель І. Леванди) переводить Івана Васильовича на посаду кафедрального протоієрея до Києво-Софійського собору, що став на той час головним собором України. В ньому І. Леванда прослужив 28 років до самої своєї смерті.

11 березня 1787 р. імператриця Катерина ІІ, прослухавши божественну літургію в Києво-Софійському соборі, нагородила І. Леванду коштовним хрестом на червоній стрічці. 1797 року у цьому ж соборі він прийняв чергову нагороду – митру з рук імператора Павла І, а 1801 року вирушив до Москви з нагоди коронації імператора Олександра І. 1806 р. Леванду нагороджено орденом св. Анни ІІ ступеня, а в 1810 р. – орденом св. Анни 1-го ступеня [2, с. 313].

З часу призначення протоієреєм Києво-Софійського собору І. Леванда стає офіційним церковним оратором і проповідником. Він проголошував промови митрополиту на Різдво Христове, Новий рік, Паску, дні народжень митрополичих, храмовий день Софійського свята (8 вересня) та інших свят і дат. Митрополит Самуїл призначив І. Леванду замість себе наглядачем і охоронцем проповідної справи. Його обов'язки визначались дикастерією від 10 липня 1790 року, де зазначалося:

«…всѣмъ священникамъ, кои назначены бываютъ для сказанія проповѣдей въ высокоторжественные дни, таковыя проповѣди на разсмотрѣніе и поправленіе отдавать кіево-софійскому протоіерею Левандѣ, коему тѣхъ священниковъ и въ исправленомъ произнесеніи или провозглашеніи свидѣтельствовать» [3, с. 27].

За спогадами його слухачів, Леванда проповіді краще проголошував, ніж писав; переконливий тембр голосу, величава і приємна зовнішність, емоційна піднесеність, що передавалась слухачам, – все це забезпечувало за проповідником великий особистий вплив на слухачів. У записках сучасника І. Леванди Ф.Ф. Віеля збереглись спогади про похорони у Софійському соборі в 1796 р. митрополита Самуїла Мисловського, в яких він з захопленням згадує промову І. Леванди на похоронах митрополита: «Я не спускалъ глазъ съ неподвижнаго лица усопшаго праведника, но что было со мною, когда знаменитый краснорѣчіемъ протоіерей Леванда, его возлюбленное чадо, приблизился къ горбу и началъ произносить извѣстную речь свою, которая начинается словами: «Пастырь успе, дѣлатель винограда Христова отъ делъ своихъ почилъ!». Съ прекрасною наружностію Леванда соединялъ звонкій и отменно пріятный голосъ, и проповѣди свои, которыя и понынѣ могутъ служить образцами, говорилъ; в эту минуту онъ былъ очарователенъ, слезы текли ручьями изъ глазъ его и отъ рыданий онъ долженъ былъ по временамъ останавливаться. Я никогда не забуду этого поразительнаго часа» [3, с. 28].

Крім того, Леванда любив робити добро оточуючим, а оскільки достатки його були обмежені, він не соромився використовувати свій талант красномовства для написання прохання до високопоставлених осіб. Зокрема, у листі до ректора Санкт-Петербурзької медичної академії П. Загорського від 9 липня 1804 р. звертається з проханням пришвидшити випуск студента з України Степана Столяревського, що мав дружину і малолітню доньку, які потребували матеріальної допомоги. Скромність та смиренність, що звучали у клопотанні, не дозволяли адресату залишити прохання без уваги. «Ежели рвение и успѣхи его въ наукѣ, а болѣе милость и покровительство ваше обещаютъ ему скорый выпускъ на службу, – пише в листі Леванда, – то я Богомъ и сердцемъ вашимъ прошу васъ, выпуская на службу сблизить его съ изнуреннымъ его семействомъ, прошу и просить буду, пребывая съ истиннымъ къ имени вашему почитаніемъ» [3, с. 287].

Помер І. Леванда 25 червня 1814 р. і був похований у Софійському соборі у Благовіщенському приділі (попереду Цар-

ських Врат). Надгробне слово виголосив священик Софійського собору, вихованець і викладач Києво-Могилянської академії С. Сем'яновський [2, с. 313]. Князь І. Долгорукий, відвідавши Київ через три роки після його смерті, писав: «После Леванды в Киевъ не за чѣмъ ѣхать охотнику до витійства. Скончался этотъ геній… и въ нынешній мой пріѣздъ не судилъ мнѣ Богъ питаться по прежнему его сладкою бесѣдою. Вѣчная ему память!.. На немъ нѣтъ никакого отличительнаго памятника, но имя его долго жить будетъ въ памяти современниковъ, и слова его витійства раздастся въ отдаленномъ потомствѣ» [3, с.58]. І. Леванда не залишив після себе ніякого багатства (майнового скарбу), окрім невеликої уцілілої після пожежі бібліотеки, що нараховувала 750 книг. У 1815 р. ця бібліотека була придбана Київською академією.

І. Леванда був досить талановитим і плідним церковним проповідником. За своє більш ніж 50-літнє служіння церкві він проголосив більше 200 проповідей та промов [4, с. 428]. Але лише декілька з цих проповідей були надруковані за його життя, адже в той час публікація промов була дуже ускладненою. Та ще за життя І. Леванди його промови розповсюджувались у рукописному варіанті. Сам автор охоче давав автографи своїх проповідей. У листі від 12 квітня 1810 р. читаємо: «рѣчь посылаю вамъ одну, а желаемое вами число на другій случай, если жизнь позволится, приготовлю» [3, с. 71]. Сучасники зберегли свідчення, що один із таких рукописних збірників проповідей І. Леванди був навіть у імператора Олександра І і князя О. Галіцина [4, с. 428]. З нагоди нагородження Леванди орденом св. Анни І ступеня в 1810 р. князь О. Голіцин повідомляв Леванді: «предъ темъ какъ имѣлъ писать рескриптъ сей, Государь Императоръ приказалъ мнѣ читать рукописи ваши, лучшія мѣста замѣчалъ и велѣлъ повторять» [3, с. 47].

В останні роки свого життя І. Леванда став роздумувати про видання збірника своїх проповідей. Але перше видання «Слів і промов» І. Леванди було здійснене лише через сім років після його смерті у 1821 році в трьох томах у Санкт-Петербурзі засновником театральної типографії Похорським, що включали близько 200 промов і проповідей. Це видання було неповним, воно не включало кращі його проповіді, промови і виступи, що були присвячені значним історичним подіям, великим святам, особистостям, видатним державним і релігійним діячам тощо. У нащадків Леванди зберіглась велика кількість його листів до багатьох відомих сучасників за останні 16 років життя (1798–

1814 рр.), що були передані для видання й вийшли у світ в Києві у друкарні В. Давиденка в 1879 р.

Нині у Меморіальному музеї Г.С. Сковороди Національного історико-етнографічного заповідника «Переяслав» (м. Переяслав-Хмельницький, Київської обл.), що розміщений у будинку колишнього Переяславського колегіуму, серед портретів викладачів експонується портрет І. Леванди, а також перше видання його промов, що було надруковано в СПб. у 1821 році. Працівники музею знайомлять відвідувачів з життям та діяльністю талановитого церковного діяча і проповідника.

Отже, проаналізувавши листи сучасників Івана Васильовича Леванди та безпосередньо його твори, можна стверджувати про багатогранність та різновекторність діяльності. Він використовував ораторські уміння не тільки у професійній сфері, а й буденному житті, допомагаючи людям, незалежно від їхнього походження.


1. *Демидовський В.* Краткий исторический очерк состояния Переяславско-Полтавской семинарии со времени основания ее (1738 г.) до преобразования // Полтавские епархиальные ведомости. – 1888. №20. – част. неоф. – С. 735–776.
2. Києво-Могилянська академія в іменах XVII–XVIII ст. Енциклопедичне видання / Упор. З. І. Хижняк; за ред. В. С. Брюховецького. – К.: КМАкадемія, 2001. – 736 с.
3. Киево-Софийский протоиерей Иоаннъ Васильевич Леванда. Его биография и неизданныя доселе проповеди и письма. – К., 1879. – 376 с.
4. Леванда (Іоанн Васильевич) // Энциклопедическій словарь. Издатели Ф.А. Брокгаузъ, И.А. Ефронъ. – СПб., 1896. – т. XVII. – 482 с.
5. *Левицкий П.* Прошлое Переяславского Духовного училища – К., 1889. – 28 с.
6. *Пархоменко В.* Очерк истории Переяславско-Бориспольской епархии. – Полтава, 1908. – 98 с.
7. *Попов П.* Материалы для истории Переяславско-Полтавской семинарии, извлеченные из дел, хранящихся в архивах Полтавской духовной консистории и семинарии, за время от 1818 до 1862 года // Полтавские епархиальные ведомости. – 1888. – № 22. – Част. неоф. – С. 839–864.
8. *Рик С.* Морально-етичний зміст проповідей Івана Леванди // Переяславіка: Наукові записки національного історико-етнографічного заповідника «Переяслав». – Переяслав-Хмельницький, 2010. – Випуск 4(6). – С. 136–140.

*УДК 37.014(091/092)(4-11)*

*Станіслав РУДИК,*
*Микола СТЕГНЕЙ*

# ВНЕСОК БРАТІВ АНДРЕЄВСЬКИХ У СТАНОВЛЕННЯ ОСВІТИ І НАУКИ У СХІДНІЙ ЄВРОПІ

*Подано відомості про діяльність братів Степана Степановича і Івана Самойловича Андреєвських, що стояли у витоках становлення нового типу медичної та ветеринарної освіти і науки в Росії. Вони започаткували і організували С.-Петербурзьку медико-хірургічну академію та нові курси в Московському університеті, провели реорганізацію освіти у Росії та зробили вагомий внесок у становлення медичної та ветеринарної освіти і науки у Східній Європі.*

**Ключові слова:** *Київ, брати Андреєвські, медична та ветеринарна освіта і наука, Києво-Могилянська академія, сибірка.*

———

*Stanislav RUDYK,*
*Mykola STEHNEYA*

**THE CONTRIBUTION OF ANDREEVSKY BROTHERS IN THE DEVELOPMENT OF EDUCATION AND SCIENCE IN EASTERN EUROPE**

*Information is provided on the activities of the brothers Stepan Stepanovich and Ivan Samoilovich Andreevsky who were at the root of the formation of a new type of medical and veterinary education and science in Russia. They initiated and organized the St. Petersburg Medical-Surgical Academy and new courses at the Moscow University, conducted a reorganization of education and made a significant contribution to the development of medical and veterinary education and science in Eastern Europe.*

**Key words:** *Kyiv, brothers Andreevsky, medical and veterinary education and science, Kyiv-Mohyla Academy, Anthrax.*

В період незалежності України важливо показати історичні постаті, які впродовж багатьох століть замовчувалися або недостатньо висвітлювалися.

Роль Києво-Могилянської академії, і особливо її випускників, в становленні освіти і науки у Східній Європі майже не висвітлені у науковій літературі.

Метою даної статті є показ ролі братів Степана Степановича і Івана Самойловича Андреєвських і становлення нового типу медичної і ветеринарної освіти в Росії, а відповідно і науки.

Вони започаткували і організували С.-Петербурзьку медико-хірургічну академію та нові курси в Московському університеті.

Дійсні прізвища братів Прокопович, про що пише сам С. С. Андреєвський: «... фамилия Андреевский принята мною со стороны матери моей по некоторым обстоятельствам еще в самом юношестве, обучаясь словесным наукам, которую и до сего времени на себе нося, да будет мне дозволено при оной же навсегда оставаться» [1, с. 101-107].

Братів поєднувало прізвище матерів, які були рідними сестрами.

Значний внесок у становлення освіти та науки зробив С. С. Андреєвський (1760-1818), який народився у містечку Салтикова Дівиця Ніжинського повіту Чернігівської губернії у родині священика. Освіту здобув у Києво-Могилянській академії та продовжив навчання у Кронштадтській медико-хірургічній школі [2, с. 25].

Після закінчення школи (1778-1781), отримує високу оцінку знань («ответствовал изрядно») і звання подлекаря.

С. С. Андреєвський направляється на службу у Чернігівський легкокінний полк і через два роки складає іспит на лекаря (1783). Професор М.М. Тереховський залишає його при кафедрі прозектором анатомії Санкт-Петербурзької медико-хірургічної академії.

С. С. Андреєвський важко захворів і виїхав на Чернігівщину для лікування.

У 1785 році повертається до С.-Петербурга, де йому пропонують очолити експедицію для вивчення «невідомої» хвороби у Челябінському окрузі.

Невідома хвороба у Сибірі була особливо поширена. Її називали «ветроносная язва». Тобольський і Сибірський митрополит Антоній повідомляв про появу у селах захворювання тварин і людей виразкою «... подобием вереда или чирья, посредине знак черный».

Ця хвороба була дуже поширеною у Сибірі і особливо серед солдат.

У 1785 р. Уфімське намісництво звернулося до Сенату відносно відправлення члена колегії для вивчення хвороби.

Медична колегія у січні 1786 року донесла Сенату: «...для сей комиссии назначены, яко искусные и известные в своих знаниях практикующей медицины доктор І. Борнеман и состоящий в службе лекарь Андреевский». Колегія зробила припис «... исследовать болезнь и доставить ядовитых животных, от укуса которых она возникает».

Іноземець І. Борнеман, не бажаючи детально досліджувати хворобу, взяв проби води і виїхав до Єкатеринбурга, де була хімічна лабораторія. Наслідки акалізу нічого не дали.

Вся робота була покладена на С. С. Андреєвського. Зоставшись сам, він розпочав дослідження. Була складена топографічна карта поширення хвороби, зроблено більше 200 розтинів трупів тварин і людей, які померли від цієї хвороби. Він

показав повну ідентичність хвороби у людей і тварин, і особливо ураження внутрішніх органів без зовнішніх проявів на шкірі. Власні малюнки різних вражень і анатомічні препарати він привіз до Медичної колегії (1786). За ці праці Медична колегія присвоїла С. С. Андреєвському звання штаб- лекаря (3 грудня 1786 р.). Це був вищий чин лекаря у Росії без ступеня доктора медицини.

Він попросив Медичну колегію, щоб його зоставили ще на два роки у Челябінському округі «...дабы совершенно рассмотреть и познать причины свирепствующей болезни».

Вподовж 1787-1788 рр. С. С. Андреєвський ретельно вивчав цю хворобу у різних частинах Сибіру, лікуючи хворих й розробляючи систему профілактичних мір.

Базуючись на дисертаційних даних М. М. Тереховського, він доказав невірність зарубіжних думок про виникнення хвороби від укусу комах чи поганої води і показав, що хвороба передається лише від хворих тварин здоровим. І для доказу своїх міркувань, зробив надзвичайно небезпечний дослід: «Входя в безпристрастное исследование всех сделанных мною опытов и примечаний, не мог я еще оставаться вовсе удовлетворенным в моих желаниях. И хотя причины, начало, прохождение и следствия оной болезни, казалось, учинились мне довольно достаточными к познанию ее, но я не переставал считать их еще не доведенными до настоящего совершенства, еще оставляющим за собою следы некоторого сомнения. Следовательно, и не заслуживающие прямого внимания ученого общества. Нужен был для того опыт достоверный, ощутительный и никакому уже сомнению не подверженный; сей-то опыт произвел над самим собою, посредством привитой мною себе язвы».

15 (29) липня 1788 р. у Челябінську С. С. Андреєвський за наявності свідків – лікаря В.Г. Жуковського, городничого фон Швейгофера і судді Оловяннікова провів самозараження невідомою хворобою і детально описав протікання цієї хвороби. Дослід він описав: «Сделал на левой руке выше локтя ранку, приложил я к ней напоенный язвенной материей шелковинку и держал оную беспрерывно под повязкою два дня».

С.С. Андреєвський захворів важкою формою сибірки. Під час хвороби він постійно вів щоденник, описуючи звій стан «... состояние до тех пор, пока расстройство и помешательство мыслей, соединение с превеликим страданием, воспрепятствовали мне сохранить в памяти тогдашнее мое состояние в самом существе его». Таким чином, заразність хвороби була доведена.

Це було зроблено вперше у світовій практиці.

Керівництво Медичної колегії і сама імператриця недостатньо відзначили цей унікальний експеримент. Він працював лекарем Петербурзького сухопутного госпіталю у чині коллежського асессора (майора).

Лише коли Медичну колегію очолив О. І. Васільєв, який разом з М. М. Тереховським показали імператриці Катерині II важливість праці С. С. Андреєвського, Сенат видав (1795) указ, згідно якого були розроблені і видані інструкції з профілактики цього захворювання [3, с. 732-733].

Книга С.С. Андреєвського вийшла у 1796 році, а сам автор був нагороджений орденом Св. Володимира III ст. не за бойові заслуги, а за науковий внесок.

Слід відзначити, що Медичну колегію і штат очолювали лише іноземці. У 1792 році на посаду штаб-лекаря колегії було запрошено С. С. Андреєвського, який «... отличил себя полезными службе и обществу трудами». Дванадцять років він працював на цій посаді разом з директором Медичної колегії О. І. Васільєвим.

С. С. Андреєвський був штатним працівником колегії, на якого О. І. Васільєв поклав всі питання реформ в галузі медичної справи. Часто проекти, які розробляв С.С. Андреєвський з колегами, проходили поза Сенатом, тому що О. І. Васільєв передавав їх імператриці.

С. С. Андреєвський разом із своїм товаришем-земляком Я. Й. Саполовичем (хірург, управляючий Петербурзьким медико-інструментальним заводом, почесний член медико-хірургічної академії) та І. К. Каменецьким (терапевт, академік медико- хірургічної академії) розробили «Инструкция физикату» (1793). Фізікатами називалися міські органи управління медичною справою С.-Петербурга і Москви. Це були «штадт-физики» (міський доктор) і лекарь. Інструкція вперше оприділила їх права як представників державного санітарного нагляду.

У 1797 році був введений закон, який у кожній губернії встановлював орган управління всією медичною частиною - губернська лікарська управа. У спеціальному параграфі закону відмічалось: «... соблюдаемое было народное всей губернии здравие, равно и сбережение скотоводства подаваемы были полезная советы». Тобто на управу покладалися і питання ветеринарії. Ця інструкція стала початком лікарського законодавства у Росії і була пізніше покладена в основу лікарських статутів.

С. С. Андреєвський розробив також «Правила для устройства городских больниц на 50 мест» у губернських і великих повітових містах.

С. С. Андреєвський підготував доповідь, яка була затверджена імператрицею «О переустройстве медицинского дела в России и новых штатах коллегии и подведомственных ей учреждений» (1799). Згідно нових вимог, членами колегії були 8 відомих лікарів, серед яких був радник економічної експедиції, штаб-лекар С. С. Андреевський. У колегії було виділено вперше наукове відділення.

З приходом імператора Олександра I розпочалась реорганізація з перетворення колегій у міністерства (1802) і Медична колегія перейшла у підпорядкування Міністерства внутрішніх справ (1803).

З 1794 року, за пропозицією С. С. Андреєвського, з професорів були зняті обов'язки нагляду за поведінкою студентів і відвідуванням занять, а вони повинні займатися науковими проблемами, написанням підручників.

У 1795 році за дорученням О. І. Васільєва і при консультації М. М. Тереховського, С. С. Андреєвський складає «Предварительное постановление о должностях учащих и учащихся до воспоследования полного для врачебных училищ Устава». У ньому був узагальнений досвід та вводився новий навчальний план. Особлива увага акцентувалася на тому, щоб професори поєднували лекційний матеріал з практичними вправами.

Так, фізіологам рекомендувалося проводити експерименти на тваринах: «Изъясняет физиологию во всей ее подробности, которая не словами, но произведением физиологических опытов сопровождаться долженствует». Це стосувалося теоретичних кафедр (фізики, хімії). Клінічні кафедри повинні демонструвати хворих пацієнтів.

Були вимоги відносно необхідних знань при виборі професорів. Термін навчання студентів продовжувався до 5 років. У кінці навчання випускник отримував звання лекаря. Так офіційно до 1917 року у дипломі значився термін лекар. Попрацювавши п'ять років і захистивши дисертацію, претендент отримував звання доктора медицини. Підготовка подлекарей з 1799 року припинилася.

Проекти і розробки С. С. Андреєвського були основою для створення двох медичних академій: Петербурзької і Московської, кожна на 120 студентів.

Після трьох років навчання, студенти-відмінники отримували звання кандидата хірургії, «...ибо равное воздаяние удобно ослабевает охоту и погашает полезную и нужную для общества склонность к наукам». Це був стимул для навчання.

Важливою частиною проекту, яку особливо рекомендував С. С. Андреєвський і М. М. Тереховський, було щорічне направлення трьох лекарей чи кандидатів хірургії за кордон терміном на три роки «для ученого путешествия».

У 1802 р. С. С. Андреєвський додатково розробив «Наставление лекарям в иностранные государства отправляемым», які повинні вподовж трьох років спочатку вивчити у Берліні анатомію, фізіологію, хірургію, ботаніку і акушерство; потім у Відні – патологію, терапію і ветеринарію; у Парижі - фізику, хімію, природничу історію і на зворотньому шляху у Страсбурзі, Лейпцігу і Геттінгені – познайомитися з лікарнями. Отже, програма передбачала знайомство з кращими закладами з медицини та ветеринарії.

Отже, С. С. Андреєвський провів реорганізацію освіти у Росії і зробив її кращою в Європі [4, с. 18]. Він, провівши експеримент з самозараження, продемонстрував вченим всього світу зараження сибіркою від тварин [5, 70 с].

І. С. Андреєвський (1759-1809) – доктор медицини, професор, перший завідувач кафедри худоболікування Московського університету [6, с. 131-133].

Народився на Чернігівщині в родині священика. Після закінчення повного курсу навчання в Києво-Могилянській академії продовжував навчання на медичному факультеті Московського університету (1786- 1789). Після цього був призначений прозектором в анатомічний театр Московського університету. У1803 р. захистив дисертацію на ступінь доктора медицини. Це була перша в Росії дисертація з паразитології: „(Dissertatio inauguralis medica sistens observationes anatomicas, susceptionem vermicosam illustrantes" („Інавгураційна медична дисертація, що містить анатомічні спостереження стосовно зараження кишечнику червами").

У 1805 р. його затвердили екстраординарним професором на кафедрі худоболікування. І. С. Андреєвський читав курс з фізіології, патології й терапії свійських тварин, деякий час - епізоотологію й зоофармакрлогію. Ці лекції він читав з власного курсу лікування тварин. Тривала робота в анатомічному театрі й велика медична практика зробила І. С. Андреєвського видатним сифілітологом, відомим серед учених; йому доручали викладати і дисципліни з „любострасних" хвороб.

І. С. Андреєвський був знавцем стародавніх мов і постійно займався перекладом творів релігійно-морального змісту з грецької та латинської. Саме тому праці І. С. Андреєвського надзвичайно різноманітні [6, 7].

За загальним відгуком біографів, І. С. Андреєвський був одним із видатних учених XIX ст., професором Московського університету. Він був основоположником середньої ветеринарної освіти, за його програмою впродовж багатьох років навчалися слухачі відкритої Петербурзької ковальської артилерійської школи (1803) [8] .

Отже, брати Степан Степанович і Іван Самойлович Андреєвські внесли вагомий внесок у становлення медичної та ветеринарної освіти у Східній Європі, а також у розвиток науки.

1. Рудик Станіслав. Тереховський Мартин Мартинович – фундатор вищої медичної та ветеринарної освіти у Східній Європі. – Київ. – 2011. – 138 с.
2. Медицина в Україні. Видатні лікарі. – Київ. – 1997. – 240 с.
3. Полное собрание законов Российской империи. – СПБ. – 1830. – т. 23. – С. 732-733.
4. Рудик Станіслав. Гордість української ветеринарії. – Київ. – 2015. – 120 с.
5. Андреевский Степан. Краткое описание сибирской язвы, содержащее предохранительные и врачебные средства, в пользу простого народа. – С.-Петербург. – 1796. – 70 с.
6. Рудик Станіслав. Моя alma mater. – Київ. – 2007. – 338 с.
7. Андреевский Иван. Надежное добро. – Москва. – 1786. – 110 с.
8. Андреевский Иван. Начальные основы медицины ветеринарии или самолечение. – Москва. – 1805. – 307 с.

*УДК 37.014(091/092)(4-11)*

*Світлана ТЕТЕРЯ,*
*Наталія КОСТЮК*

# ГНАТ ХОТКЕВИЧ – ПОПУЛЯРИЗАТОР ТРАДИЦІЙНОЇ КУЛЬТУРИ НА ПОЧАТКУ ХХ СТОЛІТТЯ

*Гнат Мартинович Хоткевич – виняткова постать в українському культурному просторі початку ХХ ст. Його просвітницька діяльність була і до сьогодні залишається знаковою для української культури.*
*Хоткевич Г. М. залишив по собі чималу спадщину в музичному, театральному, літературному мистецтві. Він запалював людей творчістю, створював культурне життя громади навколо себе на початку ХХ ст. до 1938 р., коли за безпідставними звинуваченнями служителів сталінського режиму його було арештовано і згодом розстріляно, як «ворога народу». Постать Г. М. Хоткевича в українській культурі не в повній мірі вивчена і усвідомлена, тож дана публікація має за мету, хоча б частково висвітлити його культурно-просвітницьку діяльність.*

**Ключові слова:** *драматург, композитор, бандурист, традиційна культура українців, з'їзд, сліпці-співці, зрячі музиканти, революційні процеси, українська діаспора, дослідження.*

———

*Svetlana TETERIA,*
*Natalia KOSTYUK*

**GNAT HOTKEVICH – POPULARIZATOR OF TRADITIONAL CULTURE AT THE BEGINNING OF THE 20TH CENTURY**

*Hnat Martynovich Khotkevich is a landmark in the Ukrainian cultural space of the early twentieth century. His educational activities were and still remain significant for Ukrainian culture. Hotkevich G. M. left in itself a considerable legacy in musical, theatrical, literary art. He lit people with*

Гнат Мартинович Хоткевич є непересічною постаттю в українському культурному просторі початку ХХ ст. У своїй культурологічній діяльності він надзвичайно випереджав свою епоху. Лишається лише здогадуватися наскільки наповненим було б наше культурне життя, а з ним і суспільно-економічний розвиток України в цілому, якби тотальна машина більшовицької імперії не знищувала цвіт нації, а давала можливість кожній особистості розвиватися в міру своїх здібностей і натхнення та вести за собою інших.

Хоткевич Г.М. залишив по собі близько трьохсот літературних та чотирьохсот музичних творів, організовував народні хори, театри й інструментальні колективи в різних частинах України. Він не лише складав твори, але й створював культурне життя громади навколо себе, запалював людей мистецтвом. Ми ще не дійшли вповні до усвідомлення внеску Хоткевича – цієї багатогранної постаті в українській культурі,не цілком оцінили новаторство і широту охоплення ним різножанрових проектів; але той

*creativity, created the cultural life of the community around him in the early twentieth century. until 1938, when he was arrested and subsequently shot dead as "enemy of the people" on unfounded allegations of the Stalinist regime's ministers.*
*The paper by G. Khotkevich in Ukrainian culture is not fully understood and understood, therefore, this publication aims at, at least in part, to highlight its cultural and educational activities.*
**Key words:** *playwright, composer, bandurist, traditional Ukrainian culture, congress, blind singers, sighted musicians, revolutionary processes, Ukrainian diaspora, research.*

шляхетний чин, який він зробив, можна, по-сучасному, назвати – культурним волонтерством – подвижницьким життям-діяльністю, задля розбудови в умовах антиукраїнської політики російсько-більшовицької імперії українського культурного простору [6, с. 11].

Прогресивна проукраїнська діяльність Гната Хоткевича потрапляла під заборону цензурних відомств трьох імперій: Російської, Австро-Угорської і Радянської,адже він з його безкомпромісністю і гострим відчуттям національного не вписувався в існуючі тоталітарні режими та побіжні їм ідеологічні схеми.Його життєва позиція яскраво відображена навіть у такій його фразі: «…страчуючи національність, чоловік тратить Бога в собі, тратить якийсь вищого типу регулятор, котрий досі направляв його діяльність… і від нього можна ждати усякої гидоти»[7].

З кожним роком ім'я справжнього українця, патріота, творця та популяризатора української культури повертається із забуття і стає відомим не лише вузькому колу фахівців, але й широкому загалу.

Метою публікації є висвітлення і введення до наукового обігу маловідомих матеріалів та фактів, які розкривають творчу діяльність Г. Хоткевича.

Його подвижницька непересічна діяльність висвітлюється в експозиції Музею кобзарства Національного історико-етнографічного заповідника «Переяслав». До наповнення музейної експозиції, як інформаційним матеріалом так і експонатами, активно долучилися представники української діаспори.В кінці 90-х рр. XX ст. Музею кобзарства М. Досінчуком-Чорним були передані спогади про Г. Хоткевича, невстановленого автора, який підписався ініціалами О. В., статті Г. Бажула, Ю.Хорунжого, М. Чорного, В. Мішалова. Нині в музеї зберігаються їх електронні версії [1].

У 1995 р. до Переяслава вперше приїхала донька Гната Хоткевича – Галина Хоткевич, що проживала на той час у Франції в м. Греноблі. Вона подарувала музею світлину(інв. № НДФ -1437),

на якій зафіксовано групу аматорів Харківського робітничого театру. На ній молодий Гнат Хоткевич зображений з учасниками театру, в оточенні відомих просвітників з родини Алчевських – Христини та її брата Івана [2]. Інша світлина, на жаль без підпису, але схоже, що періоду викладання Г. Хоткевичем в Дергачівському зоотехнікумі, (1925?р.) демонструє активну культурно-просвітницьку діяльність, яку він очолював (рис.1).

Сам театр створений Хоткевичем у Харкові був унікальним явищем, яке не мало аналогів у тогочасному культурному середовищі. За спогадами Галини Хоткевич: «Спочатку гуртківцям було дуже важко через брак постійного приміщення для проб, та з 2 лютого 1903 року, коли відкрили Народний дім, театр нарешті став повноцінно функціонувати. У свої найкращі часи театральна група налічувала 150 акторів-аматорів, які приходили після роботи на проби і до пізньої ночі проводили репетиції. До речі, на репетиції ніхто не спізнювався, актори цілковито віддавалися театральній справі. Вистави аматорів ніколи не проходили в порожніх залах, бо на кожному збиралося до восьмисот глядачів. В театрі панувала здорова творча атмосфера, жодних хвороб професійного театру, як-то заздрощі, інтриги, у цій трупі не було». Сам Гнат Хоткевич про цю діяльність згадував так: «Півтораста душ самих робітників, бо єдиний «тілігент» серед них був я. Років два грали ми в Народному домі – і то був гарний час». У репертуарі театру було 16 вистав українських класиків: «Бондарівна», «Наймичка», «Понад Дніпром», «Чужаки», «Наталка Полтавка», «Шельменко-денщик» та інші. Аматорський театр Хоткевича мав більший глядацький успіх, ніж тодішній професійні театри Харкова. Взагалі це було чимось цілком новим, винятковим явищем у тодішньому культурному житті Російської імперії – щоб театр люмпенів мав таку велику трупу та багатий український репертуар до режисури і виховання самодіяльних акторів – усе це колосальний внесок Хоткевича у розвиток української культури» [6, с. 21-22].

А передувала цій мистецькій діяльності його робота на ниві популяризації кобзарського традиційного виконавства. У 1899 році під час проведення XI археологічного з'їзду у Києві серед академічних вчених виникла думка, що варто було вивчати таке явище як кобзарство. Ця думка належала професору Київського університету Миколі Дашкевичу. Багатьом учасникам з'їзду ця ідея не дуже сподобалося, але все ж було вирішено почати дослідження у цій ділянці. У Харкові було створено організа-

ційний комітет XII з'їзду і вже 20 березня 1900 року відбулося перше його засідання під головуванням Дмитра Багалія.

Призначені члени комітету зайнялися пошуком кобзарів та записом їхнього репертуару. Таким чином в організаційного комітету з'явився список з прізвищами кобзарів і лірників Харківської, Полтавської та Чернігівської губерній. Вчені приготували доповіді про умови життя кобзарів, репертуар, імена музикантів, від яких ті перейняли своє мистецтво. Зрештою, на останньому засіданні комітету під головуванням Дмитра Багалія і графині Уварової вирішено не обмежуватися лише доповідями на цю тему в межах XII археологічного з'їзду, а запросити живих виконавців і дати їм можливість заграти та заспівати.

Організувати і представити кобзарів запропонували Гнатові Хоткевичу. Він зрозумів, що доля подарувала йому виняткову можливість показати унікальність кобзарського мистецтва, розширити коло людей, зацікавлених народною піснею. Але для втілення цього потрібно було провести величезну підготовчу роботу: розшукати і привезти до Харкова виконавців, забезпечити їх житлом, подбати про харчування, адже це були звичайні сліпі люди похилого віку. Під житло їм надали підвальний поверх в одному з університетських корпусів [6, с. 24-25].

Щоб влаштувати кобзарів для проживання у м. Харкові Хоткевич Г. М. звертається з проханням до Сумцова М. Ф.: «Многоуважаемый Николай Федорович! Получили ли Вы от Полт.губ. Земской управы просьбу помочь мне в устройстве бандуристов в общежитии? И если получили, то хлопотали ли о позволении проживать им там с неделю? Конечно на прокормление их есть деньги, важно только чтобы был кров. Пожалуйста, дайте мне ответ сейчас же, а если мое письмо пройдет в Ваше отсутствие, то будьте добры не забудьте прислать завтра сторожа что ли на Михайловскую ул. № 16. Мне крайне важно сейчас знать обо всем. Искренно Вас уважающей Г. Хоткевич» [9] (рис. 2).

Гнат Мартинович готуючись до представлення кобзарської співогри на з'їзді привіз до Харкова: Терешка Пархоменка з Чернігівщини, Михайла Кравченка з Полтавщини, з Харківщини – Петра Древченка, Павла Гашенка з учнем, Івана Кучугуру-Кучеренка та Грицька Нетесу та інших. Також запросили лірників Ларивона з Люботина, Івана Зозулю та Самсона Веселого. То були найкращі кобзарі України. В одній із своїх проповідей митрополит Василь Липківський скаже: «Ці сліпці були в нашому народі справжніми вогнищами народної свідомості,

народної віри, народної пісні, оповіді про минуле, закликів до кращого… вони вбирали в себе все те добре й лихе, що хвилювало народне життя наше, всі ті біди, страждання, всі ті війни і муки невільництва, всі кроки піднесення релігійного, національного, і все це відбивали у своїх думах, піснях, в своїх жалобних співах» [6, с. 24-25].

На з'їзді Хоткевич виголосив досить критичний виступ щодо відношення представників самодержавної влади царської Росії до носіїв української традиційної культури – кобзарів. Якщо від концерту оркестру кобзарів та окремих їх виступів наукова еліта і всі присутні на зібранні були в захваті, то доповідь Г. Хоткевича внесла деяке незадоволення в коло організаторів з'їзду. Настільки, що навіть коли були виданні Матеріали Археологічного з'їзду, його доповідь не була надрукована.

Попри таке нехтування роботою Г. Хоткевича в період проведення XII Археологічного з'їзду у 1902 р., він продовжив працювати над аналітичним оглядом стану кобзарів в Україні. Збереглися його рукописи, де він згадує і характеризує кожного кобзаря, учасника з'їзду. Він намагався продовжити цю роботу зі сліпцями і на XIII Археологічному з'їзді. Тому звертається з листом про надання йому дозволу на проведення лекцій – «Про стан кобзарства і бандурництва». Про цей лист звернення було повідомлено в замітках «Кіевской старовини»:

*«Украинский писатель и бандурист инжинер Г. М. Хоткевич , намерен к будущему XIII археологическому съезду приготовить состоятельную работу по вопросу о народной музыке. С этой целью онъ имеет предпринять поездку по югу России вместе со слепцами бандуристами и в целом ряде городов прочесть лекции о бандуристах и устроить этнографические концерты. На днях г. Хоткевичем уже посланы прошения о разрешении прочесть лекции попечителям учебных округов: харьковскаго, киевскаго и одесскаго. По сообщению «Придн. Края» (1885) начальник екатеринославской губ. высказался принципиально за разрешение г. Хоткевичу прочесть лекции о бандуристах в городах Екатеринославской губ., так как они будут способствовать поднятию интереса в населении к предстоящему в Екатеринославе XIII археологическому съезду и к собиранию материалов для него.*

*Интересъ къ кобзарям и лирникам действительно пробуждается. Так по сообщению корреспондента «Южн. Края» №7775 в остерском уезде, после недавнего циркуляра М. В Даля о желательности исследования, как положения кобзарей, так и главнейших мест их жительства кроме официальных лиц, этим вопросом занялись и*

*частные лица, которые с этой целью выразили желание сделать экскурсии текущим летом в более глухие уезды и села черниговской губернии. Охотно взялись за это дело также сельские учителя и учительницы, которые явятся полезными деятелями в деле исследования о кобзарях и лирниках. Народ живо сохранил свои бытовые отношения к кобзарям и лирникам, охотно дает указания о местах их жительства и их деятельности. Особенно много живет кобзарей в селениях Летки, Рожны, Дымарка, Бровары, Требухов, Гоголев, Бортничи и особенно в Никольской слободке в летнее время. Всякий желающий заняться исследованием вопроса о кобзарях и лирниках их жизни и деятельности, может найти в указанных селах достаточный материал, особенно в базарные дни и очередные ярмарки. Среди кобзарей и лирников в селах черниговской губернии встречаются весьма старые и интересные субъекты, ученики известного полтавского деда Вересая».*[4]

Була виготовлена афіша проведення цих лекцій (рис.3), але відбувся лише один гастрольний тур по Катеринославській губернії. Та згодом справа почала занепадати, заздрісні і не добропорядні деякі представники української наукової думки звинуватили Хоткевича у корисних намірах, щодо використання сліпих музикантів для особистого збагачення. Він мав судові тяжби, які в кінцевому результаті виграв, але це відвернуло його від натхнення приймати участь в XIII Археологічному з'їзді в Катеринославі [3].

Тим не менше після скурпульозного вивчення репертуару і манери гри сліпих музикантів Гнат Хоткевич підсумував: існує зінківський спосіб гри на бандурі той же (харківський) чернігівський і київський.

Також Хоткевич дійшов висновку, що бандура для зрячих музикантів, які вже активно стали грати на ній, потребує вдосконалення. При цьому він розумів, діатонічна бандура невід'ємна від сліпих музикантів і хоч, як явище мандрівні співці (кобзарство) майже цілком зникало, але рештки його ще залишалися на Лівобережній Україні. Співцям не давали співати, нищили бандури, і це турбувало Хоткевича, який попри свою молодість, усвідомлював унікальність цього культурного феномену і потребу зберегти його. Поряд з цим Хоткевич, як високоосвічений інженер, музикант, композитор зрозумів, що потрібно розвивати бандуру, як інструмент, що її концертні можливості необмежені.

Він був одним із небагатьох зрячих бандуристів, хто мав авторитет серед сліпих кобзарів, надто після співпраці з ними

на XII Археологічному з'їзді. Виконавство Г. Хоткевича незрячі співці прийняли дуже близько і високо оцінили відомими словами: «Так грати може лише чорт і Хоткевич! На запитання московського журналіста харківському кобзарю Івану Кучугурі-Кучеренко – «Чи багато ще залишилося справжніх кобзарів, які пройшли «сувору школу минулого життя», співець відповів, що з численних зрячих аматорів і професіоналів справжнім кобзарем він може назвати «лише одного Гната Хоткевича – письменника, археолога і бандуриста» [8, с.321].

Така оцінка є справедливою, тому що все своє життя Хоткевич вбачав перспективу розвитку новітнього бандурництва лише у постійному діалозі з представниками незрячого співоцтва.

Після XII Археологічного з'їзду, використовуючи свій авторитет та зв'язки, визначний бандурист приймав участь у покращенні побутових умов існування сліпих музикантів. Він також шукав можливості для концертових заробітків співців. І саме головне, саме йому належить ініціатива створення спеціалізованих шкіл-інтернатів для незрячих дітей з викладанням основ кобзарського мистецтва. Частково ці ініціативи було підтримано земськими зборами на Полтавщині, а в Харкові графиня Уварова відкрила для незрячих музичне училище. В такій школі навчався Єгор Мовчан, сліпий кобзар. Він завжди згадував із вдячністю і пошаною його засновницю графиню Уварову. Там він навчився читати і писати, співав у сліпецькому хорі та грав в оркестрі струнних інструментів. Дуже жалкував, що не до кінця довелося там пробути, бо «із смертю фундаторки інтернату графині Уварової, школу розпустили за браком коштів» [8, с.311].

Полум'яний виступ Хоткевича на з'їзді, а також у тогочасній пресі із доповідями на захист незрячих співців, сприяли швидкому зростанню зацікавленості в інтелігенції «непрестижними» «жебрацькими» інструментами – бандурою, кобзою, лірою.

Г. Хоткевич потім аналізував, «після настирливих клопотань княгині Уварової слобідські кобзарі нарешті повернули собі ліквідоване право вільного кобзарювання в Харкові. Про цю зміну ставлення до співців він писав наступне:…« а в Харькове сразу уже почувствовалось иное отношение к слепым музыкантам. Никогда не забуду, как ко мне пришел один из бандуристов и радостно заявил; « А я сегодня по Московской улице шел! Это было завоевание. Московская улица в Харькове одна из главных и ходить по ней до съезда кобзарям было воспрещено».

Та це були короткочасні успіхи в історії кобзарства в Україні. Активні рухи у створенні ансамблів бандуристів, кобзарських

хорів, а згодом капел бандуристів із складу зрячих музикантів набирали піднесення. Саме завдячуючи високій професійності Гната Хоткевича і довірливій дружбі з сліпими кобзарями – носіями української традиційної культури були гарні починання у створенні таких колективів М. Злобінцевим, В.Ємцем у Києві і Кубані, В. Овчинніковим у Москві та інші.

Але на жаль сподівання на дружню взаємодію між зрячими і незрячими виконавцями несподівано обірвалися. Різні ворожі сили, випадкові люди брутально користалися кобзарськими напрацюваннями. Представники конюктурної ідеологічної системи постійно діяли ганебними методами, звинувачуючи в профанації давнього співоцького мистецтва його представників. І так, поступово незрячих кобзарів відсувають на задній план, як «віджилу музичну форму», а потім і знищили фізично.

Гнат Хоткевич продовжує свою просвітницьку діяльність, він активно читає лекції, виступає, як бандурист. За свою активну проукраїнську позицію і виступи на революційних мітингах, він змушений виїхати на Галичину. Той період був надзвичайно плідний у його житті, як письменника, драматурга, режисера. Ним був створений унікальний аматорський театральний коллектив «Гуцульський театр» (рис. 4).

Коли з лютого 1917 р., в Україні розпочалися процеси пов'язані з революційними подіями в Російській імперії, Гнат Хоткевич у перших рядах виступає на велелюдних зібраннях. Цікаві враження від виступу Хоткевича того періоду, збереглися у спогадах невідомого автора, який позначив себе ініціалами – ( О. В.):

*«Перше травня1917 р. було першим і останнім вільним святом нашого народу. Багато разів доводилося потім бути учасником чи свідком святкування першого травня, але то вже було не народне свято, а свято того чужого комуністичного уряду, що став господарем нашої країни і володарем нашого народу, і в цей день, цей чужий деспотичний уряд відзначав і святкував власну перемогу.*

*Хоткевича довелося мені побачити ще раз, через два роки, а саме в 1919 році. Я був слухачем курсів, де він читав курс лекцій про народне мистецтво. Гнат Хоткевич любив народне мистецтво і мав великі знання. Його лекції були змістовні, глибокі і захоплювали слухачів. Проробляючи народну творчість козацької доби – козацькі думи, Гнат Мартинович ілюстрував грою на бандурі. Бандурист він був незрівняний і неперевершений. Багато потім мені доводилося чути різних бандуристів і добрих бандуристів, але нікого з них порівняти з Хоткевичем не можна.*

*Понад усе Гнат Хоткевич любив свій народ і за цю любов, і цей світ залишив передчасно. Мріяв побачити наш народ вільним, незалежним, щасливим. Не здійснилися за його життя ця мрія. Але після себе Хоткевич залишив глибокий слід в українській національній культурі і пам'ять про нього буде жити довгі віки.»* [1].

Віктор Мішалов, австралієць українського походження, доктор мистецтвознавства, один із найбільш зацікавлених науковців у відродженні інтелектуального надбання Гната Хоткевича,та повернення йому вдячної пам'яті –присвятив не одну статтю і книгупро його діяльність, а також прикладав зусилля, щоб видрукувати частину його творів.Зокрема він стверджує:«Кожна національна культура, представником якої була б постать такої універсальної людини, яка б об'єднувала в одній особі таланти інженера, письменника, композитора, майстра виконавця та етнографа, гордилася б ним. Важливо те, що така людина – Гнат Хоткевич – з'явилася в українській культурі, але як трагічно, що політичні умови життя її знищили. Проте величезна спадщина цього велета українського духу повинна стати стимулом до подальшої праці дослідників»[6].

Повертаючись до питання увічнення мистецького надбання визначного українця Гната Хоткевича, В. Ю. Мішалов з гіркотою зазначає,що після посмертної реабілітації Хоткевича в1956 р., за клопотаннями дружини, вето на друкування його творів у Радянському Союзі офіційно зняли, але з його музичної спадщини нічого не доносили до широкого кола відповідних спеціалістів. Крім багатьох обдарувань Гната Хоткевича, він мав особливий талант віртуоза бандуриста, композитора, хормейстера, конструктора-дослідника хроматичної бандури. Але з його арештом багато рукописів нот, музично-оркестрових та хорових партитур розпорошилися в руках учнів митця. Частину рукописів, на збереження, дружина Платоніда Володимирівна передала довіреному учню Г. І. Бажулу, і він,емігрувавши, вивіз їх до Австралії. Про ці факти розповідає В. Ю. Мішалов, який по суті найперший розпочав дослідницьку роботу музичного архіву Гната Хоткевича: «У мене опинилося чимало композицій Гната Хоткевича. Також є низка рукописів, які я отримав від Леоніда Гайдамаки з США – він викладав бандуру в Харківській консерваторії після Хоткевича, був художнім керівником оркестру народних інструментів. У Детройті жив інший учень Хоткевича, Григорій Назаренко, який був учасником Полтавської капели бандуристів. Були й інші учасники, вони ділилися спогадами, мали нотні записи. Мені вдалося це все зі-

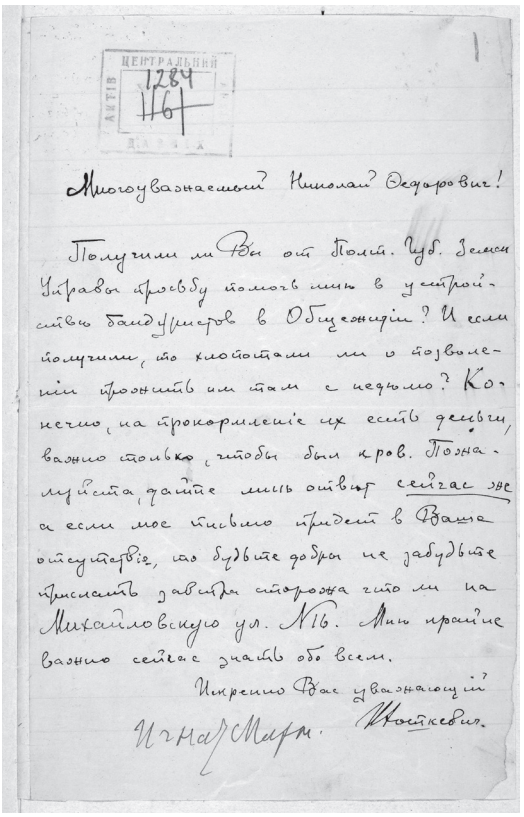
брати. Я видав у Харкові збірник творів Гната Хоткевича, які він писав для своїх учнів, та працю «Бандура та її репертуар». Коли Хоткевич тут викладав, то ще зовсім не було методологічної і навчальної літератури для гри на бандурі. Він був першим, хто описав історію бандури і техніку гри. Але світ цей підручник побачив вже в XXI ст. А до його цієї визначної праці,було видано підручник для бандури,побратима Гната Хоткевича співорганізатора Полтавської капели бандуристів – В. Кабачка. В нещадні роки терору української інтелігенції Кабачок відсидів дев'ять років таборів. Тому у своєму підручнику він зовсім не згадував імені видатного бандуриста й не помістив його творів, етюдів та вправ. Не згадувалося ім'я та не включалися будь-які твори Г. Хоткевича і в підручники М.Опришка, А.Омельченка та С.Баштана [5].

І направду, слушні зауваження спеціалістів,зокрема Н.Супрун, як ось: «в Україні після загибелі Г.Хоткевича (1938 р.) розвиток його досягнень в галузі бандурного виконавства пішло непередбаченим шляхом, попросту було зупинено.Тоді, як воно (із закладеного в ньому концепцією Г. Хоткевича) поширилось його учнями-послідовниками в Америці, Канаді й Австралії» [5].

На сьогодні, представники української діаспори зробили значний подвижницький внесок і продовжують творити в напрямі відродження і повернення школи гри на харківській бандурі за Г. Хоткевичем.Та й в Україні ім'я Гната Мартиновича Хоткевича поволі повертається із забуття. Але ще необхідно прикласти багато зусиль, щоб нащадки могли в повній мірі оцінити всю велич і геніальність цього митця

1. Архівні матеріали Музею кобзарства Національного історико етнографічного заповідника «Переяслав».
2. Інвентарні книги фондової групи «Науково-допоміжний фонд» Національного історико-етнографічного заповідника «Переяслав» № 1-9.
3. «Киевская старина» журнал 1902р. – № 12. – С. 404 – 430.
4. «Киевская старина» журнал 1903р. – № 7 – 8. – С. 26 –28.
5. Мішалов В. Гнат Хоткевич і конструкція бандури – електронний режим доступу http://ua.z-pdf.ru/7tehnicheskie/983128-1-udk-78071-78022-bbk-8531532-viktor-mishalov-gnat-hotkevich-konstrukciya-banduri-statti-analizuyutsya-etapi-stanovlennya-g.php
6. Хоткевич Г. / Там, де не колеться трава / Галина Хокевич. – Львів: Апріорі, 2017. – 224 с.
7. Режим доступу http://gazeta.ua/article....8
8. Черемський К. / Шлях звичаю / Кость Черемський. – Харків: Глас, 2002 р. – 445с.
9. ЦДІАУ Ф. 2052 Оп.1. Спр.1284

*Рис. 1.*
*Г. Хоткевичем в Дергачівському зоотехнікумі, (1925 ? р.)*


ЦЕНТРАЛЬНИЙ АРХІВ 1284 116

Многуважаемый Николай Федорович!

Получили ли Вы от Полит. Упр. Земск. Управы просьбу помочь нам в устройстве бандуристов в Общежитии? И если получили, то хлопотали ли о позволении пронять им там с недельку? Конечно, на прокормление их есть деньги, важно только, чтобы был кров. Познакомьтесь, дайте мне ответ сейчас же а если мое письмо придет в Ваше отсутствие, то будьте добры не забудьте приказать дворнику что ли на Михайловскую ул. №16. Мне крайне важно сейчас знать обо всем.

Искренно Вас уважающий
Игнат Мирн. Хоткевич.

*Рис. 2 Лист Хоткевича Г. М. до Сумцова М. Ф.*

Городъ Екатеринодаръ.
Съ разрѣшенія Начальства.

**Въ субботу, 22 января 1905 г.,**

*въ залѣ женской гимназіи*

извѣстнымъ спеціалистъ по вопросамъ Украинской этнографіи и музыки

инженеромъ

**И. М. ХОТКЕВИЧЕМЪ**

(Гнатъ Галайда)

будетъ прочтена всего лишь

**ОДНА ЛЕКЦІЯ**

**„Объ Украинскихъ бандуристахъ и лирникахъ"**

(извлеченіе изъ доклада, читаннаго на засѣданіи этнографической секціи XII археологическаго съѣзда).

**ПРОГРАММА ЛЕКЦІИ:**

Вступленіе. Бандура—инструментъ исключительно украинскій. Первыя свѣдѣнія о кобзаряхъ. Важная роль бандуры въ обиходѣ казака. Дума „Про смерть казака-бандурныка". Бандуристы въ гайдамацкій періодъ исторіи Украины. Бандура модный инструментъ въ Великой Россіи въ XVIII столѣтіи. Постепенное исчезновеніе бандуристовъ въ Россіи. Паденіе казачества. Переходъ отъ запорожцевъ-кобзарей къ современнымъ слѣпцамъ-бандуристамъ. Теперешніе кобзари; ихъ репертуаръ: псалмы, думы, пѣсни сатирическаго и юмористическаго характера. Опроверженіе мнѣнія, что бандуристъ Остапъ Вересай былъ послѣднимъ украинскимъ кобзаремъ. Номенклатура бандуры. Эволюція кобзарской игры. Лирники. Одно симпатичное начинаніе. Заключеніе.

**Во время чтенія демонстрированы будутъ рисунки различныхъ музыкальныхъ инструментовъ, сродныхъ бандурѣ.**

*По окончаніи лекціи г. Хоткевичемъ подъ аккомпанименть бандуры будутъ спѣты: запорожская дума „Буря на Чорному мори" и дума про смерть казака-бандуриста—„На казацькихъ степахъ, на татарськихъ шляхахъ".*

**Начало лекціи въ 8 часовъ вечера.**

*Рис.3. Афіша проведення лекції «Про українських бандуристів і лірників».*

*Рис. 4. «Гуцульський театр» 10-і рр. XX ст.*

*УДК 94(477) «18/20»*

*Світлана АВРАМЕНКО*

# КОЛЕКЦІЯ ЛАМПАД В ЕКСПОЗИЦІЯХ МУЗЕЮ НАРОДНОЇ АРХІТЕКТУРИ ТА ПОБУТУ СЕРЕДНЬОЇ НАДДНІПРЯНЩИНИ НАЦІОНАЛЬНОГО ІСТОРИКО-ЕТНОГРАФІЧНОГО ЗАПОВІДНИКА «ПЕРЕЯСЛАВ»

*В статті розглядаються особливості експонування лампад у Музеї народної архітектури Середньої Наддніпрянщини НІЕЗ «Переяслав»*
**Ключові слова:** *релігія, православ'я, музей, лампади, експонування, житло, церква.*

*Svitlana AVRAMENKO*

**COLLECTION OF CHURCH LAMPS THE EXPOSITIONS IN THE MUSEUM OF FOLK ARCHITECTURE AND EVERYDAY LIVE IN THE MIDDLE NADDNIPRIANSHCHYNA OF THE NATIONAL HISTORICAL RESERVE «PEREYASLAV» OF THE NATIONAL HISTORICAL RESERVE «PEREYASLAV»**

*This article is about special features of exhibition lamps in folk architecture museum Middle Naddnipriansh chena of the National historical reserve «Pereyaslav».*
**Main words:** *religion, Orxodoxy, museum, lamps, exhibition, dwelling, church.*

Православ'я завжди відігравало важливу роль у житті української нації. Із часу відновлення української державності в суспільстві зростає інтерес до історії українського православ'я, витоків своєї віри, приходить розуміння необхідності відродити і примножити національну історико-релігійну спадщину.

У XX ст., майже 70 років, дослідження історії духовного життя народу було під офіційною забороною радянської влади. Із 1961 р. влада в Україні посилила практику конфіскації культових споруд у релігійних громад. Значну частину сакральних предметів було вилучено із церков і передано до державних органів, у приватні руки, до музейних колекцій з метою проведення антирелігійної державної політики. Саме такі обставини збереження убезпечили їх від знищення і сьогодні да-

ють можливість українському суспільству долучитися до християнських цінностей.

Національний історико-етнографічний заповідник «Переяслав» (далі НІЕЗ «Переяслав») зберігає велику кількість музейних предметів сакрального значення, серед яких помітне місце займає зібрання лампад кін. XIX – поч. XX ст. Частина колекції експонується у Музеї народної архітектури та побуту Середньої Наддніпрянщини (далі НДФ МНАП).

Актуальність дослідження заявленої теми полягає втому, що вивчаючи особливості експонування лампад у МНАП НІЕЗ «Переяслав», автор намагається донести до пересічного українця важливість збереження і вивчення християнських старожитностей, які є вагомим чинником формування духовності українського народу.

Метою цього дослідження є аналіз колекції лампад кін. XIX – поч. XX ст., що експонуються в пам'ятках народної архітектури МНАП НІЕЗ «Переяслав» і передбачає виконання таких завдань: 1) стисло проаналізувати рівень наукової розробки теми, 2) здійснити аналіз формування колекції лампад НІЕЗ «Переяслав», 3) охарактеризувати особливості експонування лампадок в експозиціях НДФ МНАП, 4) підвести підсумки.

Тема культової атрибутики НІЕЗ «Переяслав» неодноразово досліджувалася у працях таких дослідників як: І. Пільх [7], Л. Годліна, І. Дунайна [3], М. Бондаренко [1], Є. Букет. Проведений аналіз досліджень, публікацій, на яких автор мав змогу опиратися, засвідчив, що обрана ним тема потребує детального вивчення, оскільки, праць присвячених заявленій тематиці немає.

У Музеї народної архітектури та побуту Середньої Наддніпрянщини НІЕЗ «Переяслав» значне місце відведене українському житлу і культовим спорудам, як обов'язковому компоненту українського села кін. XIX - поч. XX ст. Створення повноцінних експозицій у пам'ятках народної архітектури потребувало значної кількості культових предметів. Тоді до фондового зібрання НІЕЗ «Переяслав» потрапила велика кількість православних старожитностей зібраних у другій пол. XX ст. Для відтворення інтер'єрів сільських церков та народного житла було зібрано велику кількість предметів церковного вжитку: ікони, служебні книги, хоругви, воздухи, хрести лампади та ін.

Колекція лампад НІЕЗ «Переяслав» формувалася впродовж трьох періодів. Перші дві лампадки до музею надійшли в 1960 р. (інв. № ПХІМ-4096, ПХІМ-3992) [прізвища власників невідомі]. Вони виготовлені із скла у формі церковного дзвону [7].

Другий етап формування музейної колекції лампадок припадає на 70-80 рр. ХХ ст. Тоді до фондів заповідника потрапила більша частина найкращих зразків сакральних християнських старожитностей, бо відбувалося затоплення придніпровських сіл та закривалися діючі церкви [3, с.79].

Наступний етап формування колекції припадає на 1990-2000 рр.. У той час поруч із традиційними активними формами збиральницької роботи (експедиції, індивідуальні виїзди) виділяються пасивні – дарунки приватних осіб, передача предметів сакрального значення митними органами та іншими установами.

До фондів заповідника лампади надходили з етнографічних експедицій, які працювали на території Середньої Наддніпрянщини (у першу чергу Переяславщини), Черкащини, Київщини, Полтавщини та Полісся. Значна кількість музейних предметів була передана місцевими мешканцями [3, с. 80].

У 1968-1970 рр. із зони затоплення Канівським водосховищем із с. Андруші Переяслав-Хмельницького р-ну Київської обл.. на територію МНАП НІЕЗ «Переяслав» перевезено і втановлено церкву Св. Георгія, збудовану в 1768 р. У сакральній пам'ятці народної архітектури відтворений інтер'єр православного храму, в експозиції - церковна лампада (ін. №НДФ 4647) [5].

Перші лампади використовувалися християнами для освітлення печер, в яких вони, побоюючись переслідування, здійснювали таємні богослужіння. Із часом християнська віра пережила період утисків і гонінь, лампадки ж залишилися і, більш того, вкоренилися в православних храмах.

У православних святинях, оснащених вузькими вікнами, сутінки символізували людське життя, занурене в морок гріховних пристрастей, а запалені лампади перед іконами символізували світло Боже і нагадували про святість преподобного.

Лампади використовуються православними християнами як надгробна символіка, що є своєрідними уособленням вічного світла, яке несе мученикам і праведникам радість і благодать, а грішникам – надію на спокутування і прощення їх гріхів.

Згодом ікони проникли з храмів у побут і стали не тільки предметом поклоніння, але й своєрідною окрасою і оберегом житла. У XIX столітті розповсюдження хатніх образів набуло масового характеру, покуття почали з'являтися у кожній українській оселі. Ікона на покуті символізувала вікно у Царство Боже, яке є сенсом усього християнського життя. Перед образами святих запалювали лампадку, яка в сутінках створювала дивовижну ауру світіння і відчуття благодаті.

У кін. XIX ст. чисельний попит населення на лампадки задовольняли майстри-кустарі та невеликі спеціалізовані майстерні, розташовані на вотчинних землях монастирів. Виготовляли три типи лампад: лампади-резервуари, лампади пристосовані для підвішування, лампади-світильники, їх виготовляли з металу, кераміки і скла.[3, с.80]. У цих сакральних предметах вражає витонченість і буяння візерунків, тонка різьба, хитромудрі форми і розписи.

Музей народної архітектури та побуту Середньої Наддніпрянщини відображає сільський побут кін. XIX – поч. XX ст. На території музею відтворено 20 дворів з сільськими хатами і господарськими будівлями. У кожному житлі створена експозиція з традиційним набором предметів і меблів.

В обрядовій частині житлової споруди, на божницях, експонується велика кількість ікон прикрашених довгими домотканими рушниками, які оздоблені на кінцях вишивкою або тканим орнаментом, а також перед образами святих обов'язково розміщена лампада.

У поліській хаті, перевезеній з с. Вабля Бородянського р-ну, Київської обл., експонується лампадка (інв. №К-32). Згідно з описом облікової картки у 1965р. житель м. Переяслава-Хмельницького, Київської обл. [прізвище невідоме] знайшов на подвір'ї чайної лампадку і передав до музею. Вона виготовлена з прозорого скла із загнутими широкими вінцями та трьома бічними вушками і пустотілою підставкою [4].

У хаті заможного селянина-промисловця з с. Єрківці Переяслав-Хмельницького р-ну Київської обл. експонується лампадка кін. XIX ст. (інв. № К-83). У1966 р. під час експедиції в с. Дружнє Макарівського р-ну Київської обл. музейними працівниками виявлена лампадка у церкві Святої Параскеви. Вона складається з двох частин: скляного рожевого стакана для оливи і оправи, виготовленої з листової латуні, зігнутої по колу. По боках оправи 3 вушка з металевими ланцюжками, які зверху приєднані до маленького латунного диску з гачком [4].

У хаті гончара, перевезеній із с. Студеники Переяслав-Хмельницького р-ну Київської обл., перед образами розміщена лампадка (інв. № К-2074). До фондового зібрання вона надійшла у 1987 р. від жительки м. Переяслава-Хмельницького Київської обл. Н. Д. Пільх. Лампадка виготовлена із скла темно-вишневого кольору у формі чаші з бічними вушками і оздоблена рельєфним орнаментом [4]. У хатині експонується лампадка (інв. № К-31). Згідно з описом облікової картки в 1965 р. лампадку до музейної

збірки передав Соболь Михайло, учень 8 класу школи продовженого дня, який знайшов її під час копання канави на території стадіону м. Переяслава-Хмельницького Київської обл. [4].

У хаті чинбаря з с. В'юнище Переяслав-Хмельницького р-ну Київської обл., перед образами експонується лампадка (інв. № К-251). У 1969 р. жителька м. Переяслава-Хмельницького Київської обл. Крисько Г.С. передала цей артефакт до фондів НІЕЗ «Переяслав». Згідно з опису облікової картки в 1880 р. Соріна Д. М. придбала її у Києві. Лампадка виготовлена з прозорого скла, декорована смугами «насічок» та маленькими круглими проливами. З трьома бічними вушками для ланцюжків, у нижній частині декоративний елемент – китичка із скла. [4].

У хаті ткача з с. В'юнище Переяслав-Хмельницького р-ну Київської обл. експонується лампадка поч. ХХ ст. (інв. № К-764). У 1971 р. виявлена музейниками час експедиції в с. Грузьке Макарівського р-ну Київської обл. у церкві Святого Архистратига Михаїла. Вона виготовлена із скла, за формою схожа на гроно винограду. У верхній частині лампади розміщені бічні вушка для ланцюжків [4].

У хаті священика з с. Рудяків Бориспільського р-ну Київської обл. експонується 2 лампадки. Одна у хатній кімнаті (інв. № К-1696), яка виявлена музейними співробітниками під час етнографічної експедиції у с. Жовтневе Чорнобаївського р-ну Черкаської обл. Згідно з описом облікової картки Калініченко М. І. у 1910 р взяла її з місцевої церкви. Лампадка, виготовлена із фаянсу білого кольору, має форму голуба з блакитними очима і червоними лапками, покрита позолотою. Крильця в голуба розправлені між ними стаканчик для оливи. На крильцях і хвостику – вушка до яких кріпляться фігурні ланцюжки [4 ]. Друга лампадка кін. XIX ст. у вітальні (інв. № К-766). У 1971 р. під час експедиції в с. Грузьке Макарівського р-ну Київської обл. виявлена у церкві Святого Архистратига Михаїла. Згідно з описом облікової картки вона в храмі знаходилася перед намісною іконою (Ісуса Христа). Її конструкція складається з скляного стаканчика червоного кольору і металевої оправи виготовленої у вигляді чаші з підставкою. Оправа, оздоблена рослинно-квітковим орнаментом, на трьох фігурних вушках вирізані хрести [4].

У хаті бондаря з с. В'юнище Переяслав-Хмельницького р-ну Київської обл.. лампадка (інв. № К-764) датується поч. ХХ ст. У 1971 р. виявлена музейними співробітниками, також, під час експедиції в с. Грузьке Макарівського р-ну Київської обл. у церкві Святого Архистратига Михаїла. Лампадка виготовлена із скла блакитного

кольору, за формою схожа на гроно винограду. У верхній частині лампади розміщені бічні вушка для ланцюжків [4].

У хаті олійника з с. В'юнище Переяслав-Хмельницького р-ну Київської обл.. експонується лампадка (ін.№258). Вона виготовлена з прозорого скла, декорована смугами «насічок» та маленькими круглими проливами та трьома бічними вушками для ланцюжків, у нижній частині декоративний елемент – китичка із скла [4].

У хаті заможного селянина землевласника з с. Гайшин Переяслав-Хмельницького р-ну Київської обл. експонуєтьс 2 лампадки. Одна у вітальні перед образами (інв. № К-1265). Її до фондової колекції передала жителька Переяслава-Хмельницького, Київської обл. М. І. Чередниченко. Згідно з описом облікової картки в кін. XIX ст. лампадка використовувалася у маєтку місцевої поміщиці Канєвської. Вона конусовидної форми, виготовлена з матово-білого скла і довершена «підстаканником» у вигляді восьмипелюсткової квітки. Поверхня лампадки оздоблена візерунками еліпсової форми. У верхній частині розміщені вушка для ланцюжків. [4]. Друга лампадка експонується перед іконою, у спальні (інв. № К-1003). До фондів НІЕЗ «Переяслав» вона надійшла від В. Мартиненко. Лампадка складається з скляного стаканчика темного кольору, орнаментованого шістьма зубчастими гранями і мідної оправи, у верхній частині якої вирізані три хрести і прикріплені квіточки [4].

Отже, проведене дослідження є важливим для відродження духовної спадщини українців, інтересу до історії Українського православ'я, популяризації сакральних предметів, що знаходяться в музейних колекціях.

Проаналізувавши колекцію лампад, що знаходиться в експозиціях МНАП НІЕЗ «Переяслав, можна стверджувати ці сакральні предмети викликають значний інтерес у відвідувачів і потребують подальших мистецтвознавчих досліджень.

1. Бондаренко М. Нагороди православного духовенства в зібранні Національного історико-етнографічного заповідника «Переяслав» / М. Бондаренко // Переяславіка: Наукові записки Національного історико-етнографічного заповідника «Переяслав»: Зб. наук. статей. – Вип.7(9) – С.46-50.
2. Букет Є. В. Музейні предмети із фондової колекції НІЕЗ «Переяслав», що походять з села Грузького Макарівського району Київської області / Є. В Букет // Переяславіка: Наукові записки Національного історико-етнографічного заповідника «Переяслав»: Збірник наукових статей. – 2015. – Випуск 9 (11). – С. 45-48.
3. Годліна Л., Дунайна І. Культові атрибути у збірці Національного історико-етнографічного заповідника «Переяслав» / Л. Годліна, І. Дунайна // Переяславіка: Наукові записки Національного історико-етнографічного заповідника «Переяслав» : Зб. наук. статей. – Вип.7(9). – С.79-95.

4. матеріали фондової інвентарної книги Національного історико-етнографічного заповідника «Переяслав» (далі НІЕЗ «Переяслав»). Інвентарна група «К» («Кераміка»).
5. матеріали фондової інвентарної книги НІЕЗ «Переяслав». Інвентарна група «НДФ» («Науково-допоміжний фонд»).
6. матеріали фондової інвентарної книги НІЕЗ «Переяслав». Інвентарна група «ПХІМ» («Переяслав-Хмельницький історичний музей»).
7. Пільх І. Плащаниці у збірці Національного історико-етнографічного заповідника «Переяслав» / І. Пільх // Переяславіка: Наукові записки Національного історико-етнографічного заповідника «Переяслав»: Зб. наук. статей. – Вип.7(9) – С.149-152.

*1.Лампадка (інв. № К-1696) в експозиції хати священика.*

*2.Лампадка (інв. № К-764) в експозиції хати ткача.*

*УДК 94(477) «18/20»*

*Любов ВАСИЛІВ-БАЗЮК*

# СЛУЖИЛИ БОГОВІ І УКРАЇНІ (РОДИННИЙ СПОГАД)

*Родина сімох церковнослужителів Холмсько-Волинської Православної Духовної освіти. Святі Амврозій і Анатолій, отець Григорій Левчук і архіпротопресвітер Іван Левчук, архімандрит Серафим, святий Михайло Трохимович і протоієрей Йосип Василів.*

——

*The seven members of one family chose to finish Orthodox Theology in Cholmshchyna and Volyn Theological Institutions. Saints Amvroziy and Anatoliy, father Hruhoriy Levchuk, archiprotopresviter Ivan Levchuk, archimandryt Serafym, saint Mychailo Trochymovych and protoirey Yosyp Wasyliw.*

Найстарший з родини архімандрит Серафим – мій дідуньо, у свідському житті Степан Кутас-Василів, народився в невеликому містечку Тишівці 1859 року над чудовою рікою Гучва (доплив ріки Бугу) на Холмщині. Тишівці своїми розкиненими хуторами, полями та лугами розтягнулися на віддалі 4-х км. біля Червенських валів. Колись з столиці Червень розходилися державні розпорядження про податкові та гостподарські обов'язки по Холмських та Забужанських Землях. Тому мешканці Тишівець не забували про свою історію та жили з гордістю "пристольного" містечка, зберегаючи свою Українську – Дулібську культуру, звичаї та вміння виготовляти взуття "чоботи – тишов'яки" для княжої столиці та всієї Західньої України.

Роки народження та освіти архімандрита Серафима припали на часи, коли на тих землях ішла велика боротьба поміж уніятськими та православними церквами, після третього поділу Польщі в 1815 році. Накинена силою уніятська церква в 1596 році розпадалася під впливом московської окупації. Холмське населення було невдоволене через посилену полонізацію уніятської церкви і Холмського народу.

У Тишівцях за уніятських часів було 3 церкви, одна з них була православна, так що для людей події насильної унії на Холмщині були добре відомі і населення по різному сприймало унію. Тому офіційна заборона уніятської церкви московським урядом в 1875 році не викликала в людей великої боротьби чи спротиву . Навпаки, з оповідань мого тата, отця протоієрея Йосипа Василіва, я знала, що найстарші церкви були ще побудовані перед 1510 роком. Люди доглядали ці церкви, знали, що унія від них забрала дві церкви, та мали надію, що вони по-

вернуться. Тому населення Тишівець підтримало Православну церкву, хоч багато з них були хрещені в уніятських церквах, але повернулися та підтримали Православну церкву. Поміж міщанами, які також мали землю та господарки, народилося сім великих служителів Церкви, починаючи від архімандрита Серафима, о. Іван Левчук – архіпротопресвітер Холмської церки і рідний його брат о. Григорій. Це були рідні брати моєї бабуні Катерини, мами мого тата. Отець Григорій Левчук загинув під час голоду в Таганрозі – в московській в'яниці за те, що ховав помираючих людей від голоду на Полтавщині. Отець архіпротопресвітер Іван Левчук повернувся з біженства 1919 р на Холмщину і продовжував пастирську службу до 1947 р.

У Тишівцях також народився єпископ Амврозій (Гудко) 28 грудня 1867 року, закінчив духовну семінарію в м. Холмі, академію і кандидатуру наук в Петербурзі. Його двоєрідний брат митрополит Анатолій (Грисюк) народився в Ковелі 20 серпня 1880 року. Його батько переїхав з Тишовець на працю до Ковеля. Закінчив Волинську Духовну Семінарію, Київську Духовну Академію, та кандидатуру наук з богослів`я. Обидва єпископи були між собою спорідненими – двоєрідними братами та двоєрідними братами моєї бабуні Катерини по татові. Ці два єпископи - трагічні постаті нашої Православної Церкви, які стали жертвами комуністичного, московського панування. Єпископ Амврозій загинув на станції Тюлем біля Казані на наказ Лейби Б. Троцького 9 серпня 1918 р. після двох арештів, за те що обороняв цервку і монахів перед комуністичними поглядами та заснував "Братство Тверезих" у м. Сарапульськ, В`ятська єпархія. Московська єрархія дозволила єпископу Амврозію працювати 5 років єпископом Волинським у Житомирі, 4-и роки у Балтах, а потім перенесли поміж москалів і татар у Сарапульськ, недалеко від Казані. Єпископ Амврозій мав великі вимоги, наводив порядок, тому московська єрархія відіслала до монастиря в Свяжеськ у 50 років на відпочинок, де також заснував "Братство Тверезих ". Виголошував проповіді, повчав, тому його назвали "Безбоязним" [1].

Митрополит Анатолій після двох арештів із 4-річною ізоляцією в Бутировській в`язниці та в Туркменії, коли повернувся в 1930-х роках, був призначений московською церквою на митрополита Одеської та Херсонської єпархій, на короткий час Харківським, під час Голоду – Геноциду. Багато старань приклав обороняти священиків по в`язницях, а під час жорстоких арештів Єжова був знову арештований, суджений у Москві,

московська церква не боронила своїх священиків, єпископів, митрополитів, за Сталінським наказом засудили на 5 років заслання в республіці Комі. У тяжкому стані здоров`я, з недугою серця, втративши зір, не міг виконувати приписану норму в зрізуванні дерев, битого та голодного відвезли до лікарні гулагу, де забрали святу Євангелію, яку носив під верхнім одягом, а коли хотіли зняти нагрудний Хрест – митрополит обернувся на груди та упокоївся. Єпископа Амврозія тлінні останки не були знайдені на полі перед станцією Тюлем, а тлінні остани митр. Анатолія переховали в Одесі у соборі. Обидва єпископа були піднесені до лику Святих. Св. Амврозій відзначається 9 серпня, а св. Анатолій 13 грудня в день наданого йому імені при хрещені, у день св. Андрія [1, 2].

У тих часах жив, як найстарший віком поміж своїми рідними, мій дідуньо – архімандрит Серафим. Дідуньо повдовівши, як моєму татові було 7 років, у 1907 р. , полагодивши справи з старшими дітьми, що вже майже всі були самостійні та кінчали середню освіту, постригся в монахи в монастирі св. Івана Милостивого у с. Малі Загайці на Волині 16 грудня 1912 р. Перед тим пробув послушником 4 роки від 1908 р. і закінчив духовну освіту. Архімандрит Серафим був перенесений до монастиря у Білові, як ігумен, пізніше короткий час у Почаєві, вкінці перенесений до Кременця як архімандрит Серафим, назначений духівником монастиря. З приїздом єпископа Олексія (Громадського) до Кременця, був його сповідником, а також викладачем у Волинській Духовній Семінарії порядку служб. Дуже турбувався бідними семінаристами, допомагав, і також студентам дяківської школи та бідним людям, що зверталися до нього. Архімандрит Серафим упокоївся 8 січня 1938 р. Похований на монастирському цвинтарі у Кременці, який москалі-комуністи знищили.

Дідуня я бачила два рази. Перший раз ми їздили кіньми з парафії в Білогородці. Мама, сестра Катерина та я – разом з татом – відвідали та побачили дідуня та його келію. Тато дуже добре знав цю келію, бо як був семінаристом то спав на твердій лавці під стіною три роки. У тій скромній келії, де було вузьке ліжко, стіл, скриня на одежу та полиця на сушеню та каші, щоб могти роздавати бідним, а під стіною лавка, де можна було спати, або посадити гостей. Провів дідуньо 26 років свого трудолюбивого життя як архімадрит Серафим. Дідуньо був дуже працьовитий, різав і рубав дрова в монастирській дровітні, доглядав овочеві дерева, заготовляв сам всю сушеню,

а дерев'яним гачком, якого сам зробив, вив'язував з грубої конопляної нитки хатнє взуття. Не тільки собі, а всім монахам – братчикам, хто попросив. Каші отримував за різні треби, тому мав великий запас та обділяв усіх, хто звертався за допомогою. Помагав грішми, але перевіряв, чи семінаристи зуживають ті гроші правильно.

Дідуньо говорив тільки Українською мовою, Холмським діалектом, був великим патріотом Української Землі, не міг простити москалям за примусове "біженство" під час Першої світової війни, де так багато загинуло Холмщан, Підляшан, Волинян та з Полісся, яких в жахливих умовинах у тягарових вагонах везли на схід в Азію, а їх села та будинки спалили, щоб наступаючим німцям та австрійцям залишити попелище. Багато старших людей та дітей помирало в тягарових вагонах, а московські жандарми викидали тіла на станціях не давали можливості поховати. Хоч це діялося в "Християнській державі", ще не були при владі комуністи – безбожники, а в 1914 - 16 роках, але некраще поступали.

Дідуньо почав хворіти високим тисненням крові, тому в 1936 році тато отримав телеграму приїхати та забрати архімандрита Серафима на лікування. Тато привіз дідуня до села Білогородка, але дідуньо не вірив лікарям, заборонив привезти лікаря з містечка Верба, а сам себе лікував. Терешко - сусідів син - приносив п'явки та в той спосіб дідуньо зменшував кількість згущеної крови в своєму організмі. Після місячного лікування та догляду моєї мами, дідуньо наказав татові: "Отець Йосип вези мене до Кременця, я вже здоровий, я сумую за монашим життям, всіми братчиками та монастирською церквою." Дідуньо перестав лежати в ліжку, ходив та дивився який порядок в церкві та на господарці. Також виплів нам онучкам хатнє взуття з конопляних ниток, а маму вчив варити Холмські страви. Просьби мами та тата побути довше - не помогли. Тато відвіз дідуня до Кременця. Дідуньо прожив ще 2 роки. Телеграма про дідуня смерть прийшла до нас пізно, бо в той час тата перевели на парафію до Золочівки, а телеграма пішла до Білогородки, а тоді пересилали. Тато поїхав відразу того ж дня, 10 січня, але вже було після похорону.

Архімандрит Серафим був церковною людиною, любив свої обов'язки, людей, семінаристів та учнів дяківської школи. Дорадяжував архієпископу Олексію як керувати епархією, заводити Українську мову в церкві та дбати про здоров'я. У родинному житті дідуньо був дуже добрим батьком. Дуже

високо цінив науку, всі діти - чотири сини - мали закінчену освіту: Василь - військову академію в Перербурзі, Іван - учительську семінарію в Замості, Яків учився будову кораблів у Кронштадті, Йосип закінчив хлоп'ячу гімназію № 2 у Житомирі та Духовну Волинську Семінарію в Кременці. Сестра Павла кінчила кравецьку та господарську школу в Люблині, а найстарша донька Марія залишилася на господарці, маючю 12 моргів поля з чоловіком Петром Волошином. Дідуньо упокоївся перед тим, поки польський уряд рішив валити церкви на Холмщині та Підляшші, у його любих Тишівцях дві старовинні церкви з 1510 року були повалені та всіх повалених церков на Холмщині було 185. Також не переживав те, що Холмщаків намовила Ніна Кухарчук, Холмщанка, жінка Микити Хрущова, їхати до комуністичного союзу на схід України в жовтні 1939 р. по польсько-німецькій війні. Потім всі повертались на Волинь, втративши все своє майно, що завезли на возах, бо їх розкоркулили. Не пережив палення сіл та вбивання Холмського Народу поляками, бо з його родини було забито 10 осіб у Тишівцях та згорілo в Сагрині 7 осіб, а може і більше, це те що я могла довідатися.

Відносини дідуня до мого тата були дуже уважні та люблячі. Не тільки до тата, а всі діти приїздили до дідуня за різною порадою та допомогою. Тато закінчивши народню школу в Тишівцях, вищу початкову в польській мові в Люблині під опікою сестри, та переїхав до гімназії в Житомир на утримання найстаршого брата Василя, яку закінчив у червні 1918 –у році. У війну, через голод у Житожирі, пішки повернувся до Тишівець, де допомагав сестрі на господарці. У 1920 році тато поїхав до Кременця та записався до Духовної Волинської Семінарії, а тому, що мав повну середню освіту, то закінчив за три роки. Дідуньо оплатив навчання та тато жив у батьковій келії на пшоняній каші та узварах. Тато одружився з Єлизаветою Білецькою, що вчилася в Українській гімназії та жила в свого барата Михайла Білецького, начальника залізничної станції. Мама була родом з Поділля, з містечка Крижопіль, на залізничній лініі поміж Жмеренкою та Одесою. Два роки тому я разом з моєю донькою Натальою відвідали Крижопіль та село Городківку (колишня М'ясківка), де народилася моя бабуня Келина (Аквилина) Горинська – Білецька. Мама була внучкою отця Олександра Білецького, що мав парафію в Старій Ушиці та побудував церкву в Новій Ушиці за свої власні кошти. Батько мами був адвокат, також мав закінчену Поділь-

ську Духовну Семінарію, але не могли висвятити, тому, що від народження кульгав на ліву ногу. Дідуньо по мамі помер в 1914 році, тому мама, наймолодша дитина в родині, переїхала вчитися до Кременця до свого брата.

Тато одружився з мамою в жовтні 1923 року, а на день св. Димитрія був висвячений в священики митрополитом Діонісієм. У той час Польща почала затискати життя Православної Церкви. Першу парафію в селі Крупе, Красноставського повіту, поляки зачинили. Забрали церкву під костел, а село стало приписним до другої парафії. Тому тата призначили до Видертої, Камінь Каширського повіту, Пінської єпархії. У той час Пінськ був під Польщею. Разом з татом вчився в Волинській Духовній Семінарії Михайло Трохимович, двоєрідний брат мого тата по мамі. Вони приятелювали, разом вчилися, а архімандрит Серафим також і ним опікувався. Це вже була нова генерація з родини, що вибрала духовну освіту та працювала для рідної церкви під жорстокою Польщею.

Тато все цікавився політичними справами. Втрата Української Народної Республіки, багато емігрантів - старшини армії Петлюри жили тоді в Кременці, багато з них вчилися на курсах священства і дяківства. Ці всі події зміцнили тата політичні погляди, сильні національні почуття, бо почалися польські о переслідування Православної церкви. У 1921 р. забрали собор у м. Холмі, побудований князем Данилом у 1250 – х роках і переробили на костел. Тато активно працював на парафіях та збуджував свідомість, любов до Української церкви, мови, літератури, співу, театру. Підносив економіку села порадами та господарчими журналами. Сам вивчав господарку та вчив парафіян, що корисно сіяти та як економічно господарювати. Мама дуже помагала, бо чудово співала в хорах, займалася театром, академіями, сама декламувала та вчила молодь. Тато передплачував усю українську пресу з Львова, для нас дітей: Дзвіночок, Світ Дитини та журнал Ранок. Читали ми та читали всі діти в кожній парафії, а газети читали всі парафіяни. Полька учителька доносила на тата, зупиняла парафіян у Видертій коли несли від нас газети та говорила, що вона має новішу газету, кращу в польській мові. Це привело до того, що парафіяни ходили до нас болотами, а не твердою дорогою біля школи. Тато почав помаленьки украінізувати службу, церква була прибрана тканими - чудовими вишитими рушниками, хор співав розучені нотні напіви Бортнянського, Веделя та інших композиторів. Видерта почала жити відновленим церковним життям, де

перед тим дяк співав, без хору. Польський наступ на північну Волинь - Полісся - Підляшшя та Холмщину привело до того, що тата змушували читати святі Євангелії, проповіді, вчити релігію в школі польською мовою, коли не було поляків у селі. Тато відмовився це робити, писав прохання до єпископа Олександра в Пінську, але допомоги не було. На розпорядження воєводи Костика Бернадцького, що побудував Березу Картузьку (концентраційний табір, щоб нищити Українську інтелігенцію та молодь), тато мусив залишити Видерту за 24 години, або втратити польське громадянство.

Після 11 років у Видертій тато виїжджає на Волинь у 1934 році в грудні до батька, а мама з нами ще залишилася, щоб усе перевезти та упорядкувати. Тато не мав парафії, тільки заступав хворих священиків, особливо в Корці. Мама з нами переїхала до своєї сестри Галини, замужем за о. Василем Варваровим, де ми прожили більше як пів року. В той час з Ковеля до Поворська приїжджав отець Іван Губа, пізніше єпископ Ігор, який залишив чудові спомини в нашій родині. За допомогою дідуня Серафима тато отримав парафію в Білогородці. Коли ж тато приїхав з початку сам, нас ще не перевіз від тітки Галини, прийшли молоді хлопці на розмову. Між ними був Василько Козловський та Петро Остапчук, які звернулися до тата так: "Отче, якщо ви служите церковно-слов'янською мовою, то не розпаковуйте своїх валізок та не перевозьте своєї родини." Тато запевних своїх парафіян, що служить Українською мовою.

У цій парафії був дуже свідомий дяк – диригент Василь Миколаєвич Рибчинський, син священика, який був перенесений на іншу парафію з Білогородки. Його любила молодь, він її виховав у патріотичному дусі, та дуже радісно сприйняв тата - отця Йосипа та нашу родину. Свідома праця не перестала, а ще збільшилася, бо мама займалася театром, ставили п'єси: "Мати Наймичку", "Назара Стодолю" та "Повернувся із Сибіру". Влаштовувалися академії присвячені Тарасу Шевченку та читалися твори Лесі Українки. Тато продовжував передплачувати українські газети та діточу літературу. Національне життя парафії стало знане всім священикам москофілам в сусідстві. Благочюнний о. Антипович писав скарги на тата за Українську мову. Підбурював слав'янофілів та чехів, які належали до парафії з чеської колонії. Скарги посилали всі: чехи, слав'янофіли-москофіли, а наші патріоти - молодь та майже все село також писали, обороняли Українську мову в церкві.

Навіть дідуньо, архімандрит Серафим, дорадживав єпископу Олексію прислухатися до молоді. Рішення прийшло, що тато мусить служити в трьох мовах: українській, чеській та в церковно-слов'янській кожну третю неділю. Отже почалася велика зміна: чехи співали в чеську неділю, хор Василя Миколаєвича співав в Українську неділю, а в церковно-слов'янську неділю - молодь відмовилася співати - співав дяк. Щастя було таке, що тато знав чеську мову ще з гімназійних часів, бо приготовляв чеські діти до гімназії, а чех - пан Прошек - приходив та довчав тата правильно виголошувати іктенії.

На вимоги москофілів Консисторія перенесла тата заступати хворого священика в селі Вовничі, а потім у Золочівці, де мама займалася театром та народніми танцями. Тато продовжував служити Українською мовою. Після року заступання переїхали на нову парафію в Боголюби. Праця в Боголюбах була облегшена, сусідні села всі були свідомі, національно-виховані, молодь належала до ОУН (Організації Українських Націоналістів). Тому тато продовжував працювати з молоддю, всі приходили до церкви, прибирали синьо-жовтими стрічками, а батьки їх тішилися, що мають священика - Українця, а не москофіла. Польська поліція частенько приїжджала до тата, але тато все їм говорив, що молодь працює на господарках, а ті що вчаться, то не мають часу на ніяку політику. Але донощик - учитель - офіцер московської царської армії, Сергій Павлович Філіпов робив шкідливу роботу, бо арешти продовжувалися в останніх 3-х роках перед війною.

Війна 1-о вересня, Німеччина напала на Польщу, прийшли на Волинь москалі - комуністи, почалися нові переслідування. Тато був на польських списках, як патріот, а ці всі списки попали до НКВД. Викликали до НКВД, вимагали стати донощиком, стукачем, сповідати, випитувати, хто належить до ОУН та це змусило втікати на німецьку сторону за ріку Буг, щоб рятувати життя. Тата перевели через границю члени ОУН. Недавно довідалася від татового парафіянина в Луцьку, що тато брав активну участь в ОУН на всіх сходинах та допомагав виховувати молодь у національному дусі. Втеча на Холмщину на німецьку сторону принесла нові турботи та змагання з польським переслідуванням. Тато обслуговував 20 сіл, колишні 4 парфії та п'яту в селі Жмуді, бо були повалені церкви. Тата праця вимагала великої дипломатії, щоб не загострювати відносин з польськими колоніями та "калакутами" (українці - римо-католики, що залишилися після скасування унії). Чоти-

ри роки великих нещасть на Холмщині треба було пережити. Почалось від жорстокої смерті польською боївкою Армії Крайової двоєрідного брата отця Михайла Трохимовича. В селі Бусні на перший день Трійці, як ішов служити. Похорон був у м. Холмі, тисячі людей і багато священиків разом з архієпископом Іларіоном (Огієнком) ховали. Тато також приїхав на похорон, а всі школи м. Холма брали участь. Залишилась паніматка - вдова і 4 донечки сирітки. Нещастя не кінчались, тоді пожарі кожної ночі, по червоному небі тато вгадував яке село горить на Грубешівщині. Проявляв велику дипломатію, щоб допомогати полоненим з совєтського фронту, а потім з німецькими наїздами, що збирали збіжжя, так званий контингент. Парафія велика, треба було всіх сповідати, хрестити, вінчати, ховати в 20 селах в радіюсі 11 км. від села Жмуді. В різну погоду, дощ, сніг, спеку. Тато пересідав з воза на віз та їхав в інше село, бо хтось помирав. Тоді священики не мали вакацій (канікул), працювали без жодних вільних днів, а ще заступали в сусідніх селах хворих священків. Витримав тато таку працю священика, дипломата, націоналіста та громадського діяча в 20 селах, а разом в Україні 20 років.

Надходив фронт, тато думав, що перестануть воювати на ріці Буг, але так не сталося. Тато вирушив на захід кіньми, а ми вже були в Криниці на Лемківщині. Багато пережив, бо поляки ограбили та хотіли розстріляти. Тато знав дуже добре польську мову та говорив, що є "кольоніста з кресув сходніх". У ночі створювали стрілянину, всі втікали в поле, а в той час все з воза забирали. Тато приїхав до Криниці в сорочці, штанах та чоботах 15 серпня, 1944 р.

До Криниці з'їхалися всі єпископи УАПЦ митрополита Полікарпа. Єпископ Мстислав організував транспорт на виїзд на Захід. Ми попали з родиною о. Варварова до того транспорту, де було 60 тягарових вагонів. У транспорті були гр.-кат. священики, інтелігенція з Львова, єпископи Православної Церкви, інтелігенція з східньої України, Волині та Холмщини. Ті, що були в Криниці, бо багато поїхало на Краків, Відень. Транспорт від'їхав на Словаччину під опікою Червоного Хреста. З Братіслави на німецькій наказ нас повезли через Альпи під границю Швайцарії, але нас не прийняла. Ми повернулися через Альпи на границю Словінії до міста Марбургу, де на наш транспорт впало дві бомби. Загинули: батько і сестра владики Мстислава (першого патріарха України) та дружина з донькою отця Борися Яковкевича з Володимира Волинсько-

го (пізніше єпископ Борис в Канаді). Було багато поранених. Нам прийшлось поїхати приватно до Берліна, бо тільки туди нас німці пускали до тітки Марії, маминої найстаршої сестри. Бомби падали, а на прохання о. М. Білецького тато обслуговував табір дівчат біля Берліна, вивезених на роботи з України, хворих на туберкульоз.

Утікали від бомб з Берліна та опинилися в Баварії разом з православним духовенством та владикою Платоном Рівненським і Кременецьким у римо-кат. монастирі за наказом Червоного Хреста. Там нас застали Американські війська. Виїхали разом з владикою Платоном до Ессліґену, де владика був секретарем Святішого Синоду УАПЦ, а тато працював як адміністратор єпархії Віртемберґ- Баден у Консисторії владики Платона, поки не створився конфлікт між митр. Полікарпом і митр. Іларіоном.

Митрополит Іларіон (Огієнко) збирав своє Холмське духовенство та наказав татові залишити працю через канонічні справи. Татові грозила заборона в церковнослужінні, бо не мав відпускної грамоти від митр. Іларіона. Тато облишив свою працю в Консисторії, не мав парафії, бо було багато священиків, тому продовжував вивчати англійську мову в Університеті Шуттгарадт та знайшов працю в Американському уряді. Розшукував загублених дітей під час війни і допомогав нашим емігрантам оборонятися проти ворожих сусідів, що закидали нашій інтелігенції співпрацю з німцями. Тато володів добре 7-ма мовами: українською, польською, московською, чеською, німецькою, французькою та англісйською. У той час виконав надзвичайну роботу: відшукав багато загублених та усиновлених німцями українських, польських, білоруських, хорватських дітей без дозволу батьків, які були в концтаборах. Також допоміг багатьом українським інтелегентам отримати й оборонити забрані статуси "ДП", що дозволяли на життя в таборах разом з родиною, харчі та виїзд за океан. Парафій не було, а сестра та я вчилися, щастило те, що тато знав мови та працював.

До Канади я приїхала в 18 років першою на працю та забрала батьків і хвору сестру до одного року. Тато отримав першу парафію у Куроках, Саскатчеван, від митр. Іларіона, де платили $50.00 на місяць з готельовою кімнатою. Тато був півроку, були дуже тяжкі обставини, маму не міг забрати, жив на чаєві та хлібі. Парафія також хотіла приєднатися до церкви Грекоправославної, до єпископа Мстислава. Було багато непорозу-

мінь. Тата замінив інший священик, одинокий, а тато приїхав до Торонто та працював фізично. Кілька тижнів носив на плечах мішки муки в пекарні. Після того мив посуду машинами з іншими священиками, адвокатами, докторами та міністрами Латвії у великому престижевому готелі Торонто. Отримав призначення на парафію до Ріджайни (Саскачеван), мама могла разом поїхати, умови були кращі як в Куроках, але мама мусила працювати, бо заплата була низька. До парафії належали українські комуністи та хотіли, щоб тато відслужив панахиду по Сталінові. Тато ніяк не міг цього зробити. Не міг парафіян перевиховати, а в той час був колишній греко-кат. священик целєбс, отець Юрій Ференсій, який одружився. Митр. Іларіон його пересвятив, а тато передав йому парафію, щоб повернутися до Торонто, бо сестра хворіла, якою я опікувалася, а мама не хотіла так далеко жити від нас доньок.

Наступила зміна, коли митр. Іларіон очолив Канадійську Греко-Православну Церкву. Священики з Холмщини та Підляшшя не були запрошені до Греко-Православної церкви, бо не було парафій. Митр. Іларіон тільки запросив одного священика, вдівця, о. Григорія Метюка з Холмської Консисторії, який потім був єпископом Андрієм.

Холмські та Підляські священики зголосилися до митр. Богдана Шпильки, екзарха США та Канади з Грецької Патріархії. Після смерті митр. Богдана цю церкву перебрав єпископ Паладій (Ведибіда) з Лемківщини. Вільних парафій не було, тому тато працював на фізичній праці, перевозив ліфтом скрині з товарами для різних купців. Тато відповідав тільки за ліфт, не підносив жодних тягарів. Тато все був самостійним, не хотів бути залежним від нас - доньок. Часто заступав отця Шевченка, коли хворів, а був він настоятелем сербської церкви. В той час тата здоров'я було міцно підірване. Тому в 60-ть років тато залишив працю, а в Канаді стареча пенсія в тих часах була від 75 років життя. Батьки жили з своїх заощаджень, а також мали вже свою хату, де в частині хати жили квартиранти та помагали все оплачувати. Ми також могли допомагати, бо вже мій чоловік закінчив університет та працював як інженер у Дженерал Електрік.

Тато не дуже уважно лікувався, трохи мав подібну вдачу до свого тата, архімандрита Серафима, що лікар не вийме здоров'я з кишені, п'явок не було, а високе тиснення крови докучало, таблетки лежали в шухлядці. Потерпів від інсульту, що привело до однорічного лікування в лікарні. Упокоївся 5-о

червня 1964 від другого інфаркту. Тата поховала Українська Православна Церква в Торонто з доручення митр. Іларіона, з участю архієпископа Михаїла та духовнства за всіма правилами похорону для священиків.

Тато ніколи не нарікав, що мусить працювати фізично. Всім говорв, що я живу на волі, не боюся чорного ворона, НКВД, та не наразив свою родину на переслідування та Сибір. Тримав валізки в льосі, щоб були готові повертатися в Україну. До кінця залишився великим патріотом. У Канаді належав до Спілки Визволення України за прогамою Сергія Єфремова. Брав активну участь в цій організації та активно боронив справу Української Православної Церкви на різних засіданнях при Греко-Католицьких Церквах. Тато був стійким у своїх поглядах відносно церкви, дотримувався своєї присяги, яку склав при висвячені, а також був незломним патріотом Українського Народу.

Тато прожив 64 роки, залишив нас уже дорослими з чоловіками та дітьми, яких тато любив. Мама прожила до 95-ть років. Безперечно на татові відбилися всі передвоєнні та воєнні роки в Україні, а потім втеча на Захід, Словаччина, де також один місяць працював - возив тачкою розмішаний цемент на четвертий поверх нової будови, а тоді подоріж по Німеччині, Берлінські бомби, всі церковні конфлікти, непорядки та тяжке життя священиків на еміграції. У молодості тато ніколи не хворів, так що віддавав усі свої найкращі сили на працю для своєї рідної Української Церкви і Народу на Волині та Холмщині. У Торонті хоч тато не мав постійної парафії, але до тата зверталися за порадою Волиняни, з Великої України та шукали допомоги. Тато ділився своїми малими зарібками не тільки з митр. Іларіоном, перед очоленням Канадійської Церкви, а допомагав біля 13 років старенькому проф. Михайлові Афанісієвичу Садиленку з дружиною , які приїхали до Канади маючи більше як 70 років без своїх синів. На татовому похороні було більше як дві тисячі Православних Українців та два гр.-кат. священики: о. Городиській та о. Олійник, яких тато шанував за їх любов до Православної Церкви. Тато похований у Торонто.

Отцю. архіпротопресвітеру Івану Левчуку, адміністраторові Холмської і Підляшської Церкви, що під час німецької окупації, коли митр. Діонісій був німцями оскаржений у висупах проти них і засуджений до домашнього ув` язнення, прийшлося керувати великою єпархією та вибирати кандидатів на єпископів

Холмської і Лемківської єпархій, єпископа Іларіона (Огієнка) і Паладія (Ведибіду). Коли німці відступили польський комуністичний уряд під натиском Москви домагався, щоб Українська Православна Церква в Польщі підписла злуку з Московською Патріархією. Митр. Діонісій призначив архіпротопресвітера Івана Левчука їхати до Москви і підписати злуку. Дідуньо мав 77 років, дуже переживав, не хотів їхати, бо церква на Холмщині мала автокефалію, а це підписувати злуку з московською церквою. Перед відлетом літаком з Варшави дідуньо - отець Іван Левчук - у ночі з великої журби та клопоту дістав серцевий інфаркт і помер. Ніхто до Москви не полетів, церква в Польші під назвою Польський Православний Костел має досі свою автокефалію, яка була надана в 1924 р. Дідуньо архіпротопресвітер Іван Левчук не залишився зрадником Православної Автокефальної Церкви в Польщі.

Святим Амврозію і Анатолію, отцям - братам Григорію і Іванові Левчукам , дідуневі архімандритові Серафимові, святому Михайлу Трохимовичу та моєму татові о. протоієрею Йосипу Василіву велика подяка від нас пра –правнуків, дітей та внуків за працю на Церковній Ниві, де не збиралися маєтки, не купувалися дорогі будинки, чи автомашини, не думалося про канікули на морі, а служилося своєму Народу у важких і страшних історичних часах та нелегкій еміграції. **Велика Подяка та Вічна Вам Пам'ять !**

1. Базюк-Василів Л. Вони служии церкві і рідному народу (Спогади про дідуня Серафима і мого тата о. протоієрея Йосипа Василіва). – Чернівці : Букрек, 2004.
2. Базюк-Василів Л. "Дороги життя" (докладні життєписи святих Амврозія і Анатолія). – Чернівці : Букрек, 2015.

*УДК 094.5/069.44*

*Наталія ГАНУСЕВИЧ*

# ЗБЕРЕЖЕННЯ РІДКІСНИХ КНИГ У ФОНДАХ НАЦІОНАЛЬНОГО ЗАПОВІДНИКА «ЗАМКИ ТЕРНОПІЛЛЯ»

*На основі фондової колекції стародруків Національного заповідника «Замки Тернопілля» розглянуто питання збереження, дослідження і консервація книг і документів. В статті також описано сучасний стан церковних книг – цінних пам'яток сакрального мистецтва XVII - XVIII століття і методи збереження і профілактика пошкоджень.*
**Ключові слова:** *церковні книги, стародрук, пам'ятка, фондосховище, виставка, обкладинка, аркуш, шрифт, папір.*

——

*Nataliia HANUSEVYCH*

**MAINTENANCE OF RARE BOOKS IN THE FUNDS OF NATIONAL RESERVE «CASTLES OF TERNOPILLIA»**

*The question of maintenance, research and canning of books and documents are considered on the basis of fund collection of books of old-print of National reserve «Castles of Ternopillia».*
*The modern state of church books is also described in the article – valuable sights of sacral art of XVII – XVIII of centuries and methods of maintenance and prophylaxis of damages.*
*Keywords: church books, book of old-print, sight, fund storage, Exhibition, cover, sheet, font, paper.*

Метою даної публікації є опрацювання і систематизація відомостей про рідкісні книги, що знаходяться у колекції Національного заповідника «Замки Тернопілля» і забезпечити їх збереження, консервацію і каталогізацію [5, 22]. Об'єктами дослідження є стародруки XVII – XVIII ст. Два з них є частиною стаціонарної виставки, що експонується у Замковому палаці м. Збаража [1, 133], а з інших сформовано колекцію «Стародруки». Найціннішими в колекції є:

**Книга церковна Євангеліон «Євангеліє»** (КН – 3669; К - 280), **1690 р.** 32Х20,5 см. $2^0$ [15] 412 арк.

**Походження:** Передано о. Романом Сливкою м. Збараж церква Успіня Матері Божої. Акт № 80 від 22.08.1999 р.

**Реставрація:** відомостей немає

**Техніка і матеріали:** Папір, друк кольоровий, обкладинка дерев'яна, обтягнута шкірою з металевим окладом.

**Опис:** Книга церковна «Євангеліє». Видана у Львові Ставропігійським братством. Друк церковний старослов'янський. Видання від створення світу по грецьким хронографом від Різдва Христового 7198 (1690 рік). Обкладинка тверда в широкій тисненій оправі з металевим обрамленням. В центрі на лицевій стороні обкладинки на металеві пластині овально-фігурної

форми зображено хрест з Розп'яттям Ісуса Христа, а у підніжжя постаті Матері Божої і Йоанна євангелиста. Обкладинка обтягнута тиснутою шкірою кольору червоного дерева. На металевих кутових наріжниках зображення чотирьох євангелістів з символами, по-колу прикрашена зірками, сонцем і місяцем. На зворотній стороні в центрі обкладинки на металевій пластині зображена коронована Мати Божа з маленьким Ісусом на руках у сяйві світла. Збережені покрайні записи – маргіналії.

**Експонування:** Збаразький замок, зал сакрального мистецтва.

**Публікації:** [9, 16],[3, 123], [6, 59]

**Стан збереження:** примірник дефектний – втрачені і пожовклі аркуші, розірвана шкіра, потемнілий метал.

**Книга церковна «Мінея»** на червень і частину травня (КН – 316; К - 39) **1761р.**

31,5Х 20,5 см $2^0$. 116[8] І-12 мм. Шрифт-3 мм. 37 рядків h (10р)= 6,2 см

**Походження:** Невідоме

**Реставрація:** відомостей немає, але є деякі спроби укріпити розірвані аркуші наклеївши їх на інший папір, а також заповнити втрати аркуша полосами паперу.

**Техніка і матеріали:** Папір, друк кольоровий, без обкладинки.

**Опис:** Книга церковна «Мінея» [11, 62]. Друк старослов'янський без оправи, ілюстрована, охоплює місяці червень і частину травня. Видана в створення світу по грецьким хронографом 7269. В славу святої єдиносущної животворящої і нерозділимої Трійці Отця, Сина і Святого Духа за держави Великого короля Августа третього, благословенням його преосвященства Сильвестра Лубінієцького Рудницького, Екзарха Митрополії Київської, Галицької і всея Росії, Луцького і Острозького Єпископа, проізволенієм Преподобнішого пана Отця ієромонаха Іллатія Безенського. Чина Святого Василія Великого, протоархіомедрита старанням і пожертвуванням монахів того ж чину в Святій чудотворній Лаврі Почаївській. Філіграць у вигляді букви G.

**Експонування:** Збаразький замок, фондосховище.

**Публікації:** Згадується лише як предмет колекції [8, 18].

**Стан збереження:** примірник дефектний – втрачена оправа, пожовклий папір весь у плямах воску, відсутні сторінки, рвані краї аркушів.

**Книга церковна** «Октоїх» (КН – 323; К - 46) **?р.** 33Х27 41 ря-

док, друк в 2 ст. $2^0$. [10] Шрифт -5червоний і 2чорний мм. Ініціал – 1,7 см.,

**Походження:** немає відомостей

**Реставрація:** є залишки самостійної реставрації аркушів з допомогою полос паперу, які скріплюють порвані частини аркуша.

**Техніка і матеріали:** Папір, друк в два кольори. Оправа обтягнута шкірою.

**Опис:** Книга церковна «Часослов», видана у Львові. Текст церковнослов'янський. На арк. 278 збереглися маргінальні написи. На аркушах 210-213 збереглися філіграні у вигляді якоря. В тексті присутні сюжетні заставки і прості, також зустрічаються невеликі заставки-прикраси, які розділять тест по сюжетно. Заставки з геометричним орнаментом, а є і сюжетні з образом Матері Божої, Ісуса Христа – вседержителя і Розп'яття. В книзі розміщені молитви на кожен день тижня.

**Експонування:** Збаразький замок, зал сакрального мистецтва

**Публікації:** Згадується лише як предмет колекції [8, 23]

**Стан збереження:** примірник дефектний – відсутні аркуші, а деякі порвані, пожовклі з слідами воску, краї надірвані. Обкладинка порвана, шкіра потерта на кутках знищена і відходить від основи.

**Книга церковна «Тріодіон»** (КН – 319; К - 42) **1767р.** 32,5Х 20 см. $2^0$. [3] 456 арк., І-2 см. Шрифт-2 мм. Заставки рослинні з елементами геометричними, а сюжетні на с.17, 23

**Походження:** невідоме

**Реставрація:** відомостей немає, але є деякі спроби укріпити розірвані аркуші наклеївши їх на інший папір, а також заповнити втрати аркуша полосами паперу.

**Техніка і матеріали:** Папір, друк. Обкладинка обтягнута темною шкірою є тиснення.

**Опис:** Книга церковна «Тріодіон» - додаток до пісень і молитов змінних свят і празників (в основному Пасхальних) Друк церковний старослов'янський. Ілюстрована 1767 рік. Складається з розділів: 1. Молитви на п'ятницю шостої неділі Святого Великого Посту. 2. Молитви на неділю. 3. Послідовність Святих і Спасаючих страстів Господа нашого Ісуса Христа. 4. Молитви у Святу і велику суботу вечера. 5. Молитви у Святу і велику неділю Пасхи (вечірні). 6. В світлий понеділок (вечірні). 7. У світлий вівторок (вечірні). 8. У світлу середу (вечірні). 9. У світлу п'ятницю (вечірні). 10. Неділя перед Пасхою. 11. Неділя святих

жон мироносиць. 12. Неділя о розслабленом в суботу ввечері в малій вечірній. 13. Неділя о слепом [8,21]. На сторінках збереглися маргінальні записи.

**Експонування:** Збаразький замок, фондосховище.

**Публікації:** [6, 60].

**Стан збереження:** примірник дефектний – втрачені аркуші, пожовклий папір, розірвані листки, зламані застібки книги.

З метою збереження мистецької та релігійної цінності експонатів колектив заповідника підтримує тісний зв'язок з Львівськими реставраційними центрами, з бібліотекою ім. В.Стефаника, а саме з реставраційним відділом, плідно працює і наш реставратор львівський художник-реставратор І-ї категорії Магінський В.Д. [10, 293].

Забезпечення збереження документів, що утворилися у процесі людської діяльності чи цілих організацій, та мають культурну цінність і є надбанням українського народу, залишається першочерговим завданням музейних працівників. Бо саме від того, яких зусиль ми докладемо сьогодні і в подальшому для збереження цього культурного надбання, залежить, яку саме документальну спадщину ми передамо своїм нащадкам. У документах – наша історія, досвід, погляди на перспективи розвитку регіону тощо.

Для зберігання предметів у музеї обладнується спеціальне приміщення - фондосховище, яке часто називають запасником. Система зберігання фондів може бути окремою або комплексною. Окрема система зберігання передбачає наявність ізольованого приміщення, де перебувають предмети одного або кількох матеріалів, що дуже близькі за нормативами зберігання. У середині предмети зазвичай розміщуються відповідно до структурного поділу фондів, тобто за типами джерел. Потім вони розподіляються за призначенням, змістом, розмірами та інвентарними номерами, або по колекціях.

Щоб зберегти ще на багато років такі цінні книги та документи у Національному заповіднику «Замки Тернопілля» створюються колекції «Стародруки і рідкісні книги релігійного змісту», а група «Документи» створена для інших пам'яток писемності та друку. Фондові працівники описують кожну книгу, проводять їх фото фіксацію, а також заповнюється інвентарна картка з детальним описом стародрука чи документа. У фондових приміщеннях створені умови для їх зберігання (шафи, в яких кожна книга лежить на поличці окремо). Досить актуальним з точки зору забезпечення збереження документів чи книг

є картонування, тобто утримання їх у спеціальних коробках, які захищають їх від зовнішнього впливу різного роду чинників.

Усі предмети підлягають природному старінню. Проте якщо ослабити дію на них несприятливих факторів, то цей процес можна уповільнити. Саме з цією метою в музеї встановлюється певний режим зберігання. Приладами для вимірювання температури повітря забезпечені усі фондосховища, щоб зберегти 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 профілактичні роботи, залучення спеціалістів. Вони могли б зробити більш професійні дослідження кожної книги, виявити унікальні екземпляри, описати кожний стародрук, а також провести їх консервацію, а при потребі і реставрацію пошкоджених частин. 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 [4, 5].

Відомо, що процес старіння книг, а також паперу на якому їх друкували відбувається безперервно. Швидкість його залежить від природи матеріалів та умов зберігання, а також від середовища, де він перебував до надходження у музей. Наприклад вироби зі шкіри, дерева, тканин, паперу та інших органічних гігроскопічних матеріалів вельми страждають як від підвищеної, так і від зниженої вологості. При підвищеній вогкості ці матеріали легко набрякають, порушується зчеплення між волокнами і предмет деформується. Украй шкідливі і різкі коливання вологості. Адже при кожній зміні легкореагуючі поверхневі шари матеріалу розширюються стосовно внутрішніх, менш вологих, шарів, і при частому повторенні цих коливань з'являються розриви і тріщини. Після зміни відносної вологості на 35% людське волосся набуває колишнього свого стану через 30 хвилин, газетний папір - через три години, щільний папір - через два дні, а рулон газетного паперу завтовшки 125 мм - через 6 місяців. За цей час на предметі можуть з'явитися механічні пошкодження.

До кола завдань по збереженню фондів входить і захист від механічних пошкоджень, адже чимало музейних предметів

створено з матеріалів, які легко піддаються руйнуванню. Робота з ними потребує дотримання особливої обережності. Приміром, предмети на паперовій основі потрібно брати за протилежні кути для того, щоб уникнути натягнення волокон; твори станкового живопису тримають тільки за підрамник, а інші предмети - за найміцніші частини.

У системі заходів, спрямованих на зберігання рідкісних книг і документів, 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. У Заповіднику створені сприятливі умови для збереження історичних документів і книг. Це насамперед відноситься до температури повітря і відносної вологості у фондосховищах. У зимовий період вона у межах норми, а у літній, особливо у жаркі дні – підвищена, але регулярним провітрюванням приміщення і зволоженням вдається її стабілізувати. Є труднощі, правда, з підвищеною вологістю приміщень. Це один із найбільш негативних факторів, які знищують папір. Через надмірну вологість збільшується і вміст вологи в матеріалах органічного походження (папір, шкіра – основні складові стародруків), а це призводить до розширення волокон, короблення, розчинення солей тощо. Поза тим, для забезпечення оптимального режиму зберігання музейних колекцій їм необхідний захист від забруднювачів повітря, під впливом яких відбувається процес старіння та руйнування предметів. Таку небезпеку передусім становлять сірководень, сірчастий газ, аміак, хлор, пил, сажа. Тому основними засобами захисту музейних колекцій від дії забруднювачів повітря мають бути герметизація приміщень за наявності кондиціонерів, використання фільтрувальних пристроїв [2, 155-157]. Для ефективної роботи над цією проблемою використовуємо прилади з кондиціонування повітря «Samsung». Але деякі з цих факторів, що впливають негативно на папір також і негативно впливають на здоров'я працівників. Це алергія, тобто реакція організму. Найбільш часті симптоми: свербіж шкіри і слизових, нежить, кашель, кон'юктивіт, набряк Квінке. Проте організм можна захистити від алергену, якщо утримувати приміщення у зразковому порядку і чистоті.

Співробітники також уважно стежать і за ознаками біологічного зараження колекцій та приміщень фондосховищ. Так як загальний стан будівлі не відповідає всім нормативним ви-

могам, особливо потрібно боротись з підвищеною вологістю приміщень, які були тимчасово пристосовані для зберігання експонатів, а це сприяє швидкому розмноженню плісняви, яка дуже пошкоджує паперові носії. Музейні предмети часто уражають комахи. Вони проникають у музейні приміщення через вікна й двері, а також разом із предметами, що надходять до музею. Для боротьби з ними використовують рідинні інсектициди, а також проводяться газації приміщень.

Також негативно впивають світлові джерела на старіння паперу, особливо сонячне. Ще одним негативним фактором є пил. Він дуже небезпечний агент, який заносить з собою різні шкідливі речовини, що прискорюють старіння паперу, забруднюють його, порушуючи структуру волокон. Щоб зменшити вплив найбільш негативних факторів рекомендується для кожного стародруку виготовити окремий футляр у якому зберігається сталий температурно-вологісний режим. Він захистив би книгу від значних коливань температури і вологи, а також нещадного впливу світла, тим самим зберігши її задовільний стан на багато років. ( фото3)

А також є ряд інших заходів, спрямованих на збереження пам'яток писемності та друку, значною мірою, які залежать від наукового підходу під час вивчення їх перед консервацією. Під час роботи над рідкісними й унікальними історичними пам'ятками потрібно надавати перевагу неруйнівним методам досліджень.

Найпростішим методом є візуальний огляд книги, який дає змогу отримати інформацію про стан об'єкта. (фото2) 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 консервації були збереженні. Дані 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». Тому що основним правилом консервації є збереження автентичності книг і документів.

Аналізуючи, проведену більше як 20 років, діяльність заповідника, можемо зробити підсумок: науковцями заповідника зібрано, систематизовано сотні книг і документів, деяка кількість розміщена у виставкових залах [7, 24] (фото 1) і доступна для огляду, але значна кількість предметів знаходиться і у фондосховищах заповідника надійно збережена і забезпечена від руйнівних впливів середовища чекаючи свого дослідника, реставратора чи мистецтвознавця.


1. Волинська Ікона: дослідження та реставрація. / Матеріали Міжнародної наукової конференції. – Луцьк, 2011. – 234с.
2. Гайда Л. А. Музеєзнавство в закладах освіти: Навч.-метод. посібник / Кіровоградський обласний ін-т післядипломної педагогічної освіти ім. Василя Сухомлинського. — Кіровоград : Видавництво КОІППО, 2006. — 106с.
3. Ганусевич Н. Євангеліон – визначна пам'ятка XVII ст. в музейній експозиції Збаразького замку. /Матеріали II Всеукраїнської наукової конференції «Православ'я в Україні». –Київ, 2012. –С.321
4. Дзендзелюк Л.С., Льода Л.М. Основи реставраційних процесів. –Львів, 2012. -85 с.
5. Запаско Я., Ісаєвич Я. Памятки книжкового мистецтва. Каталог стародруків виданих на Україні. Книга перша (1574-1700). – Львів: Видавниче об'єднання «Вища школа», 1981. – 957 с.
6. Забезпечення збереження стародруків у фондах НЗ «ЗТ». / Волинська книга: історія, дослідження, експонування. –Острог,2015. –С.59-66
7. Збережені реліквії сакрального мистецтва НЗ «ЗТ».–Тенопіль, 2006. -32с.
8. Інвентарна книга №1. Група: «Книги». –Збараж: ДІАЗ, 8.02.1995. – з №1 по №211. –С.186
9. Інвентарна книга №2. Група: «Книги». –Збараж: НЗ «ЗТ», 17.01.2005. – з №212 по №453. С.162
10. Скоропляс Н. Колекційні збірки творів Сакрального мистецтва у Фондових зібраннях НЗ «ЗТ» /Апологет. Християнська сакральна традиція: віра, духовність, мистецтво. – Львів, 2010. – 295с.
11. Фрис В. Історія кириличної рукописної книги в Україні X-XVIII ст. –Львів: Львівський національний університет імені Івана Франка, 2003. –С.622

*Фото 1. Зал сакрального мистецтва*

*Фото 2. Стародруки у виставкових залах Заповідника*

*Фото 3. Стародруки у фондах Заповідника (візуальний огляд книг)*

*УДК 726.8(477.41–21 Переяслав)(091)*

*Олена ЖАМ*

# НАДМОГИЛЬНІ ЖОРНА НЕКРОПОЛІВ м. ПЕРЕЯСЛАВА-ХМЕЛЬНИЦЬКОГО

*В статті зроблена спроба пояснити причину наявності млинових жорен на території християнських некрополів м. Переяслава-Хмельницького Київської області. Проблема розглядається в контексті побутування аналогічних звичаїв у інших народів.*
**Ключові слова:** *жорна, надгробок, некрополь, м. Переяслав-Хмельницький.*

*Olena ZHAM*

**MILLSTONES IN THE NECROPOLIS IN THE TOWN OF PEREYASLAV-KHMELNYTSKY**

*The article attempts to explain the reason for the presence of millstones on the territory of the Christian necropolis of the city of Pereyaslav-Khmelnitsky, Kyiv region. The problem is considered in the context of the existence of similar customs among other peoples.*
**Key words:** *millstone, tombstone, necropolis, m. Pereyaslav-Khmelnitsky.*

Жорна здавна використовувалися людиною для переробки зерна на борошно. Зношені жорнові камені часто застосовувались й для інших потреб: при будівництві житлових і культових споруд (в якості сходинок, опірних каменів, фундаменту, елементів декору), вимощування доріг і тротуарів, позначальних знаків, як сировина для виробництва точильних брусків та шліфувальних кругів. Також в різний час представники різних релігій використовували жорна як надмогильний пам'ятник. Як вірно зазначив білоруський дослідник С.Ф. Жижиян: «Данные памятники являются интересной загадкой, отгадка которой станет еще одним ключом к познанию исторических и религиозных процессов, происходивших в прошлом» [4, с. 24]. На його думку, вторинне використання жорен пов'язане з великими трудовими затратами на обробку каменів, хазяйновитістю наших предків, сакральним значенням жорен.

На давніх загальноміських кладовищах м. Переяслава-Хмельницького Київської області (Ярмарковому, Альтицькому, Підварському) також є жорна XIX – поч. XX ст. (рис. 1-4). Ці камені, а також легенди, повір'я пов'язані з ними, займають поважне місце в системі краєзнавчих, історичних, етнографічних досліджень. Недостатня вивченість цієї групи надмогильних знаків на території України й Переяслава-Хмельницького, зокрема, роблять їх об'єктом спеціального дослідження.

Не дивлячись на те, що каменотесний промисел був одним із найдавніших занять на території Переяславщини, виготов-

лення й використання жорен в цьому регіоні досі залишається недостатньо дослідженим. Поодинокі звернення до цієї теми стосуються переважно використання жорен в борошномельній справі, в той час як вторинне використання млинових каменів не знайшло ґрунтовного висвітлення.

Перш ніж перейти до розгляду окресленої проблематики вважаємо за доцільне згадати історію виготовлення найбільш відомого на Переяславщині мироточивого кам'яного хреста, що знаходиться в лівому крилі Борисоглібської церкви. Це дозволить краще зрозуміти суть зв'язку між надгробками та млинарством. Церква святих Бориса і Гліба в Переяславі-Хмельницькому побудована на місці, де в 1015 р. внаслідок міжусобних сутичок, за наказом Святополка Окаянного, на березі р. Альта, було вбито князя Бориса, сина Володимира Хрестителя, а згодом і його брата Гліба. Згодом, у 1125 р., на цьому місці Володимир Мономах звів храм на честь перших святих. Він не вцілів, був зруйнований під час варварських набігів половців. Проте це місце на завжди зберегло своє сакральне значення. Ходили оповіді, що важкохворі після купання на берегах Альти зцілювалися. Саме тому в 1664 р. тут встановили гранітний хрест, а в 1839 р., під керівництвом Переяславського архієпископа Гедеона довкола хреста спорудили і сам храм. Т. Г. Шевченко під час перебування у Переяславі в серпні-вересні 1845 р. зобразив кам'яного хреста Св. Бориса на акварельному малюнку 17,5х26,2 см (рис. 5-7).

Для нашого дослідження насамперед становить інтерес напис, викарбуваний на хресті: «ІС ХС НІКА. Сей кресть зде на месте семь убіенно святаго страстотерпца Христова Бориса великого князя россійськаго, водрузи Григорий Бутовичъ протопопъ Переяславській Споспешествовалъ во ономъ Селивана Кириловича Билого, головы стрелецкого, лета отъ сотворенія міра 7171 отъ Р. Х. 1664 мая В [2] дня. Делал сей крест мельник Харко Безпальчий со товарищем своім Мартином». З тексту зрозуміло, що цей хрест поставили в 1664 р. переяславський протопіп Григорій Бутович та стрілецький голова Селіван Кирилович Білий, а виготовив мельник Харко Безпальчий (Безпалий) разом із помічником Мартином.

Варто зауважити, що один із найбільших та найдавніших осередків видобутку жорнового каменю в Україні є Дніпровське узбережжя в межах Переяславщини та Канівщини. Видобуток у цьому регіоні каменю й виробництво з нього жорнових каменів для млинів і ручних жорен було налагоджено ще в давньорусь-

кий період. Це знаходить підтвердження в матеріалах археологічних розкопок. Фрагментовані та цілісні жорна є невід'ємним атрибутом культурного шару на території більшості місцевих поселень. У 1993-1994 рр. Канівською експедицією було розкопано давньоруське поселення й майстерню для виготовлення жорен на правому березі Дніпра поблизу с. Григорівка Канівського р-ну Черкаської обл. в урочищі Ревутове. На поселенні виготовляли жорна із дрібнопіщанистого вапняку та пісковику місцевого походження, що належали до Трахтемирівських покладів [8]. Значного піднесення каменотесний промисел набув у досліджуваному регіоні в XVIII – XIX ст. Про це є згадки в багатьох писемних джерелах. Так, наприклад, А. Шафонський у праці «Черниговского наместничества топографическое описание» зазначає, що жорновий камінь в Чернігівську губернію привозили з міста Переяслава [11]. Л. Похилевич у «Сказаниях о населенных местностях Киевской губернии» згадує села Правобережної Переяславщини, в яких були значні поклади пісковику, придатного для виробництва жорен: Монастирок, Зарубинці, Григорів, Піщаники [9]. «Мала гірнича енциклопедія» та Енциклопедичний словник Брокгауза і Ефрона до найбільших родовищ пісковику в Україні відносять трахтемирівські, канівські, київські. Верхні жорнові камені («верхняк», «бігун», «бігунок») з цього пісковику вважали кращими на території дореволюційної Росії, їх багато вивозили в Московську губернію [2]. Про значні поклади жорнового каменю в с. Підсінному Переяславського повіту по течії Дніпра на території казенних дач згадується у «Военно-статистическом обозрении Российской империи» [3]. Про каменеробні осередки в урочищі Каменеломня між сс. Григорівка та Трахтемирів, де виготовляли надгробні пам'ятники, жорна для млинів, кам'яні ступи, згадує сучасний дослідник Д. Куштан в статті «Кам'яні хрести Черкащини» (2012) [5].

Наявність значних покладів жорнового каменю зумовила існування в регіоні великої кількості майстрів, які вміли виготовляти жорна та інші вироби з каменю, зокрема, надгробки. Звідси зрозуміло, чому саме мельник виготовив хрест Св. Бориса.

У світі відомі факти, коли на могилах самих мельників замість надгробка встановлювали жорновий камінь. Так, найстаріший із відомих у Європі надгоробок-жорна встановлений в графстві Дорсет у Великобританії понад 500 років тому на могилі мельника і являє собою жорновий камінь із млина [4, с. 23]. В Білорусії на кладбищі с. Вюн Биховського р-ну Могилівської

обл. виявлені два надгробки-жорна з надписами, встановлені на могилах родини мельників [4, с. 25]. Схожий випадок зафіксований на території України в с. Роботівка Кременчуцького р-ну Полтавської обл. В межах діючого кладовища, розташованого на східній околиці села, на 4-х насипах курганів виявлено 6 надмогильних монументів різної форми XVIII - XIX ст., серед яких стела-надгробок з уламку гончарного жорна для подрібнення глини, яка, вірогідно, вказує на професійну належність похованого [10, с. 285].

Подібні об'єкти досить часто зустрічаються в Північному Кавказі та Білорусії. Так, наприклад, у осетин досі поширений звичай використання жорен у поховальному обряді. Дослідник БА. Калоєв зафіксував випадки, коли в 20-х рр. XX ст. в ряді міст Осетії жорна клали виключно на могилу останнього члена сім'ї або роду. В осетинському фольклорі, навіть, збереглися прислів'я з цього приводу: «Щоб твої жорна крутилися на твоїх грудях», «Да закриють вхід у твою могилу твоїми жорнами». Випадок використання жорен замість закладного каменя зафіксований на Змійському катакомбному могильнику в Північній Осетії [4, с. 24]. На території Білорусії давні надгоробки-жорна відомі в с. Дмитровичі (Березенський р-н Мінської обл.), с. Пліса (Глубокський р-н Вітебської обл.), с. Городок (Молодечненський р-н Мінської обл.), кладовищі Кутеінського монастиря в Орші, С. Есьмони і Майск (Белиничівський р-н Могилівської обл.), с. Рясна (Дрибинський р-н Могилівської обл.), с. В'юн (Бихівський р-н Могилівської обл.), с. Старосілля, м. Бихова, м. Костюковичі, м. Кличев (Шкловський р-н Могилівської обл.) [4, с. 24]. В Російській Федерації на кладовищі в м. Мглин Брянської обл. виявлено кілька десятків надгробків, виготовлених з половинок млинарських жорен. Найбільш ранній з них датується 1880-ми роками. В м. Брянськ та в м. Почеп Брянської обл. одиничні жорнові камені розкидані на кладовищах єврейських і православних між традиційних плит і пам'ятників [1].

Ймовірно, подібні жорна-надгробки та одиничні жорнові камені є й на давніх кладовищах в Україні. Але вони ще не привернули увагу дослідників. Ми ж можемо засвідчити наявність млинових жорен на території некрополів м. Переяслава-Хмельницького. Їх небагато: два на Ярмарковому некрополі, чотири на Альтицькому, одне на Підварському. Всі камені цілі (не фрагменти), переважно «нижняки» (нижній камінь жорнового поставу), без надписів, лежать горизонтально серед сучасних могил поодинці та подвоє (один на одному). Їх розмі-

ри свідчать про те, що всі камені раніше використовувалися на вітряних млинах. Зношеність і мала товщина каменів свідчить про їх тривале й інтенсивне використання. Матеріалом для всіх виявлених млинових жорен слугував камінь пісковик, ідентичний з тим, з якого виготовлені місцеві надмогильні хрести. Закопаних вертикально жорен на могилах переяславських некрополів не виявлено. Традиційно вони вкопувалися біля голови небіжчика приблизно на 25 см так, щоб отвір в центрі каменя проглядався на лінії надмогильного насипу. Також відсутні жорна, які служать основою для старих кам'яних надгробків чи кам'яних хрестів. Не зафіксований звичай вставляти у отвір жорнових каменів штучні квіти.

Відомо, що в світі захоронення із надгробками-жорнами зустрічаються як на християнських так і іудейських некрополях. В м. Переяславі-Хмельницькому жорна зафіксовані лише на християнських некрополях. Єврейський некрополь, який існував в місті в XVIII – на поч. XX ст., нині не функціонує: закритий 10.08.1965 р. виконкомом Переяслав-Хмельницької міської ради у зв'язку з тим, що у воєнні та післявоєнні часи, коли євреїв в місті майже не лишилося, він занепав. Тому невідомо чи були на його території жорнові камені чи надгробки-жорна. Разом з тим, відомі випадки, коли єврейські мацейви йшли на виготовлення ручних жорен. Такі жорна, зроблені з мацейви, виявлені в с. Антополь (Дрогичинський р-н Брестської обл.). Після Другої світової війни жителі цього села розібрали мацейви із старого єврейського кладовища й використали їх на господарські потреби [12].

Таким чином, питання виготовлення надгробків із млинових жорен є одним із малодосліджених у вітчизняній історичній науці та історії м. Переяслава зокрема. Це питання піднімалось у ряді робіт зарубіжних дослідників, однак об'єктом спеціального дослідження в Україні досі не стало. Нами зафіксовано факт існування спрацьованих жорнових каменів із вітряних млинів на території православних некрополів м. Переяслава-Хмельницького: Альтицькому, Ярмарковому, Підварському. Їх наявність пов'язуємо із значним розвитком каменотесної справи на Переяславщині та існуванням майстрів (каменярів, мельників), які виготовляли надгробки й млинові жорна. Мельникам доводилося систематично насікати млинові жорна, у зв'язку з чим вони були обізнані з каменярською справою. А відтак з легкістю могли виготовити й надгробки. Підтвердженням цьому є хрест Св. Бориса, зроблений мельником Харком Безпалим у 1664 р.

Вважаємо за доцільне здійснювати пошук нових млинових каменів і надгробків-жорен, здійснювати їх детальні обстеження та вводити інформацію про них у науковий обіг. Одночасно варто досліджувати легенди й перекази, пов'язані з надмогильними жорнами.


1. Белова О., Петрухин В. История еврейской общины Брянского края. Земля Мглинская – родной край // Електронний ресурс. Режим доступу: *old.mglin-krai.ru.*
2. Брокгауз Ф.А., Эфрон И.А. Энциклопедический словар. – СПб., 1890-1898, т. 11. – 1894 р.
3. Военно-статистическое обозрение Российской империи. Издаваемое по Высочайшему повелению при 1-м отделении Департамента Генерального штаба. Том X, Ч. 3, Полтавская губерния – СПб, 1848.
4. Жижиян С.Ф. Захоронения с жерновами на территории Могилевского Поднепровья // Сборник научных статей студентов, магистрантов, аспирантов / сост. С. В. Анцух; под общ. ред. В. Г. Шадурского. – Вып. 16. – Минск: Четыре четверти, 2016. – С. 23-25.
5. Куштан Д. Кам'яні хрести Черкащини // Нові дослідження пам'яток козацької доби в Україні: Зб. наук. пр. / О.М. Титова (відп. ред.), І.П. Бондаренко, Г.Ю. Івакін [та ін.]; Наук.-досл. центр «Часи козацькі», Укр. тов–во охорони пам'яток історії та культури, Центр пам'яткознавства НАН України і УТОПІК, Історико-культ. ас–ція «Україна–Туреччина». – Вип. 21. – Ч. І. – К., 2012. – 236 [2] с. – (Серія: «Бібліотечка «Часи козацькі») – С.191-197.
6. Мала гірнича енциклопедія. [у 3 т.] / За ред. В.С. Білецького. – Донецьк: «Донбас» – 2004.
7. Переяслав-Хмельницька міська рада. Архівний відділ, ф.1, оп.1, спр.182 «Протокол №17 засідання виконкому Переяслав-Хмельницької міської ради депутатів трудящих від 10.08.1965 р. «Про затухання єврейського кладовища».
8. Петраускас А.В. Видобуток та обробка каміння на давньоруських селищах Середнього Подніпров'я // Археологія. – 2003. – № 1. – С. 66-75 // [Електронний ресурс]. – Режим доступу: www.iananu.kiev.ua.
9. Похилевичъ Л. Сказанія о населенныхъ местностяхъ Кіевской губерніи или статистическія, историческія и церковныя заметки о всехъ деревняхъ, селахъ, местечкахъ и городахъ, въ пределахъ губерніи находящихся. Собралъ Л. Похилевичъ /Похилевич Л.І. – К.: В типографіи Кіево-Печерской лавры, 1864. – 763 с.
10. Супруненко О.Б., Шерстюк В.В. Археологічні обстеження у пониззі Сухого Кобелячка на Полтавщині // Археологічні дослідження в Україні 2008 р. – К.: ІА НАН України, 2009. – С. 284-287; Супруненко О.Б., Шерстюк В.В. Пам'ятки археології пониззя Сухого Кобелячка на Полтавщині. – К.-Полтава: Дивосвіт, 2009. – С. 23-24.
11. Шафонский А. Черниговского наместничества топографическое описание. – Киев, 1851. – С. 535.
12. Чайчіц И. Жёрнов – Реальный Брест // Електронний ресурс. Режим доступу: realbrest.by/blogs/ischu-neobyknovennoe.
13. Чим приваблює «місто музеїв» на Київщині паломників // «Вісник Переяславщини» –20.08.2017 р.

*Жорнові камені на території Альтицького некрополя в м. Переяслав-Хмельницький.*

*Жорновий камінь на території Альтицького некрополя в м. Переяслав-Хмельницький.*

*Жорновий камінь на території Альтицького некрополя в м. Переяслав-Хмельницький..*

*Жорновий камінь на території Ярмаркового некрополя в м. Переяслав-Хмельницький.*

*Шевченко Т. Г. Кам'яний хрест Св. Бориса, Папір, акварель (17,5х26,2 см), Переяслав серпень-вересень 1845 р.*

*Хрест кн. Борису в Переяславі, мал. Гнєдича, 1881 р.*

*Священик Борисоглібської церкви Анатолій Михневич біля хреста Св. Бориса.*

*УДК [726.6:246.3](477-25)»10»*

*Вячеслав КОРНІЄНКО*

# ФРЕСКОВІ ОБРАЗИ СВВ. ФЕДОРА ТИРОНА ТА ФЕДОРА СТРАТИЛАТА У ПІВНІЧНІЙ ВНУТРІШНІЙ ГАЛЕРЕЇ СОФІЇ КИЇВСЬКОЇ: ПИТАННЯ АТРИБУЦІЇ

*У статті висвітлюються результати дослідження фрескових образів святих воїнів у північній внутрішній галереї Софії Київської, які визначались як зображення св. Федора Тирона та св. Федора Стратилата. Оскільки іконографія обох святих близька, питання їх впевненої атрибуції лишалось предметом дискусії. Завдяки виявленню та прочитанню напису-графіті останньої чверті XII ст. вдалося впевнено встановити, який саме образ є св. Федором Тироном, а який – св. Федором Стратилатом.*

**Ключові слова:** *епіграфіка, графіті, Софія Київська, монументальний живопис, фреска, св. Федір Тирон, св. Федір Стратилат.*

———

*Viacheslav KORNIIENKO*

**FRESCO IMAGES OF STS. THEODORE OF AMASEA AND THE THEODORE STRATELATE INTO THE NORTH INTERNAL GALLERY OF ST. SOPHIA IN KYIV: ATTRIBUTION QUESTION**

*The article highlights the results of the study of fresco images of holy warriors into the northern interior gallery of St. Sophia in Kyiv, which were identified as the images of St. Theodore of Amasea and St. Theodore Stratelate. Since the iconography of both images are close, the issue of accurate attribution of these saints has been the subject of discussion yet. Because it was discovered and read the graffiti inscription of the last quarter of the 12th century it is possible to confidently establish which image represents St. Theodore of Amasea, and which – St. Theodore Stratelate.*

Серед низки дослідницьких завдань з вивчення історії формування та ідейного наповнення програми стінопису Софії Київської важливе місце посідає питання атрибуції однофігурних фрескових образів на його стінах, адже без надійної ідентифікації зображених святих неможливо впевнено вирішувати більш широкі мистецтвознавчі проблеми. Суттєвою перешкодою для атрибуції є той факт, що супровідні написи-дипінті XI ст. біля образів святих у домінуючий більшості не збереглись. Утім, справа її подолання не є неможливою. У сучасних дослідженнях однофігурних фрескових образів, що передбачені "Комплексною програмою дослідження, реставрації та популяризації Софійського собору на 2016–2021 рр." та покликані максимально повно ідентифікувати зображених на фресках Софії Київської святих, застосовується комплексний підхід, який включає послідовність чотирьох основних дослідницьких етапів.

1). Вивчення фрескового тиньку в місці розташуван-

**Key words:** *epigraphy, graffiti, St. Sophia in Kyiv, monumental painting, fresco, St. Theodore of Amasea, St. Theodore Stratelate.*

ня напису-дипінті XI ст. з метою виявлення залишків літер або хоча б слідів фарби від них. У разі наявності цих складників літери реконструюються з урахуванням форм саме таких же літер в добре збережених написах-дипінті біля фресок собору. У подальшому будується модель підбору реконструйованих за залишками та повністю відсутніх літер, що дозволяє окреслити обмежене коло можливих імен святих.

2). Пошук написів-графіті з іменами святих, зображених на фресках, що є підписами до фрескових образів або зверненими до святих молитвами.

3). Після встановлення можливого імені святого, вони співставляються з іконографією постатей, а також здійснюється пошук іконографічних аналогій, що дозволяє впевнено ідентифікувати зображеного на фресці святого.

4). Вивчення агіографічної літератури з акцентом на церковнослов'янські середньовічні переклади житій визначених святих з метою встановлення ідейного наповнення розпису кожного архітектурного об'єму храму.

Застосування таких підходів вже дозволило атрибутувати низку образів, зокрема і в циклі стінопису колишньої північної внутрішньої галереї Софії Київської, який, зважаючи на зображення тут святих воїнів-мучеників, в історіографії справедливо отримав назву "паперті воїнів" [1, с. 55; 3, с. 280; 4, с. 115]. На сьогоднішній день з них вже ідентифіковані образи св. Міни, св. Федора Тирона та св. Федора Стратилата, св. Артемія, св. Меркурія [1, с. 55–57; 2, с. 228–233; 3, с. 115–121].

Щоправда, раніше мною вже зазначалось, що питання визначення конкретного зображення з-поміж двох постатей двох святих Федорів, розташованих на одній стіні обабіч розтесаного під час ремонтних робіт наприкінці XVII – на початку XVIII ст. вікна, донедавна лишалось предметом дискусії.

Постать ліворуч збереглась фрагментарно, втрачена верхня частина, від плечей, зображення святого воїна в обладунках, який тримає у правиці спис вертикально, а лівою спирається на щит, що також не зберігся, а доповнений, як і лик святого, олійним живописом XIX ст. (мал. 1).

Постать праворуч від вікна збереглась повністю, тут зображено святого воїна в обладунках, що тримає правицею спис нахиленим на ліве плече, а лівою рукою він спирається на щит (мал. 2).

Зважаючи на згадки імені "Феодор" в низці графіті біля обох постатей, а також на деякі іконографічні особливості, зокрема, спосіб тримання списа, образи визначали або як св. Федора Тирона ліворуч від вікна та св. Федора Стратилата праворуч від вікна [1, с. 55], або ж, навпаки, відповідно, св. Федора Стратилата ліворуч від вікна та св. Федора Тирона праворуч від останнього [4, с. 118–119]. Зважаючи на близькі іконографічні типи обох святих та однакові імена, віддати перевагу тій чи інший атрибуції було проблематично. Утім, вирішити суперечку дозволили поглиблені епіграфічні дослідження, в ході яких вдалося прочитати в одній з молитов-графіті ім'я св. Федора Тирона, до якого звертався середньовічний автор.

Напис виконаний в один рядок, над ним прокреслена довга горизонтальна лінія, хоча інших складових ймовірної рамки немає. Попри пошкодження тиньку та знищені вибоями окремі літери, текст графіті впевнено читається (мал. 3):

С(ва)ты(и) Теодѹръ Тирон(ъ) Ѳо[м]оу [по]милу[и]

*Святий Теодор Тирон, Фому помилуй*

На підставі низки палеографічних ознак, таких як д з довгими ніжками, прямолінійної р з округлою петлею, петля якої не з'єднується зі щоглою в нижній частині, ы з середньою перемичкою, графіті найвірогідніше датувати в межах останньої чверті XII ст.

Цей текст виконаний біля постаті святого, що знаходиться ліворуч від вікна, тож, завдяки автору графіті Фомі, який кілька століть тому вирішив помолитись святому та залишити свою молитву на фресці, сучасна мистецтвознавча дискусія щодо розташування образів святих Федорів у "паперті воїнів" була вирішена.

Отже, застосування комплексного підходу дозволило встановити, що в стінописі "паперті воїнів" на південній стіні західного компартимента ліворуч від вікна знаходиться фрагментарно збережений фресковий образ св. Федора Тирона, а праворуч від вікна – св. Федора Стратилата. Наразі з південної частини стінопису цього архітектурного об'єму невідомим залишається погрудний образ святого, що практично повністю знищений внаслідок розтесування вікна під час ремонтних робіт наприкінці XVII – на початку XVIII ст. Утім, за умови застосування згаданого вище комплексного підходу до ідентифікації образів, це питання може бути вирішене, чому присвячуватиметься наступна публікація.

1. *Герасименко Н.В., Захарова А.В., Сарабьянов В.Д.* Изображения святых во фресках Софии Киевской. Часть I: внутренние галереи // Византийский временник. – 2007. – № 66 (91). – С. 24–69.

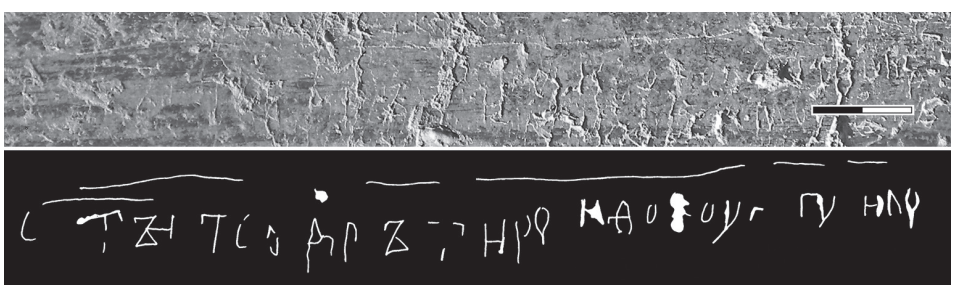
2. *Корнієнко В.В.* Образ святого Меркурія Кесарійського в стінописі Софії Київської // Православ'я в Україні: Збірник за матеріалами VII Міжнародної наукової конференції, присвяченої 25-літтю відновлення Київської православної богословської академії (1992–2017) / Під ред. д. богосл. н., проф., митрополита Переяслав-Хмельницького і Білоцерківського Епіфанія (Думенка), д. іст. Н. Г.В. Папакіна, Н.М. Куковальської та ін. – К., 2017. – Ч. 2. – С. 228–233.

3. *Никитенко Н.* Святая София Киевская. – К., 2008. – 384 с.

4. *Никитенко Н., Корниенко В.* Собор святых Софии Киевской. – К., 2014. – 336 с.

*Мал. 1. Образ св. Федора Тірона.*

*Мал. 2. Образ св. Федора Стратилата.*



*Мал. 3. Молитва-графіті Фоки, звернена до св. Федора Стратилата.*

*УДК 930.2(0.044)226»1899/1913»Комаров*

*Тетяна КОТЕНКО*

# ЛИСТИ З АРХІВУ МИХАЙЛА КОМАРОВА (1899–1913 рр.) ЯК ДЖЕРЕЛО ДО ВИВЧЕННЯ ІСТОРІЇ ВИДАННЯ ПЕРШОГО УКРАЇНСЬКОГО ПЕРЕКЛАДУ ЄВАНГЕЛІЯ ПИЛИПА МОРАЧЕВСЬКОГО

*Вперше публікується частина кореспонденцій відомих діячів українського національно-культурного відродження, громадсько-політичного руху, представників української інтелігенції кінця XIX – початку XX ст., письменників, науковців: Ц. Білиловського, М. Лободовського, О. Лотоцького, П. Стебницького, Є. Чикаленка та І. Шрага до М. Комарова. У статті вибірково подано та проаналізовано дев'ять листів, які об'єднує спільна тема: підготовка та публікація першого українського перекладу Євангелія (1906–1911), здійсненого ще на початку 1860-х рр. П. Морачевським (1806–1879).*

**Ключові слова:** *П. Морачевський, М. Комаров, Ц. Білиловський, М. Лободовський, О. Лотоцький, П. Стебницький, Є. Чикаленко, І. Шраг, Євангеліє, Святе Письмо, переклад, українська мова, листи*

*Tetyana KOTENKO*

**LETTERS FROM MYKHAYLO KOMAROV'S ARCHIVE (1899–1913) AS A SOURCE TO STUDY THE EDITION HISTORY OF THE FIRST UKRAINIAN GOSPEL TRANSLATION BY PYLYP MORACHEVSKY**

*A part of the correspondents of the well-known figures of the Ukrainian national-cultural revival, the public-political movement, representatives of the Ukrainian intelligentsia of the late XIX$^{th}$ and early XX$^{th}$ centuries, writers, and scholars: C. Bililovsky, M. Lobodovsky, O. Lototsky, P. Stebnytsky, Y. Chykalenko*

Незадовго до смерті тяжко хворий М. Комаров, вже в ліжку, пише науково-популярну брошуру, на підставі нових матеріалів, яка стала останнім його прижиттєвим виданням – історичний нарис про першого перекладача Святого Письма рідною мовою «П. Морачевський та його переклад Св. Євангелія на українську мову» (1913 р.). У наш час це видання становить бібліографічну рідкість, залишаючись актуальним та пізнавальним і сьогодні. Автор розповідає про життя й письменницьку діяльність П. Морачевського, який майже пів віку свого присвятив роботі над перекладом книг Святого Письма. Предметом наукового дослідження М. Комарова стала історія створення та побутування першого українського перекладу Євангелія, який попри всі схвальні відгуки Імператорської Академії наук, міністра народної освіти О. Головіна та Калузького архієпископа Григорія (Миткевича) довгі 46 років долав заборону російських можновладців на друкування.

*and I. Shrah to M. Komarov are published for the first time. In the article are selected and analyzed nine letters, which relate to the theme: the preparation and publication of the first Ukrainian Gospel translation (1906–1911), which was made by P. Morachevsky (1806–1879) in the early 1860s.*

**Key words:** *P. Morachevsky, M. Komarov, C. Bililovsky, M. Lobodovsky, O. Lototsky, P. Stebnytsky, Y. Chykalenko, I. Shrah, Gospel translation, Ukrainian language, letters.*

Історії створення та видання першого перекладу Святого Євангелія українською мовою Пилипа Семеновича Морачевського присвячено праці В. Науменка [12], М. Комарова [5], Є. Чикаленка [20], О. Лотоцького [11], Б. Шевелі-ва [21], М. Малюка [12], Г. Самойленка [14; 15; 16], А. Стародуба [17; 18; 19], О. Кошеля [9], Л. Гнатенко [1] і Т. Котенко [6; 7; 8] та ін.

Дана вибірка листів, поряд з іншими джерелами, ілюструє окремі факти і події щодо підготовки та публікації першого українського перекладу Євангелія 1906–1911 рр., здійсненного ще на початку 1860-х рр. П. Морачевським (1806–1879). У цій розвідці ми виокремили з кореспонденції М. Комарова листи Ц. Білиловського, М. Лободовського, О. Лотоцького, П. Стебницького, Є. Чикаленка, І. Шрага. Дев'ять листів, об'єднаних спільною тематикою, хронологічно охоплюють період з 26 лютого 1899 р. по 8 червня 1913 р.

Михайло Федорович Комаров (1844–1913) – видатний діяч української культури кінця XIX – початку XX ст., бібліограф, фольклорист, лексикограф, літературний і театральний критик, видавець, перекладач і громадський діяч [4]. Один із найвидатніших членів одеської «Громади». Чверть століття очолював це товариство. Він активно співпрацював з київськими та львівськими часописами і газетами, виступаючи в ролі літературного критика. Комаров спілкувався з багатьма літературними діячами. Провідниками української Громади в Петербурзі, створеної у грудні 1896 р., були П. Стебницький і О. Лотоцький, а її співзасновниками – Є. Чикаленко, Ц. Білиловський, П. Саладилов, О. Бородай та ін. [3]. М. Лободовський належав до Харківської Громади, а І. Шраг – до Чернігівської. Активне членство в українських Громадах, на нашу думку, стало підґрунтям для їх письмового спілкування, тією основою, яка в подальшому сформувала і дружні стосунки і плідну співпрацю. А їх спільна діяльність сприяла культурно-національному єднанню різних частин України – Південної, Західної і Наддніпрянщини.

Книжкова колекція та рукописний архів М. Комарова зберігається у відділі рідкісних видань та рукописів Одеської на-

ціональної наукової бібліотеки в особовому фонді діяча як пам'ятка духовного життя українського народу, як джерело до історії української літератури і громадської думки, під шифром (28). Це машинописні копії листів від майже 200 кореспондентів – діячів української культури, письменників, істориків, учених, діячів театру, художників та громадських діячів.

Отже, єдині відомі до сьогодні копії листів, дають можливість відтворити важливі й непересічні факти з історії українського національно-культурного відродження кінця XIX – початку XX століття.

При передачі текстів максимально збережено мову оригіналу, багату і цікаву лексику авторів, збережено авторські варіанти написання власних імен. Кореспонденції публікуються в алфавітній послідовності їх авторів. Коментарі і примітки подаються до текстів листів. У них розкриті історичні факти, події, імена видатних осіб, причетних до підготовки і публікації Євангелія в українському перекладі П. Морачевського.

У листі (№ 1) Ц. Білиловського – одного з організаторів культурно-просвітницької діяльності санкт-петербурської української громади 1890-х рр. до М. Комарова від 8 лютого 1906 р. з Петербурга згадується роль Ц. Білиловського та П. Саладилова у справі підготовки до публікації Євангелія у перекладі П. Морачевського. Працюючи у складі комісії Академії наук, Ц. Білиловський запрошує М. Комарова долучитись до цього «*святого діла*». Ц. Білиловський називає переклад «*мастацьким*», хоч є в ньому і помилки і «*щербинки*»[1]. Радиться з М. Комаровим з питань фонетики, проблем українського наголосу, через «*безборонний вплив московської мови*». На думку Білиловського, перед ними стояло відповідальне завдання: треба «*кожну главу, що вийде з наших рук, надсилати до Вас* [до М. Комарова], *та ще до когонебудь на прочитання, а потім ще раз зібратися та вичитати усі уваги та виправки, знов обміркувати, та аж тоді вже до друку. Не можна бо, ой, не можна таку книгу, як Євангеліє похапцем у світ виряджати*», висловлюючи при цьому свою думку щодо недосконалості перекладу П. Куліша та І. Пулюя.

На нашу думку, така пропозиція надійшла М. Комарову, оскільки ще на початку 1880-х років, переїхавши до Києва, він «став близько до тієї громади, що складала українсько-росій-

[1] Академічна комісія працювала з текстом Євангелія першої авторської редакції П. Морачевського в чорновому перекладі 1860 р. і зошитом його правок до тексту 1862 р., наданим у 1900 р. онуком перекладача В. Морачевським, оскільки автограф повного перекладу Нового завіту П. Морачевського 1864 р. у двох книгах на той час вважався втраченим.

ський (не російсько-український) словник з величезного, багатого матеріалу, збираного протягом двадцяти літ по всіх закутках російської і австрійської України» [10]. У 1883 році він видав «Покажчик нової української літератури (1798–1883)». У цьому ж році в Умані, де він працював на посаді нотаря, М. Комаров розпочав роботу над укладанням російсько-українського словника, продовживши її в Одесі. За спогадами Є. Чикаленка, одного з активних членів «Одеської Громади», який фінансував видання словника, це була тяжка і напружена праця: «Словарна комісія під головуванням Комара збиралася раз на тиждень і працювала протягом кількох років» [20, с. 206–207]. А в 1893–1898 рр. у львівській друкарні Наукового товариства імені Шевченка вийшов чотирьохтомний «Словарь російсько-української мови», на якому було зазначено: «Зібрали і впорядкували М. Уманець і А. Спілка» [3]. До появи словника Б. Грінченка цей словник вважався найкращим в Україні. Працюючи й сам над словником, М. Комаров «раз у раз притягав до цієї роботи ще й інших земляків, яких гуртував коло себе» [2, с. 1–2]. У збиранні матеріалів до цього словника взяли участь і члени київської української Громади – М. Старицький, О. Пчілка, в Умані – Т. Зіньківський, громадівці Одеси. Організатором словникової справи був Михайло Комаров (М. Уманець) і колектив його співавторів, «Одеської (Адеської Спілки) Громади». Їх об'єднувала «любов до українського слова» та щире бажання зберігати й розвивати рідну українську мову.

У листі № 2 до М. Комарова від 26 лютого 1899 р. М. Лободовський розповідає про те, що спонукало його здійснити власний переклад Євангелія у 1903 р.: оскільки переклад П. Куліша «*на мою думку і на думку деяких земляків*» «*зроблено важкенько*» і не відповідає Синодальному перекладу – «*єретичний (зроблений з вульгати, з католицького тексту), а за це по закону кара*», долучаючи до цього і інші оцінки, що побутували на той час, як, наприклад, О. Селіванова: «*негарна мова у перекладі Куліша*» «*та й галицизми є*». Далі М. Лободовський розповідає історію перекладу П. Морачевського, який у 1862 році подав на розгляд Академії наук свій переклад, далі комісія з трьох академіків: О. Нікітенко, І. Срезневського та О. Востокова з щонайкращою похвалою переслала його в Синод, той у свою чергу – чотирьом архієреям, які зі схвальним відгуком повернули його в Синод, де переклад і затримався аж до осені 1898 р. О. Бородай, віднайшовши той переклад, домагається, щоб Синод тепер його надрукував. За спогадами Є. Чикаленка, Бородай «зацікавив

деяких членів Петербурзької Академії Наук перекладом Євангелія Морачевського на українську мову, який переховувався в архіві Академії, і агітував за те, щоб Академія звернулася до Синоду за дозволом видрукувати той переклад. Вкупі з Бородаєм працював лікар Цезар Біліловський […], що скінчив віденський університеті був там членом студентського товариства «Січ»; з ним я був знайомий ще з Харкова […] і знав його як невеличкого українського поета, який дещо перекладав на українську мову. В заходах Бородая коло опублікування Євангелія помагав йому і полковник генерального штабу Солодило (Саладилов), який був в дуже близьких відносинах з деякими академіками» [20, с. 234]. На переконання О. Бородая, лише політичні причини стали на перешкоді публікації Синодом у 1862 р. Євангелія в українському перекладі П.Морачевського.

У листі (№ 3) до М. Комарова від 20 березня 1906 р. М. Лободовський пише, що у «Известиях Академии Наук» за 1902 р. повідомляється про безслідне зникнення з Академії наук рукопису перекладу Євангелія Морачевського. Далі пише про своє листування з П. Кулішем, де Лободовський вказує на низку відмінностей між Синодальним і Кулішевим перекладами. Цитує уривок з листа, в якому Куліш пояснює, що перекладав лише Євангеліє з Нового Завіту, а решта – то робота Пулюя, яку він (Куліш) не читав.

У зв'язку з чим, М. Лободовський у вересні 1903 р. приймає рішення надіслати свій власний переклад Євангелія з доповідною запискою до Академії наук, яка, у свою чергу, доручає П. Житецькому порівняти три переклади, існуючі на той час: М. Лободовського, П. Куліша і П. Морачевсько.

М. Лободовський повідомляє, що у листопаді 1904 р. отримав звістку від бібліотекаря Академії наук І. Срезневського про те, що Президент Академії наук Великий князь Костянтин Костянтинович Романов вже втретє подає доповідну записку стосовно українського перекладу Євангелія в Синод. Лободовський наголошує на важливій ролі Президента Академії наук у цьому питанні: після неодноразового звернення у Синод, він «тиснув на митрополита», в результаті чого 15 лютого 1906 р. останній був змушений підтримати у Комітеті Міністрів позитивне вирішення справи українського перекладу Євангелія. «Клопотався [Президент], – пише Лободовський, – із принципа, правди ради».

18 березня 1906 р. Академія наук повернула М. Лободовському його переклад без пояснень, лише з проханням повідомити

про отримання. Лободовський звертається до Комарова з проханням прочитати його переклад 16 глави Євангелія від Луки, та звернути увагу на передмову і дуже потрібні пояснення віршів, яких у нього чимало…

Лободовський повідомляє, що в пресі, а саме у газеті «Новое Время», 13 березня 1906 р., з'явились характерні статті, спрямовані проти української культури, української мови і взагалі української історії з подальшим залякуванням, «цькуванням» та погрозами... Ось чому він особисто надіслав подяку Президенту академії наук за його підтримку і допомогу у позитивному вирішенні справи українського перекладу Євангелія в Синоді і наполегливо просить М. Комарова долучитись до цього, а саме, – «*написати лист князю*».

У листі (№ 4) О. Лотоцького до М. Комарова повідомляється, що 31 травня 1904 р. у Комітеті міністрів розглядалася «наша цензурна справа». Комітет ухвалив скасувати Емський указ 1876 р. про повну заборону українського письменства, «*з якимись лише обмеженнями, про які певно не можна дізнатися*». Через тиждень або два цар Микола II має затвердити журнал Комітету міністрів і тоді буде оголошено рішення про скасування Емського указу. «*Які б там обмеження не були,* – запевняє Лотоцький, – *а все ж буде краще. Але все ж прикро, що для нас завжди кують особливий ланцюг, міцніший, ніж там до кого другого*».

Синод розглянув переклад Євангелія П. Морачевського і ухвалив його до друку; «*але ця справа не пройшла ще усіх канцелярських щаблів*». Та після отримання дозволу, – ділиться своїми таємними сподіваннями (або намірами) О. Лотоцький, – Товариство («Благодійне товариство видання загальнокорисних і дешевих книг») буде друкувати україномовне Євангеліє. Як ми бачимо, О. Лотоцький не знав, за яких умов Вища церковна влада дозволить публікацію українського перекладу Євангелія: Текст перекладу має бути переглянутий спеціальною комісією на чолі з єпископом Подільським і Брацлавським Парфенієм (Левицьким) і друк буде здійснено у Московській Синодальній Друкарні.

У листі (№ 5) від 29 березня 1901 р. П. Стебницький повідомляє інформацію М. Комарову, яка не підлягає розголосу, що через «*категоричну і гостру опозицію Синоду*», який зараз став не тільки «*правительствующим, але й воинствущим*» щодо Євангелія Морачевського нічого не робилось, і тепер немає жодної надії. Всі заходи «*луснули*» як і взагалі вся справа, оскільки все

робилось тихо, приватними засобами, але надії не втрачаємо… або треба змінювати напрямки дії «*видумляти інше*», або чекати на кращі часи, та це навряд чи справдить очікуване…

У листі (№ 6) від 5 квітня 1905 р. П. Стебницький знов повідомляє М. Комарову, що справа Євангелія у перекладі П. Морачевського майже не зрушила «*та в якімсь напруженню здержується на місці*» в очікуванні біди «наче перед грозою». Комітет міністрів мовчить і невідомо чи взагалі буде розглядати цю справу. Мовчить і Синод, хоч Академія наук на чолі з її Президентом, який багато сприяв якомога швидшому просуненню цього питання, в очікуванні відповіді. На думку П. Стебницького, Синод має дати дозвіл (благословення) на переклад Морачевського, бо не мають що заперечити, хіба що будуть затягувати справу, призначати безліч комісій… Будемо сподіватись на якнайшвидше розв'язання цього і інших важливих для нас питань, писав П. Стебницький.

У листі (№ 7) від 1901 р. Є. Чикаленко пише М. Комарову, оскільки тепер начальник духовної цензури наш «*родом*» чоловік і обіцяв зробити все можливе, та тільки Синод може приймати рішення щодо Святого Письма. А Синод, за чутками, не вороже висловився за Євангеліє Морачевського. Тільки обер-прокурор Святійшого Синоду К. Побєдоносцев ще не зробив свого висновку («заключєнія»).

У листі (№ 8) від 16 квітня 1905 р. Є. Чикаленко пише М. Комарову, про свою поїздку в Петербург на з'їзд журналістів в якості делегата від історико-етнографічного та літературний часопису «Киевская Старина» і пишається тим, що вдалось «*провести національне питання якнайкраще, не дивлячись на те, що всі російські ліберали і радикали дуже сьому противились*». Запрошує Комарова приїхати до нього у справах видання часописів та ін. Висловлює сподівання, що до Нового (1906) року скасують Емський указ 1876 р. про повну заборону українського письменства, коли уряд піде на поступки нашим вимогам щодо відкриття українських гімназій, університетів та ін. Поки що йде боротьба, але рішення не квапиться (не поспішає). Є. Чикаленко передбачає, що Синод не дозволить (не благословить) друкувати україномовне Євангеліє, хоч переклад Морачевського там лежить давно, оскільки існують перестороги, що Комітет міністрів під впливом реакціонерів (наводить приклад з політичної і літературні газети «*Гражданин*» № 22) не скасує цілком закону 1876 р. Є. Чикаленко покладає надію на російського історика, професора Петербурзького університету, члена-кореспондента Російської академії наук С. Рождественського.

Коротеньким листом І. Шрага (№ 9) від 8 червня 1913 р. з Чернігова закінчується наша публікація листів. М. Комаров радився з І. Шрагом щодо фото П. Морачевського, оскільки він закінчив писати свою книгу про П. Морачевського. І. Шраг, на прохання М. Комарова, зустрічається у Чернігові з Я. Огієвським-Охоцьким, небожем П. Морачевського, який підтверджує автентичність фотографії свого дядька. Саме цю фотографію Комаров публікує у своїй останній праці «П. Морачевський та його переклад св. Євангелія на українську мову. – Одеса, 1913».

Епістолярна спадщина М. Комарова має колосальне фактографічне значення та є унікальним джерелом для вивчення історії становлення і розвитку української бібліографії, видавничої справи, та українського духовного життя XIX ст. Спрямовуючи усі свої зусилля задля вивчення, збереження та розвитку української мови і українського друкованого слова, останню свою роботу він присвятив «щирому трудівникові на рідній ниві» – Пилипу Семеновичу Морачевському – першому перекладачу Святого Письма на рідну українську мову, який «нам подав великий примір щирої, невсипучої праці», тим самим вписавши ім'я Морачевського у гроно славетних імен тих діячів, які закладали основи українського відродження.

Листи друкуються мовою оригіналу, зі збереження оригінальної орфографії та правопису.

## ДОКУМЕНТИ

*Одеська національна наукова бібліотека (Відділ рідкісних видань та рукописів). Листи до М. Ф. Комарова (Машинописна копія 1881–1913 рр.).*

### № 1
### Ц. Білиловський[2] – М. Комарову. 8 лютого 1906 р.

*Петербург р. б. 1906 Лютого 8 дня.*

**Вельми шановний і дорогий Михайло Хведоровичу!**

Одібрав Вашого щирого й ласкавого листа і вдячливо й гаряче тискаю Вашу руку, що так швидко подає поміч ближньому. І таке серце хорує на жабу! Киньте на який час працю письмаць-

[2] Білиловський Кесарій Олександрович (Цезар Білило) (1859–1934) – український поет, перекладач, видавець, доктор медицини та хірургії, друкувався у галицьких виданнях. У 1887 та 1892 рр. видав у Харкові та Петербурзі два томи альманаху «Складка». Перекладав на українську мову німецьких поетів.

ку, не седіть довго, не топіть надто Вашого кабинета і алькерика, пильно вважайте на жолудок, аби-б що-де був слухняний, і стережіться наідків та напитків кріпких та духовитих. А що до ревматизма, то чого-ж Ви нехтуєте лиманами? Не вадило-б пити літячко Віши.

Надряпав прошениє й Curriculum vitae і послав іх сьогодня таки в Вашу Управу. Боюсь тільки, чи стала і певна там посада. Може так що підійму табор свій, помандрюю з ним чумацькими шляхами «у в Адес», а там через місяць управа, чи член який углядить, що «ніс у мене кирпатий», та «геть з воза» скаже. Такий тепера час сутужний та тяжкий, що певности нема, де через хвилину подінесся, де загубиш дружину, де дитину, а й де сам накладеш головою. Написав я у прошению, що просюсь на «мѣсто» при условіи добровольного оставленія и освобожденія его занимающим это мѣсто товарищем». Инак не піду, хоч-би й Алексѣвске, чи Куропаткинске жалованиє дали. Бридкий сором і зневага тим лікарям, що зараз лізуть туди, відки викинуто бідолашного товариша! А поки-що знайшов я собі де-яку працю. Ревізіон[на] комісія тутешньої місцьової думи припоручила мині написати огляд сучасного санітарного і (арк. 57) // больничного стану у Петербурзі.

Про санітарію вже скінчив, вичитали і вельми уподобали, – віддали вже до друку. А тільки що-ж усякі «синекурики» заспівають, а іх тут до ста біса. Грошей безліч викидують, а діла, а пользи катьма.

Крім цього ще буваю в комисіи Академіи наук, де виправляємо Евангеліє Морачевського. Взагалі переклад мастацкий, тільки все-таки йє помилки а ще, мовляв, і щербинки. Шкода, що друкуватимуть без акцентових значків. Завдяки широкому, безборонному впливу московськоі мови, наша інтелігенция і прості люде вже не так читають /а про говір нічого й казати!/, як слід. Читатимуть замісц по́стить – пости́ть, замісц лю́дям – людя́м, замісц зве́ршений – звершене́ний и т. д. А така книга, як Евангелиє, піде по всіх кутках, по всіх хатках, усі читатимуть, та не раз, а стонадцять разів, от-би і з цього боку була-б велика-велика користь нашим не освіченим людям. Може через 50 років не треба буде значків, а тепер, а зараз притьмом треба!

Та ще багато-б треба про се святе діло з Вами порадитись. Як на мою думку, то слід-би кожну главу, що вийде з наших рук, надсилати до Вас, та ще до кого-небудь на прочитаньня, а потім ще раз зібраться та вичитати усі уваги та виправки, знов обмеркувати, та аж тоді вже до друку. Не можна-бо, ой, не можна

таку книгу, як Евангелиє, похапцем у світ виряжати. Ми вже маємо один такий переклад: Куліша і Пулюя. Але ба! Мій голос піддержує тільки Солодило[3]!

Бувайте-ж здоровеньки, дорогий Михайло Хведорович, і потіште мене вісточкою бажанною, що одужали.

Всім до Вас припадаючи серцем

Ваш Цезар Білиловський.

***РКП ОННБ Ф. 28. – Од. зб. 1. – Арк. 56–57.***

## № 2
## М. Лободовський[4] – М. Комарову. 26 лютого 1899 р.

*26 Лютого [18]99*

**Высокопочесный Добродію,**
**прымыленный Мыхайле Федоровычу!**

Будьте ласкави, напечайайте у Галыцкых видомостях и одескых, мій лыст до Редактора Южного Края[5] про смерть Билозерского. Мини прислала звистку сестра его, удовиця Кулиша. – Чы швыдко скинчыться печатаньня Русско-Галицкого Словаря? А мини б его прытьмом треба. О, – велике спасыби Гурту[6] за цю працю! – Я, не сподиваючысь, що знов зачнеться захид зъ клопотами у Сынода про Евангелые по украинськи /Кулишов и Громадский переклады не тождественны съ Сынодальным, яретычни, /а за це по закону кара/ так я и заходывся перекласты

[3] Саладилов Петро Матвійович (Солодило) – (?–1908) – український громадський діяч, дійсний статський радник, полковник російського Генерального штабу, потім високий урядовець міністерства внутрішніх справ. Член української громади і управи заснованого у 1898 р. Товариства імені Тараса Шевченка, співзасновник (разом з Олександром Лотоцьким і Петром Стебницьким) української «Громади» у Петербурзі. Допоміг здобути дозвіл цензури на видання українського перекладу Євангелії та повного «Кобзаря» Тараса Шевченка.

[4] Лободовський Михайло Федорович (1841–1919) – український письменник, перекладач, лексикограф, фольклорист, видавець, педагог, один із членів Харківської української громади народолюбців. Поборник українського слова й освіти рідною мовою, відомий як перекладач Євангелія, повісті «Тарас Бульба» М. Гоголя (1874), творів Байрона на українську мову. Автор нарису «Святитель Йоасаф Горленко єпископ Білгородський» (1912), філософської праці «Про істинність бутності Бога на основі доводів людського розуму» (1915), циклу поетичних творів, у т. ч. на релігійну тематику, поеми «На втеках у Єгипет. Свята сім'я. Стародавній Палестинський переказ» (1912), оповідання «Покута» (1914), видавець українського часопису «Порада» (1906).

[5] «Южный край» – газета, яка видавалася російською мовою в Харкові (Російська імперія) у 1880–1918 рр.

[6] Члени «Одеської Громади».

самъ, не заглядаючы навмысне у ти переклады /Алек[сандр] Фед[орович][7] якось кажє мини: негарна мова у переклади Кул[іша] – визьмиться лышень Вы, – а я уже давно взявся.../ Щоб подати у Сынод, а як Сынод не дозволе, тоди на Высочайшее имя... така була-б то думка; я чую у Питери добулы у Сынода переклад 1862 року Морачевского и Соцініанскій 17 столитя заходылысь ще зъ осены клопотатись биля перепыскы и выправкы; а тут и я скинчыв свій переклад усих 4 Евангелыстив так мій переклад и останеться без (арк. 41) // дила…

А шкода! Кулишь мав на мети уніатив-галычанъ, то-б-то переклад з вульгаты, зъ кателыцького тексту, а воны зъ Сынодального не однаковый, тай галыцызмы есть… Тым-то Сынодови его подавати й не слидь...

1862 роци Морачевський подав свій переклад Академіи Наук, – вона комиссіи – изъ Никитенка[8], Срезневского[9] и Востока[10] – уручыла роздывыться переклад а дали зъ щонакращою похвалою его переслала у Сынод; а винъ 4 архыреям; а ти теж похвалывшы переклад, – вернулы Сынодові де вин и остався до осены [18]98 р., – де его вышукав амєриканський громадянын Бородай[11] и тепер турбуєтся про тє, щоб Сынод напечатавъ...

[7] Ймовірно йдеться про Олександра Федоровича Селіванова – російського письменника і педагога, який народився в 1856 році. Навчався в Харківському університеті і Археологічному інституті. Був одним з авторів «Енциклопедичного словника Брокгауза і Ефрона».

[8] Нікітенко Олександр Васильович (1804–1877) – критик, літературознавець, професор Петербурзького університету. Як цензор Петербурзького цензурного комітету в серпні 1844 р. дав дозвіл на вихід у світ книжки Шевченка «Чигиринський Кобзар і Гайдамаки».

[9] Срезневський Ізмаїл Іванович (1812–1880) Ізмаїл Іванович (1812–1880) – філолог-славіст, історик, палеограф. У 1829 р. закінчив Харківський ун-т. 1847–1880 – професор слов'янознавства Петербурзького університету. З його ім'ям пов'язані рідкісні видання літературних, фольклорних та історичних матеріалів у збірниках «Украинский сборник» і «Запорожская старина У подальшому його інтерес до України знизився, погляди з багатьох питань еволюціонували, зокрема в мовному питанні – від обгрунтування самостійності української мови до розгляду її як наріччя російської.

[10] Востоков Олександр Христофорович (1781–1864) – філолог-славіст, поет. академік Петербурзької академії наук (1841). Один із засновників російського мовознавства. Автор двох граматик російської мови (1831), «Грамматики церковнославянского языка» (1863). Видав Остромирове євангеліє (1843). Йому належить низка археографічних праць і видань стародавніх рукописів. Редагував і брав участь у складанні «Словаря церковнославянского и русского языка» (т. 1–4, 1847). Уклав «Словарь церковнославянского языка» (1861). Під його керівництвом вийшли «Описание областного великорусского языка» (1852).

[11] Бородай Олександр Іванович (1844–1919) – український громадський діяч, родом із Полтавщини, військовий інженер, бандурист, торбаніст, відроджував кобзарство. У 1870-х роках емігрував до США, де прожив 20 років (американський підданий). З поверненням на батьківщину, брав активну участь у житті української

А Сынод у 1862 роци не дозволыв печататы по полытычным прычынам! – ож дыво йме тебе, як чуешь тую полытычну дурницю!... оце я Вам кажу щыру правду, яку каже Бородай. – У нас грає вид Риздва трупа Старицкого и дуже добри сборы робе... Драма Старицкого «Богдан Хмельницькій» уже 4 раза збирає повен театр людей; а проте у галицкому Литературному Вистнику цю драму дуже лають, у багно топчуть. Ну, й мова у цему Вистнику!...Як у «Галычанына» никчемна мова россійока, та також никчемна мова украинська у «Вистныку» в «Зоря» далеко була краща!... Кому треба прочитаты Золя, Доде *et cetera* той прочытае и по польськи и по нимецьки и по россійски...а нам треба своє жытьтя зображати... «Зоря» це добре робыла.

Чом Вы про Слобожанщыну ниде ничого не напышете.

Вашій дружыни зъ диткамы чолом нызьким уклоном!... Крый Васъ небо вид усякого лыха! М. Лободовський.

Старицкій Безнадійно хворый, дуже, був.

Писанныk Чыкаленка дуже-дуже хорошій.

Письмо къ редактору.

М. Г., г. редакторъ! Покорнѣйше прошу васъ напечатать въ уважаемой вашей газетѢ слѢдующее: бывшій редакторъ русско-малорусского журнала «Основа» /1862–63 г.г./, Василій Михайловичь Бѣлозерскій, проживавшій въ послѣднее время на хуторѣ Мотроновкѣ, близъ г. Борзны, Черниговской губерніи, на которвмъ погребенъ писатель Пантелеймонъ Александровичъ Кулишъ, минувшаго 20 февраля, по 2 часу дня моментально скончался отъ удара; такимъ образомъ редакторъ «Основы» и главнѣйшій его сотрудникъ, Пантелеймонъ Александровичь Кулишъ, умерли въ одномъ домѣ, въ одномъ мѣсяцѣ /Кулишъ 2 февраля 97 г./, и будутъ покоиться другъ возлѣ друга, какъ и подобаетъ друзьямъ.

Михаилъ Лободовскій.

***РКП ОННБ Ф. 28. – Од. зб. 5. – Арк. 40–41.***

Громади в Петербурзі: зацікавив членів С.-Петербурзької академії наук перекладом Євангелія П. Морачевського на українську мову і вжив заходів, щоб дозволити його надрукувати. Заарештований 1919 року та розстріляний більшовиками.

## № 3
## М. Лободовский – М. Комарову. 20 березня [1906 р. ?]

*20 д. березотока.*

**Высокоповажный Добродію, Мыхайле Федоровычу!**

Будьте ласкави, прымовте у Редак. «Южн. Записокъ», щоб выпечаталы оцю мою замитку. Вы знаете у якыхъ блызькых прытоках був я зъ Мых[айлом] Петр[овичем] Др[агомановим],[12] а брехаты мини – зайва ричь! а проте – замитка має вагу чымалу...

У 1902 г. «Извѣстіях Ак[адемії] Наукъ» напеч[атано] було, що рукопысь перек[ладу] Евангелья Морачевського счезъ зъ Ак[адемії] Наук безслидно. Переклад П. А. Кулиша – на мою думку и на думку де якых землякив – зроблено важкенько; на мій лыстъ до Пант[елеймона] Алек[сандровича] про де-котри у его переклади одмины од Сынодового текста, для насъ покы наобхидного – покійник написав мини /лыст у мене є й досы/: «Я виддавъ рукопысь галычанам, а що воны зъ нымъ зробылы – не знаю, бо доси не чытавъ; у новому Завити моя робота тилькы Евангєлья, а остача вся робота Пулюя». Щоб зрушити дило про Евангелье у высокых орударив и маючы на увази усе оте сказане выще – я взявся перекласти самому Евангелья по украинськи и це дило зробыв послав у Сентябри 1903 року в Ак[адемію] Наукъ зъ великою докладною запыскою / до религіи вона тилькы й приточуваная и особый хыст до Президента прохаючы его вдатись просто вид себе до Царя за ришинцем цего дила – тай уже!... /Ак[адемія] Наукъ уручыла Житецкому поривняты тры переклады – мій, Кулишов и Морачевського...Колы ділo про Евавнгелье зайшло у Комитетъ Министривъ, а перед тымъ ще аж у Ноябри 1904 року /як звистыв мене добродій Сризневскій библіотекарь Ак[адемії] Н[аукъ]/ Президентъ Ак[адемії] Наукъ уже третим нападом – заходом послав докладну запыску у Синод про Евангеліє по украински… Синод одмогався и вже був [з]овси[м] одмигся, як тутъ комит[тет] Министрив запытав Ак[адемію] Наук и князь Президент прыныволыв выступыты мытрополыта у ком[ітеті] Мин[истрив] на розмову про те дило... Мытрополыта помьякшав и згодився, це було дило 15 Февраля.... До початку Февраля Житецкій своеи роботы ще не прысылав у Ак[адемію] Наук – так мини пысав Сризневскій... Тымто Ак[адемія] Наук мавшы у руках «черновой спи-

[12] Драгоманов Михайло Петрович (1841–1895) – громадський та політичний діяч, історик, філософ, економіст, український публіцист, літературознавець, фольклорист. Один із організаторів «Старої громади» у Києві.

сок перевода Морачевскаго» подала цей перекладъ Синодови... Скилькы я знаю переклад Морачев[ського] по «Извѣстіямъ Ак[адемії] Наук І902 г.» у єму є московизмивъ чымало. Чы не напысалы бъ Ви у Питеръ кому слидь, щобъ воны выправылы мо-(арк.51) // ву у перекл ди Морачевскаго. Це дуже потрибно... Це санкція, це грунтъ. – Позавчора мини вернула Ак[адемія] Наук мій перекладъ, просячы тилькы завидомити, що винъ до мене дійшов у цилови – той годи! У моему переклади є потрибни пояснення стыхивъ и передмова… Прочытайте 16 главу Лукы до 15 лыста – пояснення дуже потрибни, и ихъ чымало. – Чы не слидъ бы послаты князеви-президенту вдячнаго лыста? треба-треба!...

Чоломъ вашій поетеси и симьи.

Президентъ[13] клопотався изъ принципа, правды рады – тымъ бильш шана ему за те!

У Нов. Врем.[14] Марта 13 уже почалось цькування на украинохвилив… Посылайте лыст князю. Я послав.

***РКП ОННБ Ф. 28. – Од. зб. 5. – Арк. 50–51.***

## № 4
## О. Лотоцький[15] – М. Комарову. 1904 р.

Спішу одповісти Вам, дорогий та вельмишановний Михайло Федоровичу. Думка Ваша популяризовати для народа нові закони – пречудова і Т-во[16] буде Вам дуже вдячне за Ваші бро-

[13] Романов Костянтин Костянтинович (1858–1915), великий князь, президент Петербурзької академії наук у 1889–1915 рр.

[14] Газета «Новое время» була одним з найбільших друкованих органів дореволюційній Росії і в політичному відношенні служила привілейованим класам. Але на ряду з цим вона публікувала цікаві матеріали в галузі науки, літератури і мистецтва, які користувалися незмінним успіхом у читачів. Ці матеріали сумлінно готував Ф. Булгаков.

[15] Лотоцький Олександр Гнатович (1870–1939) – український громадсько-політичний діяч, письменник, публіцист, історик, провідний член української громади в Петербурзі. Закінчив Київську Духовну академію. Секретар благодійного товариства видання загальнокорисних і дешевих книг. Співзасновник видавництва «Вік», ініціатор повного видання «Кобзаря» 1907 р. та рішення Російської Академії наук «Об отмене стеснений малорусского печатного слова» 1910 р. Як міністр ісповідань за Директорії домігся проголошення автокефалії Української православної церкви 1919 р.

[16] Благодійне товариство видання загальнокорисних і дешевих книг видавниче товариство, засноване 1898 р. у Санкт-Петербурзі. У статуті сформульовано таке призначення: прийти на допомогу релігійно-моральному й економічному зростанню малоросійського народу. Його правління очолювали: Д. Мордовець, О. Русов, П. Стебницький, О. Лотоцький. За 20 років існування видало 80 брошур загальним накладом понад 1 млн. примірників.

шюри. Присланy Вами я встиг проглянути і, як Ви бажали, того ж дня заніс у цензуру. Тепер буду наглядати, аби скоріще її звідти випустили. Для Т-ва дуже цінна послуга, бо воно має на увазі дати цілу низку брошюр на текучі суспільні потреби. Вже в цензурі лежить брошюра про сістему виборів, скоро буде готова про основи конституції, а там далій підуть – про народоправство на Україні /в минулому/ та в західно-європейських сторонах /тепер/. Таким чином, як бачити, Ваші брошюри саме доповнюють програму Т-ва.

«Читанку» посилаю Вам. Вибачайте, що так запізнився, давно збіраюся розіслати її знаємим, та все якось ніколи.

31 мая в Комітеті міністрів розглядалася наша цензурна справа. Комітет ухвалив скасувати закон 76 р.[17], – з якимись лише обмеженнями, про які певно не можна дізнатися. Через тиждень або два царь[18] ствердить журнал комітету і тоді буде оголошено. Які б там обмеження не були, а все ж буде краще. Але все ж прикро, що для нас завше кують особливий ланцюг, міцніший, ніж там до кого другого.

Синод розглянув переклад Євангелії Морачевського і ухвалив його до друку; але ся справа не перешла ще усіх канцелярських шаблів. Коли ж дій- (арк. 108) // де до краю, то Т-во буде друковати Євангелію. Звістки сеї не давайте до друку, бо се мені сказали по секрету.

На недавньому з'їзді в Москві виникло питаннє: чи не слід обговорит[и] справу автономії окремих націй. Зняв се питання Кутаїський мійський голова, а підтримали його киянин проф. Ів. Вас. Лучицький та Мих. Ів. Петрункев[ич][19]. Врешті питаннє се обговорювалося. Але конче треба, щоб знов хто небудь сю справу на московському з'їзді, що відбудеться 6 липня. Мійські та земські управи мали одібрати запрошення на той з'їзд і, мабудь, пошлють туди депутатів. Коли такий депутат буде з Одеси, то чи не могли б Ви поговорити з їм і поінформовати його, аби він зняв або хоч підтримав сю справу.

Я се все літо безвиїздно живу в Петербурзі. Погано тут. Фізічна атмосфера отруйлива, а моральна – некраща. Петербурська

[17] Емський акт 1876 р. – таємне розпорядження про повну заборону українського письменства, підписане імператором Олександром II 30(18) травня 1876 р., доповнював Валуєвський циркуляр 1863 р.

[18] Микола II Романов (6 (18) 05. 1868–17.07. 1918) – останній російський імператор (01.11.1894–15.03.1917)

[19] Михайло Ілліч Петрункевич (1846–1912) – громадський діяч, відомий член Конституційно-демократичної партії, депутат I Державної Думи від Санкт-Петербурга, видатний Чернігівський земський діяч і автор цікавих спогадів.

бюрократія не піддається ні на які погрозливі факти життя, і не думає пускати прапора із своїх рук[20]. Що буде долій – того не один пророк зараз не скаже. Але можна сподіватися усього лихого та страшного, приклад чого дала Ваша Одеса.

Бувайте здорові. Душею Ваш О. Лотоцький.

***РКП ОННБ Ф. 28 М. Ф. Комаров. – Од. зб. 5. – Арк. 107–108.***

## № 5
## П. Стебницький[21] – М. Комарову. 29 березня 1901 р.

*29 марта 1901 р.*

**Дорогий Михайло Федоровичу!**

Посилаю Вам накладну на «Антона». Одберете 1500 простих примірникв і 200 велін. З них 100 велінових – се Ваші, авторські. Дві чи там три сотні простих лишіть у себе на розпродаж, а решту віддайте, будь ласка Луценкові, як нашому офіціяльному представнивкові, – нехай пристроїть по одеських книгарнях, – йому я напишу про се окремо. Посилаю разом – дешевше упаковка. Здається, видання вийшло добре, а для народньої книжки, – то й незвичайним, завдяки Ждасі[22]. Ото-ж, я думаю, треба й Ждасі дати примірників з 25 велінових, – то віддайте, будь-ласка, а значить Луценкові на продаж лишиться велінових тілько 75.

Про Ваші 124 карб, все, хапаючись писати, забував Вас сповістити. Посилаю відповідні квітки.

---

[20] Всі підкреслення виконані адресатами.

[21] Стебницький Петро Януарійович (1862–1923) – громадський і політичний діяч, письменник і публіцист, належав до провідників українського націєтворення, його теоретиків, захисників та популяризаторів. Разом із П.Саладиловим став одним з керівних діячів української Громади в Петербурзі, голова Благодійного товариства видання загальнокорисних і дешевих книг, брав участь у виданні у Петербурзі «Украинского Вестника» (1906), української енциклопедії «Украинский народ в его прошлом и настоящем» (1914–1915); співробітник «Кіевской Старины», «Украинского Вестника», київської «Ради», «Літературно-наукового вістника», «Украинской Жизни» та ін. 24 жовтня 1918 р. Гетьманом П. Скоропадським призначений міністром освіти та мистецтв, з 1919 керівник постійної Комісії біографічного словника при ВУАН. У жовтні 1921 брав участь у Першому Всеукраїнському Церковному Соборі, який підтвердив автокефалію Української автокефальної православної церкви.

[22] Ждаха Амвросій Андрійович (1855–1926) – український художник, графік, майстер акварельної мініатюри. Ілюстрував серію поштових листівок на теми українських народних пісень, «Кобзар» Т. Шевченка, «Чорну Раду» П. Куліша, «Козаки» І. Липи та ін. У 1901 р. проілюстрував книгу М. Комарова «Оповідання про Антона Головатого».

Квіткові книжки друкуються і будуть порозсилані певним людям. Устави пришлю. Незабаром буде й наше справоздання за минулий рік.

З «Кирилом і Мефодієм»[23], після тої розмови з духовенством, про яку я, здається, Вам писав, нічого не робилось. А тепер – то нема й жадної надії – бо останніми часами цілком луснули наші заходи з єванг[елієм] Морач[евського] (арк. 27) // – через категоричну і гостру оппозицию Синода /це – лиш «неподлежитъ оглашенію», як і вся справа, бо все робилось тихо, приватними заходами надії не тратимо, але щось треба видумляти инше, – або ждати кращих часів, а які тепер часи, бачите: Синод тепер зробився не тілько правительствующим але й воинствувщим. Тим часом наш Грибинюк звідкісь чув, ніби Одеський віділ «Слав[янского] благотв[орительного] Общ[ества]»[24] дуже прихильний до українства, а може й до нашого Товариства. Вам се краще відомо й видно, – то й роспитайтесь, будь-ласка, як найдокладніше й що воно і чим пахне. Може й справді щось можна було-б зробити з запомогою сього виданя? Коли треба звернутись від «Товариства», то можна буде написати – хоч се й ніяково бо тут же у нас цілий «Слав. Комітет» під рукою. Певне що краще, як Ви самі там побалакаєте про Вашого «Кирила»[25], – може б вони від себе подали і до цензури, щоб «распространить свѣдѣнія о славянских первоучителях» серед українського люду.

Солод[илов] Вашого листа одібрав. Одібрали й Варв[…] Ів[…] листа від Ел[…] Ів[…] – хоч тут і вийшла маленька неприємність: я, просячи її розвідати і допомогти що можна, сказав що я одібрав листа від Ол[…] Ів[…][26] і що я йому показав на неї як на одиноку людину що може допомогти. А Ол[…] Ів[…] написав їй, ніби він від когось иншого довідався про її зносини з департаментом. Ну, та се пусте. Каже вона, що ніби зараз же почала клопотатись через якихсь своїх приятелів, та ще нічого не відомо; в департаменті ніби сими часами всі стратили голову, так що в ними трудно мати діло. Коли що довідається то напише або передасть через мене.

[23] У 1880–1890-х роках М. Комаров брав участь у діяльності Одеського слов'янського доброчинного товариства імені св. братів Кирила і Методія, що існувало протягом майже півстоліття.

[24] Слов'янське Благодійне товариство ім. Кирила і Мефодія – створене у 1870 р. як відділення однойменного, заснованого в 60-ті рр. XIX ст. в Москві.

[25] У покажчику праць М. Комарова під назвою «Кирило і Мефодій» нічого не зазначено. Ймовірно, не опубліковано через цензурні утиски.

[26] Коханівська (Яновська) Олександра Іванівна, рік народження невідомий, службовець, учасниця хору «Боян». (?)

Чуток у нас тут багато, але певних дуже мало і чого треба сподіватись, сказати трудно. Більш, однак, на те що буде поворот до мякших відносин. Кажуть, ніби скоро повернуть і усіх що вже в москалях. В усякім разі, настановлення Ванновського[27] і рескрипт йому, – се добрі ознаки – і може й Вашому родинному горю не вдовзі кінець буде.

Бажаю Вам здоровля та як найскоріше заспокоїтися...

Ваш П. Стебницький.

***РКП ОННБ Ф. 28. – Од. зб. 7. – Арк. 26–27.***

## *Лист* № 6
## П. Стебницький – М. Комарову. 5 квітня 1905 р.

*5/IV 1905 Милліонная 29.*

**Високоповажаний Михайло Федоровичу!**

Вибачте за довгу мовчанку, оце тілько відбули загальні збори і я мав змогу відповісти на Вашого ласкавого листа.

Вибачте ще й за досаду, яку я може Вам зробив своїм попереднім листом. Може через свою нервовість я що там небажано прикре скакав, але ж майте на увазі, що коли я справді трохи росердився, то се вже сталось тоді, як я півроку не мав від Вас відповіді на свої запитання; – а тим часом прийшла офіціяльна заява до Правління від д. Буракова, котрий пише, що всі внески в свій час заплатив – то Вам то д. Сигаревичу, – а нас хоч-би сповістили!

Ви кажете, що вже як люде пишуть, що заплатили таким і таким уповноваженим, то слід їм вірити, тай годі. Та само собою що слід вірити, але хіба ж тілько в тім і річ, що знати куди заплачені внески? А як же зводити книжки, та касу? Значить, або в списку членів буде помічено більше внесків ніж заведено в касу, або для вирівняння рахунків треба класти в касу свої гроші, а вже потій й через рік-два-три зводити власні рахунки з уповноваженими. Непорядок зостається непорядком. Але ж ще, окрім тих членів, котрі присилають свої заяви, єсть багато таких, що ні-(арк. 35) // чого нам не пишуть, *окрім тих членів[викр.]* а тілько дивуються, чого ми до них пристаємо, коли вони заплатили гроші, або чом ми їм не присилаємо належних книжок, коли вони перед нами справні. І так вони лають нас, а

[27] Ванновський Петро Семенович (1822–1894) – російський державний діяч, генерал, у 1881–1897 рр. – військовий міністр, у 1901–1902 рр. – міністр народної освіти. (?)

ми їх, бо обоє не знаємо в чім річ і обоє маємо рацію. А врешті люде плюнуть на нас та й зовсім перестануть платити... Чим вони винні, що у нас непорядок?..

Ні, як хочете, а крім довірря, яке ми ніколи не порушали до своїх уповноважених і до наших членів, все-ж потрібно трохи більше звичайного ділового порядку, – бо без того у членів до нас не стане віри... Найкраще раз на рік, перед кінцем – в листопаді чи найпізніще грудні – висилати в Правленіе всі зібрані гроші, чи їх мало чи багато – все одно. Тоді всі внески і всі нові члени попадуть в друковане справоздання, не буде плутанини,[28] в рахунках, всі дістануть видання і бачитимуть, що діло йде може й не блискуче й не жваво, але всеж принаймні єсть якийсь лад.

Ну, ще ж вибачайте мені, дорогий Михайло Федоровичу, та й годі про те. Книжку д. Шелухину[29] /за яким те-ж де-що єсть і вій не відкликається/ вишлемо незабаром.

Що ж у нас доброго? Тим часом сидимо, та ждемо рішучого нахилу обставин в той або інший бік, бо тепер якось все замерло та в якімсь напруженню здержується на місці. Так якось наче перед грозою. Так ущухли і всі наші питання. Комітет міністрів замовк і не відомо навіть чи він збірається. А відозви всі вже дійшли. Синод мовчить, але мусить відповісти, бо сего жде не хто небудь, а Академія і її президент, без якого се питання так швидко не посунулось-би. Я тої думки, що Синод повинен би дати благословення на Морачевського, бо нема до чого причепитись. Хіба може, щоб одтігти справу на далі, скаже, що треба докладно переглянути переклад і збере яку небудь комісію на 70 Толковників... Не вгадати як воно піде. Може так що все знайде свою відповідь за одним разом тоді як розвяжуться усі питання, і не самі тілько наші....

Про Товариство літературне не можу Вам нічого сказати. Нового видали ми, окрім «Божої іскри» /не вже досі не маєте?

---

[28] викреслено текст: «не буде...».

[29] Шелухин Сергій Павлович – (1864–1938) – громадсько-політичний діяч, історик, письменник, публіцист, адвокат за фахом. Закінчив юридичний факультет Київського університету. Правничу практику проходив у різних містах України. В Одесі від помічника секретаря виріс до голови Одеського окружного суду. Співробітничав з українськими виданнями – «Радою», ЛНВ, «Українською Хатою», «Світлом», «Украинской жизнью», одеськими та галицькими часописами. З 1905 р. належав до одеської «Просвіти», з 1917 р. – голова місцевого Українського революційного керівного комітету в Одесі, член Центральної Ради, генеральний суддя УНР, міністр судових справ в уряді В. Голубовича, за гетьманату – член державного сенату й голова української делегації на мирних переговорах із РСФСР. З 1921 р. проживав в еміграції у Чехо-Словаччині. Автор праць з історії українського права.

В Київі давно вона є. Постараюся Вам вислати/ – читанку, складену Лотоцьким, «ходімо за ним»[30] – Коніського, іллюстровану «Катерину», та «Випаси» Рильського. Се все повиходило майже за одним разом і ще в Київі нема.

Наше «Про небо та землю» вже дозволено /тепер се йде швидче!/ – і (арк. 36) // буде друкуватися.

Бувайте здоровенькі, шановний Михайло Федоровичу, не сердьтесь на нас і прийміть бажання здоровля і всього найкращого від щиро прихильного до Вас П. Стебницького.

З великодними святами витаю Вас! Де тепер Елисей Іванович? Чи оберегла його доля від війни?

Прикладаю квітки на присланні Вами 45 р.

***РКП ОННБ Ф. 28. – Од. зб. 7. – Арк. 34–36.***

## № 7
## Є. Чикаленко[31] – М. Комарову. 1901 р.

**Любий і Шановний Михайло Федоровичу.**

Присланний Вами лист Липи до Товариства ім. Шевченка написанний не на підставі моїх слів, або размов а Липою, а очевидно се его особиста догадка. При тім досить кумедно запевняти Товариство, що він скрізь бачив словарь придбаний за 3 р., кому-ж се краще знати, як не самому Товариству, котре продає словарь?

Я сегодня напишу до Липи і виясню безпідставність его листа, але думав, що Вам нічого дуже збурюватись на его, бо ним певне керує бажання яко мога поширити Ваш словарь по Україні, а не які-небудь инші неморальні бажання.

Оповідання Нечуя про Б. Хмельніцького те саме, що було надруковане в Галичині, буде надруковане мабуть Кіевським

[30] підкреслено адресатом

[31] Чикаленко Євген Харлампійович (1861–1929) – визначний український громадсько-політичний діяч, благодійник, меценат української культури, агроном, землевласник, публіцист. У1894–1897 рр. жив в Одесі, працював над створенням російсько-українського словника. Виділяв кошти Науковому товариству ім. Шевченка у Львові, на діяльність відділу белетристики в «Кіевской Старине», на видання 4-томного російсько-українського словника. 1900 р. переїхав до Києва, де займався культурно-національною і громадською діяльністю. Співпрацював з українськими виданнями. Фундатор і видавець першої в Наддніпрянській Україні щоденної газети «Громадська думка» (1906), а потім «Ради» (1906–1914), видавець журналу «Нова Громада». Брав участь у складанні словника Б. Грінченка, зібрав і видав українські пісні. Активний учасник українського націотворчого руху кінця XIX – початку XX століть.

Обществом Грамотності, про се тепер йдуть переговори. Біографія Шевченка ще не відомо ким буде друкуватись, бо ми хочем, щоб іи видало Петербурське товариство, а тутешня спілка хоче безпремінно сама видавати. Взагалі ми хилимо до того, щоб всі народні брошюри видавали оффіціальні інстітуціи, се користно з багатех боків, а в Київі видавать такі книжки, яких не можуть видати ті інстітуціи.

Коніського 4 і, 5-й томи в цензурі, Вік 2 і 3-й і друге видання 1-го тому теж на сих днях підуть в цензуру.

Левіцького 3-й том /Хмари/ заборонив і міністр; тепер подано 4-й том, котрий мусить стати 3-им.

Оповідання Кримського цензура переполовинила.

Кіевські часописі для Вас вже переглядаються під доглядом Ефремова. Покажчика до Правди не можна тепер добути, бо родина Коніського не да[є] вона обурена за тестамент покійного, котрий завіщав 18 т. на різні інстітуціи. Без процесу не обійдеться, бо родина каже, що то не его гроші, а материні.

Напишіть, будь-ласка, чи Ви дали Б.Хмельніцького Петербурській Просвіті – чи будете друкувати в Одессі? Чи додаєте малюнки? Пришліть сюди «Кирилла і Мефодія», тепер начальник духовної цензури наш /родом/ чоловік і обіцяв зробити все можливе, тілько каже, що св. Письмо не від его залежить, а від Синоду, але йе чутка, що й Синод не вороже висловився за Евангеліе Морачевського, тілько Побідоносцев[32] ще не зробив свого «заключенія». Юбілей (арк. 51) // О. Пчілки ще не відбувався, певне буде 2го февраля; з Галичини приїхала п. Франкова, яко делегат від жінок на сей юбілей. Святкування має відбуватись в артистичному Обществі, а потім вечеря у приватному домі.

Процес Старицького з Александровським переноситься в Кіевський суд. На сором собі і нам Кропівніцький виступає свідком проти Старицького.

Діла труппи йдуть надзвичайно гарно, але Кропівніцький виявляє незадоволення, що труппа не хоче ставити «Чмиря», «Джигуна» і проч.

«Хазяин» І. Карповича три рази йшов з великим поспіхом; піеса до крайности проста, але своєю життєвою правдою дуже

[32] Побєдоносцев Констянтин Петрович (1827–1907) – російський державний діяч, вищий чиновник, учений-правознавець консервативного напрямку. У 1880–1905 – обер-прокурор Святійшого Синоду. У 1886 р. підтримав ідею святкування 900-річчя хрещення Київської Русі, яку запропонував митрополит Київський Платон (Городецький), надав їй разом з ін. державними діячами загальноросійського імперського звучання. Під час святкування прибув до Києва як почесний гість, виступав із головною промовою, брав участь у хресному ході.

вражає глядача; «Кіевлянин» йи лає за те, що інтеллігенти говорять по українськи.

Про мій «Виноград» нічого не чути з цензури, а І-ша Розмова мабуть скоро вийде, бо один примірник я долучив.

В університеті тихо, на лекціи ходить не більше 50 душ, всі присужені вже здані в салдати і пивуть, що їх начальство полкове приймає дуже добре. З всії сії історіи вийшов пшик! Поклоніться від мене всім.

Ваш Є.Чикаленко.

Простіть, до не повіншував Вас з іменинами; я зовсім забув, бо тут такого звичаю нема, то ніщо і не нагадало мені про сей день.

Ви певне знаєте, що я умовився з Ждахою, що до іллюстрацій «Кобзаря» – по 20 р. за великий малюнок і по 10 за малий. Я ему вже дав 100 р., а на далі прошу Вас видавати ему гроші, коли ему буде потреба, а я потім Вам віддам разом, бо дрібницями незручно посилатись, тай я не сижу на одному місці, а ему часом пильно треба.

Кияне заказують малюнки Петербурським художникам, але я певен, що Ждахині будуть кращі, ніж ті, що Петербурські художники намалювали до «Орыси», виданної Петербурською «Просвітою» /Подивіться на ті малюнки!!/

Напишіть будь-ласка, чи приймуть одеські земляки участь в постановці надмогильних помників Н. В. Ковалевському і Коніському і в якій суммі.

Я забув Вам сказати що «Городина» Степовика вже розійшлась; потурбуйтесь, щоб 2-ге видання видала Петербурська Просвіта в поправленном виді. Окрім того Ваші «Розмови» поробки з Иванова нехай-би подала до цензури «Просвіта», але якось треба зробити, щоб не видно було, що се не орігінальна робота, може видать анонімно, або що. (арк. 52) //

Чи йе у Вас реферат Карого, читанний на з'їзді сценічних діячів в Москві Любовь Болеславовні мой привіт.

***РКП ОННБ Ф. 28. – Од. зб. 9. – Арк. 50–52.***

## № 8
## Є. Чикаленко – М. Комарову. 16 квітня 1905 р.

*19 16/IV 05*

**Високоповажний Михайло Федоровичу.**

Подякуйте від нас з жінкою шановній панні Галині Михайловні за дарунок і перекажіть наше бажання, щоб вона напи-

сала ще таких книжок з десяток, дай Боже ій здоровля і віку довгого, а кебети стане.

Ви, певне, чули, що з своїм шлунком я дожився до того, що мусів їхати до Берліна. Тут, в Київі хотіли вже мене різать, десь вже й язву найшли, але німці за два тиждні одним режімом заташували біль і сказали, що я буду здоровий, коли додержуватимусь дієти і вестиму спокійне життя. Два місяця після поїздки в Берлін, я почував себе зовсім здоровим, а оце тиждень прожив в Петербурзі без режіму, в метушні і тепер знов почуваю тупу біль десь в глибині жолудка.

В Петерб[ург] я їздив делегатом від «К[иевской] Старины»[33] на з'їзд журналістів. Дякуючи полякам, грузинам, вірменам, эстам, латишам, нам удалось провести національне питання як найкраще, не дивлячись на те, що всі россійські ліберали і радікали дуже сьому противились.

Як-би Ви змогли 21-го приїхати до мене, то почули-б про мою подорож в подробицях, а також і про подорож Стешенка в Галичину.

Дуже бажано було-б Вас тут бачити, бо багато треба радитись про видання журнала, часописі і проч. Напевне до Нового року скасують закон 76, як-що наші самі не налякають уряд вимогами про укр[аїнські] гімназіи, університети і проч.

Багато я з сим воюю, але мало маю посьпіху. В Петербурзі настрій не дуже рожевий: бояться, що Синод не благословить Евангеліє, хоч переклад Морачевського там лежить давно; бояться, що Комітет міністрів під впливом реакціонерів /див. Гражданин № 22/ не скасує цілком закону 76 р.[34], а обмежиться тільки полехкостями. Все тепер покладає надію на Рождественського…. [35]

Обидва лагері ждуть від його рятунку

Ну, бувайте здорові. Поклон Любовь Болеславовні і всій родині Вашій. Ваш Є. Чикаленко.

***РКП ОННБ Ф. 28. – Од. зб. 9. – Арк. 66.***

[33] «Кіевская старина» – щомісячний історико-етнографічний та літературний часопис. Видавався у Києві російською мовою і українською протягом 1882–1906рр.

[34] Емський указ 18 травня 1876 р. – циркуляр, що забороняв друкувати і поширювати книги українською мовою, дозволяв лише друк історичних пам'яток та белетристики, але за російським правописом. Рукописи підлягали цензуруванню в Головному управлінні в справах друку.

[35] Рождественський Сергій Васильович (1868–1934) – російський історик, професор Петербурзького університету, член-кор. Російської академії наук (1920); 1930 р. репресований; автор праць із історії Росії XIV–XVII ст., історії народної освіти XVIII–XIX ст.(?)

## № 9
## І. Шраг[36] – М. Комарову. 8 червня 1913 р.

*Чернигів 8 червня 913.*

**Вельми шановний Михайло Федорович!**

Знайшовся у Чернигові небиж Морачевського, Я. П. Огіевський-Охоцький, якому я подавав портрет і який засвідчив, що се іменно портрет іого дядька, П. С. Морачевського.

Таким чином можна бути певним, що помилки з Вашого боку нема.

Вельми радий, що міг стати Вам у пригоді в сій справі. –

Щиро бажаю Вам усього найкращого, вельми шановний Михайло Федорович.

З великою до Вас повагою, Ваш щирий І. Шраг.

Фот. картку повертаю.

*(Додається картка о 2-х прим)*[37].

***РКП ОННБ Ф. 28. – Од. зб. 10. – Арк. 24.***

---

1. Гнатенко Л. А. Переклади Пилипа Морачевського книг Нового Завіту та Псалтиря українською мовою середини XIX ст., збережені за оригіналами та списками у книгосховищах Росії та України / Л. А. Гнатенко, Т. І. Котенко // Рукописна та книжкова спадщина України. – К., 2007. – Вип. 12. – С. 154–177.

2. Єфремов С. О. Пам'яті Михайла Комарова / С. О. Єфремов // Рада. – 1913. – № 187. – С. 1–2.

3. Євген Чикаленко і Петро Стебницький. Листування. 1901–1922 роки / упоряд.: Н. Миронець, І. Старовойтенко, О. Степченко ; вступ. ст.: М. Миронець, І. Старовойтенко. – К. : Темпора, 2008. – С. 12.

4. Закоханий в українське слово : до 170-річчя від дня народження Михайла Комарова : зб. матеріалів / М-во культури України, Одес. нац. наук. б-ка ім. М. Горького ; упоряд. Л. М. Бур'ян ; ред. І. С. Шелестович ; рецензент Г. В.З акіпна. – Одеса, 2016. – 517 с. : 18 с. іл. – (Серія «Одеса в іменах і документах»).

5. Комаров М. П. Морачевський та його переклад Св. Євангелія на українську мову (з портретом П. Морачевського) / М. Ф. Комаров. – Одесса : Друкарня «Южно-Русскаго Общества Печатного Дела», 1913. – 35 с.

6. Котенко Т. І. Невідомий Перший переклад «Послань святих апостолів» П. С. Морачевського 1864 р. / Т. І. Котенко // Православ'я в Україні: зб. матеріалів V Міжнар. наук. конф., присвяченої 400-літтю Київської Академії (1615–2015). / [під ред. митроп. Переяслав-Хмельницького і Білоцерківського Епіфанія (Думенка) та прот. Віталія Клоса]. – К.: [Київська православна богословська академія], 2015. – Ч. 1. – С. 155–161.

---

[36] Шраг Ілля Людвигович (1847–1919) – український громадський і політичний діяч, правник – чернігівський адвокат. Депутат першої Державної думи, культурний діяч, відомий підтримкою багатьох літераторів того часу. Ідейний натхненник чернігівської «Просвіти», чільний представник Чернігівської української громади. Помер у м. Чернігів, перебуваючи під домашнім арештом більшовиків.

[37] Цю строфу написано в кінці листа олівцем. Картка відсутня, тому що це копія листа – оригінал не зберігся, а разом з ним і картки. Цілком ймовірно що саме цю фотокартку з портретом П. С. Морачевського надруковано в брошурі М. Ф. Комарова «П. Морачевський та його переклад Св. Євангелія на українську мову. Написав М. Комаров. Одеса. 1913».

7. Котенко Т. І. Пилип Морачевський, письменник, педагог, філолог, перший перекладач Нового Завіту та Псалтиря українською мовою (до 210-ї річниці від дня народження) / Т. І. Котенко // Труди Київської Духовної Академії : науковий збірник Київської православної богословської академії / ред. кол.: митр. Переяслав-Хмельницький і Білоцерківський Епіфаній (Думенко) (гол. ред) [та ін.]. – [К.], 2017. – № 17(189). – С. 99–117.

8. Котенко Т. І. 150 років першому перекладу Нового Завіту українською мовою П. С. Морачевського / Т. І. Котенко // Православ'я в Україні: зб. матеріалів IV Міжнар. наук. конф. [під ред. митроп. Переяслав-Хмельницького і Білоцерківського Епіфанія (Думенка) та прот. Віталія Клоса]. – К. : [Київська православна богословська академія], 2014. – С. 29–37.

9. Кошель О. М. До питання видання українського перекладу Євангелія 1905–1912 рр. / О. М. Кошель, І. О. Старенький // Православ'я в Україні: зб. матер. IV всеукр. наук. конф. – К.: Київська православна духовна академія, 2014. – Ч. 2. – С. 22–28.

10. Кримський А. Михайло Комар / А. Кримський // Зоря. – 1896. – Ч. 18. – С. 358–360 : портр.

11. Лотоцький О. Український переклад Євангелія / О. Лотоцький // Сторінки минулого. – Варшава : Видання Української Православної Церкви, 1933–1966. Ч. II. – 1933. – С. 382–399.

12. Малюк М. Пилип Морачевський. Спроба портрета на тлі заборон українського слова / М. Малюк // Неопалима купина. – 1993. – № 1. – С. 55–74 (Передруковано: Малюк М. Непригріті славою. – К. : Неопалима купина, 2006. – С. 3–32 (Б-ка журн. «Неопалима купина». – 2006. – № 12).

13. Науменко В. Ф. Морачевский и его литературная деятельность / В. Науменко // Киевская старина. – Т. 79. – К., 1902. – Ноябрь. – С. 171–186; – Декабрь. – С. 459–479.

14. Самойленко Г. В. Пилип Морачевський – поет, драматург, перекладач / Г. В. Самойленко. – Ніжин : ТОВ «Наука-сервіс», 1999. – 84 с.

15. Самойленко Г. В. Пилип Семенович Морачевський (до 200-ліття від дня народження педагога і письменника) / Г. В. Самойленко. – Ніжин: Віддр. ПП Лисенко М. М., 2006. – 95 с.

16. Самойленко Г. В. Пилип Морачевський і Ніжин / Г. В. Самойленко. – Ніжин : НДУ ім. М. Гоголя, 2016. – 108 с.

17. Стародуб А. В. Видання українського перекладу Євангелія (1905–1912) (за матеріалами архіву Московської синодальної друкарні) / А. В. Стародуб // Проблеми історії України XIX – поч. XX століття. – Вип. 6. – К., 2003. – С. 319–344.

18. Стародуб А. До питання про вплив дискусії щодо доцільності видання українського перекладу Святого Письма на генезу Валуєвського циркуляру 1863 року / А. В. Стародуб // Тези виступів учасників Всеукраїнського «круглого столу» «Сарбеївські читання» (Київ, 30 січня 2003 року). – К., 2003. – С. 63–65.

19. Стародуб А. Євангеліє та циркуляр. Переклад Четвероєвангелія Пилипа Морачевського як одна з причин появи Валуєвського циркуляру 1863 року / А. В. Стародуб // Високий Вал. – Чернігів, 4 вересня 2006. Інтернет видання: http://www.sian.ua.info/index. – Назва з екрану.

20. Чикаленко Євген Харламович. Спогади (1861–1907) = The Memoirs / Євген Харлампович Чикаленко; [передм. В. Дорошенка]. – Нью-Йорк: Укр. Вільна Акад. Наук у США, 1955. – 502, [2] с. : портр.

21. Шевелів Б. «Чумаки» Филимона Галузенка й справжній автор цієї поеми / Б. Шевелів // За сто літ: Матеріали з громадського і літературного життя України XIX і початків XX століття. – Харків; К. : Держ. вид-во України, 1930. – Кн. 6. – С. 17–106.

*УДК [726.6:246.3](477-25)»10»*

*Юрій КУХАРЧУК*

# ВНЕСОК МИКОЛИ МАКАРЕНКА В АРХЕОЛОГІЧНУ НАУКУ

*Микола Омелянович Макаренко був знаним фахівцем у багатьох галузях гуманітарних наук, але міжнародне наукове визнання йому принесла його археологічна діяльність. Закінчуючи навчання в Археологічному інституті у Санкт-Петербурзі, він вже мав чималу практику самостійних польових досліджень, активно співпрацював з Імператорською Археологічною комісією та Ермітажем. В Україну Микола Макаренко повернувся висококласним археологом з багатим мистецтвознавчим, музеєзнавчим і педагогічним досвідом. Набуті знання вчений активно застосовував для розвитку археологічної науки в Україні і збереження її культурно-історичних надбань. Він був археологом-універсалом, який, досліджуючи пам'ятки різних часів і різних культур, постійно вдосконалював методику розкопок. Найзначнішими здобутками Макаренка-археолога, які принесли йому світову славу, були відкриття ним Роменської археологічної культури та дослідження і видання матеріалів Маріупольського могильника.*

**Ключові слова:** *Микола Макаренко, археолог, Роменська культура, Маріупольський могильник.*

———

*Yurii KUKHARCHUK*

**CONTRIBUTION OF MYKOLA MAKARENKO TO ARCHAEOLOGICAL SCIENCE**

*Mykola Omelyanovych Makarenko was a known specialist in different areas of humanities, but he gained international scientific recognition through the archaeology. He has had a great experience of field work and*

Ім'я великого вченого і патріота України Миколи Омеляновича Макаренка сьогодні стає відомим все ширшим і ширшим колам громадськості. Чимала заслуга в тому братії Михайлівського монастиря, де щороку 4 лютого (у день його народження) окремо правиться поминальна літургія. Багато різноманітних культурологічних заходів, спрямованих на пошану видатного земляка та повернення із забуття його творчої спадщини постійно проводить і громада Сумського земляцтва. Саме від неї до Українського інституту національної пам'яті перед 140-річчям від дня народження М.О.Макаренка надійшла пропозиція відзначити цю дату на державному рівні та зініціювати низку інших меморіальних акцій. Але обіцянка (у листі від 15.04.2015 р. за підписом В. В'ятровича) надіслати до Верховної Ради України відповідні пропозиції чи то була забута, чи з якоїсь іншої причини оминула щорічну урядову Постанову «Про відзначення пам'ятних дат і ювілеїв».

Тому єдиним світським заходом у цьому напрямі в стала організована (без участі влади) в лютому 2017 року в Музеї

*has closely cooperated with Imperial Archaeological Commission and Hermitage when he has been finishing the Institute of Archaeology in Sankt-Petersburg. Mykola Makarenko was a high class archaeologist with a great art, museological and pedagogical work experience when he returned in Ukraine in 1919. He used his knowledge for development of archaeology and preservation of cultural and historical heritage in Ukraine. He researched the sites from different cultures and periods, improved method of excavations. The most important achievements by Makarenko as an archaeologist were discovery of the Romenska culture and research of the Mariupolskiy repository with publication of material.*
**Key-words:** *Mykola Makarenko, archaeologist, Romenska culture, Mariupolskiy repository.*

мистецтв імені Богдана і Варвари Ханенків виставка, присвячена Миколі Макаренку як ініціатору і першому директору цього музею; а також проведена у дні презентації цієї виставки науково-практична конференція. На жаль, зібрані організаторами конференції для видання доповіді науковців і краєзнавців, що з'їхалися з різних областей України, так і не були опубліковані. А в них, до речі, наводилося чимало нових фактів і уточнених даних (що особливо важливо за обставин, коли в наявній літературі про М. О. Макаренка зустрічається чимало різночитань).

Пропонована стаття, написана на основі доповіді автора, торкається тих фактів біографії Миколи Макаренка, які пов'язані передусім з археологією. У ній лише пунктирно окреслені напрями його масштабних досліджень в цій царині, кожен із яких потребує додаткової аналітичної роботи з залученням фактажу, викладеного в публікаціях та археологічних звітах. На жаль, більшість праць вченого, вилучених свого часу з бібліотек, сьогодні малодоступні, або й взагалі недоступні. Тому актуальними залишаються питання і пропозиції, які неодноразово озвучувалися на меморіальних заходах пам'яті Миколи Макаренка. Їх зміст полягає в тому, що:

- державні та міські владні інституції мусять долучитися до шляхетної місії вшанування імені людини, яка, ризикуючи не тільки кар'єрою, а й власним життям, чинила опір руйнуванню християнських святинь та інших історико-архітектурних пам'яток Києва, а також зробила значний внесок у розвиток науки і культури України;
- мають бути перевидані основні наукові праці вченого і виданий альбом його художніх робіт;
- одній із вулиць у центральній частині столиці має бути присвоєне ім'я Миколи Макаренка;
- державним коштом має бути створений документальний, а може, з часом, і художній фільм про його життя, діяльність і високий громадянський вчинок.

Микола Омелянович Макаренко був знаним фахівцем у багатьох галузях гуманітарних наук. Він мав ґрунтовну художню освіту, яку отримав у Санкт-Петербурзі, в кращих у Російської імперії навчальних закладах цього профілю[1]. Працюючи в Імператорському Ермітажі, де пройшов шлях від асистента до помічника головного хранителя фондів і завідувача відділу, він став музеєзнавцем високого класу, пізніше застосувавши свій багатий досвід роботи з археологічними та мистецькими колекціями для розвитку музейної справи в Україні. Авторитетним було слово Макаренка і в архітектурній галузі: розроблену ним методика обміру, опису й перенесення на папір інтер'єрів та планів старовинних храмів взяли на озброєння інші дослідники. Свої знання він талановито передавав молоді, викладаючи історію мистецтва та інші мистецтвознавчі курси у вищих навчальних закладах Санкт-Петербургу, Києва, Одеси, Рязані.

Але найпомітніший слід залишив Микола Макаренко в археологічній науці, зробивши там відкриття, які принесли йому міжнародну славу і визнання. Тому в переважній більшості довідкових видань його називають передусім археологом.

Хоча панує думка, що «навернув» Миколу Макаренка до археології Микола Реріх, з яким він подружився під час навчання в училищі технічного малювання, є підстави гадати, що певний вплив на зацікавленість майбутнього вченого археологією справила і його «мала Батьківщина» – Сумщина. Цей край відзначається наявністю численних праслов'янських і слов'янських городищ, скупчень курганних могильників різних періодів і культур. Із дитячими та юнацькими роками Миколи Омеляновича співпадають археологічні розкопки монументальних скіфських курганів, що велися там у другій половині XIX – на початку XX ст. поруч із його рідною Москалівкою такими знаними археологами, як Д.Я. Самоквасов, М.Ю. Бранденбург, С.А. Мазаракі.

Микола Макаренко цілком міг бути свідком тих розкопок, спостерігати наслідки пограбування давніх поховань, коли до

[1] Початок художній освіті М.О.Макаренка поклало навчання в Самсонівській художній школі Імператорського Товариства заохочення мистецтв (1894-1898), куди він вступив після навчання у Перекопівській початковій школі та Лохвицькій гімназії. Посприяв тому батьків приятель Г.С. Вашкевич – випускник історико-філологічного факультету Санкт-Петербурзького університету, який працював держслужбовцем у Північній Пальмірі, але мав маєтності і на Роменщині, куди часто приїздив. Пізніше, з 1906 року, Микола Омелянович стане викладати в цій художній школі малювання та історію мистецтв. Але нею навчання малярській справі не закінчилося – у 1899 р. він вступив до Центрального художньо-промислового училища технічного малювання ім. барона А. Штіглиця (одного з кращих не тільки в Російській імперії, а й у Європі), яку закінчив у грудні 1904 р. з дипломом найвищого, 1-го ступеня.

рук археологів потрапляла лише невелика частка артефактів, у більшості випадків зрушених із місць їх первинного залягання. Мабуть уже тоді осягнув він глибину прірви, яка відділяє наукове дослідження пам'яток минулого від банального скарбошукацтва. Про це пізніше він напише в одній із своїх статей так: «До цих безцінних скарбів гарячково підкрадаються чіпкі руки рухомого нестримним бажанням легкої наживи нещасного грабіжника, який безслідно знищує рядок за рядком, сторінку за сторінкою найзначнішу, найбагатшу і найціннішу книгу глибокого минулого. У цих курганних насипах, в цих скарбницях нам, звичайно, важливі не матеріальні цінності, «не злато й срібло», а відображення, штрихи й відбитки на них культурних досягнень народів, що їх полишили» [Макаренко М.О., 1916, с.24].

Вступ у 1902 р. на заочне відділення Санкт-Петербурзького Археологічного інституту певно дійсно відбувся не без впливу Миколи Реріха, який не тільки захоплювався археологією, а й читав у тому навчальному закладі курс лекцій «Художественная техника в применении к археологии». Та не варто й перебільшувати цей фактор: адже археологічна практика Миколи Макаренка розпочалася задовго до його вступу в Археологічний інститут. Перший досвід практичної роботи «в полі» він отримав ще в 1898 р., в експедиції П.І. Грекова в Саратовській губернії [Качалина, 2004, с.121]. Чи була продовжена ця практика у два наступні роки – невідомо, але в 1901 р. участь у розкопках городища Монастирище на околиці м. Ромен, які велися під наглядом місцевого краєзнавця Ф.Д. Ніколайчика, Микола Макаренко брав уже в ранзі заступника начальника експедиції. Про те, що ця пам'ятка вже тоді його вельми зацікавила, свідчить повідомлення, що «всі знахідки взято М.О. Макаренком для представлення в Петербурзьке археологічне товариство» [Киевская старина, 1902, с.68].

«Представлення» добутого на Монастирищі матеріалу мабуть привернуло увагу петербурзької археологічної еліти до особистості Миколи Макаренка. У 1902 р. його беруть позаштатним асистентом в Ермітаж, він отримує Відкритий лист (дозвіл на розкопки) за підписом голови Імператорської археологічної комісії графа О.О. Бобринського[2].

Польові дослідження молодого вченого у ці роки вражають своїми масштабами і розмаїттям. Щороку він виїздить в експедиції у різні губернії Європейської частини Російської імперії (Ярославську, Тверську, Тамбовську, Воронезьку, Володимирську, Орен-

[2] Імператорська Археологічна комісія у кінці XIX – на початку XX ст. була центральною установою, яка здійснювала керівництво археологічними дослідженнями

бурзьку, Новгородську, Чернігівську, Харківську, Полтавську, Катеринославську... – дослідники нарахували до 15 губерній) [Франко А., Франко О., 2013, с.42]. Розкопує городища й могильники різного часу і різних культур, обстежує давні храмові споруди.

Уже на світанку своєї наукової діяльності Микола Макаренко, один із перших, зайнявся науковим вивченням монументального українського зодчества XVII-XVIII ст., розробивши власну методику комплексного вивчення храмових будівель – обміру, опису, виготовлення креслень інтер'єрів та плану споруд, визначення особливостей будівельного матеріалу. Першим об'єктом такого дослідження стала Покровська церква в Ромнах, зведена коштом легендарного кошового отамана Петра Калнишевського [Макаренко Н.Е., 1901, с. 253-257]. Тож коли у 1907 р. виникла загроза руйнування цього дерев'яного храму, саме за методикою та за безпосередньої участі М.О. Макаренка було здійснено унікальний експеримент по його перенесенню до Полтави.

Від 1906 р., з закінченням навчання в Археологічному інституті, розпочинається й активна педагогічна діяльність М.О. Макаренка – у художньому училищі Імператорського товариства заохочення мистецтв. Запросив його туди Микола Реріх, якого призначили директором училища. Відтоді експедиційні дослідження М.О. Макаренко часто провадить коштом Товариства заохочення мистецтв, іноді залучаючи до них і М. Реріха, як це було у 1910 р., під час дослідження новгородського дитинця. Саме за рекомендацією Миколи Реріха М.О. Макаренко стає у 1907 р. членом-співробітником Імператорського Археологічного товариства, а в 1910 р. – дійсним членом цієї головної археологічної установи Російської імперії. У наступні роки він бере активну участь у діяльності й інших комісій та комітетів, пов'язаних із дослідженням та охороною пам'яток історії і культури.

У 1914 р. Товариство заохочення мистецтв направляє вченого у відрядження до Німеччини – для створення експозиції художнього училища на міжнародній виставці графічного мистецтва, що проходила в Лейпцігу, а також «задля вивчення музейних справ і студіювання пам'яток мистецтва Романської

в усій Російській імперії. На час, коли Микола Макаренко розпочинав свій шлях в археології, її очолював нащадок іменитого графського роду О.О. Бобринський – авторитетний фахівець у цій галузі, який розкопав десятки курганів, поселень і городищ. Варто відзначити, що саме О.О.Бобринський впровадив у 1889 р. Статут Імператорської Археологічної комісії, згідно з яким їй надавалося виключне право видачі Відкритих листів на розкопки з обов'язковим поданням наукових звітів про їх результати та Миколи Макаренка знайдені речі. Він же заснував і періодичне видання "Известий Императорской Археологический комиссии".

доби». У 1917 р. Російська академія наук відряджує його в складі наукової експедиції на турецько-кавказький фронт, у провінцію Трабзон, – для вивчення та складання реєстру пам'яток старовини й мистецтва.

Стрімко зростає авторитет Миколи Макаренка і як археолога-практика. Показово, що саме його у 1914 р. граф О.О. Мордвинов, власник угідь поблизу м.Каховка, де були розташовані великі скіфські кургани, запросив для дослідження одного з них, виділивши на це великі кошти – 15 тис. крб. Розкопки цього Першого Мордвинівського кургану, що тривали три місяці, увінчалися значним успіхом: було виявлене непограбоване поховання представниці царського роду з чималою кількістю золотих прикрас та інших поховальних артефактів [Макаренко Д.Є., 2006, с.38].

У ті часи всі унікальні знахідки, отримані розкопками на території України, передавалися у власність Ермітажу. Працюючи там помічником головного хранителя і вивчаючи фонди, Микола Омелянович приділяв археологічним матеріалам українського походження особливо пильну увагу: фотографував подібні речі, збирав репродукції всього, що могло бути цінним для історії українського мистецтва. Виношував ідею написати й видати книгу під такою назвою[3].

Професійна художня підготовка, уміння точно зобразити предмети прислужилися вченому під час роботи «в полі», чималою мірою визначивши ту ретельність фіксації артефактів, яка стала однією з примітних рис його особистого «почерку» в археологічній науці[4]. Ще одна особливість цього почерку – фаховий мистецтвознавчий аналіз добутих археологічних матеріалів, а також вміння за окремими деталями зробити узагальнення і вийти на реконструктивний рівень дослідження. Глибокі знання давнього речового матеріалу, набуті під час

[3] Подейкують, що якось він натрапив там на рунічні книги з таємними письменами наших пращурів дохристиянських часів, які свого часу придбав для Ермітажу Олександр І. Усвідомлюючи, що ці знання мають не тільки історичну цінність, а й езотеричну силу, Микола Макаренко сховав їх, а потім, під час безладу 1917-1918 рр. в Росії, начебто, вивіз їх в Україну. Сьогодні ми знаємо, що ті книги у 30-40-і роки були об'єктом полювання Сталіна й Гітлера. Дехто вважає, що саме це стало причиною досить м'якого, як для обвинуваченого у «контрреволюційній діяльності», вироку 1934 року: не розстріл або табори, а тільки заслання за межі України, ще й з правом вибору місця проживання. Прихильники такої версії, пояснюють це намаганням чекістів вивідати місцезнаходження рун і звертають увагу на наявне в «справі» Миколи Макаренка досить рідкісне звинувачення в прихильності до «ультра-спіритуалістичного напряму» [http://xpress.sumy.ua].

[4] Про неймовірну працездатність Миколи Макаренка і його прагнення максимально використати свій хист до малювання в археологічній справі свідчить те, що

археологічних досліджень та вивчення фондових колекцій в Ермітажі, знайомство з величезним обсягом вітчизняної та європейської літератури сприяли застосуванню при визначенні культурно-хронологічної приналежності добутих розкопками артефактів методу зіставлення – порівняння речей за комплексом характерних ознак. Завдяки цьому його датування археологічних знахідок та їх мистецтвознавча характеристика і сьогодні рідко викликають сумніви.

Результати своїх досліджень вчений постійно висвітлював у численних публікаціях, оперативно вводячи нові матеріали в науковий обіг, причому не тільки в спеціальній літературі, а й у науково-популярних історико-культурних виданнях. Як відмічає один із дослідників наукової спадщини Миколи Макаренка, В.Б. Звагельський, тільки в часописі «Старые годы» за період з 1907 р. по 1916 р. вийшло понад 70 публікацій М.О. Макаренка. Переважну більшість їх присвячено археологічній та мистецтвознавчій тематиці [Звагельський, 1990, с.23].

Об'єктом перманентної уваги вченого було городище Монастирище на околиці м. Ромни Сумської області, до розкопок якого Микола Омелянович періодично повертався впродовж усієї першої чверті XX століття (рис.1). З його листів 1907-1908 рр. до Вікентія Хвойки, які зберігаються в Науковому архіві Інституту археології НАН України, зі згадок у цих листах про розкопки городища та консультативних запитань більш досвідченому колезі стосовно особливостей наявної там кераміки – видно, з якою відповідальністю ставився вчений до її вивчення [Макаренко Д., 2006, с.97-99]. І саме ця пам'ятка, з якої розпочалися археологічні досліди Миколи Макаренка на території України, вперше уславила його ім'я на світовому рівні. Підсумком вивчення її та низки інших слов'янських городищ подібного типу, розкопками яких він займався у 1901, 1902, 1906, 1907, 1912, 1918-1921 та 1924 рр. [Звагельський, 1990, с.28], стало відкриття нової археологічної культури, яка отримала назву «роменська». Довів він і те, що репрезентує вона літописних сіверян – одне з тих племен, які стояли біля витоків давньоруської держави з центром у Києві.

Тож повертав Микола Омелянович в Україну на початку 1919 року вже широко відомим археологом, знавцем історії

---

тільки до 1912 р. він «виконав понад дві тисячі малюнків з предметів давнини для різних археологічних видань, головним чином для записок Імператорського Російського Археологічного Товариства та видань Імператорської Археологічної комісії» [Павловский, 1913, с.27-28].

мистецтв, висококласним педагогом, удостоєним ордена Станіслава III ступеня та звання надвірного статського радника (що прирівнювалося в «табелі про ранги» до звання полковника).

Змусив вченого зробити такий карколомний крок в успішній науковій і педагогічній кар'єрі Жовтневий переворот – з усіма його негативними наслідками, зокрема й для науки та культури. Примітно, що ще навесні 1917 року наміру полишати престижну роботу в Ермітажі у нього не було: 29 березня він був введений від цього музею до складу комісії Союзу діячів мистецтв; роком раніше вийшли друком дві вагомі праці вченого – «Художні скарби Ермітажу» та розкішно ілюстрований «Короткий путівник» по Ермітажу. Але коли після приходу до влади більшовиків на музеї, у тому числі й Ермітаж, стали дивитися передусім як на сховище дорогоцінностей, які можна використати для вирішення економічних проблем, коли наукова й культурна еліта почала масово емігрувати на захід, Микола Омелянович звернув свій погляд до України, де нова влада, здавалося, інакше поставилася до збереження історичних і культурних надбань.

Слід зазначити, що в перші пореволюційні роки, які сьогодні називають роками українізації, якоюсь мірою так воно й було. Показово, що тоді з Росії в Україну, передусім у Київ, емігрувало чимало етнічних українців, представників «буржуазної» інтелігенції – художників, літераторів, науковців. Тут вони, прагнучи принести користь своїй батьківщині, дійсно, спочатку знайшли значно більше свободи для творчої діяльності, розвитку своїх можливостей.

Належний вияв поваги – як до вченого зі світовим ім'ям – відчув і Микола Макаренко: йому одразу запропонували посади професора Української державної академії мистецтв та приват-доцента Київського університету на кафедрі археології. Невдовзі він очолив також секцію мистецтв Всеукраїнської академії наук, став дійсним членом Археологічної комісії України, перейменованої пізніше у Всеукраїнський археологічний комітет (ВУАК). Діяльність Миколи Омеляновича в цих установах була дуже помітною: він увійшов до комісії по складанню археологічної карти, розробив «зразкову картку» для реєстрації археологічних пам'яток, підняв питання необхідності обліку й збереження архітектурних споруд князівської доби, водночас привернувши увагу і до садиб пізнішого часу. У доповідній записці Археологічному комітету від 4 жовтня 1921 року вчений вносить пропозицію узяти такі об'єкти під охорону держави і

одразу береться за підготовку проекту декрету про законодавче регламентування охорони археологічних пам'яток давньоруського періоду в Києві. Ініціює й багато сил віддає опису та створенню фотоархіву архітектурних пам'яток Києва, складає технічну документацію та кошторис для реставрації старовинних храмів, добивається прийняття закону про кримінальну відповідальність за руйнування культурно-історичних об'єктів. Ці ініціативи вченого, фактично, заклали змістові й організаційні підвалини Товариства охорони пам'яток історії та культури України, яке організаційно оформиться набагато пізніше.

Так само активно розпочав Микола Макаренко і власне археологічні дослідження. Разом із молодшим братом Миколи Реріха Борисом, якого переконав теж переїхати в Україну, він проводить дослідження Софійського собору, Києво-Печерської Лаври, Андріївської церкви. Продовжує розпочаті Д.Є. Мілєєвим ще в 1914 р. розкопки на місці Десятинної церкви, знаходить там саркофаг із шиферних плит [Макаренко Д.Є., 2006, с.24]. Започаткувавши реставраційні роботи в Чернігові, провадить масштабні розкопки Спаського собору (рис.2**)** і виявлених поруч князівських поховань**.** Продовжує досліджувати й городища роменської культури та кургани в Посуллі, зокрема у 1920 р. вперше в Україні робить вирізку поховання – у с.Ведмежому на Роменщині [Німенко, 1912, с.197]. У 1925 р. за дорученням секції мистецтв ВУАК складає реєстр пам'яток Полтавщини.

Для занять улюбленою справою – археологією – Миколі Омеляновичу доводиться викроювати час з-поміж величезного обсягу адміністративних обов'язків, які лягли на його плечі. Їх доповнює активна діяльність по створенню в Києві художнього музею, який би не поступався за вагомістю експонатів петербурзьким і московським. Основу фонду музею склала унікальна мистецька колекція Богдана й Варвари Ханенків. Микола Макаренко, призначений у 1920 р. першим директором цього Музею Мистецтв ВУАН, доклав чималих зусиль, використавши особисті зв'язки і знайомства, для розшуку й повернення в Україну цілої низки цінних експонатів цієї колекції, які в роки Першої світової війни опинилися в Росії. Про те, як багато часу віддавав він адміністративній роботі в музеї (поповненню колекцій, організації виставок, створенню наукової бібліотеки, лекційній пропаганді), свідчить той факт, що у період з 1919 по 1924 рр. не вийшло жодної його публікації[5].

[5] Див. бібліографію друкованих праць М.О. Макаренка [Макаренко Д.Є., 1906, с.122-123].

Робота музею завжди отримувала схвальні відгуки на засіданнях ВУАН. Але в листопаді 1924 році в ньому раптом було створено ревізійну комісію, яка зайнялася перевіркою майна музею, висунула директору низку безглуздих звинувачень. У їх переліку, зокрема, було й те, що на дослідження чернігівських храмів він отримував кошти з «невідомих джерел». Про тенденційність тих перевірок свідчить висловлене Археологічним комітетом занепокоєння їх методами і пропозиція залучити до складу комісії фахівців з інших музейних установ [Німенко, 2005, с.157].

Хоча формально ініціатива демаршу проти директора музею виходила з середовища його колективу, весь хід наступних подій у житті Миколи Макаренка свідчить про те, що ляльководом цього інциденту була більшовицька влада, яка все виразніше переходила до методів адміністративно-командного керівництва наукою і культурою. Серед факторів, які призвели до зміщення акцентів у її ставленні до пошанованого науковим середовищем вченого, основних, гадаю, було два.

Перший з них пов'язаний із розгортанням у 1922 році антирелігійної боротьби, під егідою якої розпочався процес руйнації культових споруд та вилучення церковного майна. Щоб надати цьому варварству наукове обгрунтування, було вирішено ввести до «ліквідаційної комісії» істориків, архітекторів, мистецтвознавців. Микола Омелянович категорично відмовився входити до складу структури, яка мусить виносити вирок храмовим спорудам XVI-XVIII ст. як таким, що не мають культурно-історичної цінності. Більше того: він розгорнув активну контрпропаганду, розпочавши читання на відкритих засіданнях ВУАН циклу лекцій археологічного та історико-культурологічного змісту. Саме тоді, передбачаючи можливі акції вандалізму з боку більшовицької влади, він ініціює створення фото-архіву храмових та інших архітектурних пам'яток Києва; багато таких споруд, маючи гарну фотокамеру, фіксує сам.

Другий фактор виростає з тенденції до згортання процесу українізації, що особливо виразно стала виявляти себе після підписання Україною 30 грудня 1922 р. Союзного договору. Цей акт, метою якого було повернення її в імперське ярмо, Росія почала активно використовувати для посилення контролю над усіма сферами життєдіяльності українського суспільства. Згубність цього впливу найбільше відчули наукова і культурна сфери, зокрема й музейні установи.

Показовою є статистика адміністративних змін, що сталися у ці роки в музейних закладах України, а саме – зняття з посад

і притягнення до суду у 1924-1925 рр. цілого ряду директорів музеїв. Так, було усунуто від керівництва Київським національним музеєм його фундатора М.Ф.Біляшівського. З формулюванням «не зміг виконати завдання, поставлені Радянською владою пролетарському музею» були заведені судові справи проти директорів Полтавського музею М.Я. Рудинського та Катеринославського – Д.Я. Яворницького. З не менш безглуздим звинуваченням у «переховуванні майна буржуазії» були зняті з посад директори Чернігівського (В.А. Шугаєвський), Херсонського (В.І. Гошкевич), Одеського (С.С. Дложевський) музеїв[6].

Отже, інспірована проти Миколи Макаренка судова справа була лише однією з ланок ланцюга гонінь і переслідувань, яких почали зазнавати представники української наукової й культурної еліти. Намагаючись зламати психологічно, вченого у 1925 р. навіть запроторили до Лук'янівської в'язниці, а після того, як друзі, узявши на поруки, визволили його звідти, – перевели на посаду рядового співробітника й виселили з кімнати при музеї, у якій він мешкав із родиною.

У цей важкий період (до пресингу з боку системи додалася особиста трагедія – загибель сина) передусім археологія рятує Миколу Омеляновича від депресії. У 1925-1926 рр. він поринає в дослідження пам'яток трипільської культури – здійснює розкопки поселень цих землеробських племен біля сіл Трипілля, Халеп'є, Євминка, Верем'є, Стайки, Бугаївка, Писаревиця, Сувид, вивчає і відтворює вигляд їхніх жител та об'єктів господарського призначення. Розкопки були настільки результативними, що в грудні 1925 р. Археологічний комітет влаштував виставку добутих артефактів. Виставка мала великий успіх, її термін продовжили, а Миколі Макаренку за активну участь в її організації було винесено подяку. Особливе зацікавили наукове середовище його висновки (які грунтувалися на власних дослідженнях) щодо вигляду і конструкційних особливостей трипільських жител.

Втім, з такою ж ретельністю, як до вивчення житлових споруд трипільців, Микола Макаренко підходив і до аналізу окремих, передусім мистецьких артефактів трипільської культури. Його глибокі знання в цій проблематиці наглядно демонструє стаття «Етюди з обсягу трипільської культури», особливо те місце, де її автор спростовує інтерпретацію двох глиняних статуеток із колекції В.Б. Антоновича: кожне його твердження,

[6] Про розгорнуту в Україні кампанію репресій проти відомих вчених Микола Макаренко повідомляє в листі до Б.Е. Петрі, археолога й етнолога, професора Іркутського університету [Макаренко Д.Є., 2006, с.105].

кожен висновок супроводжується невідпорною аргументацією [Макаренко М.О., 1926, с.3-4].

У 1926 р. учений взяв участь і в розкопках знаменитої грецької колонії Ольвії, здійснюваних експедицією Б.В. Фармаковського. Склад цієї експедиції, в якій Микола Макаренко виконував обов'язки заступника начальника, був вельми представницьким: туди входили директори Миколаївського та Одеського музеїв, директор німецького Археологічного інституту, знані фахівці різного профілю з провідних наукових установ Петербургу, Москви, низки інших міст. Дві статті М.О. Макаренка, присвячені результатам цих розкопок [Макаренко М.О., 1926а, с. 376-378; його ж, 1927, с.90-105] наглядно демонструють високу ерудицію вченого і в цій царині археологічної науки.

Слід відзначити, що за який би археологічний об'єкт не брався Микола Макаренко – будь то слов'янське городище, чи неолітичне або трипільське поселення, чи курганні могильники епохи бронзи або скіфо-сарматської доби, чи «поля поховань» (грунтові могильники без зовнішніх ознак) – його дослідження завжди відзначалося новаторським підходом, намаганням удосконалити методику розкопок пам'яток даного профілю. Передаючи науковій молоді свій багатий досвід польових досліджень, він нагадував, що «археолог, перш за все є той варвар, що знищує на вічні часи пам'ятник… Нехай же він подбає, аби нашим нащадкам та науковій дисципліні залишилися якнайточніший опис пам'ятника, найкраще його графічне зображення» [Відділ рукописів НБУ ім. В.І. Вернадського, ф.10. – спр.17671]. Наголошував він і на тому, що в майбутньому до вивчення добутих розкопками матеріалів будуть застосовуватися нові й нові методи дослідження, які дадуть повнішу інформацію про археологічний об'єкт.

Ці принципи вчений не тільки декларував, він ними постійно керувався «в полі». У 1929 р. разом зі співробітниками Сумського історико-художнього музею на розкопках Крейдищанського комплексу – слов'янського могильника XI-XII ст. поблизу Сум – Микола Макаренко робить вирізки поховань для їх подальшого всебічного вивчення та музеєфікації[7]. Тоді ж під

[7] Як довідався автор цих рядків від науковця з Сум Н. Німенко під час конференції в Національному Музеї мистецтв імені Богдана і Варвари Ханенків, ці вирізки, що вважалися зниклими під час Другої світової війни [Звагельський, 1989, с.30], були виявлені в фондах Сумського історико-краєзнавчого музею й ідентифіковані. Не менш сенсаційним відкриттям зазначеного наукового форуму було й повідомлення іншої учасниці цієї конференції, О.Голуб, що і вирізка з поховання, яка зберігається в Роменському краєзнавчому музеї, пов'язана саме з розкопками Миколи Макаренка у с.Ведмежому.

його керівництвом було розкопано і п'ять курганів у Краснянському лісі на околиці цього міста.

Внесок Миколи Макаренка в археологічну науку, його глибоке знання цього матеріалу зокрема і в розробку її методологічних засад, є дуже розмаїтим і вагомим за змістом. Далеко не всі його теоретичні й практичні досягнення та новації, напрацьовані в процесі польових досліджень, відбилися в опублікованих працях. Все важче ставало писати в умовах «партійного контролю», коли навіть у статтях з археологічної тематики наукову інформацію належало пересипати ідеологічними гаслами та «славнями» на честь «вождів». Тиск на діяльність науковців, які не мирилися з такими методами керівництва наукою, більшовицька влада здійснювала через відкриття проти них абсурдних судових «справ», що роками не закривалися, обмежуючи свободу пересування навіть у межах країни. Приміром, щоб поїхати на згадувані вище розкопки в Ольвію, Микола Макаренко мусив отримати дозвіл прокурора.

Всілякі перешкоди його науковій діяльності чинило в кінці 20-х років і суттєво «оновлене», в дусі часу, керівництво ВУАКу. Робилися принизливі спроби піддати сумніву під час наукових атестацій кваліфікаційний рівень вченого, піддавалися критиці його наукові праці як аполітичні, а то й «ворожі» класовій ідеології. Жодним чином не фінансуючи його археологічних досліджень, академічне начальство не дозволяло й скористатися цільовими асигнуваннями, які готові були надати деякі організації, у тому числі й зарубіжні, персонально під розкопки М.О. Макаренка. У 1929 р., висунувши знаному в науковому середовищі Європи вченому безглузде звинувачення у «зв'язках із закордоном», йому не видали Відкритого листа. Це й стало головною причиною подання ним заяви про вихід зі складу членів ВУАКу та всіх інших академічних комісій.

Та авторитет вченого у науковому вимірі визначався аж ніяк не членством у престижних комітетах. Те підтвердила вже ситуація наступного року: саме до нього змушене було звернутися академічне начальство, коли виникли форс-мажорні обставини у зв'язку з відкриттям Маріупольського могильника. Про цю подію в археологічній кар'єрі вченого, яка знову уславила його ім'я на весь світ, варто розповісти докладніше.

У липні 1930 року в котловані, який почали готувати під домну майбутнього заводу «Азовсталь», краєзнавець з Маріуполя Г.Ф. Кравець помітив «червону пляму», в якій виявив людські кістки й намистини. Про свою знахідку він сповістив

у місцевий музей і навіть дав повідомлення в газету. Подія набула розголосу, тому проігнорувати поховальний об'єкт вже було неможливо – його треба було належно дослідити. Та проблема полягала в тому, що за розпорядженням «зверху» фундамент домни мав бути готовий до річниці Жовтневої революції. Отже, розкопки могильника належало провести у найкоротший термін.

До досліджень, які очолив Микола Макаренко, долучилися співробітники Маріупольського музею, дирекція заводу надала потрібну для цього робочу силу і всіляко, в тому числі й фінансово, сприяла виконанню необхідних робіт. Розкопки велися в дуже напруженому темпі: працювали до виснаги. Ось як згадував пізніше Микола Омелянович ці «пекельні, але й радісні дні»: «Роботу починали о 7 год ранку. Робоча сила працювала до 3-х год дня. Далі, як робітники кінчали, ввесь персонал залишався на могильнику і працював до 7-8 год. вечора, розчищаючи кістяки. Вихідних днів не знали. Нарешті дійшли до того, що дехто з працівників буквально не витримував, – падали з ніг. А прохання від адміністрації ішло за проханням – «якнайшвидше кінчайте роботу» [Макаренко М.О., 1933, с.10]. Для керівника ж експедиції робочий час нерідко тривав і вночі – адже слід було все зафіксувати в польовій документації, замалювати, зафотографувати...

Наслідком цієї титанічної праці стало відкриття великого ґрунтового могильника – родоплемінної усипальниці неолітичного часу, – в якому було виявлено 124 кістяки, присипані червоною вохрою. Попри стислі терміни, подбав вчений і про музеєфікацію поховань: використавши відпрацьовану на Сумщині методику, зробив дві вирізки поховань, кожне вагою 1,5-2 тонни, які й сьогодні зберігаються в Маріупольському краєзнавчому музеї.

Такою ж ретельністю і фаховістю, як проведені польові роботи, відзначається й оперативно підготовлена та видана уже в 1933 р. фундаментальна монографія «Маріюпільський могильник». Вона містить детальний опис знахідок і численні ілюстрації: 55 авторських таблиць, два плани і 98 комплексних рисунків. Цю книгу Микола Омелянович присвятив своєму вчителеві в археології, професору О.А. Спіцину, який високо оцінив пам'ятку написавши її автору: «Ваш Маріупільський могильник – вражаюче відкриття... Які з усього того вийдуть наслідки – навіть уявити не можна. Доведеться переглянути під новим кутом всі наші древні культури. Ось що таке ваш могильник!» [там само, с.5].

Дбаючи про доступність унікальних артефактів дослідженої ним пам'ятки світовій археологічній спільноті, вчений супроводив текст видання розлогим – на 10 сторінок – резюме англійською мовою, а також надіслав інформацію про це відкриття до фінського видання [Makarenko, 1934, p.135-153].

«Ув'язнена», як і її автор (вилучена з продажу, але не втрачена для нащадків), книга «Маріюпільський могильник» і сьогодні може бути зразком для наслідування щодо ретельності опису археологічних знахідок та культури їхнього ілюстрування.


1. *Звагельський В.Б.* Дослідник історії України М. Макаренко // Питання археології Сумщини. Матеріали науково-практичної конференції «Проблеми вивчення і охорони пам'яток археології Сумщини». (Суми, квітень 1989 року). – Суми, 1990. – С.21-33.
2. Изследования и раскопки // Киевская старина. – К.: Типография Имп. ун-та Св. Владимира, 1902, январь. – С.67-68.
3. *Макаренко Д.Є.* Шлях до храму. – К: Хрещатик, 2006 – 126 с.
4. *Макаренко Н.Е.* На родине последнего гетмана запорожского П.И. Калнишевского // Искусство и художественная промышленность. – 1901. – №8(32). – С.253-257.
5. *Макаренко М.О.* Материалы по археологии Полтавской губернии. II. Предметы из «случайных» раскопок кургана близ с. Тишки Лубенского уезда // Труды Полтавской ученой архивной комиссии. – Вып.14. – Полтава, 1916. – С.5-24.
6. *Макаренко М.О.* Етюди з обсягу трипільської культури // Трипільська культура на Україні. – Вип.1. – К.: Друкарня УАН, 1926. – С.1-22, 208-215.
7. *Макаренко М.О.* Підземний город (Ольбія) // Глобус. – К., 1926. - №12(63). – С.376-378.
8. *Макаренко М.О.* Ольбія // Коротке звідомлення Всеукраїнського археологічного комітету за 1926 рік. – К., 1927. – С.90-105.
9. *Макаренко М.О.* Маріюпільський могильник. – К.: Друкарня ВУАК, 1933. – 151 с., LV арк.
10. *Качалина Г.И.* Макаренко Николай Емельянович // Сотрудники Императорского Эрмитажа, 1852-1917: Биобиблиографический справочник. – СПб.: Изд-во ГЭ, 2004. – С. 121-123.
11. *Німенко Н.А.* Матеріали до біографії М.О. Макаренка у фонді ВУАК Інституту археології НАН України // Сумська старовина. – 2005. – №.XVI-XVII. – С.149-166.
12. *Німенко Н.А.* Археологічні дослідження на Сумщині у контексті становлення та розвитку Роменського краєзнавчого музею у 20-х роках XX ст. // Історія археології: дослідники і наукові центри / Археологія і давня історія України. – Вип. 9. – К.: Стародавній світ, 1912. – С. 195-199.
13. Николай Макаренко – последний хранитель магических рун Руси. – Сумской информационный портал **X**PRESS. – Воскресные чтения. – 26.09.2009. – www.xpress.sumy.ua
14. *Павловский И.Ф.* Макаренко Николай Емельянович // Первое дополнение к краткому биографическому словарю ученых и писателей Полтавской губернии с половины XVIII века. – Полтава, 1913. – С.26-29.
15. *Франко А., Франко О.* Огляд маловідомих архівних матеріалів про життя і наукову діяльність Миколи Омеляновича Макаренка // Вісник Інституту археології Львівського національного університету імені Івана Франка. – Львів: Вид-во Львівського національного університету імені Івана Франка, 2013. – Вип. 8. – С. 40–48.
16. *Makarenko M.O.* Neolithic man on the stores of the Sea of Azov // Eurasiaseptentrionalis, antique. – T. 9. – Helsinki, 1934. – P.135-153.

*Рис.1. Розкопки городища Монастирище. 1924 р.*

*Рис.2. Розкопки Спаського собору в Чернігові. 1923 р.*
*(Поряд із М.О. Макаренком його син Орест).*

*УДК 329.73(477)»18»:27-135*

*Олександр КУЧЕРУК*

# ХРИСТИЯНСЬКА СИМВОЛІКА КИРИЛО-МЕФОДІЇВСЬКОГО ТОВАРИСТВА

*Таємне українське товариство, що брало своїми покровителями святих Кирила і Мефодія виникло на ґрунті загального слов'янофільства мало виразне українське обличчя. Крім теоретичних праць та статутних документів Товариство інституціонувало власні символи і емблеми, до яких ми відносимо назву Товариства, перстень члена Товариства з іменами святих Кирила і Мефодія, іконку цих святих, печатку та гіпотетичне татуювання із зображенням гетьманської булави. Аналіз документального масиву слідчих справ, проведеного російською владою у 1847–1848 роках, інших документів та матеріалів, спогадів дозволило виокремити питання символіки Кирило-Мефодіївського товариства.*

**Ключові слова:** *святі Кирило і Мефодій, Кирило-Мефодіївське товариство, Микола Костомаров, Тарас Шевченко, слов'янофільство, український національний рух XIX ст.*

*Olexandr KUCHERUK*

**CHRISTIAN SYMBOL OF THE CYRIL AND METHODIUS SOCIETY**

*The secret Ukrainian society, which took its patrons of saints Cyril and Methodius, was formed on the basis of the general Slavophilism and it had a distinct Ukrainian face. In addition to theoretical works and statutory documents, the Society created its own symbols and emblems, to which we refer to the name of the Society, the ring of a member of the Society with the names of saints Cyril and Methodius, the icon of these saints, a seal and a hypothetical tattoo depicting Hetman's mace. The analysis of the documentary array of investigations*

Таємне українське Кирило-Мефодіївське товариство (КМТ), як прояв національного українського руху у першій половині XIX століття сформувалося на ґрунті широкого слов'янофільства і мало виразне українське обличчя. Товариство, точніше його ідеологи перебували під відчутним впливом республіканізму, що його внесла в «порядок денний» європейської дійсності Французька революція, а також теорії Й.Г. Гердера та його послідовників з їхнім, інколи помітно романтизованим, наголошенням на самоцінності нації.

Зрозуміло, що Кирило-Мефодіївське товариство не з'явилося на порожньому місці, бо в українському суспільстві (на різних його щаблях) відчувалося пов'язання з посткозацькою добою, з його романтизацією тощо.

Одночасно відчувався вплив польського національного визвольного руху, що прагнув відновлення держави польського народу та загальноросійських опозиційних течій у суміші республіканства та слов'янофільства.

Польський рух для українського суспільства та його

*conducted by the Russian authorities in 1847–1848, other documents and materials, memoirs makes it possible to distinguish the issues of the symbolism of the Cyril-Methodius Society.*
**Key words:** *St. Cyril and Methodius, The Cyril-Methodius Society, Mykola Kostomarov, Taras Shevchenko, Slavophilism, Ukrainian national movement of the 19th century.*

провідників був швидше полем спостереження і українська персоніфікована присутність була мінімальною.

У російському русі декабристів, основу якого складали представники вищих прошарків суспільства, значна частина провідних діячів були так чи інакше пов'язані з Україною або походженням або місцем проживання (досить назвати правнуків гетьмана Д. Апостола братів С. і М. Муравйових-Апостолів чи К. Рилєєва, дружина якого з роду острогозьких козацьких полковників, він довго жив у Острогозьку). На території України діяло Південне товариство, інші декабристські організаційні одиниці та особи.

Суспільство у своїх протестних настроях шукало і знаходило можливість брати участь у створенні та діяльності ширших чи вужчих напівтаємних чи таємних група і товариств. Зокрема значна частина, як польських опозиціонерів, так і російських були або вихованні в середовищі масонських лож, а то й практикуючими масонами.

Тогочасне масонство на українських землях, на думку С. Єфремова, «*виявляло тенденцію стати українським не тільки територіально, а вже й національно-українським*» [12, с. 276]. Власне це було однією з причин (поруч з іншими), що масонські ложі в Україні заборонено у 1819 р., тоді як по всій Росії – остаточно у 1822 році.

Конспіративна складова стимулювала і практику використання символів і ритуалів (досвід масонів), обов'язковим елементом було складання присяги, використання таємних (відомих членам товариств) символів та знаків. Зрозуміло, що таємні товариства мало документували свою діяльність, що значною мірою утруднює пошуки і дослідження.

Звернемо увагу на одну з перших масонських лож, в якій вже відчувалася українська складова, йдеться про київську ложу «Об'єднані слов'яни», що належала до «Великого Сходу Польського». Ложа заснована у березні 1818 р., у центрі її «ідеології» – пропаганда державності слов'янських народів (більшість з них перебували під владою трьох євразійських імперій – Російської, Австрійської та Османської), сама назва ложі однозначно вказувала на її пріоритети, про це ж свідчить і її емблема – ши-

рокораменний хрест із написом «Jednosc Slowianska» та зображенням рукостискання двох долоней у центрі.

Не варто забувати про польські впливи на українські справи, прикладом чого є зокрема ті ж масонські організації, а також слов'янофільська течія польського національного руху, до якої причетні такі польські діячі, як А. Міцкевич.

У 1823 в Новоград-Волинському створено таємну організацію з назвою «Товариство об'єднаних слов'ян», з виразним слов'янофільським забарвленням і помітним українським складом.

Майже однаковість назв масонської ложі і таємного товариства свідчать про певний зв'язок, зрозуміло, що не організаційний, але на рівні ідей і програмних цілей і творилося воно за участі колишніх масонів.

Товариство об'єднаних слов'ян мало свою символіку, так, при вступі до організації кандидати мали складати присягу і клялися на мечі, відомо (в опису) про восьмикутну печатку [1, с. 199] з переліком слов'янських «колін»: росіяни, болгари, чехи, словаки, лужичі, словенці, поляки і серби-хорвати (проте українцям місця не знайшлося).

Суспільно-громадська думка Російської імперії, не без впливу західних слов'ян, почала формувати основи власного розуміння слов'янофільства. Слов'янофільство, незалежно від напрямків, усе ж в основу своїх теоретизувань і практики ставило питання автономії/федерації, відродження слов'янських націй, мови, національної історії тощо. У цей час розпочалося засвоєння соціалістичних віянь, які на перший план виносили соціальні питання, це справляло вплив і на слов'янофілів.

**Символи і емблеми.**

Кирило-Мефодіївське товариство надавало окремого значення власним символам. До них можна зарахувати **назву** Товариства, **перстень** члена товариства з відповідними написами, **печатку** і **татуювання** у формі гетьманської булави (існувало як задум). Ці видимі знаки і символи КМТ зафіксовано у документах самого Товариства, урядовому розслідувані, листах і спогадах учасників та свідків.

Питання символіки КМТ обговорювалося у середовищі, про що свідчив при допитах у III відділенні арештований по справі І. Пасяда. Він розповів, що у травні 1846 року при зустрічі (нараді) за участю М. Костомарова, О. Навроцького і М. Гулака, оборювалося питання заснування слов'янофільського товариства, його назви, і планували «*придумать какой-нибудь символ*» [8, с. 386].

Варто попередньо зазначити, що товариство, як організована спільнота не пройшло хоч якихось формальних процедур, не було установчих зборів, не обрали керівних органів тощо, це швидше було вузьке коло осіб, яких об'єднувало зацікавлення слов'янофільськими ідеями з виразним українофільським компонентом і яке прагнуло знайти спосіб організованої діяльності. Імперська влада це досить чітко усвідомлювала, так начальник ІІІ відділення царської канцелярії О. Орлов визнав, що «*в Киеве и Малороссии славянофильство превращается в украинофильство*» [5, с. 80], а в журналі слідства у справі КМТ вказано на небезпеку «украинофильства» – мовляв вони «*доходят даже до мечтаний о возвращении времен прежней вольницы и гетьманщины*» [13, с. 379].

Товариство було неофіційним, власне напівтаємним і малочисельним. При урядовому розслідуванні членами товариства визнано трьох осіб: М. Гулак, В. Білозерський і М. Костомаров, ще троє осіб, хоча і не належали до КМТ, але «*по сходству занятий или по знакомству сближались с учредителями общества и знали о нем*» [10, с. 66], це О. Навроцький, Г. Андрузький та І. Пасяда. По справі проходила також «*лица, виновные в преступлениях, отдельны от Украйно-славянского общества*», йдеться про Т. Шевченка та М. Куліша, які «*виноваты по своим собственным отдельным действиям*» [10, с. 67]. Зазначимо, що в процесі розслідування ІІІ відділення перевіряло додатково ще багатьох осіб, намагаючись виявити приналежність до Товариства та виявити прихильних до ідей кирило-мефодіївців.

**Святі патрони Товариства**.

М. Костомарову належить ідея взяти за покровителів Товариства святих братів Кирила і Мефодія. Історик писав: «*мне стало досадно, что память таких великих муже церкви и славянства почти забыта потомками ибо нигде не увидишь ни образа этих святых, ни храма во их имя*» [18, с. 277].

Закид М. Костомарова, цілком справедливий, бо на той час імен Кирила і Мефодія не було в переліку православних святих Московського патріархату, не було їхнього свята в церковному календарі, храмів на їхню честь також не було. «Відродження» імен Кирила і Мефодія розпочалося згодом, фактично аж 1863 року, коли західні слов'яни відзначили ювілей створення слов'янської писемності святими братами. Десь у той же часі в Російській імперії відновився культ Кирила і Мефодія, встановлено свята та збудовано перші храми в їхню честь. Згодом цих святих внесла до своїх календарів греко-католицька, англіканська і лютеранська церкви.

Слов'янофільські ідеї, особисті наукові зацікавлення М. Костомарова та період формування ідейної основи українського таємного слов'янофільського товариства, вплинули на остаточне рішення визнати святими патронами Кирила і Мефодія. Статут товариства зафіксував: «*Общество именует своими покровителями святых просветителей славянства Кирилла и Мефодия*» [22, с. 150].

**Назва товариства**. Товариство за короткий час інституалізації та існування випрацювало статут та частково інші організаційні документи. Власне за статутом воно називалося «Славянское общество св. Кирилла и Мефодия». А от в документах слідства назва товариства подавалася по різному. З самого початку, тобто від березня 1847 року його називали просто «тайное общество», по тому, коли стали відомі головні учасники і обставини та ідейна спрямованість – «Славянское общество», а з кінця березня 1847 року переважно «Славянское общество имени св. Кирилла и Мефодия», варіант – «Общество славян св. Кирилла и Мефодия». З травня 1847 року, починаючи з аналітичної записки цареві Миколі I, підготовленої керівником III відділення імператорської канцелярії, шефом жандармів О. Орловим, говорилося про «открытие Славянського, или правильнее сказать, Украйно-славянського общества», членів товариства названо «украйно-славянисты», а товариство, в подальшому, як правило, «Украйно-славянське общество».

**Присяга**. Статут КМТ з організаційних символів фіксує присягу (клятву): «*Каждый член общества, поступая, произносит присягу употреблять дарования, труды, состояние, общественные свои связи для целей общества*» [22, с. 152]. Текст присяги не зафіксовано, взагалі невідомо чи існував її «стандартний» текст. Зі слів М. Гулака на допитах у III відділенні у березні 1847 року, посилаючись на складену ним присягу, відмовився відповідати на більшість питань, мовляв, не може це зробити «*по силе моего обета*» [9, с. 137].

На практиці ця норма складання присяги використовувалася не завжди. Так, приймаючи до складу товариства у кінці 1846 року студента київського університету О. Петрова (він незабаром повідомить владі про існування товариства, що потягне за собою арешти), за його словами: «*Присяги и особенных обетов от меня не требовалось*» [7, с. 27].

**Перстень.** Статут Кирило-Мефодіївського товариства містив визначення: «*Общество* […] *принимает своим знаком кольцо или икону с именами или изображением сих святых*» [22, с. 150–152].

При трусі поліцією у приватному помешканні ад'юнкта Київського університету св. Володимира М. Костомарова в Києві у березні 1847 року «*он сам предъявил кольцо с надписью св. Кирилла и Мефодия*» [13, с. 337] і пояснив, що «*сделал себе кольцо с именами Кирилла и Мефодия на том основании, на каком в Киеве по обычаю делают кольца с имеами святых, например Варвары и прочее*» [18, с. 277]. А на іншому допиті вже у ІІІ відділенні, відповідаючи на питання слідчого про авторство перстня, як символу КМТ, свідчив, що «*кольцо с именем Кирилла и Мефодия выдумано мною в начале 1846 г., но без всякого намерения составить общество, а из уважения к памяти великих просветителей*» [14, с. 246], таким чином М. Костомаров намагався перевести справу у рівень приватності, заперечуючи створення Товариства і перстня, як організаційного символу.

Затриманий у підозрі причетності до КМТ О. Маркович повідомив, що на одній із зустрічей М. Костомаров пропонував йому вступити до Товариства і «*показал на руке своей кольцо как знак общества*» [11, с. 116], що його він матиме право носити, як стане членом КМТ.

Звертає на себе увагу оте «*кольцо или икону*», але у процесі слідства ні у кого з арештованих «*украйно-славянистов*» іконок св. Кирила і Мефодія не виявлено, принаймні це було зафіксовано.

Пригадаймо, що на той час таких святих, як Кирило і Мефодій не було в церковному календарі, відповідно не було ікон, не було традиції зображення тощо. Тобто, якщо б КМТ замовило б у іконописців такі ікони, то мусили б подати схему зображення, якісь зразки чи описи.

Натомість, після виявлення у першого ж арештованого, а ним був М. Костомаров, перстня св. Кирила і Мефодія, особливу увагу приділялося встановленню факту наявності перстнів і їх вилучення у інших затриманих чи арештованих у справі КМТ. Перстні ж були виявлений у трьох осіб: крім М. Костомарова також у М. Гулака та В. Білозерського. При подальших допитах М. Костомаров зізнався, що саме він «*советовал Гулаку и Белозерскому сделать себе такие же кольца*» [18, с. 276].

Зі слів інформатора О. Петрова, він бачив у М. Гулака «*кольцо с надписью во имя св. Кирилла и Мефодия*» [4, с. 21]. Цей перстень у березні 1847 року виявили при трусі у М. Гулака і долучили до справи. Арештований пояснював, намагаючись відвести слідство від КМТ, мовляв «*кольцо это я купил с теми же надписями в Киеве, в одной из киевских лавок. Купил я его для того, чтобы иметь воспоминания о Киеве*» [17, с. 130]. М. Костомаров зауважив, що

перстень М. Гулака певною мірою відрізнявся від його перстня, правда не вказував чим саме [6, с. 283].

В. Білозерський на допитах говорив, мовляв ніякого таємного товариства не було, а були просто вчені бесіди на теми слов'янської єдності і тому вирішили «*в воспоминания этого носить кольца или образа с изображением святых*» [15, с. 401].

Після затримання і обшуку П. Куліша зазначено, що «*для окончательных улик только кольца и образа во имя св. Кирилла и Мефодия*» не вистачає [13, с. 341].

При арештах учасників і причетних до КМТ слідство цікавилося питанням організаційного перстня, згадки про це збереглися в справах окремих осіб. О. Маркович, при допитах наполягав, що «*к этому, так и ни к какому другому обществу я не принадлежал […] Кольца для себя не делал*» [11, с. 116]. Так само і затриманий О. Навроцький заперечував наявність у нього перстня: «*Кольца с вырезкою внутри имен св. Кирилла и Мефодия я никогда не носил, не имел и не получал ни от кого*» [19, с. 386]. У Г. Андрузького також «*не оказалось ни кольца, ни образа во имя св. Кирилла и Мефодия*» [2, с. 494]. І. Пасяда свідчив, що не уважав себе членом КМТ, як і ніякого іншого, і «*не старался иметь никакого знака оного*» [16, с. 28], тобто перстня у нього не було. Трус у підозрюваного у причетності до КМТ В. Іславіна, однокурсника М. Гулака по Дерптському (Тартуському) університету, не виявив у нього ні перстня, ні іконки святих Кирила і Мефодія, як і будь-яких паперів, пов'язаних з КМТ. Так само при обшуку у поручника Новоархангельського уланського полку П. Ашаніна, Ф. Чижова не знайшли ні перстня, ні іконок. Т. Шевченка, як не приналежного до КМТ про перстень не запитували.

Таким чином, як підтвердилося у процесі слідства, перстні Кирила і Мефодія мали троє осіб: М. Костомаров М. Гулак та В. Білозерський.

Перстень виготовлявся із золота, нагадував він традиційний перстень святої Варвари, що у той час був досить популярним серед киян (мощі святої тоді перебували у Михайлівському монастирі). Перстні КМТ виготовлялися на замовлення в когось з київських ювелірів.

У документі слідства зазначено, що на зовнішній поверхні перстня був нанесений напис «Кирие элейсон» (Κύριε ἐλέησον). Текст документа не дозволяє зрозуміти, чи зовнішній напис зроблено грецькими літерами, чи кириличними, у документі справи напис подано кириличними літерами. На нашу думку, цей напис був зроблений все ж грецькими літерами.

На внутрішній стороні – «глаголитскими» літерами написані імена Кирила і Мефодія: ⰔⰂ ⰍⰋⰓⰋⰎⰎⰟ Ⰹ ⰏⰅⰗⰑⰄⰋⰉ (св. Кирилл и Мефодий). Глаголиця використана для того, щоб надати перстню особливого символічного значення, бо, на гадку М. Костомарова, глаголиця є «древнейшей», ніж кирилиця.

**Печатка.** При арешті М. Костомарова поліція уклала перелік «забратым» доказів, серед іншого там значиться металева «*Печать с надписью: «Іоан, гл. VIII, ст. 32, Н.К.*» [21, с. 249], тоді ж виявлено і сургучні відтиски цієї печатки.

Писар неточно передав напис, на оригіналі це трирядковий текст, що має такий вигляд: **ІОАН. ГЛ. VIII. / СТ. 32. / Н.К.**

На печатці у традиційний спосіб дане посилання на текст з Євангелія від Йоана, глава VIII, вірш 32. М. Костомаров користувався тогочасним офіційним текстом Біблії, в якій цитована фраза передавалася так: «И уразумейте истину, и истина освободит вы» (у перекладі Біблії П. Куліша: «І зрозумієте правду, й правда визволить вас»). Літери **Н.К**. це, зрозуміло, ініціали М. Костомарова з російськомовної версії написання його імені та прізвища.

Сам М. Костомаров розповів, що спонукало його виготовити печатку з таким текстом. Мовляв, у одній з розмов з П. Кулішем, який саме працював над романом «Чорна рада» (перші глави вийшли друком 1845 року), спливла ця євангельська фраза, яку він і використав замовляючи печатку. Відповідаючи на питання слідчого як він розуміє цитату з Євангелія і чи не є це «девізом» КМТ, подає своє розуміння і трактування цитати: «*вырезанные слова означают то, что во всякой запутанности – как мирской, так и ученой, – должно прибегать к истине евангельской, которая одна может освободить человека из стеснительного положения*» [6, с. 285].

**Татуювання** із зображення гетьманської булави. У процесі слідства у справі КМТ у травні 1847 року Київському генерал-губернаторові Д. Бібікову стало відомо, що нібито «*все малороссияне, принадлежащие к тому преступному направлению, которое в недавнее время обнаружилось, долженствовали иметь на теле наколотый знак гетманской булавы*» [3, с. 44].

Реагуючи на повідомлення начальник ІІІ відділення О. Орлов розпорядився оглянути утримуваних у Петербурзі в камерах ІІІ відділення М. Костомарова, В. Білозерського та Г. Андрузького. Огляд відбувся в присутності начальник штабу корпусу жандармів Л. Дубельта і виявилося, що «*ни на ком не оказалось знаков*» [3, с. 44].

Аналогічне розпорядження начальника III відділення надійшло комендантові Петропавлівської фортеці генералові І. Скобелєву[1], в Алєксєєвскому равеліні фортеці утримувався М. Гулак: «*немедленно и самым внимательным образом осмотреть*» «*не находятся ли у него на теле знаки гетьманской булавы*», генерал особисто перевірив арештанта і доповів, що «*никаких решительно знаков на теле не оказалось*» [20, с. 175].

Інформація Київського генерал-губернатора Д. Бібікова не підтвердилася. Усі арештанти при огляді запевнили, що нічого про татуювання гетьманської булави на тілі як знака приналежності до КМТ не знають і нібито, вперше про це чують. Чи проводилося огляд інших осіб, які проходили по справі документи слідства не зазначають.

Підсумовуючи можна сказати, що Кирило-Мефодіївське товариство, як українська таємна організація, незважаючи на те, що не встигло оформитися в масову структуру, усе ж значну увагу приділяло власній символіці та окремим ритуалам, характерним для того часу.

1. *Базилевский Б. (В. Богучарский).* Государственные преступления в Росси. – СПб., 1916. – Т. I.

2. Виклад змісту паперів Г. Л. Андрузького, зробленого у III відділенні. 12 квітня 1847 р. // Кирило-Мефодіївське товариство: У 3 т. – К.: Наук. думка, 1990. – Т. 2.

3. Відношення Д. Г. Бібікова до О. Ф. Орлова про чутки, ніби на тілі членів таємного товариства в м. Києві наколото знак гетьманської булави // Кирило-Мефодіївське товариство: У 3 т. – К.: Наук. думка, 1990. – Т. 1.

4. Відношення Київського військового Подільського і Волинського губернатора Д. Г. Бібікова до начальника III відділення імператорської канцелярії О. Ф. Орлова, в якому повідомляється про існування таємного слов'янського товариства в м. Києві // Кирило-Мефодіївське товариство: У 3 т. – К.: Наук. думка, 1990. – Т. 1.

5. Відношення О. Ф. Орлова до начальника 5-го корпусу жандармів О. А. Шнеля про діяльність Кирило-Мефодієвського Товариства та про посилення таємного жандармського нагляду на Україні // Кирило-Мефодіївське товариство: У 3 т. – К.: Наук. думка, 1990. – Т. 1.

6. Відповіді М. І. Костомарова на питання під час допиту в III відділенні // Кирило-Мефодіївське товариство: У 3 т. – К.: Наук. думка. 1990. – Т. 1.

7. Відповіді О. М. Петрова на запитання О. С. Траскіна про склад і діяльність таємного товариства в м. Києві // Кирило-Мефодіївське товариство: У 3 т. – К.: Наук. думка, 1990. – Т. 1.

8. Додаткові зізнання І. Я. Пасяди, дані ним у Києві. 5 квітня 1847 р. // Кирило-Мефодіївське товариство: У 3 т. – К.: Наук. думка, 1990. – Т. 2.

9. Доповідна записка О. Малова до III відділення про відмову М. І. Гулака давати свідчення // Кирило-Мефодіївське товариство: У 3 т. – К.: Наук. думка, 1990. – Т. 1.

[1] Генерал І. Скобелев до того був ще й письменником, писав під псевдонімом «Русский инвалид». Він був знайомий з Т. Шевченком з початку 1840-х років, у його власності перебував один з малярських творів Т. Шевченка, що не дійшов до нашого часу. За спостереженнями упорядників повного зібрання творів Т. Шевченка у 12 томах, ймовірно «Група жебрачок, які сплять».

10. Доповідь О. Ф. Орлова Миколі I про діяльність Кирило-Мефодіївського товариства і пропозиції щодо покарання його членів. 26 травня 1847 р. // Кирило-Мефодіївське товариство: У 3 т. – К.: Наук. думка, 1990. – Т. 1.

11. Доповідь О. Ф. Орлова Миколі I про О. В. Марковича // Кирило-Мефодіївське товариство: У 3 т. – К.: Наук. думка, 1990. – Т. 3.

12. *Єфремов С.* Масонство на Україні / С. Єфремов. – К.: Хроніка, 2000.

13. Журнал слідства III відділення в справі Кирило-Мефодієвського товариства 17 березня – 14 червня 1847 р. // Кирило-Мефодіївське товариство: У 3 т. – К.: Наук. думка, 1990. – Т. 3.

14. Зізнання М. І. Костомарова в Києві // Кирило-Мефодіївське товариство: У 3 т. – К.: Наук. думка, 1990. – Т. 1.

15. Протокол допиту В. М. Білозерського в III відділенні. 24 квітня 1847 р. // Кирило-Мефодіївське товариство: У 3 т. – К.: Наук. думка, 1990. – Т. 2.

16. Протокол допиту І. Я. Пасяди в III відділенні. 30 квітня 1847 р. // Кирило-Мефодіївське товариство: У 3 т. – К.: Наук. думка, 1990. – Т. 3.

17. Протокол допиту М. І. Гулака в III відділенні. 18 березня 1847 р. // Кирило-Мефодіївське товариство: У 3 т. – К.: Наук. думка, 1990. – Т. 1.

18. Протокол допиту М. І. Костомарова в III відділенні. 15 квітня 1848 р. // Кирило-Мефодіївське товариство: У 3 т. – К.: Наук. думка, 1990. – Т. 1.

19. Протокол допиту О. О. Навроцького в III відділенні. 14 квітня 1847 р. // Кирило-Мефодіївське товариство: У 3 т. – К.: Наук. думка, 1990. – Т. 2.

20. Рапорт І. М. Скобелєва О. Ф. Орлову про те, що на тілі М. І. Гулака ніяких знаків не виявлено. 14 травня 1847 р. // Кирило-Мефодіївське товариство: У 3 т. – К.: Наук. думка, 1990. – Т. 1.

21. Реєстр паперів і речей, які вилучено у М. І. Костомарова під час обшуку. 30 березня 1847 р. // Кирило-Мефодіївське товариство: У 3 т. – К.: Наук. думка, 1990. – Т. 1.

22. Устав Славянского общества св. Кирилла и Мефодия // Кирило-Мефодіївське товариство: У 3 т. – К.: Наук. думка, 1990. – Т. 1.

*Мал. 1. Печатка Кирило-Мефодіївського товариства (М. Костомарова).*

*Мал. 2. Микола Костомаров.*

*Мал. 3. Перстень св. Варвари.*

*УДК 329.73(477)»18»:27-135*

*Ірина МАРГОЛІНА*

# НЕВІДОМИЙ АРТЕФАКТ З ФОНДІВ НАЦІОНАЛЬНОГО ЗАПОВІДНИКА «СОФІЯ КИЇВСЬКА»

*Публікацію присвячено дослідженню напису на фрагменті шиферної плити, віднайденої на теренах колишнього Кирилівського монастиря в Києві.*

**Ключові слова:** *Кирилівська церква, пам'ятні написи на плитах, гетьман І. Самойлович.*

*Iryna MARGOLINA*

**UNKNOWN ARTIFACT FROM FOUNDATIONS NATIONAL RESERVE "SOPHIA OF KIEV"**

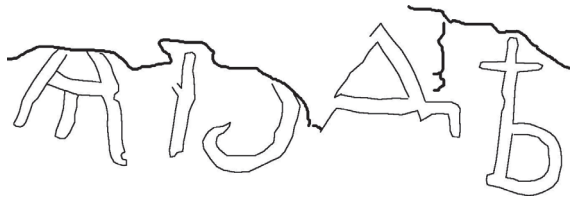
*The publication focuses on the research of the inscription on the fragment of the slate slab, discovered on the territory of the former St. Ciryl's Monastery in Kyiv.*

**Key words:** *Cyril Church, memorable inscriptions on plates, hetman I. Samoilovich*

У фондах Національного заповідника «Софія Київська» зберігається фрагмент шиферної плити, віднайденої біля «Музею «Кирилівська церква», інвентарний номер КН – 5292. Розміри цього фрагменту: довжина 38,5 см та ширина 36 см. На шматку шиферної плити присутні залишки напису.

Перша думка щодо цього артефакту та напису на ньому – мабуть це частина поховальної плити з епітафією. Одначе, дослідження напису схилило до припущення, що це, скоріше за все, пам'ятний напис про якийсь вклад до обителі, на території якої віднайдено цю плиту.

Спробуємо розібрати напис і зробити реконструкцію його змісту:



1. Горішній рядок – це, на думку дослідника В.В. Корнієнка (приватна бесіда), фрагмент дати: «ѣ» остання літера слово дня, далі, також на думку Корнієнка, число з двох цифр, можливо 15 (?); далі, дві літери

«Ä Ý», за припущенням Корнієнка початкові літери слова «декабря». Отже перший рядок, за припущенням Корнієнка, читається таким чином: (дн)я 15 де (кабря).

2. Другий рядок – цю частину слова можна прочитати як слово СТАРАНИЕМ

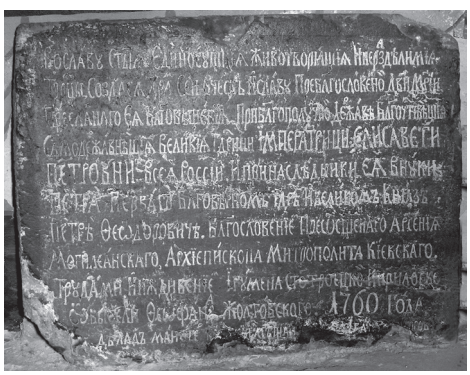
3. Третій рядок можна інтерпретувати наступним чином: літери «Ñ À» це або союзне слово, або завершення ім'я людини, яка мала прізвище Самоилович, або кінець прізвища, ще якоїсь людини і, нарешті, чітко прочитується слово САМОИЛОВИЧА, яке, вірогідно, є прізвищем.

Отже, обираємо наступний варіант: мабуть йдеться про те, що старанням когось, чиє ім'я не збереглося через втрату частини плити, та Самоиловича було здійснено щось, що заслуговувало на пам'ятний напис. На сьогодні, нами не віднайдено поховальних написів, де йдеться про те, що поховання влаштовано чиїмось старанням. Зазвичай поховальні написи свідчать про дату смерти та ім'я небіжчика. Отже, тут ідеться про щось інше.

Зважаючи на палеографічні особливості літер, напис можна віднести до кінця XVII – початку XVIII ст. і у цьому написі,

вірогідно, йшлося про те, що старанням якогось мецената, ім'я якого не збереглось, та ще одного мецената - Самоиловича була здійснена якась добра справа на благо Кирилівського храму чи монастиря.

Пам'ятна шиферна дошка, подібна даному артефакту експонується в інтер'єрі музею «Кирилівська церква» і повідомляє про влаштування Благовіщенської церкви у дзвіниці Кирилівського монастиря, відзначаючи імена всіх причетних до цієї події. Такі пам'ятні написи були достатньо популярні і розповсюджені у XVII-XVIII ст. на теренах сакральних пам'яток України.




Намагаючись прояснити суть напису, звертаємося до єдиної зачіпки, а саме до слова – САМОИЛОВИЧА. Чи були в історії Кирилівської обителі події, пов'язані з таким ім'ям? Наш пошук надав певні результати. Відомо, що Даниїл Туптало, майбутній знаменитий святитель Димитрій Ростовський, людина, яка була всім своїм корінням і біографією пов'язана з Кирилівським монастирем, у 1679 році стає придворним проповідником гетьмана Івана Самойловича (!) у Батурині: «В Батуринъ же пріѣхалъ въ субботу…, гдѣ отъ Ясновельможного Гетмана весьма милостиво принятъ…» [ 1, с. 11]. У 1681 р. Лазар Баранович зі згоди Івана Самойловича титулував Димитрія настоятелем максаківського Спасо-Преображенського монастиря. Чи не про гетьмана Івана Самойловича, друга Дмитра Туптала (Ростовського), який все життя опікувався Кирилівським монастирем і церквою, йдеться у напису?

Даниїл Туптало (Димитрій Ростовський) саме у Кирилівському монастирі у 1668 р. прийняв чернецтво з ім'ям Димитрій на честь Димитрія Солунського. У Кирилівському монастирі, з 1697 р., він декілька місяців був ігуменом, батько Даниїла Туптала був ктитором Кирилівського монастиря, у Кирилівській церкві були поховані батьки та сестри святителя. Не виключено, що гетьман, аби виказати прихильність до свого проповідника, зробив якийсь меценатський вклад до Кирилівського монастиря, і цей його вклад було закарбовано написом на шиферній пам'ятній дошці.

Отже, робимо обережне припущення, що напис на плиті міг розповідати про якийсь меценатський вклад до Кирилівського осередку, здійснений або самим гетьманом Самойловичем, або кимось з чисельних та небідних його родичів (мав трьох братів, трьох синів). В такий спосіб люди намагалися залишити пам'ять про себе та сподівались на милість Господа за їхній вклад до Божої обителі.

Аби наше припущення було більш переконливим, додамо, що батько гетьмана був священиком на ім'я Самійло. Три брати Івана стали священиками. Тож майбутній гетьман зростав у родині, де глибоко поважали, шанували і пропагували християнські традиції, однією з яких було надання пожертв та вкладів до монастирів і храмів. Відомо, що І. Самойлович був фундатором храмів і меценатом мистецтва. Його вікопомні фундації - це головні мурованні собори Густинського і Мгарського монастирів. Замість старої дерев'яної церкви 1672–1676 спорудив у Густині мурований дев'ятидільний хрещатий в плані, з п'ятьма верхами храм. У соборі був настінний портрет фундатора на повний зріст із гербом (не зберігся). 1684 біля старої дерев'яної церкви у Мгарському монастирі заклав Спасо-Преображенський собор, завершений 1692 р., надав кошти на відновлення Різдвяно-Богородицької церкви у Красногорському Гадяцькому монастирі [2, с. 77-80].

Всі ці діяння Самойловича є своєрідною відповіддю на заклик наданий гетьману у панегірику українського поета І. Величковського, де поет закликає гетьмана створити собі крила з добрих справ, щоб урятувати рідну батьківщину.

На жаль, після невдалого спільного українсько-московського походу на Крим у 1687 р., звинувачений у «зраді Москві», скинутий з гетьманства, Іван Самойлович був заарештований і

відправлений на заслання до залежних московських територій Західного Сибіру, де й помер.

Цим прикрим фактом можна пояснити, чому пам'ятна плита, на відокрем від інших подібних їй реліквій, не була під наглядом, під опікою, обережно не зберігалась у храмі, бо меценат, якому, можливо, присвячений напис на цій плиті, був оголошений ворогом…

Імовірно, цей уривок напису на фрагменті кирилівської пам'ятної плити є одним із свідоцтв про неординарну історичну постать України – гетьмана Івана Самойловича. Водночас, ще раз зауважимо – це дуже цікаве, але все ж таки обережне припущення, яке, тим не менш, варте уваги.

Висловлюю подяку співробітникам Національного заповідника «Софія Київська» Дарату Капорікову та Михайлу Панченку за технічну допомогу у здійсненні оформлення давніх шрифтів та текстів.

1. Дневныя Записки Святаго Димитрія Митрополита Ростовскаго, съ собственноручно писанной имъ книги, къ Кіевопечерскому Книгохранилищу принадлежащей, списанныя // Древнія Россійскія Вивліофика. Изданная Николаемъ Новиковымъ. – М.: Типографія Компаніи Типографической, 1791. – Изданїе Второе. – Ч. XVII
2. *Спасо-Преображенський Мгарський монастир* // *Наша віра*. – К., *1994*. – *Ч. 20-23* (*77*-80).

*УДК:930(477):354.52»1919/1920»(092)Огієнко*

*Олександр МАРЧУК*

# ЦЕРКОВНО-БОГОСЛОВСЬКА ДІЯЛЬНІСТЬ ІВАНА ОГІЄНКА В 1919-1920 рр. У ПРАЦЯХ СУЧАСНИХ УКРАЇНСЬКИХ ДОСЛІДНИКІВ

*У статті аналізуються дослідження вітчизняних науковців про багатогранну церковно-богословську діяльність міністра ісповідань та Головноуповноваженого уряду Директорії УНР Івана Огієнка у 1919-1920 рр., яка була важливою для українського державотворчого процесу початку XX століття. З'ясовано здобутки і невирішені питання в історіографії цієї проблеми.*

**Ключові слова:** *українські дослідники, історіографія, Іван Огієнко, Міністерство ісповідань, Головноуповноважений уряду УНР.*

———

*Oleksandr MARCHUK*

**CHURCH AND BIBLIOGRAPHIC ACTIVITY OF IVAN OGYENKO IN PROCEEDINGS OF THE MODERN UKRAINIAN RESEARCHERS IN 1919-1920**

*The article analyzes the research of Ukrainian scholars about the multifaceted church-theological activity of the minister of confessions and the Chief Authorized Officer of the Government of the UNR, Ivan Ogienko, in 1919-1920, which was extremely important for the Ukrainian state-building process of the early twentieth century. The achievements and unresolved questions in the historiography of this problem are found out.*

**Keywords:** *Ukrainian researchers, historiography, Ivan Ogienko, Ministry of Confessions, Chief Authorized Officer of the Government of the UNR.*

Українська церква у сьогоднішніх умовах потребує зміцнення та об'єднання навколо національної ідеї, яка допоможе вистояти у російській гібридній війні проти України. У цьогорічному посланні до Верховної Ради України Президент Петро Порошенко чільне місце присвятив очікуваній автокефалії УПЦ, згадав митрополита Іларіона (Івана Огієнка), який осмислював її як справу ««повного розмосковлення» нашої церкви» [46]. На заходи РПЦ з протидії українській автокефалії Вселенський Патріарх заявив: «Ми не погрожуємо і не сприймаємо погроз… Боїмося лише Бога!» [1]. Тож справа, за яку боровся Іван Огієнко, сподіваємося, переможе. У цьому контексті варто з'ясувати роль цього відомого українського діяча у державно-церковних процесах доби Української революції 1917-1921 рр., зокрема за Директорії УНР, коли боротьба за автокефалію УПЦ набула найбільшої гостроти. Досить важливим є історіографічний аспект цієї проблеми, який розкриває різні складові зазначеного питання, хоча не представлений поки що узагальнюючими працями.

Метою статті є проаналізувати напрацювання сучасних вітчизняних вчених щодо висвітлення церковно-богословської діяльності Івана Огієнка на батьківщині, з'ясувати їх внесок в історіографію цієї проблеми, привернути увагу до нерозв'язаних питань.

З поверненням імені Івана Огієнка до історичної пам'яті українців розпочався процес вивчення його різнопланової діяльності, зокрема і в сфері церковно-богословської діяльності. Вже на початку 1990-х рр. вчені, починаючи заглиблюватись у проблематику огієнкознавства, стверджували, що життя Івана Огієнка є прикладом «несхитної, самовідданої любові до багатостраждального українського народу, зразок єднання всіх українців в одну Соборну незалежну Українську Церкву та Державу» [2, с. 24-25]. Згодом схвальні оцінки і визнання отримали праці І. Тюрменко [37; 41], О. Завальнюка [5; 27; 32]. В. Ляхоцького [29], Б.Андрусишина [33; 44], С. Копилова [45] та інших дослідників. До наших днів вчені створили значний масив праць з цієї проблеми, який, за нашими підрахунками, становить майже чотири з половиною десятки монографій, історичних нарисів, статей, розвідок. Залежно від змісту їх можна згрупувати таким чином: 1) праці, присвячені висвітленню зусиль, пов'язаних з організацією Міністерства ісповідань; 2) дослідження про основні напрямки церковно-богословської діяльності; 3) історіографічні джерела про реалізацію практичних заходів, спрямованих на розбудову Української Православної Церкви. Зауважимо, що низка одних і тих самих праць, через їх комплексний характер, може бути віднесена одночасно до різних груп.

Організація і внутрішня робота Міністерстві ісповідань за І. Огієнка мала чимало аспектів, які висвітлили дослідники. Так, ще у 1992 р. О. Завальнюк вказав на активну кадрову політику цього відомства, зокрема відсторонення від обов'язків керівника Подільської і Брацлавської єпархії єпископа Пимена [5, с. 66]. В. Лозовий звернув увагу на діяльність Ради при міністрові ісповідань, а також проблеми у становленні Українського Священного Синоду – найвищого органу управління українською православною церквою [14]. Вчені зацікавилися пресою як джерелом із вивчення відповідної державницької роботи І. Огієнка у 1919 р. [15]. Комплексно проаналізував важливі напрямки діяльності Івана Огієнка на посаді керівника церковно-релігійного відомства Б. Андрусишин. Він охарактеризував законотворчу, організаційну та практичну роботу міністра, пов'язану з багатьма церковними справами [33]. Глибоко показав діяльність за-

значеного міністерства за І. Огієнка О. Завальнюк. Він детально розкрив процес вироблення конкретної державно-церковної політики з розбудови УАПЦ [36]. У тій чи іншій мірі ці питання з'ясовуються у працях І. Тюрменко [37], М. Кудрявцева [23], В. Мацька [24], А. Опрі [25], О. Завальнюка [27], В. Ляхоцького [29], Л. Пилявця [34], М. Тимошика [35], З. Тіменика [8] Б. Білецького, В. Карпа [38], А. Партикевича [17] та інших.

На початку 1990-х р. вітчизняні науковці взялися за висвітлення ролі І. Огієнка у виробленні основних складових державно-церковної політики. Зокрема, львівські дослідники В. Плисюк та О. Козловська встановили, що його діяльність була спрямована на переклад церковних книг українською мовою, запровадження україномовного богослужіння, відновлення діяльності Священного Синоду, юридичне оформлення єпархіальних церковних рад, реформування духовних шкіл тощо [2, с. 24]. М. Тимошик наголосив на «спробі українізувати церкву» як важливому кроці І. Огієнка [7, с. 16]. Історик В. Лозовий звернув увагу на перші рішення міністра в справі українізації церковного життя [11, с. 89]. А С. Вонсович розглядав ці кроки як вияв боротьби за відродження національної церкви [12, с. 105]. Дослідниця Т. Євсєєва вважає, що очолюване І. Огієнком міністерство ісповідань взялося за вирішення дуже складного завдання – перенести проблему набуття української автокефалії у площину церковної адміністрації та вирішити її у правовому полі Вселенського Православ'я. [16, с. 49].

Реалізація практичних заходів, спрямованих на розбудову УАПЦ міністром ісповідань І. Огієнком, викликала значний інтерес у дослідників. Так, В. Пащенко одним з перших з'ясував, що після доповіді І. Огієнка про життя й співи слов'янського тексту в старі часи з українською вимовою у деяких церквах Кам'янця та його селах почали читати й співати церковно-українською вимовою [3, с. 35]. З ініціативи міністра ісповідань у жовтні 1919 р. було відкрито чотириденні курси православних служителів, а влітку 1920 р. – тримісячне навчання для підготовки кандидатів на посади українських парафіяльних священників та дияконів [5, с. 66]. В умовах збройної боротьби за існування держави міністр ісповідань робив чимало для залучення церкви до підтримки Українського Червоного Хреста, тож, за його наказом, «…всі священики Подільської єпархії під час служби Божої повинні були робити обов'язкові збори грошей в фонд організації», що, безперечно, допомогло вилікувати більше військовиків Армії УНР [4, с. 37].

Важливе місце у своїй діяльності І. Огієнко відводив сприянню роботі богословського факультету Кам'янець-Подільського державного українського університету, де в період з 22 жовтня 1918 р. по 1 липня 1920 р. було зараховано 56 студентів і вільних слухачів [26, с. 145]. Він був також ініціатором утворення на базі зазначеного навчального підрозділу комісії з перекладу богослужбових текстів українською мовою [19, с. 114], яка до того працювала при місцевій духовній семінарії [18, с. 85]. Вчені встановили особовий склад комісії, яка виконала поставлене міністром завдання і переклала «Діяння Святих Апостолів» (текст було опубліковано у ,,Записках Кам'янець-Подільського Державного Українського Університету») [6, с. 25]. Варто погодитися з О. Завальнюком у тому, що Іван Огієнко добре прислужився справі підготовки українських богословів, а теологічний факультет К-ПДУУ був «… не лише важливим осередком богослов'я, а й теоретичною і практичною базою реформ, які проводив міністр ісповідань І. Огієнко [32, с. 73]. В. Адамський виявив історичні документи про те, як уряд Директорії УНР, на пропозицію міністра ісповідань, виділив для практичних кроків з проведення українізації Служби Божої 264 тис. грн., а на видання українських текстів богословських книг - ще 4 млн. грн. [14, с. 42]. На потреби реалізації курсів для духовенства з ініціативи Головноуповноваженого І. Огієнка уряду УНР було виділено 141.000 крб. [20, с. 442]. На різні аспекти співпраці І.Огієнка і С. Петлюри у розв'язанні назрілих проблем організації української церкви звернули увагу О. Завальнюк [9, с. 72-73], В. Ляхоцький [10], частково Ж.Ананко [13], М.Лєцкін [28] та інші.

І. Огієнко активно підтримував дипломатичну місію УНР при Вселенському Патріархові під керівництвом О. Лотоцького, яка інформувала Його Всесвятість про події в Україні та бажання здобути Томос про автокефалію [16, с. 49-50]. Грунтовно проаналізував діяльність цієї місії протоієрей В. Лотоцький, який вважає, що І. Огієнко сильно перебільшував ступінь впливу Царгороду «на наше церковно-адміністративне життя», адже для Константинопольського патріархату питання повоєнного статусу і юрисдикції Православних Церков на території колишньої Російської імперії, у тому числі й Української, не було самодостатньою проблемою, а було лише одним із засобів реалізації політики щодо РПЦ» [31, с. 30]. Також міністр ісповідань через послів у Румунії зондував можливість висвятити там двох єпископів-українців [30, с. 117].

О. Завальнюк висвітлив діяльність міністра ісповідань І. Огієнка щодо охорони історичних пам'яток в Подільському регіоні, де їм завдали великих руйнувань [22, с. 284].

Наприкінці XX – початку XXI ст. з'явилася низка монографій, які зокрема узагальнили діяльність міністерства ісповідань на чолі І. Огієнком. Йдеться про роботи З. Тименика [39], М.Тимошика [40], І. Тюрменко [41], Т. Євсєєвої [42], О. Ігнатуші [43]. Найбільш грунтовно та фахово державно-церковно-богословську діяльність І. Огієнка представив Б. Андрусишин. У його посібнику цій проблемі відведено окремий розділ. Дослідник переконливо довів, що «очоливши Міністерство ісповідань, І. Огієнко не обминав своєю діяльністю жодного важливого питання на ниві реформування церковного життя…» [44, 72].

На жаль, у деяких розглянутих дослідженнях зустрічаються певні фактографічні помилки, неточності щодо персоналій, хронологічні погрішності, що можна пояснити недостатньою роботою з архівними та іншими джерелами, некритичними запозиченнями. До того ж, з окремими авторськими положеннями важко погодитися через їх певну невідповідність історичним реаліям.

Тож, за роки незалежності українські вчені створили багату наукову літературу про церковно-богословську діяльність І. Огієнка, у якій з різним ступенем глибини і використанням джерельної бази висвітлено основні складові, пов'язані з утворенням і діяльністю Міністерства ісповідань УНР як ефективного державного органу, низкою важливих кроків, підпорядкованих процесу негайної українізації церковного життя, зокрема успішним перекладом та друком окремих богословських текстів українською мовою для невідкладного вжитку у церковно-практичному житті, підтримкою богословського факультету К-ПДУУ як надійного, високопрофесійного освітнього осередку підготовки священиків для УАПЦ, організацією різних офіційних комісій і курсів, підпорядкованих рішучому здійсненню стратегічного курсу на утвердження автокефалії українського православ'я, тощо. Найбільший внесок у дослідження цих та інших питань зробили Б. Андрусишин, І. Тюрменко, О.Завальнюк, М. Тимошик, В. Ляхоцький, В. Лозовий, З.Тименик та ін. Разом з тим наголошуємо на потребі продовження цієї роботи, оскільки вчені ще не створили узагальнюючої, комплексної праці з повним використанням джерельно-історіографічної бази.

1. Вселенський Патріарх «Ми не погрожуємо і не сприймаємо погроз. Боїмося лише Бога» // Релігійно-інформаційна служба України URL: https://risu.org.ua/ua/index/allnews/orthodox/constantinople_patriarchy/72487/ (Last accessed: 15.09.2018)
2. Плисюк В., Козловська О. І. Огієнко – борець за відродження української церкви//Тези доповідей науково-теоретичної конференції «Духовна і науково-педагогічна діяльність І.І. Огієнка в контексті українського національного відродження». – Кам'янець-Подільський, 1992. – С. 23–25.
3. Пащенко В. Священослужитель і лінгвіст І. Огієнко//Тези доповідей науково-теоретичної конференції «Духовна і науково-педагогічна діяльність І.І. Огієнка в контексті українського національного відродження». – Кам'янець-Подільський, 1992. – С. 34–36.
4. Головко О. І. І. Огієнко та Український Червоний Хрест//Тези доповідей науково-теоретичної конференції «Духовна і науково-педагогічна діяльність І.І. Огієнка в контексті українського національного відродження». – Кам'янець-Подільський, 1992. – С. 36 –37.
5. Завальнюк О. І. Огієнко і українізація освітнього та духовного життя в 1918-1920 рр.//Тези доповідей науково-теоретичної конференції «Духовна і науково-педагогічна діяльність І.І. Огієнка в контексті українського національного відродження». –Кам'янець-Подільський, 1992. – С. 65-66.
6. Машевський О. Іван Огієнко – організатор українського вищого шкільництва в 1917-1920 роках//Велетень науки:матеріали Всеукраїнських науково-педагогічних читань, присвячених вивченню спадщини Івана Огієнка. – К.: Четверта хвиля, 1996. – С. 22–26.
7. Тимошик М. Іван Огієнко як державотворець (кам'янець-подільський період)//Духовна і науково-педагогічна діяльність І.І. Огієнка (1882-1972) в контексті українського національного відродження: Наукові доповіді другої Всеукраїнської наук.-теорет. конф. – Кам'янець-Подільський: Кам'янець-Поділ. держ. пед. ун-т, 1997. – С. 14–16.
8. Тіменик З. Митрополит Іларіон (Огієнко) про церковну автокефалію як процес: методологічний аспект//Духовна і науково-педагогічна діяльність І.І. Огієнка (1882-1972) в контексті українського національного відродження: наук. доп. другої Всеукраїн. наук.-теорет. конф. – Кам'янець-Подільський: Кам'янець-Подільський держ. пед. ун-т, 1997. – С. 67–68.
9. Завальнюк О. Державна співпраця І. Огієнка і С. Петлюри у 1919-1920 рр. // Духовна і науково-педагогічна діяльність І.І. Огієнка (1882-1972) в контексті українського національного відродження: наук. доп. другої Всеукр. наук.-теорет. конф. – Кам'янець-Подільський: Кам'янець-Подільський держ. пед. ун-т, 1997. – С. 71–74.
10. Ляхоцький В. І. Огієнко і С. Петлюра//Духовна і науково-педагогічна діяльність І.І. Огієнка (1882-1972) в контексті українського національного відродження: наук. доп. другої Всеукр. наук.-теорет. конф. – Кам'янець-Подільський: Кам'янець-Поділ. держ. пед. ун-т, 1997. – С. 75–85.
11. Лозовий В. Діяльність І.Огієнка в кам'янецький період Директорії УНР// Духовна і науково-педагогічна діяльність І.І. Огієнка (1882-1972) в контексті українського національного відродження: наук. доп. другої Всеукр. наук.-теорет. конф. – Кам'янець-Подільський: Кам'янець-Подільський держ. пед. ун-т, 1997. – С. 89–90.
12. Вонсович Г. Політичний вимір творчості І. Огієнка//Духовна і науково-педагогічна діяльність І.І. Огієнка (1882-1972) в контексті українського національного відродження: наук. доп. другої Всеукр. наук.-теорет. конф. – Кам'янець-Подільський: Кам'янець-Подільський держ. пед. ун-т, 1997. – С. 103–105
13. Ананко Ж. Симон Петлюра й Іван Огієнко: державотворчі аспекти взаємин// Іван Огієнко (Митрополит Іларіон) виховання національно свідомої особистості (до 115-річчя ювілею видатного вченого): матеріали Всеукр. наук. конф. – К.: Київ. між регіон. ін-т удоск. вчителів ім. Б. Грінченка, 1997. – С. 13–16.

14. Лозовий В. Національно-церковна діяльність І. Огієнка в кам'янецьку добу Директорії УНР//Іван Огієнко (Митрополит Іларіон) виховання національно свідомої особистості: матеріали Всеукр. наук. конф. – К.: Київ. між регіон. інститут удоск. вчителів ім. Б. Грінченка 1997. – С. 39–44.
15. Завальнюк О. Українська преса 1919 року про діяльність вищих органів УНР у Кам'янець-Подільському//Поділля у добу Української революції 1917-1921 рр.:матеріали круглих столів. – Кам'янець-Подільський: ПП «Медобори-2006», 2013. – С.103–115.
16. Євсєєва Т. Традиції екуменізму в політиці міністерства ісповідань уряду Директорії УНР 1919 - 1921 рр.// Проблеми історії України: факти, судження, пошуки. – К., 2000. – № 5. – С. 42–58.
17. Андрій (Партикевич), архімандрит. «Молитва не була вислухана». Вселенська Патріархія та питання автокефалії Української Православної Церкви, 1919-1920//Український церковно-визвольний рух і утворення Української Автокефальної Православної Церкви. – К., 1997. – С.65–81.
18. Тюрменко І. Іван Огієнко – митрополит Іларіон//Укр. іст. журн. –1995. – №2. – С. 79 –92.
19. Адамський В. Заснування богословського факультету Кам'янець-Подільського державного українського університету: задум і реалізація// Освіта, наука і культура на Поділлі: зб. наук. пр.. –Кам'янець-Подільський: Оіюм, 2014. – Т. 21. – С. 102 –117.
20. Адамський В. Богословський факультет Кам'янець-Подільського державного українського університету в національному освітньому просторі (1918-1920 рр.)//Вісник Кам'янець-Подільського національного університету імені Івана Огієнка. Історичні науки. – Кам'янець-Подільський: К-ПНУ ім. І. Огієнка, 2013. – Вип. 6. – С. 435–446.
21. Адамський В. Корпорація богословського факультету Кам'янець-Подільського державного українського університету і переклад Біблії на українську мову// Наукові праці Кам'янець-Подільського національного університету імені Івана Огієнка. Сер. : Бібліотекознавство. Книгознавство: зб. наук. праць. – Кам'янець-Подільський : КПНУ імені Івана Огієнка, 2015. – Вип. 4. – С. 72–76.
22. Завальнюк О. Участь вчених у виробленні політики УНР 1919-1920 рр. щодо збереження об'єктів культурно-історичного простору//Національна та історична пам'ять. Політика пам'яті у культурному просторі: зб. наук. праць. – К.: ДП «НВЦ «Пріоритети», 2013. – Вип. 8. – С.279–287.
23. Кудрявцев М. Іван Огієнко – церковний діяч на Поділлі//Поділля і Волинь у контексті історії українського національного відродження: наук. зб., присвяч. 400-річчю від дня народж. Б. Хмельницького. – Хмельницький, 1995. – С. 211–216.
24. Мацько В. Іван Огієнко – церковний діяч на Поділлі// Поділля і Волинь у контексті історії українського національного відродження. – Хмельницький, 1995. – С. 214–216.
25. Опря А. Проблема автокефалії української православної церкви і спроби реалізації її на Поділлі в 1917-1920 роках//Матеріали IX Подільської історико-краєзнавчої конференції, присвяч. 50-річчю Перемоги у Великій Вітчизняній війні. – Хмельницький, 1995. – С. 255-258.
26. Адамський В. Заснування та функціонування богословського факультету Кам'янець-Подільського державного українського університету (1918-1920): дис. канд. іст. наук: 07.00.01. – К.: Ін-т іст. Укр. НАН Укр., 2016. – 270 с.
27. Завальнюк О. Кам'янець-Подільський державний український університет і церковне відродження Поділля (1919-1920 рр.)//Збірник матеріалів всеукраїнської науково-теоретичної конференції «Релігійне життя Поділля: минуле і сучасне. До 1020-ліття хрещення Русі та 250-річчя Вінницького кафедр. Спасо-Преображенського собору. – Вінниця, 2008. – С. 95–100.
28. Лєцкін М. «Перш за все нам потрібна широка національна свідомість»(Іван Огієнко та Симон Петлюра)// Письменники на життєвому шляху Івана Огієнка(митрополита Іларіона). – Житомир, 2012. – Ч. 1. – С. 176-202.

29. Ляхоцький В. На чолі Міністерства ісповідань УНР//Пам'ять століть. – 1998. – №2. – С. 106-122.
30. Лозовий В. Діяльність І. Огієнка щодо українізації церкви в добу Директорії УНР (1919-1920 рр.)//Іван Огієнко і сучасна наука та освіта: наук. зб.: Сер. іст. та філ. – Кам'янець-Подільський: Кам'янець-Поділ. держ. ун-т, 2007. – Вип. IV. – С. 114–118.
31. Лотоцький В., протоієрей Місія міністерства ісповідань уряду Директорії щодо визнання автокефалії православної церкви в Україні на тлі перспективи сучасного діалогу з Константинопольською Вселенською Патріархією та напередодні Всеправославного собору// Андріївський вісник: істор.-богослов. щорічний журнал Рівн. Дух. семінарії УПЦ Київського Патріархату. – Рівне, 2016. – № 5. С. 25–39.
32. Завальнюк О. Іван Огієнко і підготовка богословів у Кам'янець-Подільському державному українському університеті (1918-1920)//Науковий збірник, присвячений 125-річчю з дня народж. митроп. Іларіона Огієнка: зб. доп. та матеріалів. – К.: КПБА УПЦ КП, 2007. – С. 67–76.
33. Андрусишин Б. У борні за національну церкву (перші кроки діяльності І. Огієнка на посаді міністра ісповідань Директорії УНР)//Науковий збірник, присвячений 125-річчю з дня народж. Митроп. Іларіона Огієнка: зб. доп. та матеріалів. – К.: КПБА УПЦ КП, 2007. – С. 91–102.
34. Пилявець Л. Огієнко – міністр ісповідань УНР//Ідея національної церкви в Україні: матеріали Всеукр. наук.-практ. конф. – Тернопіль, 1997. – С. 112–113.
35. Тимошик М. Митрополит Іларіон і Українська церква//Пам'ять століть. – 1998.– № 2.– С. 95-106.
36. Завальнюк О. Міністерство ісповідань УНР за Івана Огієнка: формування та реалізація основних напрямків державно-церковної політики (вересень 1919-листопад 1920 рр.)// Стародавній Меджибіж в історико-культурній спадщині України: наук. вісник з проблем регіон. історії та пам'яткознавства. – Хмельницький: ІРД, 2014. – С.358–368.
37. Тюрменко І. Діяльність І. Огієнка на посаді міністра ісповідань в 1920-1923 рр.//Вісник Київського університету імені Тараса Шевченка. Історія. – К.: Київ. ун-т імені Т. Шевченка, 1999. – Вип. 44. – С. 57–60.
38. Білецький Б., Карпо В. Державотворча діяльність Івана Огієнка в роки української національної революції (1917-1920 рр.) // Питання історії України: зб. наук. статей. – Чернівці: Золоті литаври, 2000. – Т.4. – С.110–116
39. Тименик З. Іван Огієнко (митрополит Іларіон). 1882-1972: життєписно-бібліографічний нарис. – Львів: НТШ у Львові, 1997. – 228 с.
40. Тимошик М. Голгофа Івана Огієнка. Українознавчі проблеми в державотворчій, науковій, редакторській та видавничій діяльності. – К.: Заповіт, 1997. – 231 с
41. Тюрменко І. Державницька діяльність Івана Огієнка (митрополита Іларіона): монографія. – К.: Київ. ун-т ім. Т. Шевченка, 1998. – 282 с.
42. Євсєєва Т. Російська православна церква в Україні 1917 – 1921 рр.: конфлікт національних ідентичностей у православному полі. – К.: Ін-т іст. Укр. НАН Укр., 2004. – 362 с.
43. Ігнатуша О. Інституційний розкол православної церкви в Україні: генеза і характер (XIX ст. – 30-ті рр. XX ст.). – Запоріжжя: Поліграф, 2004. – 440 с.
44. Андрусишин Б. Церква в Українській Державі 1917-1920 рр. (доба Директорії УНР): навч. посібник. – К.: Либідь, 1997. – 176 с.
45. Копилов С., Завальнюк О. Основні напрямки огієнкознавчих студій істориків в Україні (1990-і рр.)//*Іван Огієнко і сучасна наука та освіта*. Сер.: іст.. – Кам'янець-Подільський: Кам'янець-Поділ. нац. ун-т ім. І.Огієнка, 2017. – Вип. XIII. С. 5-23.
46. Послання Президента України до Верховної Ради України «Про внутрішнє та зовнішнє становище України в 2018 році» // Президент України Офіційне інтернет-представництво. URL: https://www.president.gov.ua/news/poslannya-prezidenta-ukrayini-doverhovno yi-radi-ukrayini-pr-49726 (Last accessed: 20.09.2018)

*УДК 007:271.222(477-25)-726.1*

*Олександр МИХАЙЛЮТА*

# ДЕРЖАВОТВОРЧИЙ АСПЕКТ ЦЕРКОВНО-РЕЛІГІЙНОЇ ПРОБЛЕМАТИКИ В КНИЗІ В'ЯЧЕСЛАВА КИРИЛЕНКА «ТРИ РОЗМОВИ ПРО УКРАЇНУ»

*У статті досліджено проблеми релігії та церкви в нашій державі, що висвітлені в книзі «Три розмови про Україну», зокрема у розділі «Віра». Аналізуються головні теми цієї частини книги та досліджується її соціальнокомунікаційне значення.*

**Ключові слова:** *церква, соціальні комунікації, Томос, автокефалія, українська держава.*

*Oleksandr MYKHAILIUTA*

**THE STATE-PROVIDING ASPECTS OF CHURCH AND RELIGIOUS PROBLEMS IN THE BOOK OF VYYACHESLAV KYRYLENKO «THREE TALKS ABOUT UKRAINE»**

*The article examines the problems of religion and church in our state, which are covered in the book "Three talks about Ukraine", in particular in the section "Faith". The main topics of this part of the book are analyzed and its social and communicative significance is investigated.*

**Key words:** *church, social communication, Tomos, autocephaly, Ukrainian state.*

Україна за крок до історичної події – надання Томосу від Константинопольського патріархату про автокефалію Української православної церкви. Актуальність цієї теми в суспільстві та в засобах масової комунікації особливо посилилась після адміністративних дій влади у квітні 2018 р. Тоді Президент України звернувся до Вселенського Патріарха Варфоломія щодо надання Томосу про автокефалію Української православної церкви. Депутати Верховної Ради підтримали постанову щодо звернення. Відтак простір церковно-релігійної тематики в ЗМК значно зріс. Актуальною в цьому контексті стала книга В. Кириленка «Три розмови про Україну», що вийшла друком у липні 2018 р., в якій серед інших тем вагоме місце займає і церковно-релігійна проблема, становлення незалежної церкви.

Мета цього дослідження – схарактеризувати й проаналізувати основні церковно-релігійні теми і проблеми, викладені у книзі «Три розмови про Україну», розкрити їх сутність в соціальних комунікаціях. Йдеться про передачу інформації від одного соціального інституту – церкви – до інших соціальних інститутів – освіти, культури, політики, мас-медіа.

Об'єкт – книга «Три розмови про Україну», а саме діалог В'ячеслава Кириленка із Патріархом Київським та всієї Русі-України Філаретом (розділ «Віра»).

Предмет – церковно-релігійний аспект державотворення, проблеми церкви і держави характерні для сучасного українського суспільства висвітлений співавторами книги Патріархом Філаретом і В'ячеславом Кириленком.

Вивченням релігійної теми в ЗМК, релігійну комунікацію вивчали А.Бойко, А. Колодій, М. Рожило та інші науковці. Досліджувався і взаємовплив релігії та політики в нашій країні [2]. Як стверджує М. Рожило, існує не лише вплив держави на церкву, а й навпаки: церква (а також її інформаційне поле – релігійна преса) здійснює вплив на державу (її ідеологію, культуру). Особливо гострим і актуальним є це питання сьогодні [6].

У цій роботі також з'ясовується значення роботи «Три розмови про Україну» в системі соціальних комунікацій. Зокрема, вивчення поставленої проблеми в аспекті її важливості для суспільства.

Досліджувана нами книга складається з трьох розділів – ексклюзивних, оригінальних розмов В. Кириленка з Патріархом Київським та всієї Руси-України Філаретом (називається «Віра»), розмова з письменником Василем Шклярем («Боротьба») та розмова журналіста Миколи Вересня із В'ячеславом Кириленком («Ідентичність»). Розмови записані на відео та аудіоносії, і адаптовані автором для легкого читання.

Усі частини книги порушують гостроактуальні проблеми сьогодення, зокрема, розділ «Віра» – це розмова В. Кириленка з Патріархом Філаретом про церковно-релігійне життя, про історію становлення української церкви. Вибір цього співрозмовника з церковно-релігійної теми нам видається найвдалішим. Тому що саме Патріарх Філарет активно займався питанням отримання автокефалії Української православної церкви з часу проголошення Незалежності України.

Цей розділ складається з семи підрозділів: «Здобуття Україною Незалежності та початок боротьби за автокефалію Української церкви», «Побоїще біля Софійського собору та перелом у творенні УПЦ КП», «Стосунки із Константинопольським Патріархатом та справа Української автокефалії», «Про надання Томосу, про автокефалію від Вселенського Патріарха Варфоломія», «Про українську мову», «Про Революцію Гідності та ставлення до президентів», «Про Десятинну церкву, поляків та православну віру».

Глава присвячена перспективі отримання автокефалії для Української православної церкви, як зазначив автор, була дописана після оприлюднення ініціативи Президента України щодо надання Томосу [13].

Можемо виокремити такі аспекти церковно-релігійної проблематики, порушені в книзі:

- державницька позиція церкви Київського патріархату. У книзі чітко стверджується думка Патріарха Філарета, що держава без духовної основи незалежно існувати не може, як і церква не може існувати без незалежної держави. Російська церква намагається утриматись в Україні, бо без неї вона не буде впливовою – не буде імперією без України [12, с.39, с.40]. Також Патріарх Філарет наголошує, що основою Української церкви є українська мова [12, с. 59]. Автор В. Кириленко з'ясовує маловідомі деталі праці Святійшого Патріарха Філарета задля розвитку та підтримки української мови в радянські часи. У цьому контексті Патріарх наголошує, що досі існує проблема духовної колонізації України Росією, Україна не може від неї відірватися, тому що існує Московський патріархат [12, с. 65];
- взаємовплив влади і церкви в Україні. Цей аспект Святійший пояснює в підрозділі «Про Революцію Гідності та ставлення до президентів», він характеризує стосунки кожного з президентів з Київським патріархатом, аргументує чому Київський патріархат підтримав Євромайдан;
- історія становлення Української православної церкви. Патріарх розкриває невідомі раніше деталі з історії становлення Київського патріархату в контексті суспільно-політичних подій поч. 90-их років, зокрема, нюанси скликання Помісного собору в 1990 році, коли присутні на Соборі підписали постанову про автокефалію, бо думали, що це погоджено з Москвою [12, с. 17]. Розповідається про протистояння під час похорону Патріарха Володимира Романюка [12, с. 28], про пропозицію представників Константинопольського Патріарха у 2008 році ввійти до складу Константинопольського патріархату, яку український єпископат відхилив [12, с. 37] та інше;
- сутність православ'я, особливість його існування в Україні. У підрозділі «Про Десятинну церкву, поляків та православну віру» Патріарх розповідає про відмінність православ'я від католицизму, стверджує, що майбутнє християнства в Україні – у співіснуванні православних, греко-католиків і римо-католиків, протестантів. Стосовно православ'я, то Патріарх Філарет наголошує, що церква має бути одна із центром у Києві, і наголошує на неправдивості російської церкви, що полягає у її залежності від держави РФ. Важливо, що Пат-

ріарх Філарет толерантно ставиться до усіх православних святих незалежно від приналежності до патріархату «Це не значить, що в російській церкві нема духовного життя, нема святих. Є все це. Наприклад, преподобний Серафим Саровський жив в часи імператорів, так, але це не вплинуло на його святість». Святійший констатує: «Тому що хотіли бути довершеними і досягати святості, і вони досягли, а доказом того, що вони досягли є ці чудеса, які звершувались і донині звершуються у мощей Києво-Печерський святих. Оце є доказ правоти православ'я» [12, с. 91].

Необхідно зазначити, що попри наявність багатьох інтерв'ю, які брали в Патріарха Філарета, книжковий варіант фіксування розмови з видатною людиною, яка безпосередньо брала участь в історії становлення незалежної Української церкви, на нашу думку, особливо важливий. Як зазначав

В. Теремко, не зважаючи на Інтернет, електронні ресурси та носії інформації, книга як засіб масової комунікації нікуди не зникне: «Логіка розвитку підказує неминучість співіснування, взаємопроникнення явищ, заснованих на друкові, і тих, що приносить цифра. А це означає і збереження книги у своїх фундаментальних параметрах, і трансформацію її в мультиформатність, що можна потрактувати як оновлення її сутності та форми, розширення простору і функціональне урізноманітнення» [11]. Варто наголосити, що співрозмовник Патріарха – В. Кириленко добре орієнтується в темі, знає контекст усіх питань і цікавиться думкою Патріарха Філарета як державника, котрий боровся за автокефалію з часу відновлення Україною Незалежності. Питання не тенденційні і мають не тимчасову актуальність, а розраховані на отримання як невідомих раніше фактів, так і філософських міркувань, думок співрозмовника стосовно подальшого розвитку України.

За жанром досліджувана книга належить до публіцистики у формі діалогів, оскільки питання і відповідь взаємодоповнюють одне одного, це цілісний контент. Літературна форма діалогів відома ще з часів Платона, не втрачає актуальності, вона й донині є популярною. Наприклад, в Україні останнім часом вийшли друком такі книги-інтерв'ю: «Діалог лікує рани» Блаженнішого Святослава Шевчука (Глави УГКЦ), «Український палімпсест» книга-інтерв'ю польської журналістки Ізи Хруслінської з українською письменницею Оксаною Забужко, «Прості речі. Вісім розмов з Адою Роговцевою», «Нам усім пощастило. Розмови з Юрієм Андруховичем» тощо. Деякі з них – оригінальні інтерв'ю, а деякі є зібранням кількох інтерв'ю, які вже публікувались в пресі.

Досліджуваний нами діалог є оригінальним аналітичним інтерв'ю. Це жанр, що має суспільно вагому новину у вигляді відповідей особи на запитання журналіста. Існують інтерв'ю-повідомлення, інтерв'ю-міркування, до інформаційних завдань додаються аналітичні, викладається не лише подія, але й роздуми особи з її приводу. Таким чином, цей тип інтерв'ю переступає межу аналітичних жанрів [7, с. 219].

У системі соціальних комунікацій книга В. Кириленка має перспективу інформувати про факти з історії Української православної церкви, подробиці порушених теми, аналізу подій. Як зазначає В. Різун, суттю соціальнокомунікаційного підходу є фіксація, моніторинг, опис, аналіз та інтерпретація даних у системі понять соціальнокомунікаційного інжинірингу, а точніше – з точки зору того, чи здійснює об'єкт дослідження на соціум той вплив, який технологічно закладався, і як соціум відреагував на об'єкт впливу [9]. Вплив можна буде дослідити згодом. Але вже зараз бачимо, що українське суспільство вважає Київський патріархат правонаступницею Київської Русі, питомо українською церквою, про що свідчать нещодавні опитування [1]. Одне із перспективних завдань книги підвищити ці показники.

Для досліджуваного видання характерна доступна подача складних тем завдяки розмовному стилеві співрозмовників, структурованості діалогів. Матеріал книги легкий для сприйняття. Збережено також самобутній мовний стиль Патріарха Філарета, що бачимо із таких слів : рідковживане «свобідно», «Новий Завіт»; з іронічним відтінком «Патріарх Кіріл» «Павло Лєбедь»; бачимо, що не скорочувались відповіді, логічні міркування Патріарха Філарета: «Чому ми підтримали Майдан… Тому що…»[12, с. 69] Чому йде боротьба за десятинну церкву? Тому що…» [12, с.74].

Важливу комунікаційну функцію виконують також і ексклюзивні фото, що зібрані у книзі – це фото Патріарха Філарета (Михайла Денисенка) з батьками у дитячому віці, світлина після закінчення середньої школи, фото монаха Філарета, а також фотографії Святійшого з церковних і громадських подій, що ілюструють активну підтримку української держави Київським патріархатом.

Контент книги дає підстави для творення в аудиторії об'єктивної картини розуміння церковно-релігійних процесів в Україні та світі, дає інформацію від першоджерела, тому є корисним для підвищення якості матеріалів на церковно-релігійну тему. Як зазначають науковці, відображення релігійної тематики у загальнонаціональних ЗМК має свої проблеми. За-

лежно від власної мети, канали ЗМК маніпулюють фактами, висміюють, не заглиблюються у тему. Наприклад, А. Бойко зазначає, що те, як наші ЗМІ здебільшого висвітлюють релігійні проблеми у контексті політичних реалій в Україні в багатьох випадках не відповідає журналістським стандартам й інтересам аудиторії. Адже відомо, що аудиторія потребує об'єктивної і повної інформації, а не тих відомостей, які викривлюють реальність. Це у свою чергу призводить до спротиву аудиторії такій інформації, особливо молодіжної [2].

Отже, у книзі «Три розмови про Україну», а саме у розділі «Віра», співрозмовники Патріарх Філарет і В'ячеслав Кириленко обговорюють важливі й актуальні перед отримання Томосу про автокефалію теми церковно-релігійного життя. Патріарх наголошує на державницькій позиції церкви Київського патріархату, співрозмовники діалогу обговорюють історію утворення Київського патріархату в незалежній Україні, відмінності між церковним життям в Україні та РФ, проблеми втручання РФ в церковне життя України, важливість отримання автокефалії для української православної церкви. Також Патріарх Філарет пояснює відмінність православ'я від інших напрямів християнства, особливість його існування в Україні. Розмова насичена маловідомими деталями, котрі розповів Патріарх Філарет. Зокрема про стосунки Предстоятеля з представниками влади різних часів. Цей діалог з книги демонструє важливу місію постаті Патріарха Філарета для розбудови Української церкви й відповідно української держави. Його ініціатива і боротьба за автокефалію з початку проголошення незалежності у 1991 році була спрямована на становлення та зміцнення України. У соціальнокомунікаційному вимірі ця книга має вагоме значення, адже є достовірною інформацією від першоджерела, дозволяє отримати об'єктивні дані про процеси, які відбуваються, отримати логічні прогнози майбутнього України, церковно-релігійного життя. Ексклюзивним джерелом інформації це видання роблять також і збереження стилістики співрозмовників, долучення фото. Інформація з цієї теми може знадобитись і в навчальному процесі і для глибшого розуміння церковного життя України, його минулого і подальшого розвитку. У перспективі досліджень слід вивчати вплив на аудиторію як цієї книги, так і інших публіцистичних праць, що стосуються державотворчого аспекту церковно-релігійної проблематики.

1. Більшість українців вважають УПЦ КП правонаступницею церкви часів Київської Русі [Електронний ресурс] // Укрінформ. – Режим доступу : https://www.ukrinform.ua/rubric-society/2522049-bilsist-ukrainciv-vazaut-upc-kp-pravonastupniceu-cerkvi-casiv-kiivskoi-rusi.html. – Дата доступу 13.09. 2018.
2. Бойко А. Релігія і політика в медіа : особливості сприйняття інформації молодіжною аудиторією / А. Бойко // Збірник праць Науково-дослідного центру періодики. – 2015. – Т.21. – С. 307–318.
3. Бойко А. Церква і політика в інформаційному просторі України (2014-2016 рр.) [Електронний ресурс] / А. Бойко // сайт Київська Православна Богословська Академія. – Режим доступу: https://www.kpba.edu.ua/publikatsii/statti/2268-tserkva-i-politika-v-informatsiinomu-prostori-ukrainy-2014-2016-rr.html. Дата доступу: 17.09.2018.
4. Кириленко презентував у Києві книгу «Три розмови про Україну» [Електронний ресурс] // Обозреватель. – Режим доступу : https://www.obozrevatel.com/ukr/society/kirilenko-prezentuvav-u-kievi-knigu-tri-rozmovi-pro-ukrainu.htm. – Дата доступу 13.09. 2018.
5. КП чи МП: у якого патріархату більше прихильників в Україні [Електронний ресурс] // Укрінформ. – Режим доступу: https://www.ukrinform.ua/rubric-society/2538073-kp-ci-mp-u-akogo-patriarhatu-bilse-prihilnikiv-v-ukraini.html. – Дата доступу 14.09.2018.
6. Левчук М. Діалог церкви і держави: концептуальні проблеми (на матеріалі православної газети «Дзвони Волині») [Електронний ресурс] / Левчук М. // Електронна бібліотека Інституту журналістики. – Режим доступу: http://journlib.univ.kiev.ua/index.php?act=article&article=1389. – Дата доступу: 17.09.2018.
7. Михайлин І. Л. Основи журналістики : підруч. – 3-є вид., доп. і поліпш / Михайлин І. Л. – К. : ЦУЛ, 2002.
8. Предстоятель взяв участь у презентації книги «Три розмови про Україну» [Електронний ресурс] // сайт Українська Православна Церква Київський Патріархат. – Режим доступу : https://www.cerkva.info/posts/predstoiatel-vziav-uchast-u-prezentatsii-knyhy-try-rozmovy-pro-ukrainu. – Дата доступу 13.09. 2018.
9. Різун В. Начерки до методології досліджень соціальних комунікацій (наукова стаття, оприлюднено 12 лютого 2011 року) [Електронний ресурс] // Наукова сторінка професора Володимира Різуна / В. Різун. – Режим доступу: http://journlib.univ.kiev.ua/ Nacherky_do_metodologiyi.pdf. – Дата доступу : 19.09.2018.
10. Саган О. Суспільний запит на Помісну Церкву: проблеми, перспективи реалізації [Електронний ресурс] / О. Саган // Богословський вісник Київської православної Богословської академії. – К., 2016. – №1–2. – Режим доступу : https://bv.kpba.edu.ua/images/2016/1-2/bv_kpba_1_109-120.pdf. – Дата доступу: 13.09. 2018.
11. Теремко В. Книга в сучасному медіасвіті [Електронний ресурс] / В. Теремко // Збірник праць Науково-дослідного інституту пресознавства. – 2013. – Вип. 3. – С. 319–329. – Режим доступу: http://nbuv.gov.ua/UJRN/ZPNDZP_2013_3_28. Дата доступу: 13.09. 2018.
12. Три розмови про Україну / Патріарх Київський та всієї Руси-України Філарет, Василь Шкляр, Микола Вересень, В'ячеслав Кириленко; автор ідеї та упоряд. В. Кириленко. – Харків : Книжковий Клуб «Клуб Сімейного Дозвілля», 2018. – 288 с.
13. Україна повинна розрубати Гордіїв вузол з Росією - В'ячеслав Кириленко [Електронний ресурс] // Апостроф. – Режим доступу : https://apostrophe.ua/ua/article/society/2018-07-09/ukraina-doljna-razrubit-gordiev-uzel-s-rossiey---vyacheslav-kirilenko/19140. – Дата доступу 13.09. 2018.

*УДК 007:271.222(477-25)-726.1*

*протоієрей Юрій МИЦИК*

# ГОЛОВНИЙ КАПЕЛАН УКРАЇНСЬКОГО ВІЙСЬКА – МІНІСТРУ СПОВІДАНЬ УНР (О. ПАВЛО ПАЩЕВСЬКИЙ – ІВАНУ ОГІЄНКУ)

Хто такий Іван Огієнко (пізніше – митрополит Іларіон) (1882-1972) освіченому читачеві не варто пояснювати. Нагадаємо, що цей видатний вчений-філолог і громадсько-політичний діяч був першим ректором Українського Державного Університету в Кам'янці-Подільському (1919-1920), міністром освіти, міністром сповідань УНР, а з 1940 р. обрав духовну стезю, став єпископом, а з 1944 р. митрополитом Холмським і Підляським. На еміграції в Канаді він з 1950 р. до самої смерті очолював Українську Греко-Православну Церкву (Українську Православну Церкву) в Канаді.

Менш відоме ім'я о. Павла Пащевського (1874-1944). Він походив з Київщини, закінчив Київську духовну семінарію і два курси юрфаку Київського університету. Був висвячений на священика у 1894 р. і служив на Поділлі, а потім на Херсонщині. Палкий прихильник автокефалії Української Церкви, був делегатом від Херсонської єпархії на І Всеукраїнському Церковному з'їзді у Києві (червень 1917 р.). На запрошення Симона Петлюри став служити в українській армії, що якраз організовувалась. У липні 1917 р. був призначений капеланом 10 українського запасного полку, пізніше – Сердюцького полку ім. Петра Дорошенка, Чорноморського коша, Запорізького корпусу УНР. З 14.11.1919 р. став в. о. головного священика Діючої Армії УНР, а після розстрілу денікінцями хворого на тиф і взятого в полон о. Антонія Матеюка став Головним Капеланом Армії УНР в чині генерал-хорунжого. Брав участь у І Зимовому поході військ УНР, був поранений. На еміграції в Польщі організує курси військових священиків, був головою Ради Братств свв. Кирила і Мефодія, св. Покрови. Після укладення Ризького миру 1921р. між СРСР та Польщею служив на Волині (з 1925р. – у Луцьку настоятелем Хрестовоздвиженської церкви і викладачем Закону Божого в гімназії), у 1939-1940 рр. – настоятелем православної церкви у Варшаві. Помер у січні 1944 р. і був похований на варшавському православному кладовищі (у міській дільниці «Воля») поруч з іншими воїнами Армії УНР.

Тут варто сказати кілька слів про традиції капеланства в Україні. Вони беруть свій початок очевидно з прийняттям

християнства Володимиром Святим у 988 р. Більш-менш повні відомості про православних священиків у козацькому війську є з часів Національно-визвольної війни українського народу проти колоніального гніту Речі Посполитої 1648-1658 рр. Першим відомим священиком-капеланом був о. Лаврентій Касперович, який діяв ще до гетьманування Дем'яна Многогрішного у 1669-1672 рр. (чи не з часів гетьманату Юрія Хмельницького?). За сумлінну службу гетьмани надавали йому землі й млин під Салтиковою Дівицею на Чернігівщині (він служив у цьому містечку у 80-х рр. XVII ст.) і під Седневом. Помер він до 1705 р.[**1**].

З відродженням незалежної Української держави і Українського війська у 1917 р. відроджується й капеланство, свідченням чого є біографія о. Павла. Але в ній є чимало «білих плям». Це стосується й емігрантського періоду його життя. Останнім часом в ЦДАВО (Центральному державному архіві вищих органів влади та управління України у Києві) було виявлено та опубліковано 7 його листів до Івана Огієнка 1920-1922 рр. [**2**]. Це короткі ділові послання, хоча там трапляються деякі біографічні деталі, міститься висока оцінка о. Павлом наукового доробку Огієнка, його майстерності як лектора. При підготовці до друку 2-го тому листування митрополита Іларіона нами було виявлено в архівосховищах Канади – у фонді митрополита Іларіона в архіві Консисторії УПЦ в Канаді (Вінніпег) ще майже два десятки його листів до Івана Огієнка 1921-1924 рр. (всього 18). Ще один лист (1922 р.) був надрукований за іншим списком у вищезгаданій публікації [**3**]. Знахідка листів стала можливою завдяки отриманню нами стипендії ім. Івана Коляски і праці в архівосховищах Канади у 1999 та 2004 рр. (Ю. Мицик) і 2014 р. (І. Тарасенко). Всі ці документи є автографами або надрукованими на машинці, але підписаними о. Павлом (власноручно написаний текст у машинописі виділений нами курсивом). Два листа (1, 11) написані від імені братства свв. Кирила і Мефодія, хоча й деякі інші листи написані на бланках братства.

Ряд листів о. Павла мають службовий характер (№ 2-3, 6-7, 9), вони наприклад стосуються справ про розлучення В.О. Гериновича, Ординської, Погрібної; цікаві і вітальні листи (№ 4, 11), листи з приводу відставки Огієнка з посади міністра (16, 17). Вони також проливають світло на діяльність о. Павла в таборах для інтернованих вояків в Каліші та Щепйорно у згаданих православних братствах, свідчать про високу оцінку

о. Павлом наукових робіт і громадсько-політичної діяльності Огієнка. Так, у листі № 12 висловлюється подяка за здійснений Огієнком переклад українською вечірньої та ранішньої богослужб. Особливо важливими є розлогі листи, в яких є свідчення з біографії о. Павла та інших інтернованих капеланів, піднімаються проблеми життя інтернованих вояків Армії УНР в Польщі, здобуття автокефалії Української Церкви, українізації богослужіння, відповідних перекладів богослужбової літератури, ролі братства свв. Кирила і Мефодія тощо (листи №№ 1, 10, 13-15). У листі № 8 є звістки про відносини капеланів з православними США й Канади, їхнє ставлення до УАПЦ. В тому ж листі міститься також прохання до Огієнка посприяти у влаштуванні на парафії священиків-капеланів, вивозу сім'ї о. Павла з «совецького пекла» (№ 8). Тут повідомляється, що старшого сина о. Павла (всього у нього було 7 дітей) – семінариста Миколу вбили більшовикb, а дочка і ще один син – хворі. В іншому листі (№ 13) о. Павло просить про допомогу у влаштуванні у бурсу в Галичині двох синів і двох дочок. Не забував він і про вояків Армії УНР, просив Огієнка помогти сотнику Зінкевичу (№ 18).

В цілому листи є важливим джерелом до біографії о. Павла Пащевського та духовного життя в таборах для інтернованих вояків Армії УНР і враховуючи це, ми подаємо тексти листів нижче. Правопис о. Павла трохи відмінний від сучасного і ми його скоригували. Нерозбірливі слова позначили таким чином: (…)*.

1) о. Юрій Мицик. Козацький капелан // Голос православ'я. – 2015. – Лютий. – № 4 (388). – С. 6.

2) Листи громадських діячів, представників української науки культури і церкви до Івана Огієнка (митрополита Іларіона) 1910-1969. (упорядники: Ю. Горбач, Н. Московченко, І. Преловська). – К., 2011. – 744 с. На момент виходу в світ першому томі листування митрополита Івана Огієнка листи о. Павла ще не були виявлені: Листування митрополита Іларіона (Огієнка). – К., 2006. – 566 с.

3) Листи… № 168. – С. 230.

* * *

**№ 1**

***1921, лютого 24. – Ченстохова.***

*«Українське Православне Брацтво*
*До Пана Міністра Ісповідань імені Св. Св. Кирила й Методія*
*Копія: Пану Головному Отаману*
*24 лютого 1921 р.* *Пану Голові Ради республіки*
*Ч. 100 м. Ченстохів* *Пану Голові Ради Народних Міністрів*

На наше покоління свідомої української інтелігенції покладено велику й важку, але й почесну роботу – будування Української Автокефальної Церкви; ця робота провадиться, але провадиться вона по тим чи іншим причинам мляво й взагалі не так, як би це бажалось. В процесі праці раніш виникали й тепер виникають ріжні питання, іноді дуже важні, великого принципового значення, як наприклад про відправлення Служби Божої українською мовою, а не церковнослов'янською з вимовою, про переклад Св. Письма й богослужебних книжок, їх друк і розповсюдження, про український єпископат і інше. Кирило-Методієвське Брацтво, серцю котрого близькі й дорогі справи нашої церкви, звертає свою особливу увагу на деякі з цих питань, які на його думку, зараз вимагають свого розв'язання й негайного проведення в життя.

Кирило-Методієвське Брацтво стоїть на ґрунті необхідності й доцільності вживання в церкві тільки української мови; підстави цього маються як у Св. Письмі, так і в практиці старо-християнського життя. Христос послав своїх учеників учити всі народи: в найстаріших християнських церквах служба відправлялась на національній мові; первоучителі слав'ян св. Кирило й Методій іменем яких названо наше Брацтво, переклали Св. Письмо на слов'янську мову – тоді національну мову слав'ян і навіть утворили слав'янську азбуку. І нині майже скрізь, де ісповідують православну віру. Служба Божа відправляється на національній мові. Цього вимагає саме життя: віруючі бажають розуміти Богослуженя, Слово Боже й свідомо в своєму житті його триматись.

Український народ в даному разі не є якимсь винятком, йому необхідна служба Божа й Св. Письмо на його ж мові, тим більш, що він мало й розуміє слав'янську, давно вже ним забуту мову. Усе це – аксіоми, кожному відомі, хто жив і працював на Вкраїні. Цілком натурально, що його також не задовольнить, коли служба Божа або Св. Письмо будуть на слав'янській мові з українською вимовою, себто коли слав'янські слова будуть вимовлятись по-вкраїнському, як щось штучне, тимчасове й несерйозне. Цей, так би мовити, «макаронізм», може зле відби-

тись як на послідуючій справі церковного будівництва, внести серед віруючих зайві спори, а може й «соблазн». Слав'янська мова, хоч і з українською вимовою, все ж таки залишається мовою слав'янською, чужою й незрозумілою для народу. Кирило-Методієвське Брацтво підкреслює, що воно рішуче обстоює й вимагає аби служба Божа відправлялась на рідній національній українській мові.

Друге актуальне питання – це переклад Св. Письма й богослужебних книжок на вкраїнську мову. У нашого Брацтва маються відомості, що утворена для цього комісія майже зовсім припинила свою роботу перекладів. На думку Брацтва, потрібно негайно переконструіровати цю комісію, закликати в склад її наших видатніших письменників і взагалі знавців цієї справи, забезпечивши їх відповідними коштами: утриманням і добовими, що комісія інтенсивно, з повним напруженням сил, провадила далі справу перекладів, бо час не жде, ми й досі не маємо перекладів навіть самих необхідних книг Св. Письма й служби Божої, тим більш, що млявість і недбальство, які помічаються в даному разі, дуже зле відбиваються взагалі на українській роботі.

З зазначеним питанням тісно зв'язане питання про друк Священних Книг. Ми є свідками того, як українське громадянство захоплюється СВ. Письмом і відправою Служби Божої на рідній мові; треба використати цей мент; для цього мати таку кількість друкованих книг та церковних нотних співів на українській мові, щоби їх мали не тільки кожна церква, а навіть приватні особи, що цікавляться цією справою. Ми маємо деякі досить гарні переклади, як Св. Євангелія, послань св. св. Апостолів, Літургії, маємо церковні нотні співи, навіть композиторські Лисенка, Стеценка й інш., але вони ще не надруковані, й треба сказати, що в цій справі мало зроблено. Треба негайно приступити до друку книг Св. Письма, як Євангелія. Послання Св. Св. Апостолів, Псалтир і чинів богослужебних книг: Вечерні, Утрені, Літургії, Канонів, Молебнів, акафістів, Вінчання, Христини («требник»), молитовника, часослова й чинів та церковних нотних співів. При переведенні цієї справи в життя треба мати на увазі, що наше громадянство старших років, а також духовні особи звикли, що гражданським шрифтом друкуються книжки ріжного змісту, тоді як слав'янським – тільки богослужебні й релігійні, до яких ставляться з особливою повагою, отже, останнє каже за те, що богослужебні й взагалі всі церковні книги необхідно друкувати слав'янським шрифтом, звичайно, на

українській мові, одначе без значків, що звуться титлами. Щодо технічного переведення цього, то обставини є дуже сприяючі: ми маємо до своїх послуг друкарню Почаївської Лаври, Львівську друкарню й видавництво «Зброя», яке також може взяти на себе друкування слав'янським шрифтом. Щодо грошей, потрібних на друк, то гадається, що у Держави для цієї великої й святої справи засоби знайдуться, тим більш, що вони будуть повернення через продаж книг чи нот.

Також не слід забувати, що коли у нас буде надрукована певна кількість книг та нот і буде хоч невелика частина України (губернія чи навіть повіт) звільнені від ворога, то треба буде вжити заходів до розповсюдження книг та нот на тих теренах; треба заздалегідь намітити плян діяльності в цій справі. Справі розповсюдження книжок та нот може допомогти наше Брацтво.

Вже третій рік, як видано Закон про Автокефальність української православної церкви і її устрій, але й досі Урядом мало зроблено щодо проведення його в життя – не виконано обов'язків, не здійснено надій; особливо це помітно в питанні про український єпископат, яке питання тепер є (…)* три роки тому назад було, якимсь «розслабленим в Капернаумі» і досі ми не маємо українських єпископів (маючи кандидатів єпископи) і це в той саме час, коли зараз церковне життя вимагає єпископів: потрібно висвячувати священників, дияконів, далі шлюбні справи, потреба подбати про підняття релігійності й моральності серед народу й т. і. Зараз, на думку Брацтва, треба вжити самих рішучих і енергійних заходів, аби у нас був єпископ, хочби на правах хор єпископа, який би задовольнив духовні потреби нашої хороброї армії й евакуйованого українського громадянства. Дуже було б бажано, якби до цієї справи, як і до вищезложених, приклало Міністерство Ісповідань свої руки й старання.

Рада Кирило-Методієвського Брацтва, згідно постанови загальних зборів Братчиків від 13 лютого біжучого року, надсилаючи цього листа, має надію, що він не зостанеться «гласом вопіющого в пустині», що зазначені в ньому питання будуть як найскоріше розв'язані й таким чином, потреби церковно-релігійного життя будуть хоч частиною задовольнені.

При цьому додається, що Кирило-Методієвське Брацтво зверталось по церковним справам до всіх кабінетів Міністрів, але на превеликий жаль реальних наслідків в цій справі не бачило.

Живі струмки релігійного життя, на сором нам, проявилися (…)* під більшовицькою владою, у Києві, де справа української церкви стала на певний ґрунт, захопила стихійно наші народні

маси, бо стала на правдиву національну стежку, тоді як ми все ще мусимо дивитись тут на хитання: чи мова, чи тільки вимова.

Голова Ради Брацтва

П. Скалацький

Члени: (…)*

*Ів. Горинюк (?)*
*С. Андрієвський*
*М. Яковенко*

*Секретар* *Л. Романенко* (?)».

***(Машинопис)***

**№ 2**
**1922, грудня 28. – Каліш.**

*«Протопресвітер Військ Українських*
*28 грудня 1922 р.*

Ч. 561

Табор Каліш

До Високоповажного
Пана Міністра Ісповідань УНР

Високоповажний Пане Міністре.

Маю за шану надіслати список підлеглого мені військового духовенства, перебуваючого при частинах в таборах м. Каліша і Шепіорно.

З повною до Вас пошаною та повагою Митрофорний Протоієрей

*Павло Пащевський».*

***(Машинопис)***

**№ 3**
**1922, грудня 28. – Каліш.**

*«Протопресвітер Військ Українських*
*28 грудня 1922 р.*

Ч. 563

Табор Каліш

До Високоповажного Пана
Міністра Ісповідань УНР

Високоповажний Пане Міністре.

У відповідь на Вашу резолюцію, наложену на копії посвідчення Міністерства Ісповідань Ч. 217, в справі розв'язання шлюбу Христини Геринович з Володимиром Геринович, маю

за шану повідомити Вас, що все діловодство бувшої Церковної Ради знаходиться при канцелярії дорученого Вам міністерства, а тому неможливо дати Вам бажаної відповіді, а саме: Чи п. Геринович є православна. Чи раховано її «біженкою». Ласкаво прошу надіслати мені діловодство для отправки його до Архієпископа Діонісія[1] на затвердження.

З повною повагою та пошаною до Вас Митрофорний Портоієрей

*Павло Пащевський*».

***(Машинопис)***

**№ 4**
**1922, грудень. – Каліш (?).**

«Високодостойного і вельми поважного Пана Міністра Професора Івана Івановича з родиною його сердечно вітаю з новим 1923 роком від себе та підлеглого мені Військового Духовенства.

З щирою пошаною та великою повагою»

***(Друкована візитна картка: «Архіпресвітер Військ Українських, Митрофорний Протоієрей Павло Пащевський»)***

**№ 5**
**1923, січня 24. – Каліш.**

«24/I 23 р. Б.
Каліш.

Високодостойний Пане Міністре
і професоре Іване Івановичу!

З сердечною подякою повідомляю Вас, що 50000 м. п., висланих Вами для Військового Духовенства – одержані мною і будуть розділені згідно бажанню Вашому, після чого я надішлю Вам справоздання. Тепер надсилаю Вас розписки: мою на 5000 м. п. і п. о. П'ятаченка на 1000 м. п. Свято з приводу п'ятирічниці відбулося надзвичайно урочисто як у Варшаві, так і у нас в таборі. У Варшаві правив службу Божу я з дияконом Шатехіном з дозволу Владики Юрія у його церкві на Празі 21/I б. р. Людей було сила. Був навіть замісник папського нунція.

[1] Діонісій (Валединський) (1876-1960), епископ Волинський (1919-1922), архієпископ Волинський (1922-1923), митрополит, предстоятель ПАПЦ (1923-1948).

Служба Божа на нашій мові з українськими співами зробила надзвичайне враження на всіх присутніх. 22/І відбулося свято у нас в таборі, куди я встиг повернутися з Варшави. Завітав двічі до Владики. Владика прийняв мене дуже сердечно. На всі свята в Тарнів відкомандирован мною п. о. Вороток, він повернувся лише сьогодні і розповідав, що в Тарнові майже нікого нема. З великім нетерпінням чекаємо всі кінця Вашої вечірні та ранньої. П. о. Сукачів має виїхати на Холмщину. Нехай Господь сохранить Вас і родину Вашу!

З великою пошаною і постійною за Вас молитвою М[итрофорний] Пр[отоієрей]. П. Пащевський».

***(Автограф)***

**№ 6**
**1923, лютого 18. – Каліш.**

*«УНР*
*Протопресвітер Військ Українських*
*18 лютого 1923 р.*
*Ч. 65 табор Каліш*

*До Високоповажного*
*Пана Міністра Ісповідань УНР*

Високоповажний Пане Міністре!

Маю за шану надіслати Вам копію листа Ганни Великої надісланого на ім'я секретаря правління Панасенка, згідно якого 25-го січня під ч. 14, прохання її було повернуто по зазначеній адресі. Справи Ординського і Погрібної о їх розводі надіслані Духовним правлінням до Архієпископа Діонісія на затвердження, а прохання п. Кузьмина Никона одержано Духовним правлінням 4 грудня 1922 р. но до цього часу не розглянуто за відсутністю в ньому адреси прохача, якого необхідно повідомити про надсилку деяких документів. В цій справі я звертаюся до п. Прем'єра за адресою п. Кузьмина.

Ласкаво прошу Вас, п. Міністре зазначити мені до кого я повинен звернутися в Тарнів, аби мені повернули всі бракорозводні діла по вирішенню бувшої Церковної Ради.

З великою до Вас пошаною та повагою Митрофорний Протоієрей

*Павло Пащевський*».

***(Машинопис)***

**№ 7**
**1923, березня 2. – Каліш(?).**

*«Голова Духовного Правління*
*Української Православної Еміграційної*
*Єпархії 2 березня 1923 р. Ч. 29*

До Високоповажного Пана Міністра Ісповідань УНР.

Згідно Постанови Духовного Правління, протокол Ч. 15, маю за шану надіслати на Ваше затвердження 10 бракорозводних справ і копію протоколу Духовного Правління Ч. 15, а також для відома - копію відношення Архієпископа Діонісія під Ч. 1145.

Поршу Вашого дальнійшого розпорядження. З великою повагою та пошаною до Вас Митрофорний Протоієрей

*Павло Пащевський»*

***(Машинопис)***

**№ 8**
**1923, серпня 22. – Каліш.**

«22/VIII 23 р. Б.
Каліш

Високоповажний та любий
Пане Професоре Іване Івановичу!

Сердечний, теплий Ваш лист і звеселив мене і тяжко засмутив. Звеселив, бо з нього я довідався таки про Ваше життя, та здоровля, а вчинки деяких людців, котрим «лаври Цицерона» не дають спати, надзвичайно боляче зворушили мою душу. Це якась то наша загальна хвороба, що коли один, не покладаючи рук, працює, то добрий десяток з боку гальмують його працю. Але ж шила в мішку не утаїш, і воно все ж таки хоть кінцем та вилізе і я гадаю, любий наш професоре, що не народилась ще та темна сила, котра б внівець знівечила та змела Вашу працю, та ту надзвичайну користь, що Ви принесли для Краю Рідного України, та нашої Автокефальної церкви, а також і для Української армії з її духовенством. Оцінюючи Вашу надзвичайну працю, я звернувся з відкритим листом до п. Редактора Американської Української часописи «Дніпро» з проханням надрукувати цей лист. Копію листа надсилаю при цьому. Недавно повернувся зі з'їзду, котрий відбувся у Варшаві. Щодо утворення єпископату на еміграції, то відносно цього проведено три думки Кирило-Метод. Брацтво Калішське, п. о. Білон, та його Брацтво при 6 дивізії намагаються

викликати 2 єпископів обов'язково з України посвяти Василя Липківського. Духовенство (крім Білона) та з'єднані Брацтва Св. Покрови всіх частин у Каліші притримуються тієї думки, що поки православний польський єпископат задовольняє нас, то, щоб не виникло розколу зовсім не треба утворювати єпископату на еміграції. Ченстохівське Кирило Мет[одієвське] Брацтво пропонує обібрати кандидата на єпископа і обов'язково висвятити його у Царгороді. З'їзд прийняв ці думки до уваги і остаточне вирішення їх має бути на другому з'їзді в січні 1924 р. Зі всього видно, що таборі зовсім мають ліквідуватися та ще і на зиму. До цього часу я твердо стояв на своїй позиції, а тепер не знаю, що й робити. парафію, цебто треба прийняти підданство, а цього я боюся як огню. Чи не міг би мене митрополит Діонісій як-небудь устроїти на парафії в Кремінецькому повіті без підданства. Про це дуже просю Вас перебалакати з ним. П. о. Волкович відбув до шпиталю у Варшаву. Залізняк на парафію в Пінщину, диякон Порван теж на парафію, а я щоб хоть трохи відпочити їду в 3-місячний відпуск до диякона Порвана в с. Дольськ Пінського повіту. Надсилаю Вам роздаточну відомость і ласкаво прошу Вас, пане Професоре, попросить Владику про улаштування мене на Волині, куди б я міг перевезти нещасну свою родину. Полковник Петлюра просить вислати йому Вечірню відправу, Великодню і на Зелені Свята наложен[им] платежом по такій адресі: Каліш, Липова 64-8, Крушинському для О.В. Моя адреса така: Poczta Lubiasz przez Janowo Pinskiego powiatu wies Dolsk ks. Porwan dla Paszczewskego.

Будьте здорові! Нехай збереже Вас Господь Ваш молитвеник М[итрофорний] Прот[оієрей] *Павло Пащевський*».

***(Машинопис)***

**№ 9**

**1923, березня 2. – Каліш(?).**

*«Голова Духовного Правління*
*Української Православної*
*Еміграційної Єпархії*
*2 березня 1923 р.*
*Ч. 29*

*До Високоповажного Пана*
*Міністра Ісповідань УНР*

Згідно постанови Духовного Правління, протокол Ч. 15, маю за шану надіслати на Ваше затвердження 10 бракорозводних

справ і копію протоколу Духовного Правління Ч. 15, а також для відома – копію відношення Архієпископа Діонісія під Ч. 1145.

Прошу Вашого дальнійшого розпорядження. З великою повагою та пошаною до Вас Митрофорний Протоієрей

*Павло Пащевський*».

***(Машинопис)***

**№ 10**
**1923, квітня 4. – Каліш.**

*«4/IV 23 р. б.*
*Каліш*

Високоповажний та умовлений наш доброчинцю,
Пане Професоре Іване Івановичу!

Вчора з вечірньою поштою тільки що відправив до Вас папери, коли це приходить диякон Порван з міста і приносить Ваш святковий подарунок для таборового Духовенства. Якраз у помешканню моєму сидів п. о. Павло П'ятаченко[2] та во Христі Дияконство, – готовились до Великодніх свят. Ця несподіванка так вразила нас, що ми розревілись як малі діти. Єсть ще на світі Божому люди, що не забули нас. Єсть ще таке золоте, християнське, добре серце, котре живе і б'ється для нас, бо мабуть і само бачило у своїм життю не мало горя! І от у всіх нас одночасно виникла думка, негайно ж, всім собором відправитись до церкви і від самої глибини душі помолитися за «всіх страждущих і в неволі сущих», за доброчинців, наших друзів, а також і за всіх ворогів нашої нещасної Батьківщини, щоб Господь врозумив і їх. Тепер повідомлю Вас про деякі зміни в нашому духовному життю П. о. Варварів[3] виїхав на Волинь. Да й слава Богу! В останній час він дуже зійшовся з Білоном[4] і почав викидати деякі фортелі. П. о. Сукачів[5] одержав парафію на Холмщині і теж виїхав. П. о. Лазора Воронюка[6] я командирував на свята до Тарнова, а п. о. Волкович теж на свята виїхав до Познані, де мешкають при польських частинах

[2] о. Павло П'ятаченко – протоієрей, священик 3-ї Залізної дивізії.

[3] о. Василь Варварів – військовий урядовець інтендантської управи військового міністерства УНР, висвячений у священики 23.05.1921 р.

[4] о. Петро Білон (1879-1959) – український церковний і громадський діяч, начальник канцелярії повітряного флоту УНР, протоієрей, видавець релігійного журналу, мемуарист, у 1924 р. емігрував до Америки (Канада, США).

[5] о. Василь Сукачів – протоієрей, священик 2-ї Волинської дивізії Армії УНР.

[6] о. Лазар Воронюк – священик 5-ї Херсонської дивізії (по смерті о. Анатолія Волковича)

наші козаки. Молодий п. о. Лещук одержав парафію на Пінщині і виїхав туди з Ченстохова, куди я командирував його для задовольнення релігійних потреб ченстоховців і тарновців. Решта поки що сидять та чекають перемін до кращого.

Три дні тому назад одержав я листа від моєї сіромашної дружини та сім'ї. Уявити собі не міг, як вони бідують. Старшого сина семінариста Миколу забили вороги, а бідна дружина з меншими дітками заробляє «насущний» ходячи на буряки та інші тяжкі роботи. Наслідком такої непосильної праці – гостре малокровіє та катар легенів у доньки, а у сина порок серця. Родина Христом Богом молить вивезти її з сов[єтського] пекла. Але для цього потрібні кошти і дозвіл польської влади. Звернувся через ген[ерала] Удовиченко до Центр[ального] Ком[ітету], та не знаю, що з того вийде. Ген[ерал] Удовиченко справоздання на прислані Вами гроші посилає. Будьте здорові! Нехай Господь сохранить Вас і Родину Вашу! Всім серцем відданий Вам М[итрофорний] Пр[отоірей] *Павло Пащевський*».

***(Машинопис)***

***

**№ 11**
**1923, квітня 30. – Каліш.**

*Українське Православне Брацтво*
*імені Святих Кирила та Методія Рада*
*Рада Брацтва*
*№ 260*
*Року Божого 1923, квітня 30 дня*
*Каліш, табір інтернованих ч. 10*

*До Високоповажаного*
*Пана Професора І. Огієнка –*
*міністра ісповідань УНР.*

Зворушена глибоким почуттям вдячності за надісланий Вами, так майстерно складений примірник наглядної таблиці нашої рідної мови для школи й самонавчання і високо цінуючи Ваші великі труди й заслуги на полі рідної культури, - Рада Брацтва від щирого серця бажає Вам сил та здоровля для дальнійшої невсипучої праці.

Разом з тим Рада Брацтва не може не згадати тієї праці, яку Ви перевели для відродження нашої Української Православної Автокефальної Церкви. Переклади Ваші Служб Божих і скла-

дена молитва за Отчизну довгі віки будуть будити серця віруючих до Вічної Правди.

Доводиться лише пошкодувати, що до сього часу текст церковних співів перекладених Вами Служб Божих не покладено на ноти, брак яких дуже і дуже відчувається.

Голова ради Брацтва Всеволод Петрів

Члени: А. Кмета (?), М.Стогній, Романенко (?)

Секретар П. Опаренко»

**№ 12**

**1923, травня 31. – Каліш.**

*«Рада брацтва № 335*

*Року Божого 1923 травня 31 дня*

*Каліш, табір інтернованих Ч.10*

*До Високоповажного Пана професора І.Огієнка,*
*Міністра ісповідань Української Народної Республіки.*

Переклад Ваш «Свята Відправа Вечірня і Рання мовою українською» одержали і істино радіємо все новим та новим здобуткам Церкви Нашої Української, що набуває вона через невсипучу працю Вашу, Молимо Бога аби Він збільшив сили Ваші, а Краю Рідному дав би більше таких щирих та корисних працівників.

Разом з тим хочемо поінформувати Вас про ті кроки, що робить Брацтво аби зі свого боку допомогти справі здобуття Автокефалії Церкви Нашої. Не можемо ми теж так широко розповсюдити Послання та Привітання наші бо не посідаємо тих широких зв'язків зі світом, що маєте Ви й лише таборові часописи друкують їх для обмеженого кола своїх читачів.

Отже шлемо Вам Ч. 31-33 «Наша Зоря» де надруковані наші «Послання» та «Привітання» і один примірник останнього Послання з нагоди свята Святих Кирила та Методія – Патронів Брацтва нашого.

Хотілось би ширше розвинути діяльність Брацтва, але на жаль багато шляхів заборонено нам, невільникам за дротами та брак матеріальних засобів дає себе відчувати.

Голова Ради Брацтва *В. Петрів*

Члени: *А. Кмета(?)*

*М. Стогній*

*Л. Романенко (?)*

Секретарь *П. Опаренко*»

***(Машинопис на бланку «Українське Православне Брацтво імені Святих Кирила та Методія»)***

**№ 13**
**1923, вересня 26. – Каліш (?).**

«26/IX 23. Р. б.

Високоповажаний та любий наш
професоре Іване Івановичу!

Так от я й на Поліссю, серед несходимих боліт, в царстві лісів і туманів вічних. Душать, гнітять вони широку душу степовика-українця. Що ж робити – така наша доля! Був я в Рівн[ому], шукав того шляху, щоб врятувати мою безталанну родину, запросили невеличку кількість: або 300 п. золотом, або 50 мільйонів м. п. Це був би шлях зовсім певний. Другий багато дешевший, але за те небезпечний, я зупинився на ньому і цілком передав мою справу в руки Божі. Все таки надіюся бачити свою родину. Отже, коли це здійсниться, то чи не можна буде віддати 2 хлопчиків і 2 дівчат до бурси в Галичині, бо таборі, мабуть, будуть зліквідовані. Ласкаво прошу, любий пане Професоре, повідомити мене по попередній адресі, в який спосіб Владика Діонісій думає влаштувати мене. Диякон Порван у цю неділю висвячується во ієреї на другу парафію, а з ним переїду і я в Брестський повіт. Чи одержали копію мого листа до п. Редактора «Дніпра». Білон в моїй відсутності викидає такі фортелі, що й описати трудно. Бувайте здорові! Нехай сохранить Вас Господь! Був у Владики Олександра Пінського[7] просити за Порвана. Прийняв мене дуже щиро.

Ваш Митр[офорний] Прот[оієрей] Павло Пащевський»

***(Автограф. Вгорі над текстом рукою І.Огієнка «Відповів10/X»)***

**№ 14**
**1923, листопада 15. – Каліш.**

«15/XI 23 р. Б.

Високоповажний Пане Професоре!

Недавно я повернувся до Каліша, але родини своєї не перевіз за браком коштів. Був у Владики, але з балачок з ним зрозумів що без згоди п. воєводи нічого не вийде. П. о. Павлу з боку В[ладики] відмовлено, а мені тим паче. Отож у мене думка виїхати туди, куди виїжджає наша більшість. В цій

[7] Олександр (Іноземцев) (1882-1938) – єпископ ПАПЦ, митрополит УАПЦ з 1942 р., з 1944 р. на еміграції, де перейшов в юрисдикцію РПЗЦ (Російської Православної Церкви Закордоном).

справі допоможе ген. Шапувал[8]. о. Анатолій[9] вмер, а у нас сумно, сумно.

ЗвеликоюдоВаспошаноюзавждиВашПр[отоієрей]П[авло].»

***(Поштова листівка)***

*«ген. Шапувал». «о. Анатолій вмер».*

**№ 15**
**1923, грудня 15. – Каліш.**

«15/XII 23 р. Б.

Каліш

Високоповажний та любий наш Професоре Іване Івановичу!

З великим жалем прочитав я Вашого листа, але ніскільки не здивувався, бо в нас в останні часи щось робиться неможливе й незрозуміле для мене. У таборах іде деморалізація повним темпом, а порятунку згори не бачимо. До совдеп[ії] починають виїжджати значні генерали, що ж можна сказати про козаків.

З духовенства залишилося 6 душ: 4 священики та 2 диякони. П. о. Воронюк думає влаштуватись на Поліссю, Білон та диякон Бунь направляють стопи свої до совдепії, а я, п. о. П'ятаченко та диякон Шпортак думаєм мандрувати до Чехії, як Господь поможе нам. Мене, та о. П'ятаченка ні один воєвода не погоджується прийняти в своє воєводство, бо ми дуже вже довго сиділи по таборах. Як тільки не вийде діла з Чехією, то й не знаємо що робити далі. Працювати фізично де-небудь в лісі на тартаках по старості літ нездібні, а помирати під чужим тином страшно не хочеться. З кожним днем нас тіснять все більше, та більше. По таборі плентаються не люди, а якісь то тіні. Тяжко, дуже тяжко зараз, одна тільки віра та надія на милосердя Боже підтримує нас.

Любий Іване Івановичу! Навіщо Ви відриваєте від своїх діток та посилаєте нам? Хіба ж ми не знаємо, як Вам трудно

[8] Микола Шаповал (1886-1948) – військовий та громадсько-політичний діяч, генерал-хорунжий, мемуарист. Випускник філфаку Київського університету і Чугуївського юнкерського піхотного училища. В роки Першої світової війни був поранений потрапив у полон, в таборі Раштат заснував культурно-освітнє товариство «Запорізька Січ», є одним з організаторів І Дивізії Синьожупанників, активний учасник українських національно-визвольних змагань 1917-1921 рр., зокрема командував 3-ю Залізною дивізією.

[9] о. Анатолій Волкович (1866-1923) був висвячений на священика у 1889 р. (протоієрей з1909 р.), у 1894-1918 рр. – капелан в царській армії. З березня1918 р. – капелан Армії УНР та в таборі для інтернованих в Щепйорно.

живеться, як гірко працюєте Ви, в яких умовинах Ви опинилися. Отже (?) спасибі Вам, але просимо Вас уклінно, збережіть надалі себе й своїх діток, бо Ви ще дуже й дуже потрібні для Вкраїни та нашої церкви. Вибачте мені, бо пишу те, що відчуваю своїм серцем. Ласкаво прошу Вас при першій нагоді надіслати мені (про це просимо і всі ми духовенство) список Вашої родини як живих, так і померлих аби ми до кінця віку свого молилися за них. Про дальнійші свої пляни та міркування буду писати Вам, а поки що бувайте здорові! Нехай Господь сохранить Вас та Вашу родину.

З великою до Вас пошаною та повагою Ваш молитвеник м. пр. *П.Пащевський»*

***(Машинопис)***

**№ 16**

**1923, грудня 16. – Каліш.**

*«До Високодостойного Пана Міністра Ісповідань*
*Української Народної Республіки,*
*Високошановного Професора*
*Івана Івановича Огієнко*

Високодостойний, Улюблений наш
Пане Міністре і Професоре!

З глибоким жалем довідалися ми про залишення Вами Вашого посту, того посту, на якому Ви, не покладаючи рук і не жаліючи своїх сил, так довго і с такою надзвичайною енергією, та продуктивністю працювали на користь Рідного Краю – України та її Рідної Святої Православної Української Автокефальної Церкви. Працюючи в надзвичайно тяжких та несприятливих умовах, Ви ніде ніколи не забували про закинуте недолею за колючі дроти Українське Військове Духовенство. Тяжка доля й надзвичайно злиденний матеріальний стан його завжди непокоїли Ваше добре та чуле християнське серце і примушували Вас допомагати йому по мірі сил своїх, не раз може відриваючи «насущний» від рота не менш голодних Ваших рідних діток. Отак втішаючи себе надією, що залишення Вами свого посту єсть тільки тимчасовим і викликане сучасними обставинами, молимо Господа, да не оскудіє віра наша в те, що в недалекому майбутньому ми знову побачимо Вас яко мудрого «керівника» того спасительного корабля, що приведе всіх нас до тихого й спокійного притулку.

В молитвах за Вас перебуваючи, назавжди залишаємось до Вас з великою пошаною та повагою.

*Митрофорний Протоієрей Павло Пащевський*
*Архіпресвітер Військ Українських*
*Священик Павло П'ятаченко*
*Священик Лазар Вороб'юк(?)*
*Священик Петро Білон*
*Диякон Пилип Шпортак*
*Диякон Гриць Без(…)*»*

***(Машинопис. Вгорі зліва печатка «УНР Архіпресвітер Військ Українських 16 грудня 1923 р. Ч. 485. м. Каліш»)***

**№ 17**
**1923, грудня 17. – Каліш.**

*«Рада брацтва і Рада з'єднаних Брацтв Св. Покрови*
*№ 235*
*Року Божого 1923 грудня 17 дня*

*До Високодостойного Пана*
*Міністра Ісповідань У.Н.Р.*
*Професора ОГІЄНКА*

Дорогий Іване Івановичу!

В часи бурхливої революційної завірюхи та жорстокої кривавої боротьби за визволення Рідного Краю, коли все старе стало руїною, коли вкупі з многострадальною дорогою Батьківщиною була в небезпеці і наша предковічна Свята Православна церква і лише віра в краще майбутнє блискучою іскрою жевріла в серцях ліпших синів України, Ви, озброєний високою освітою, широкими знаннями та великим досвідом, взяли на себе тяжкий обов'язок відбудови Української Православної Автокефальної церкви.

Довгі роки Ви сильно, уперто, непохитно та безкорисно і з великим патріотичним завзяттям, змагалися зо всілякими тяжкими перешкодами, тримаючи в досвідчених руках стерно церковного корабля, ведучи його до тихої пристані.

Зроблено Вами надзвичайно багато. Відроджена Церква має Ваші блискучі переклади Св. Письма та служб Божих.

Не нам, малим церковним діячам, оцінити Ваші незрівнянні заслуги перед рідною Св. Церквою, а вкупі с тим і дорогою Батьківщиною. Їх достойно оцінить лише історія.

З болем в серці ми довідалися про залишення Вами свого міністерського поста і глибоко віримо що Всемогучий Бог ще в

скорому майбутньому приведе нас до спільної праці, що ми ще раз побачимо Вас на цьому високому і дуже тяжкому та відповідальному посту.

Хай Бог Вас хранить на довгі літа!

За голову Ради Брацтв
Ім. св. Кирила та Методія *Олександр Петлюра*
Член Секретар *Петро Опанасенко*
Голова з'єднаних брацтв Св. Покрови,
Митрофорний Протоієрей *Павло Пащевський*
За секретаря *Скляр Яків»*

***(Машинопис на бланку «Українське Православне Брацтво імені Святих Кирила та Методія»)***

**№ 18**
**1924, жовтня 21. – с. Бабин.**

*«21/X 24 р. б.*
*с. Бабин*

Високоповажний Пане Професоре Іване Івановичу!

Ласкаво прошу Вас по змозі Вашій допомогти сотнику нашої Армії Зінькевичу в тій справі, про яку він просить. Зінькевич – людина вихована і буде на своїм місці. Я поки що мучусь в Бабині і чекаю своєї сім'ї.

З великою до Вас пошаною Ваш М. Пр. *П.Пащевський».*

***(Машинопис)***

*УДК УДК 930.2:[002.1 – 028.21:27 - 565]:314.151.3. – 054.74 (477.51) „1942/1943"*

*Лідія НЕСТЕРЕНКО*

# РЕЛІГІЙНЕ ЖИТТЯ В ЛИСТАХ ОСТАРБАЙТЕРІВ ЧЕРНІГІВЩИНИ (1942–1943 рр.)

*На основі аналізу епістолярію остарбайтерів Чернігівської області в статті висвітлено особливості духовного життя українських робітників за кордоном під час Другої світової війни.*

**Ключові слова.** *Остарбайтери, Друга світова війна, Чернігівська область, релігійне життя.*

*Lidiya NESTERENKO*

**RELIGIOUS LIFE IN LETTERS OF OSTARBEITERS FROM CHERNIGIV REGION (1942-1943)**

*In the article, based on the analysis of Chernihiv region ostarbeiters' epistolary, highlighted the features of the spiritual life of Ukrainian workers abroad during World War II.*

**Keywords**. *Ostarbeiters, World War II, Chernigov region, religious life..*

Лише за часів незалежної України історики отримали ряд нових документів, які до недавнього часу були засекреченими та майже недоступними для науковців. Тож нині в історичній науці знаходять відображення проблеми, які з певних міркувань раніше були мало або повністю недослідженими. Недостатньо вивченою донедавна була і проблема остарбайтерів, яка також є однією із сторінок Другої світової війни.

В останні роки вийшло в світ ряд праць присвячених остарбайтерам Чернігівщини. Узагальнюючі матеріали по районах та по області, статистичні дані, окремі листи та свідчення остарбайтерів Чернігівської області опубліковані у збірнику документів та матеріалів [5]. Проте аналізу епістолярію остарбайтерів Чернігівщини присвячено лише поодинокі дослідження А.Морозової [1] та автора [2–4].

Одну із праць автора вже було присвячено святкуванням остарбайтерами релігійних свят у 1942–1943 рр. [4] Метою даної роботи є проаналізувати листи остарбайтерів Чернігівщини та висвітлити в цілому проблеми духовного життя молоді Чернігівщини, що перебувала на території Німеччини під час німецько-радянської війни.

Джерельною базою для даної розвідки є документи Держархіву Чернігівської області (фонд Р-3291), які до наукового обігу вводяться вперше. До 1990 р. дані матеріали перебували на таємному зберіганні, і лише після цього були розсекречено та передано на загальне збереження в архіві [1, с. 74].

Переважна більшість кореспонденції датована кінцем 1942 – вереснем 1943 р., доки Чернігівщина була окупована

нацистськими загарбниками. Після вигнання нацистів з Чернігівщини німецька пошта перестала працювати, тому листи пізніших часів відсутні.

У даній роботі процитуємо фрагменти листів остарбайтерів з Чернігівської області мовою оригіналу. Проте у тексті роботи замість прізвищ остарбайтерів буде вказано лише першу їх літеру[1]. У зв'язку з тим, що у статті будуть використані листи як чоловіків, так і жінок, ми будемо залишати імена молодих людей.

Однією із проблем, порушених в епістолярії молодих людей, була релігійна тематика. Антирелігійна компанія, яка проходила в Україні в 30-і рр. ХХ ст. призвела до закриття більшості храмів, і, як наслідок, до того, що підростаюче покоління було виховане на атеїстичних основах світосприйняття.

У наслідок вжитих нацистською окупаційною владою заходів, кількість діючих храмів на Чернігівщині у 1942–1943 рр. збільшилась, однак інформації про їх остаточну кількість немає. Тому історики, використовуючи різні джерела, вказують різні цифри. Так, Ю. Волошин нарахував 350 парафій, з яких більшість належала до юрисдикції автономної церкви. Н. Шкаровський назвав 410 громад у Чернігівській єпархії, підпорядкованих Симону (Івановському). В окупованій газеті „Український кур'єр" за травень 1943 р. подається інформація, що „з приходом німецької армії тільки по Чернігівській області, майже за 20 місяців, було відкрито та обладнано близько 200 церков, де регулярно правиться служба божа" [6, с. 143].

Після відкриття церков багато молодих людей почали відвідувати служби у неділю та святкові дні в своїх населених пунктах. Потрапивши до Рейху, та перебуваючи довгий час на чужій території, окремі юнаки і дівчата часто всі надії на добре здоров'я, благополучне життя, повернення додому та ін. покладали на Всевишнього. Тому в багатьох поштових листівках з різних районів області, у різних контекстах зустрічаються слова „церква", „Бог" і „Господь". Розглянемо детальніше.

Відвідування храмів остарбайтерами

[1] Згідно зі ст.6, 14 Закону України „Про захист персональних даних" обробка персональних даних в історії, статистиці, чи наукових цілях може здійснюватися за умови збереження їх належного захисту. Підпунктом 6 пункту 15 розділу ІІ Порядку користування документами Національного архівного фонду України, що належить державі, територіальним громадам, затвердженого наказом Мінюсту від 19.11.2013 №2438/5 зареєстрованому в Мінюсті 21.11.2013 за № 1983/24515, а також роз'ясненням Державної Архівної служби України від 21.03.2017 №024/873 на користувачів покладається обов'язок не допускати розголошення персональних даних та іншої інформації, що охороняється законом, а отже використовувати в подальшому отримані персональні дані в знеособленому вигляді.

Про відвідування храмів на території Третього Рейху ми дізнаємося із поодиноких листівок молодих людей. „<...> Я тут сама нема кілі мене нікого із своїх близьких ну то нічого я уже привикла за місяць хожу завсігда до церкви як неділя як якій празник то і я із хазяйкою іду <...>" [7, арк. 41–41 зв.], – знаходимо у повідомленні Антоніни З. батькам у с. Івангород Бахмацького району.

У листі до рідних у с. Івашковку Тупичівського району Ольга Б. описала внутрішній вид костьолу: „<...> Церкві тут „костьоли я була у церкви і бачила стоять скамейки як в клубі стоїть „Хрістос розп'яти" а більше нічого, іграє музика <...>" [18, арк. 9–9 зв.].

Тому православній молоді, яка звикла у своїх церквах бачити уквітчані рушниками ікони, часто не подобався ні внутрішній вигляд західноєвропейських храмів, ні самі служби. Побувши там по разу, деякі молоді люди більше туди не ходили. „<...> Ходіть мої сестрички до церкви і моліться за мене бо вже я не прийду у церкву мині хочешся то б я тут ходила б та не так зовсім правиться то ми побули по разу побачили тай більше не ходим <...>" [13, арк.6–6 зв.], – написала Проня П. матері у с. Дроздовку Куликівського району. І Ольга Р., яка перебувала у м. Оснабрюск, також описала матері у с. Дроздовка своє єдине відвідування церкви. „<...> Тут у нас в городі кожну неділю правиця і я ходила раз до церкви то моляця не так як у нас <...>" [13, арк. 36–36 зв.], – читаємо у листі дівчини.

Молитви

Деякі молоді люди з Чернігівщини навчились молитися вже перебуваючи за тисячі кілометрів від рідної домівки та знаходячись у тяжких умовах. Про це знаходимо записи у їх повідомленнях. „<...> Я мамочко уже ***навчилась як просить господа*** то я і за вас молюся і встаю і лягаю прошу щоб хоч приснились у сні видалися коли ну скільки живу і ніхто не снився наче вас і нема <...>" [12, арк.50–50 зв.], – читаємо у листі Каті Д. батькам у с. Дроздовка Куликівського району. І в листах з Гамбурга Олександри П. до матері, також адресованим у цей населений пункт, окрім прохання помолитись за неї, знаходимо інформацію про власні молитви: „<...> Я встаю й лягаю ***молюся богу*** <...>" [6, арк. 23–23 зв., 24, 25.].

У своєму повсякденному житті молоді люди часто звертались за допомогою до Бога. Так, в листі до батьків у с. Срібне Саша К. написала наступне: „<...> Перш за все шлю вам щире вітання з далекого краю в свою рідну Україну в своє рідне село,

яке дуже рідко приходиться бачити в сні. Ніколи не передбачається його вже бачити, коли не лягаю спать ***прошу бога***, щоб хоч у сні побачить всіх рідних, але щось дуже й дуже мало коли сниться <...>" [16, арк.73 а–73 а зв.].

Зверталась постійно з молитвами до Всевишнього й Ольга Н. „<...> Дорога моя тьотя ви пишете що благополучно ну й ***спасибі богу*** що благополучно. Я рано і пізно ***молюся богу щоб бог давав вам здоров'я щоб бог вас укрепив*** пока я приїду <...>" [14, арк. 22–22 зв.], – написала дівчина тітці в с. Хибалівку Куликівського району дівчина.

Вдячність Богу

Стрес від довгого перебування без рідних у чужій ворожій країні, важка, а часом небезпечна для життя робота, інфекційні захворювання, недоїдання, емоційне напруження, клімат та інші чинники часом негативно впливали на здоров'я остарбайтерів.

Тому на першому плані турбот остарбайтерів було власне здоров'я. Від нього залежало їхнє подальше життя: чи то депортація додому, чи смерть від хвороб на чужині, чи насильницьке фізичне знищення в таборах. І тому молоді люди, в яких не було проблем із здоров'ям, дякували за це Богу. „<...> Першим словом моєго листа я повідомляю вам, що я ***слава Богу*** жив, здоров чого і вам бажаю у своїх домашній жизні <...>" [17, арк. 2–2 зв.], – такими словами розпочинає свого листа батькам в с. Буровка Тупичівського району Василь К. Подібні слова зустрічаються у листах дописувачів, адресовані в різні райони області. Однаковими фразами розпочинаються листи Івана О. та Мітрона С. до рідних у с. Озеряни Варвинського району. „<...> Повідомляю я вам що я пока ***слава Богу*** нахожусь жив і здоров до котрого часу <...>"[8, арк. 36–36 зв., 41–41 зв.], – написали чоловіки.

Частина молодих людей з Чернігівщини потрапила до гарних гуманних німецьких господарів, де були нормальні або задовільні умови праці та відпочинку, якісне та калорійне харчування тощо. Відповідно юнаки та дівчата, порівнюючи своє становище і знайомих або друзів, вважали що їм і тут посміхнулась доля. Тому деякі молоді люди у листах дякували Всевишньому за своє відносне благополуччя, гарних господарів, невеликі об'єми роботи тощо. Наведемо кілька прикладів. „<...> Дорога сестра я на сьогоднішній день живу дуже добре, а ти навірно не віриш і висилаєш посилку я тобі благодарю, але ж ти мені не висилай бо я ***слава богу*** нічим не нуждаюся. Я тут їм багато краще як ти тепер дома я висилаю посилочки Кируу-

щиной Варі з єди мила і спірального порошка, так що спасібо тобі за безпокойство. Обув і одяг у мене єсть ***слава богу тут люди тоже єсть*** <...>" [12, арк. 2–2 зв.], – так описала своє життя Шура А. сестрі Олені в с. Дроздовку Куликівського району.

Допомагала своїй подрузі Галі Ш. і Галина С. У листі до рідних із Чернігова дівчина написала: „<...> Галя жива і здорова я їй допомагаю чим ***мені Бог послав,*** а зараз думаю, ***коли Бог мені поможе*** забрать сюди у село до одного хазяїна <...>" [22, арк. 12–12 зв.].

Подякувала Всевишньому за своє благополуччя і Наташа П. Описуючи своє закордонне життя, дівчина написала батькам у с. Ріпки: „<...> Я жива здорова ***слава Богу*** живу хорошо хазяйка что родная общем ***благодару бога*** что хотя немножко имею счастья хожу всегда чиста ни гола ни боса и не годна все мои девки завидують купила себе часы иду на роботу пол седмого и до 7 час. вечера <...>" [15, арк.57–57 зв.].

У своїх листах Валя Ш. також постійно згадує Бога. Так, у листі до подруги Катерина з Тупичівського району дівчина написала: „<...> О роботе писать не буду ибо ты сама знаешь, что не гулять мы сюда приехали, но работа ***ещё з Богом*** – легкая и чистая <...>" [17, арк. 44–44 зв.]. Описуючи своє життя батькам, дівчина повідомила: „<...> Во-первых строках письма моего спешу уведомить вас дорогие родители, в том, что я в настоящее время жива и здорова, того же желаю и вам всего наилучшего в вашей жизни от ***Господа Бога*** <...>" [17, арк. 44–44 зв.].

Надія на Бога

Описуючи якісь події із свого чи домашнього життя, молоді люди також згадували Всевишнього. У своїх листівках дописувачі просять Бога щоб не допустив рідних до таких випробувань, які випали їм на життєвому шляху. „<...> Мама а коли ***не дай бог*** Федю завербують то сушіть побільш сухарей. <...> Тільки ***не дай бог*** старайтесь усіма силами що був дома <...>" [15, арк.16–16 зв.], – написала Марія К. матері в Ріпки. Попрохала також і Галя С. матір берегти сина, щоб його оминула її доля. „<...> Бережи васіка не би його і не лай і щоб він був у вас обутий і одітий прошу пожалій його тепер маленьким а як виросте та ***не дай бог*** попаде куди я то тут ніхто не пожаліє, бо на чужій стороніі сонечко не гріє а без рідної матері ніхто не пожаліє <...>" [14, арк.52–52 зв.], – читаємо в листі дівчини в с. Хибалівку Куликівського району.

Хвилювалась за своїх близьких та їх подальшу долю і Марія С. У листі до подруги Фані з Чернігова вона написала: „<...> Ти

пишеш, що позабирали всіх в Германію. А особенно сестричку Льолю, то я дуже і дуже плакала. Дорогая я так дуже вольнуюсь за своїх сестричкою Надію і братіком Володію, щоб вони не були тут де я. ***Не дай бог*** щоб вони тут були. Бо я знаю як тяжко на чужій стороні жить без роду <...>" [20, арк.56–56 зв.].

Поскаржилась на своє життя Тася своїй матері Варварі С. в с. Хибалівку Куликівського району. Дівчина написала наступне: „<...> Ой мамочко моя рідна як тяжко мені тута жити, да нечого не зробиш треба жить і всім годить. <...> І прошу вас пишіть мені почате пісьма, а тож ви мамочко знаєте, як у чужині тяжко жить сестричка ще й не знає, ну ***хай бог дає*** щоб не довелося їй знати, так як я узнала <...>" [14, арк.56–56 зв.]. А в іншому листі дівчина розмірковує про свою теперішню долю. І своє перебування на території Третього Рейху вона розцінює як Боже покарання. „<...> Ой мамочко як би ви знали як я скучила за вами дак і не можу описати, як подумаю мамочко що уже другий годок як я вас небачу, як здумаєш про вас то серце закам'яніє, да гірко заплачеш, да надумаєш ***защо бог покарав*** нас на білому світі що прийшлося жити в чужій стороні і небачити мамочки і сестрички <...>"[14, арк.58–58 зв.], – читаємо в листі дівчини.

З образою на своїх друзів написала Соня С. сестрі Каті в с. Ріпки. „<...> Усі дівчата забілі що і прівету не передадуть що я їм усім сробіла що оні і пісма не напишуть ну ладно може і ***бог дасть*** їм так що будуть у чужих людях то будуть знать <...>" [12, арк.47–47 зв.], – читаємо в листі дівчини.

Своє нинішнє становище, як волю Божу, сприйняла Паша Г. У листі до матері в с. Дроздовка Куликівського району дівчина написала: „<...> Живу я, так, як ***Бог дав*** <...>" [15, арк.80–80 зв.].

Надія на Бога про повернення додому

На волю Божу покладали невільники і своє повернення додому. Записи про це знаходимо в окремих листівках молодих людей. Ось що написала рідним уродженка м. Бахмач Марія С.: „<...> Нічого, ***Бог дасть***, скоро і скоро побачимось. <...> ***Бог*** дасть побачимось. Я тільки одного ***Бога прошу і ругаю*** і встаю і все молюся, якби побачитись <...>" [1, с .81]. „<...> Момочку і таточку за мною не журіться то поможеться ***дасть бог*** приїду" [16, арк.80–80 зв.], – зустрічаємо в листі Анни С. батькам у с. Срібне. Також сподівається на милість Божу й Анатолій Ч.: „<...> Одно тільки те, що дуже скучно за вами всіма. Ну нічого ***бог дасть*** побачимось <...>" [9, арк. 37–37 зв.]. „<...> Ще хочу побачить своїх родних та своє село но ***коли б дав бог*** щоб я повер-

нулась додому <...>" [10, арк. 4–4 зв.], – знаходимо в листі Соні Ц. до рідних в с. Козляничі Корюківського району.

Описуючи свої робочі будні матері Єлизаветі М., донька[2] також згадала Всевишнього: „<...> Моя мама полола дождала паски незнала коли скоро троїця, то гуляйте а по мені не журітесь ***дасть бог*** вернуся <...>" [17, арк. 34–34 зв.]. Мрією про милість Божу, повернення на Україну та подальше щасливе життя сповнений лист не однієї дописувачки з Третього Рейху. Так, Галя М., описуючи своє життя, також покладала надію на Бога. Ось що написала дівчина матері в с. Буда Куликівського району: „<...> Одбилась од вас як та птичечка в полі ну дарма мо ***коли дасть бог*** то додому повернемось то будем жить хорошо <...>" [11, арк. 45–45 зв.]. А в іншому її ж листі знаходимо наступне: „<...> Дуже прошу Вас мамочко, щоб ви не журилися, ***може дасть Бог***, що скоро вернуся додому і заживем так, як і жили <...>" [11, арк. 46–46 зв.].

Ще одна дописувачка, а саме Галя С., у листі до матері в с. Хибалівку Куликівського району попросила її не журитись за неї та берегти себе. „<...> Прошу не плач і не журися за нами бережи своє здоров'я щоб ти дождалась нас може ***дасть бог*** що скоро война кончится то може й побачимось<...>" [14, арк. 52–52 зв.].

Прохання батьків про молитви за них

В окремих листах молоді люди звертаються до батьків, щоб ті молились за їхнє здоров'я, життя та за скоріше повернення їх із чужини. Особливо це було актуальним для молоді, яка перебувала в екстремальних умовах. Адже частина наших людей загинула під час численних бомбардувань підприємств британськими ВПС, від фізичного виснаження, важкої праці, недоїдання, знущань, інфекційних захворювань тощо. „<...> Молітесь ***богу***, щоб не постигла мене так як постигла Василя Фесіного Настю <...>" [18, арк. 9–9 зв.], – знаходимо в листі Ольги Б. до рідних у с. Івашковку Тупичівського району.

З проханням до рідних помолитись за них звертаються молоді люди в листах, адресованих у с. Хібалівку Куликівського району. Це Параска П., Ольга С., Олександра М.. У кількох повідомленнях до сестри Олександри звернулась Параска П. „<...> Сестрице моя вірная за мною не журися <...> ***може дасть бог*** що ми побачились, ***моліться богу*** за нас щоб ми повертались і побачились з вами <...>" [14, арк. 28–28 зв.], – дізнаємось з листа дівчини від 4 квітня 1943 р. А 13 травня, після Великоднього

[2] ім'я та прізвище на жаль відсутнє в документі

привітання, дівчина написала: „<...> За мною не журіця моліця богу за мене може ***дасть бог*** побачимося <...>"[14, арк. 29–29 зв.]. У листі за 1 червня 1943 р. дівчина знову попрохала сестру: „<...> Сестрице моя за мною не журися бережи свого здоров'я да ***молися богу за мене*** і за себе то ***може дасть бог*** що побачимся та будем жить усі вмісті <...>. ***Як дасть бог*** то ми всі повертаємося <...>" [14, арк. 27–27 зв.].

Попросила маму і Олександра М.: „<...> Ну мамусю за мною не журіться, а ***богу моліться***, щоб я вернулась <...>"[14, арк. 1–1 зв.]. Ці ж слова знаходимо і у повідомленні Ольги С. [14, арк. 63–63 зв.] „<... > Прошу вас родниї не журіця по міні ***мо дасть бог*** що й побачимось іще з вами моліця і ***просіть бога щоб бог*** нас спас і прівіз нас додому, і ***ми тут будем бога просить*** <...>" [13, арк. 36–36 зв.], – читаємо також в листі Ольги Р., адресованому батькам у с. Дроздовка Куликівського району.

Ще раз наголосимо, що не всі німецькі власники були не гуманними по відношенню до своїх робітників. Окремі молоді люди з Чернігівщини добре влаштувались і на території Третього Рейху. І тому вони самі дякувати Богу за своє теперішнє життя, а також просили рідних помолитись за те, щоб щастя і доля їх ніколи не покидали. „<...> Мамочка я дуже щаслива, ***моліться богові за мене***, щоб і надалі було щастя!! <...>" [19, арк. 6–6 зв.], – написала Марія П. матері в м. Чернігів.

Проте тривале перебування на чужині, далеко від рідних призводило до переосмислення молодими людьми родинних стосунків. Дивлячись смерті в обличчя, не знаючи чи повернуться взагалі колись додому, діти, окрім прохань помолитись за них, просили вибачення у рідних за всі минулі прикрощі, які колись, ще до війни, завдали батькам. „<...> Я з Германії скоро вернусь як не приме сирая могила то навеки вам залишусь. Таточку мамочка браточки сестрички ***просіть Господа*** і за мене щоб і я вернулась додому <...> мамо таточку коли я переживу і вернусь додому то незнаю ***яка я буду щаслива.*** <...>" Таточку і мамочко мо що і не так було то простіть мені грішній і ***просіть господа*** щоб простив і щоб я вернулась додому <...> [12, арк. 50–50 зв.], – читаємо у листі Каті Д. до батьків у с. Дроздовка Куликівського району.

Окремі молоді люди просили рідних молитись не лише за їх здоров'я чи повернення додому, а й за скоріше закінчення війни. Адже вони розуміли, що додому вони повернуться з чужини лише тоді, коли скінчиться Друга світова війна. Про це їм говорили як іноземні робітники, які на території Третього Рейху працювали вже по кілька років, так і деякі німецькі господа-

рі. Підтвердження цьому ми знаходимо в одному з листів. „<...> Усі дівчата німецькі котри живуть у пана по дві неділі отдиху то їздили додому усі ж то і я кажу що поїду додому то вона каже война кончиться і ти поїдеш додому <...>" [13, арк.51–51 зв.], – повідомила про свою розмову із хазяйкою Клавдія Х. батьку в с. Дроздовка Куликівського району. Тому в листах заходимо й ці прохання. „<...> Хотя б война кончилась. О ***боже поможи***!! <...>" [21, арк. 17–17 зв.], – читаємо у листі Ірини Ю. до матері в м. Чернігів. Майже однакові фрази є і у листах Івана О. та Мітрона С. до рідних у с. Озеряни Варвинського району. Процитуємо одну з них. „<...> Дорогая мамаша Прошу Вас ***моліться Богу щоб Бог дав нам*** скоріше мірне життя <...>" [8, арк. 36–36 зв.], – написав Іван О.

Проаналізувавши поштові листівки та листи остарбайтерів Чернігівщини, можна зробити наступні висновки. У роки війни частина української молоді, незважаючи на боротьбу радянської влади із церквою в Україні в 20–30-их рр., залишалась віруючою. Сприяло цьому також відновлення церков після приходу нацистів на Чернігівщину. Тому, знаходячись за кордоном, частина молоді, самостійно чи з господарями, відвідувала храми у вихідні чи святкові дні. Інша частина молоді, побувавши раз чи двічі у католицьких чи протестантських храмах, більше туди не ходила.

Варто також відзначити, що багато молодих людей вчили молитви вже на чужині. Основними темами звернень до Бога були вдячність за здоров'я, легку роботу, гарних господарів, красиві речі тощо. Окремі молоді люди, проаналізувавши своє життя на чужині та скрутне матеріальне становище, сприймали це, як покарання Бога. Тому вони молилися за своє скоріше визволення. У своїх повідомленнях вони попереджали рідних, щоб ті, ні за яку ціну, не відпускали на роботу до Німеччини своїх інших дітей. У багатьох листах остарбайтерів були прохання до рідних помолитися за них, швидке закінчення війни, та за їх повернення додому .

1. Морозова А. „...Здесь вы узнаете почти всю правду…" / А. Морозова / Ніжинська старовина: Збірник регіональної історії та пам'яткознавства (серія: „Пам'яткознавство Північного регіону України", №6). – 2014. – Випуск 18 (21). – С.70–82.
2. Нестеренко Л.О. Епістолярій остарбайтерів як джерело вивчення життя українських робітників на території Третього Рейху (на прикладі листів Анни Мазун) / Л.О. Нестеренко // Матеріали міжрегіональної науково-практичної конференції „Білі плями" в історії України / укл. Оніщенко О.В. – Чернігів, ЧОІППО імені К.Д.Ушинського, 2015. – С.104–113.

3. Нестеренко Л.О. Релігійні свята в листах остарбайтерів Чернігівщини (1942–1943 рр.) / Л.О. Нестеренко // Православ'я в Україні: Збірник матеріалів VI Міжнародної наукової конференції присвяченої 1000-літтю духовних зв'язків з Афоном (1016–2016) та 25-літтю Помісного Собору Української Православної церкви (1–3 листопада 1991 р.) / Під ред. д. богосл. н. проф. митрополита Переяслав-Хмельницького і Білоцерківського Єпіфанія (Думенка), д. і. н. Г.В.Папакіна, Н.М.Куковальської та ін. – К.: [Київська православна богословська академія], 2016. – С. 522–531.
4. Нестеренко Л.О. „<...> СЕЙЧАС МНЕ ЛУЧШЕ ЖИТЬ ЧЕМ ТЕБЕ МАМО НА УКРАИНЕ <...>". Епістолярій остарбайтера Б. про життя в Німеччині у 1942–1943 рр. / Л.О.Нестеренко // Наукові праці історичного факультету Запорізького національного університету. – Запоріжжя: ЗНУ, 2017. – Випуск 49. – С.228–232.
5. У роки неволі. Листи, спогади, свідчення громадян Чернігівщини про перебування у неволі у роки Другої світової війни: зб. док. і матеріалів / упоряд.: Р.Б.Воробей, Н.М. Лобанова, І.М. Рябчук; відп. ред. та авт. передм. Р.Б.Воробей. – Чернігів: Десна Поліграф, 2016. – 464 с.
6. Шаповаленко Є. Релігія в повсякденному житті населення Чернігівщини в 1941–1943 рр./ Є. Шаповаленко // Грані. – 2014. – № 12 (116) – С.141–146.
7. Держархів Чернігівської області, ф. Р-3291, оп.1, спр.3.
8. Держархів Чернігівської області, ф. Р-3291, оп.1, спр.21.
9. Держархів Чернігівської області, ф. Р-3291, оп.1, спр.42.
10. Держархів Чернігівської області, ф. Р-3291, оп.1, спр.58.
11. Держархів Чернігівської області, ф. Р-3291, оп.1, спр.62.
12. Держархів Чернігівської області, ф. Р-3291, оп.1, спр.69.
13. Держархів Чернігівської області, ф. Р-3291, оп.1, спр.71.
14. Держархів Чернігівської області, ф. Р-3291, оп.1, спр.83.
15. Держархів Чернігівської області, ф. Р-3291, оп.1, спр.149.
16. Держархів Чернігівської області, ф. Р-3291, оп.1, спр.164.
17. Держархів Чернігівської області, ф. Р-3291, оп.1, спр.165.
18. Держархів Чернігівської області, ф. Р-3291, оп.1, спр.168.
19. Держархів Чернігівської області, ф. Р-3291, оп.1, спр.207.
20. Держархів Чернігівської області, ф. Р-3291, оп.1, спр.208.
21. Держархів Чернігівської області, ф. Р-3291, оп.1, спр.208 а.

*УДК 75.04*

*Олена ПОХОДЯЩА*

# ПОРТРЕТ «КИЇВСЬКОГО ЗЛОТОУСТА»: ДО ІКОНОГРАФІЇ ПРОТОІЄРЕЯ СОФІЙСЬКОГО СОБОРУ ІОАННА ЛЕВАНДИ

*В статті розглянуті портрети протоієрея Софійського собору Іоанна Леванди та проведено їх наукову атрибуцію.*

**Ключові слова:** *портрет, протоієрей Іоанн Леванда, Софійський собор, музей.*

*Olena POHODIASHCHA*

**PORTRAITS OF "KYIV ZLATOUST": ARCHBISHOP OF ST. SOPHIA CATHEDRAL IOAN LEVANDI TO THE ICONOGRAPHY**

*Portraits of Archpriest St. Sophia Cathedral of Ioan Levandi are considered in the article and their scientific attribution is carried out.*

**Key words:** *portrait, archpriest Ioan Levanda, St. Sophia Cathedral, museum.*

Духовенство в українському живописі XVIII-XIX ст. представлено в репрезентативних донаторських (ктиторських) та камерних домашніх портретах. Портрети протоієрея Софійського собору Іоанна Леванди (1734-1814), що збереглися до сьогодні, були написані на замовлення його шанувальників, і прикрашали їхні домівки. Завдяки цим творам ми маємо уявлення як виглядав преподобний. Портрети Іоанна Леванди в XIX ст. були майже в кожній київській оселі. Один з його біографів писав в 1872 р.: «Близько 60-ти років минуло з того часу, як зійшов Леванда з життєвого терену, але слава його і любов до нього ще живі між жителями Києва. Рідкісне сімейство яке не має портрета Леванди….» [6, с. 50-87]. Таку популярність Іоанн Леванда здобув за красномовні щирі проповіді, за що співвітчизники називали його «Київським Златоустом». Іоанн Васильович Леванда (Сікачко) народився в м. Києві, у березні 1734 р. в родині незаможного чоботаря Василя Сікачки. У дитинстві він подружився з сином священика Свято-Воскресенської церкви на Подолі о. Іоанна Леванди. Жага до знань й видимі здібності зробили його улюбленцем о. Іоанна, який вирішив подарувати своє прізвище – Леванда, та допоміг при вступі у 1748 р. до Київської академії. Уже в академії проявилися його талановиті здібності проповідника. Леванда закінчив повний курс академії в 1760 р. і протягом двох років там був викладачем нижчого класу граматики. 28 вересня 1763 р. він був висвячений Київським митрополитом Арсенієм у священики Києво-Подільського Успенського собору, при якому прослужив

понад 20 років. Проповіді Слова Божого вважав для себе першим і головним обов'язком, відносився до своєї справи з ревністю, з усім старанням та християнською любов'ю [4 ]. Свою проповідницьку діяльність І. Леванда особливо посилив, коли в Києві панувала чума (з 3 вересня 1770 р. до весни 1772 р.), був «духовним лікарем киян». У 1779 р. І. Леванду було призначено намісником «Тогочасних задніпрянських церков, до Києво-Подільської протопопии належать». У 1783 р. І. Леванда був переведений в сан протоієрея, а в 1786 р. став першим кафедральним протоієреєм Софійського собору, який виконував функції намісника храму (пробув на посаді 28 років до самої смерті). 1796 р. І. Леванда був залучений до комісії огляду благочинних церков після приєднання їх від Польщі до Росії [13, с. 304]. Під час пожежі київського Подолу у 1811 р. згорів родинний будинок Леванди, залишивши його з дружиною на вулиці. Олександр I дізнавшись про втрату житла родини Леванди виявив бажання йому допомогти, на що була така відповідь: «Я загубив на рівні з іншими» [5, с. 378]. 23 квітня 1812 р. не стало дружини І. Леванди – Єфимії, а через декілька днів, 25-го квітня він втратив сина, який мешкав в С.-Петербурзі, статського радника Олександра. Переживши втрату двох близьких людей І. Леванда прожив ще два роки. Відчуваючи свою смерть о. Іоан молився усю ніч [13, с. 330]. Відійшов до Бога о. Леванда 25 червня 1814 р. у віці 80-ти років, був похований 27-го червня в Києво-Софійському соборі, в Благовіщенському приділі [5, с. 376]. На стіні над місцем його поховання в північній зовнішній галереї собору розміщена мідна позолочена дошка з меморіальним написом «Здесь погребено тело перваго КіевоСофіївскаго Протоієрея Іоанна Васильовича Леванды Знаменитого витія церковнаго…». Наступником І.Леванди став Д. Сигеревич, якого призначили бути протоієреєм Софійського собору після його смерті. За життя статків ніяких І. Леванда не здобув, та залишилася по ньому бібліотека на 576 томів, яка поповнила колекцію Київської духовної академії [13, с . 332]. Книги для І. Леванди були найбільшим скарбом. Поховали Іоанна Леванду в Софійському соборі, хоча він і був представником білого духовенства. В Софійському соборі він був «офіційним церковним оратором» [13, с. 302], якого любив та поважав народ. Щирі промови І. Леванди чи то святкові, чи буденні були проникненні людяністю, через що для киян він був рідною та зрозумілою людиною. Під час промови він міг пожартувати, розповісти анекдот, а іноді, доносячи щось важливе, навіть за-

плакати. Проповіді Леванди були зрозумілі для людей, «він навчав не одним словом, але й ділом…» [13, с. 289]. Сам маючи велику родину, дружину, 9 дітей, серед яких 6 синів (Івана, Василя, Олександра, Стефана, Андрія та Петра) та трьох доньок (Тетяну, Марію, Дашу) знаходив час для кожного, хто звертався до нього. Ще в академії І. Леванда товаришував з М.І. Бантиш-Каменським, Феоктистом Мочульським, архієпископом Курським і Платоном Любарським, архієпископом Катеринославським. Надалі по життю він мав велике коло шанувальників та друзів, серед яких були представники як простого люду, так і вельми відомі особистості. Освічена, щира та різнопланово талановита людина приваблювала до себе представників різних соціальних станів. Закликаючи до миру, смирення, він вважав що пастир має знати, що відбувається в його громаді, у вітчизні та бути ерудованою людиною. З ним багато людей ділилися радістю і горем, з багатьма з них він листувався. Його промови ще за життя широко розходилися в рукописах серед киян та приїжджих, а пізніше друкувалися в «Трудах Киевской духовной академии» (1878 р.), «Сыне отечества», «Христианских чтениях» (1832 р.), «Киевских Єпархиальных Ведомостях» (1863., 1864 р.). Про популярність І. Леванди серед співвітчизників свідчить також той факт, що Т. Шевченко у повісті «Близнюки» зобразив його разом із Г. Сковородою як шкільних приятелів одного з персонажів твору — Федора Сокири, дещо іронічно назвавши його «знаменитим київським витієм» [11; 12; 15, с. 11]. На честь І. Леванди у 1869 р. назвали вулицю у м. Києві, на якій він жив – Левандівською. Ф Терновський створюючи просопографічний портрет протоієрея І.Леванди писав: «Немає сумнівів, що при своїх багатих здібностях і живому симпатичному характері Леванда добре встигав у науці, та був разом із тим улюбленцем як керівництва, так і товаришів» [13, с. 281]. Також характер Леванди добре описаний в одному з листів 1799 р. Г.Ізмайлова: «Я мав щастя бути у Леванди, сидіти з ним, бачити його, та з цих пір, бачу його безперестанно навпроти себе, безперестанно куштую солодкі його бесіди, постійно підношусь до уявної і моральної краси, яка дихає в образі цього шанованого чоловіка… Він зберіг одну пристрасть, приємну Богові в чистому серці – пристрасть любити ближніх і бути їм корисним» [5, с. 373]. Своєю добротою та любов'ю до людей він неначе сяяв, і у спогадах сучасників зустрічаємо, що І. Леванда був гарної зовнішності навіть у похилому віці, мав приємний голос. І. Максимович так писав про Леванду: «Ба-

гато є ще таких, хто бачив та чув цього мужа і на кафедрі та у сімейному побуті, і згадують про нього з якоюсь особливою любов'ю не тільки як про відмінного проповідника але і як про відмінного священослужбовця та християнського мудреця» [11; 12; 5, с. 370]. Окрім просопографічної характеристики протоієрея Іоанна Леванди до сьогодні збереглися його портрети в музейних колекціях Києва – Національному музеї історії України (далі-НМІУ) та Національному Києво-Печерському історико-культурному заповіднику (далі-НКПІКУ).

Портрети протоієрея Іоанна Леванди з колекції НМІУ (Інв. №№ М-378 та М-528) та Національного Києво-Печерського історико-культурного заповідника (Інв. № КПЛ-п-378) кабінетного типу, мають камерний характер. Це поясні зображення, виконані на полотні олійними фарбами, на яких портретованого зображено у поважному віці, із сивими бородою та зачесаним назад довгим волоссям. Зображення відповідають просопографічним описам очевидців.

Портрети протоієрея Іоанна Леванди з колекції НМІУза інв. № М-378 належить пензлю невідомого художника київської лаврської школи (полотно, олія, 50 х 39 см.). Лаврська майстерня мала статус міжнародного осередку, її майстри виконували не тільки іконописні замовлення, а й писали портрети. Портретованого зображено на тепло-темно-зеленому фоні, вдягненого у білий камзол, на грудях на червоних стрічках - орден св. Анни та Золотий хрест, праворуч - зірка ордена св. Анни. Золотим хрестом на червоній стрічці, прикрашеним діамантами Іоанна Леванду нагородила у 1787 р. імператриця Катерина ІІ під час її перебування в Києві. Орденом Святої Анни 1-го ступеню, який ми бачимо на усіх нам відомих портретах, І. Леванду нагородив Олександр І 12 грудня 1810 р. [5, с. 373]. Отже, відповідно до зображених нагород на грудях портретованого можна сказати, що полотно було написане після 1810 р. Обличчя портретованого доволі живе, що вказує на той факт, що портрет вірогідніше всього є прижиттєвим, написаним на території Софійського монастиря. Майстри лаврської школи працювали в іконописній школі Софійського собору, однак у 1786 р. його було закрито, і чи збереглась там ця майстерня на початку XIX ст. немає ніяких відомостей [14, с. 17]. В нижній частині портрета на прямокутнику білого кольору знаходиться напис, зроблений пізніше, до дня смерті портретованого у 1814 р.: «Софійського Собора Протоіерей / Анни 1-го класса Кавалеръ / Иоаннъ Леванда…/въ Киевъ 1763 г. скончался 1814-

го июня 25 дня». Напис дає підстави вважати, що портрет був свідком поховання о. Іоанна Леванди в Софійському соборі – задіяний під час поховального молебну. За стилем виконання портрет увібрав традиції української парсуни київської школи XVIII ст. (портрети М.Миклашевського (НХМУ, інв. № Ж-179), портрет архімандрита Києво-Печерської лаври Зосими Валкевича (НКПІКЗ, інв. № КПЛ-п-496), одначе написаний був, як ми зазначили вище, після 1810 р.

Другий портрет Іоанна Леванди з колекції НМІУ за інв. № М-528. виконаний на полотні олійними фарбами, натягнутий на дошку, меншого розміру за попередній (45 х 28 см.). Портрет надійшов до фондів Всеукраїнського історичного музею ім. Т.Шевченка (сьогодні НМІУ) з Києво-Печерської Лаври у 1925 р. За композиційним рішенням портрет Іоанна Леванди схожий на попередній, одначе за усіма характеристиками є копійним, створеним митцем вже після смерті портретованого. Із зворотного боку портрета меморіальний напис: «Сей портрет с Ивана Васильовича Леванды протоієрея Кіево-Софійського Кафедрального собора и кавалера св. Анны 1-ой Ст. и креста…родившегося в Києве в 1736 г., а умершего в 1814 г. июня 25 дня». Копії таких «бюджетних» портретів невеликих розмірів розходились по домівках киян, про що згадував Е.Остроумов у своїх спогадах про о. Іоана Леванду [6, с. 50-87]. За стилістикою та особливостями виконання портрет подібний до творів, написаних учнями київської духовної академії для експонування в Церковно-археологічному музеї (портрети Олександра та Анни-Алоїзи Острозьких, НМІУ, інв. №№ 156,157) [1, с. 78]. Про художнє виховання студентів Київської духовної академії до 80-х рр. XVIII ст. ми маємо вельми скупі відомості. Процес навчання тут був близьким до виховання в Києво-Печерській лаврі. Одним з перших викладачів малювання Академії був Яків Одинцов (з 1789 р.). В 1795 р. на цій посаді був І. Біловольський, в 1797 р. – Т. Максимовський, з 1800 до 1802 р. – І. Галинський. Це сини священників, що закінчили академію, а потім там викладали уроки живопису. Потім до викладачів малювання долучилися Карл Кампаніон, колишній директор інженерної школи лейбгвардії Преображенського полку (1802-1805), пізніше - студент богослов'я П. Левандовський. Останнім з відомих викладачів в академії був Іван Петрусевич. Про Петрусевича казали, що він «довольно похвальные оказал опыты своего в сей науке исусства» [1, с. 78-79]. Малювальний клас, де навчання відбувалося двічі на тиждень, був вельми популярним. Портрет о. Леванди за інв.

№ М-528 був створений в часи роботи І. Петрусевича, тому ми можемо припустити, що він був написаний цим художником або ж його учнями у середині XIX ст. Походження портрета дає нам привід також вважати, що він був власністю Київської духовної академії. Ще один портрет Іоанна Леванди з Церковно-археологічного музею київської духовної академії знаходиться в Національному заповіднику «Києво-Печерська лавра» [2, с. 175]. До Церковно-Археологічного музею він поступив в 1897 р. від професора П.Терлецького (№4828), а в колекції НКПІКЗ зберігається з 20-х років XX ст. [3, с. 43]. На полотні о. Іоанн зображений на фоні книг – найбільшого скарбу в його житті. На книжній полиці зображена ще одна нагорода, якої ми не бачимо на попередніх творах – митра, прикрашена коштовним камінням. Цю нагороду І. Леванда отримав на рівні з членами Св. Синоду 7 жовтня 1798 р. від імператора Павла І. Оскільки два останніх портрети Іоанна Леванди пов'язані з Київською духовною академією ми можемо припустити, що один з них прикрашав урочистий зал Київської духовної академії, інший знаходився в церковно-археологічному музеї при тій же академії [7, с. 26]. Про портрет Іоанна Леванди в Київській духовній академії згадує друг о.Леванди по академії І.Нечуй-Левицький в своєму творі «Хмара», описуючи портретну галерею академії, в якій були представлені зображення Ф.Прокопочича, св. Димиртія Ростовського та «Протоієрея Леванди з тонким орлиним носом…» [8]. Отже, портрети протоієрея Іонна Леванди, що збереглися до сьогодні, написані київськими художниками в XIX ст. В Києві на той час було два основних мистецьких осередки – це іконописна майстерня Києво-Печерської лаври та художня школа Київської духовної академії.

Окрім живописних портретів Іоанна Леванди створювалися його графічні зображення для історичних видань, таких як «Портрети именуемых мужей российского государства» (М., 1943), «Ізображенияхь великих людей Малороссіи» (М., 1844 р.) та багатьох інших у виконанні граверів К.Соколова, О.Осипова, М.Воробйова [10, ст. 992-993]. Гравіровані зображення протоієрея Іоанна Леванди повторюють його живописні портрети київської школи, на яких він зображений у поважному віці, сивоволосим чоловіком, з нагородами. Найбільше наближені ці зображення до портрета із зібрання НМІУ (інв. № М-378): чітко виокремленні ніс, брови, овал обличчя.

Про один з прижиттєвих портретів о. Леванди зустрічаємо згадки ніжинського протоієрея Д. Шаржинського від 7 серпня

1804 р., в якому зазначено, що один з майстрів умовив його висидіти перед художником дві години для написання портрета, на якому навмисно не було залишено підпису майстра. Навіть до свого портрету Іоан Леванда написав такі вірші:

«Души писать нельзя, так мы и пишем тъло,
И вышла суетность не схожая на дъло.
На что писать, что смерть переписать готова?
Вот и письмо ея, для смертных нът инова.
изобразить в душах о Ты, великій Боже!
Тогда друзья найдут подобіе похоже» [13, с. 332; 6, с. 83].

Чи може бути серед розглянутих нами портретів Іоанна Леванди цей прижиттєвий портрет 1804 р.? Напевно ні, оскільки на усіх зображеннях протоієрея є орден св. Анни, яким його нагородили в 1810 р. На прижиттєвому портреті Іоанна Леванди 1804 р., згаданому Д. Шаржинським, орден св. Анни буде відсутній. Отже, всі відомі на сьогоднішній день живописні портрети протоієрея Леванди написані після 1810 р. З історіографічного, візуального, просопографічного та порівняльних досліджень можна казати про те, що розглянуті портрети Іоанна Леванди відносяться до київської школи. Портрети І.Леванди за інв. № М-378 (НМІУ) та № КПЛ-п-378 (НКПІКЗ) вірогідно є прижиттєвими (З 1810 р.) або ж створеними невдовзі після кончини портретованого художниками, що знали його особисто. Твори написані за традиціями київської лаврської школи – використання теплих фарб, манера відтворення образа, запозичення європейських традицій. Портрет Іоанна Леванди за інв. № М- 528 (НМІУ) хоча і є копією, однак становить історичну та культурну цінність, оскільки написаний одним з художників Київської духовної академії, вірогідно І. Петрусевичем або ж його учнями у середині XIX ст. Отже, розглянуті портрети протоієрея Іоанна Леванди є погрудними камерними зображеннями київських художників XIX ст., що прикрашали домівки киян. Особливості написання портретів Іоанна Леванди київськими митцями вказують на той факт, що вони окрім портретного живопису писали ікони – образ портретованого відтворений із застосуванням іконописних технік, що надає цим творам цікавого симбіозу світського та сакрального живопису. Портрети надзвичайно обдарованої людини, проповідника, «київського Златоуста» Іоанна Леванди є унікальними свідками історичних подій м. Києва кінця XVIII-початку XIX ст.

1. *Жолтовський П.* Художнє життя на Україні в XVI-XVIII ст. – К., 1983. – 178 с.
2. Іван Васильович Леванда (Сікачка) // Свята Русь-Україна. Видатні особистості. – К., 2008. – 252 с.
3. Каталог збережених пам'яток Київського Церковно-археологічного музею 1872-1922 рр. До 130-чя заснування Київського Церковно-археологічного музею. К., 2002. – 244 с.
4. Леванда Іоанн. Послужной список Леванды 1811 р. / ІР НАНУ. – Ф. 175, спр. 1654. – 1 арк.
5. *Максимович И.* Воспоминание о Левадне // Киевские Епархиальные Ведомости. – 1869. - № 10. – С. 369-384.
6. *Остроумов Е.* Протоиерей Леванда // Христианское Чтение. – 1872, сентябрь, - С. 50-87.
7. Надпись, сочиненная Протоиереем Іоанном Левандою к своему портрету // Сын отечества.- 1817. – Ч. 38. - № XXIII.- С. 32.
8. *Нечуй-Левицький І.* Хмари // Твори. В 3-х т. – К., 1988. – Т. – С. 103-429.
9. *Новик О.* Літературний портрет. – К., 2004. – 180 с.
10. *Ровинскій Д.* Подробный словарь русскихъ гравированныхъ портретовъ. – Т.1. – СПб., 1889. – 1202 с.
11. *Титов А.* Киево-Софийский протоиерей Иоанн Васильевич Леванда (1734-1814) // Чтения в Обществе любителей духовного просвещения. – М., 1911, сентябрь, - С. 580-691.
12. *Титов А.* Биографический очерк о Леванде // Библиографические Записки. - 1892 - №8.- С.527-538.
13. *Терновский Ф.* Киево-Софийский протоиерей Иоанн Васильевич Леванда. Біография Леванды // Труды киевской духовной академии. – 1878. - № 8. – С. 276-365.
14. *Фурман Р.* До історії живописної майстерні Софійського монастиря в Києві // Образотворче мистецтво. - № 2, 1991 .- С.15-17.
15. *Шевченко Т.* Зібрання творів: У 6 т. — К., 2003. — Т. 4: Повісті. — С. 11-119.

*Невідомий художник осередку Києво-Печерської лаври. Портрет Іоанна Леванди. Київ, 1810-1814 рр. Полотно, олія. 50 х 39. НМІУ. Інв. № М-378.*

*Невідомий художник осередку Києво-Печерської лаври. Портрет Іоанна Леванди. Київ, 1810-1814 рр. Полотно, олія. 61,0 х 56 см. НКПІКЗ. Інв. № КПЛ-п-378.*

*Воробйов М. Портрет Іоанна Леванди. Гравюра. – М., 1843 р. [10, с. 992-993].*

*Митрополит ДИМИТРІЙ (Рудюк)*

# ПОСТАТЬ СВЯТОГО СТРАСТОТЕРПЦЯ ДАНИЛА БРАТКОВСЬКОГО В УКРАЇНСЬКІЙ ІСТОРІОГРАФІЇ ДРУГОЇ ПОЛОВИНИ XIX – ПОЧ. XXI СТОЛІТЬ

*Стаття присвячена неординарній постаті Данила Братковського, волинського шляхтича, поета, братчика, суспільно-релігійного діяча, який активно включився у боротьбу за національне та релігійне визволення українського народу на теренах Речі Посполитої наприкінці XVII – на початку XVIII ст., і безвинно був страчений польською владою на майдані біля Луцького замку у листопаді 1702 р.*
*У статті розглянуто постать Данила Братковського в українській історіографії, як давнішій так і сучасній, у контексті тих подій, які вирували на теренах Правобережної України й Волині. Зазначено, що постать Данила Братковського мало ще вивчена, хоча чимало істориків цікавились ним, особливо його діяльністю, як активного борця за свободу і як поета, який влучно викривав пороки тодішнього посполитого шляхетського й панського суспільства.*
*Проаналізовано весь науковий матеріал і доробок українських істориків щодо постаті Данила Братковського та його ролі в національно-визвольному русі наприкінці XVII – початку XVIII ст.*
**Ключові слова:** *Річ Посполита, братство, герой, дослідник, історіографія, козацтво, король, народ, православ'я, поет, постать, самобутність, свобода, сейм, стаття, унія, шляхтич.*

———

*Metropolitan DYMYTRIY (Rudyuk)*

**THE FIGURE OF DANYLO BRATKOVSKY IN UKRAINIAN HISTORIOGRAPHY OF THE SECOND HALF OF THE 19 TH CENTURY – BEGINNING OF THE 21ST CENTURIES**

Волинський шляхтич, поет-страдник, «ребілізант», злочинець супроти Речі Посполитої, повстанець, таємний конфідент Мазепи, приятель Палія, святий, праведник, «шляхтич-хлопоман», борець за кращу долю українського народу. Якими тільки характерними епітетами не наділили постать Данила Братковського його сучасники й дослідники. Народившись в середині XVII ст., він пережив епоху Хмельниччини, добу Руїни, поділ України між двома ворогуючими і непримиренними державами: Річчю Посполитою й Московським царством, і всього лишень два роки прожив у не менш бурхливому наступному XVIII ст.

Над походженням роду Д. Братковського розмірковували два професори і найвизначніші представники народницької історіографічної київської школи М. Максимович і В. Антонович. В одному із своїх листів перший ректор та професор Київського університету Св. Володимира зазначив: «С большим любопытством и удовольствие мпрочел я в Киевлянине (№ 91 и 92) [3] заниманительную статью вашу

*The article is devoted to the extraordinary figure of Danylo Bratkovsky, the Volyn nobleman, poet, brother, social-religious figure, who actively participated in the struggle for national and religious liberation of the Ukrainian people in the territory of the Rzecz pospolita at the end of the 17th and early 18th centuries and was innocently executed by the Polish authorities on the square near the Lutsk castle in November 1702.*
*The article deals with the figure of Danylo Bratkovsky in Ukrainian historiography, both older and contemporary, in the context of those events that raged on the territory of the Right-Bank Ukraine and Volhyn. It is noted that the figure of Danylo Bratkovsky has not yet been studied, although many historians were interested in him, especially in his activities as an active fighter for freedom, and as a poet who aptly exposed the vices of the then-famous gentry and lordly society.*
*The whole scientific material and the works of Ukrainian historians about the figure of Danylo Bratkovsky and his role in the national liberation movement in the late 17th – early 18th centuries were analyzed.*
**Keywords:** *Rzecz pospolita, fraternity, hero, researcher, historiography, Cossacks, king, people, Orthodoxy, poet, figure, identity, freedom, seim, article, union, nobleman.*

о Даниле Братковском. Вы пояснили его малоизвестную до ныне деятельность и злополучную судьбу этого человека. В благодарность за вашу статью, сделаю небольшое к ней дополнение. Вы говорите «о ближайшем родстве Даниила ничего не известно» и т. д. Нет, известен отец его, Богдан Братковский, служивший в звании скарбника Брацлавского. Я узнал о нем еще в 1830 году, из памятников Луцкаго Крестовоздвиженского братства, в которое он записался 1619 года... Но почему-же Богдан Братковский отец Данилов? спросите вы. Загляните в родословныя записки, помещенные в томже Киевлянине 1841 года. Там найдете выписку православно-русских дворян Волыни, из Луцкаго помянника...» [30, с. 539-540].

Будучи родовитим шляхтичем, Д. Братковський здобув досить престижну освіту. Навчався у Києво-Могилянській академії разом з Семеном Гурком із Борзни, майбутнім фастівським полковником С. Палієм, з яким довелося Данилу діяльно розмірковувати над кращою долею українського народу. Далі Братковський продовжував навчатися в Італії. З 1667 по 1669 рр. ми бачимо Д. Братковського на дипломатичній службі у Москві на посаді секретаря посольства польського короля Яна II Казимира. Як людина освічена, бере активну участь у підготовці Андрусівської угоди. З 1669 р. Д. Братковський удостоївся від польського короля Михайла Вишневецького звання венденського підчашого [26, с. 4].

Ласки від польських королів не заважають шляхтичу Братковському брати активну участь у суспільно-політичному та релігійному житті Речі Посполитої. Він добре усвідомлює до

якого роду племені належить і яку віру сповідує. Самоідентифікація Д. Братковського як православного волинського шляхтича спонукала його стати на захист віри, і разом з тим всього того, що було пов'язано з вірою – традицій, самобутності, прагнення до волі знедоленого українського народу. Д. Братковський не просто був православним, а він добре усвідомлював де його релігійний православний центр, бачачи його не у Москві, куди вже належала з 1686 р. Київська Митрополія, а у фізично неіснуючому Константинополі, колишній столиці православної Візантії. Через це шляхтич Братковський негативно ставився до унії, її поширення серед українського народу. У той час православні могли толерувати католикам і протестантам, але не могли змиритися з майже столітнім існуванням розколу Київської Митрополії, який відбувся на Берестейському соборі 1596 р. У волинському краї унія поширювалась через активну позицію її адептів єпископів Кирила Терлецького та Іпатія Потія. Але вони скоро, після введення унії, відійшли у вічність, і її активне поширення на другу половину XVII ст. і особливо після Хмельниччини, стало затихати. Однак, політична ситуація скоро мінялися і після Андрусівського договору вся Правобережна Україна остаточно відійшла до Речі Посполитої.

Від запровадження унії серед православних активно боронились тепер дві соціально і національно зорієнтовані сили православні шляхтичі, які подекуди одночасно були і членами православних братств, та козацтво, яке наприкінці XVII ст. у Речі Посполитій на Правобережній Україні дедалі ставало більш активнішим. Д. Братковський, як і його батько, став впливовим братчиком в уряді Луцького Хресто-Воздвиженського православного братства і вів активну політичну та суспільно-релігійну діяльність. З ініціативи польського короля Яна III Собєського в 1680 р. у Любліні з православних та уніатів було скликано нараду для того, щоб знайти порозуміння щодо церковного єднання. Польська влада схиляла православних до єдності з Римом, але ця зустріч належним чином не була підготовлена, проводилася дуже поспішно і тому позиція православних не була врахована. У грудні 1679 р. досить впливові представники волинського шляхетства зробили заяву у якій мова йшла про те, що вони жодним чином не поступляться і не зрадять своєї віри, а будуть боронити релігійні права і традиції свого народу.

Релігійний чинник у суспільно-політичній позиції Д. Братковського ще раз про себе заявив наприкінці 1699 р., коли він із своїми приятелями заніс до актових книг Овруцького гродько-

го суду документ, який увійшов в історіографію, як «Протестація 54-х». У цьому документі волинськими православними шляхтичами знову був засвідчений намір до кінця боронити права православної церкви.

Шляхтич Братковський був людиною досить енергійною, імпульсивною і чоловіком гарячої вдачі. Через такий особистісний склад характеру мав внутрішній конфлікт з Луцьким братством, який передусім виявився у здобуванні та розподілі коштів братства. Через ці внутрішні непорозуміння Братковський переїхав до Львова і тут свою легальну боротьбу перетворив на таємні зносини з гетьманом Мазепою та фастівським полковником Семеном Палієм. Саме про такого Братковського згадує козацький літописець Самійло Величко, який бодай кількома рядками, але охарактеризував його як «чоловіка ученого та поета вищеназваного, благочестя святого нерушного блюстителя». Ось як український козацько-старшинський літописець зазначив про Д. Братковського: «Того ж таки року був у гетьмана Мазепи його давній конфідент з міста Львова чоловік учений та поет вищеназваний (котрий і книгу під назвою «Світ розглянений» красно й утішно склав польським ритмом про різні львівські речі, і видрукував 1697 року) благочестя святого нерушний блюститель Данило Братковський. А повертаючись із Батурина від гетьмана, з уваги на відщепенців святого православ'я, не їхав просто через Київ до Львова, але їхав через Полісся, і в місті Олиці 1871 через поляків і своїх відщепенців уніатів, що чигали на нього на всіх шляхах, був піймaний, припроваджений до Луцька і там був якимись фальшивими речами, а особливо через нерушне його православ'я та погодженість щодо того з Мазепою, за демонським наважденням через згаданих своїх відщепенців оббреханий, і оскаржений, і на смерть декретований — його посеред луцького ринку через ката було по-тиранському розтято за сім разів, навіть до Львова, щоб побачитися з жінкою та дітьми, його не пустили» [12, с. 606-607]. Самійло Величко не знав однієї деталі, що з під Олиці Д. Братковському вдалося визволитися. Польські урядовці поки що не знайшли в його діях ніякого злочину. Відтак, Братковський зрозумів, що з гетьманом І. Мазепою буде важко домовитися через ту політичну ситуацію, яка склалася у стосунках правобережних полковників Палія та Самуся з лівобережним гетьманом Мазепою. Через це Братковський перекинувся на бік свого давнього приятеля ще по києво-могилянці, а тепер досить впливового козацького ватажка на Правобережжі і Поділлі Семена Палія.

У роки повстання під проводом Палія та Самуся (1702-1704 рр.), яке в українській історіографії називають «Другою Хмельниччиною», Д. Братковський робить заклики підтримати збройну боротьбу проти національного та релігійного гніту на Правобережній Україні, Волині й Поділлі. Як свідчить В. Антонович під містом Заславом польською військовою вартою Лєдуховського було схоплено підозрілого чоловіка у простому селянському вбранні. Ним виявився Д. Братковський, при якому було знайдено зв'язаний папір і декілька екземплярів складеної ним відозви із закликом повстання на Волині проти Польщі. Підозрілого в'язня, який визнав свою провину, привезли до Луцька і там, після кількох процедур допиту на військовому суді вранці 26 листопада 1702 року стратили «посеред рынку Луцкаго, через ката, за семь разов, мордерско зостал стятый» [2, с. 244-247]. У рішенні суду, який скарав на смерть нашого героя, прямо інкримінувалось Д. Братковському бажання помститись за навернення в унію грецької релігії, і що нібито він, для здійснення такого задуму звернувся за допомогою до Палія та Самуся, спонукавши їх до жорстокого повстання проти Речі Посполитої.

Ось так коротко можна охарактеризувати дії Д. Братковського, без сумніву, яскравої постаті і непохитного борця за кращу долю українського народу в найтрагічніші часи його існування. Сьогодні, коли доносяться до нас заклики про надмірну героїзацію нашого національно-визвольного поступу в історії, постать Д. Братковського яскраво вирізняється поміж тих, хто боронив права народу руського, як зазначив В. Антонович, від князя К. Острозького до шляхтича Д. Братковського [2, с. 237-238]. Тому не дивно, щодо постаті Д. Братковського, його ролі в українському козацькому русі та громадському й культурному житті Волині кінця XVII – початку XVIII століть, зверталося чимало істориків. Втім про нього знаємо не так багато, бо ця постать свого часу взагалі замовчувалася, або ж була напівзабутою. У небагатьох документах, актах про козацьке життя на Правобережній Україні, а також у пом'янику Луцької братської церкви знаходимо скупі та не зовсім чіткі відомості про рід Братковських, а також про близьких родичів та сім'ю Данила Братковського [18, с. 451; 29].

Лишень з піднесенням цікавості до української минувшини, до національно-визвольних рухів у козацьку-гетьманську добу, боротьби за визволення з під релігійного польського гніту, а також з діяльністю київської археографічної комісії і виданням

корпусу документів козацької доби в середині та другій половині XIX століття, зросла зацікавленість героїчними постатями української історії. На сторінках журналу «Кіевлянинъ» друкуються розвідки про гетьманів, ватажків козацьких повстань та гайдамацького руху, а також очільників національно-визвольної боротьби, серед яких і стаття проф. В. Антоновича про волинського шляхтича, поета, конфідента, «ребілізанта» і без перебільшення мученика Д. Братковського [3]. Дослідник також видає документи про козацький рух на Правобережній Україні кінця XVII – початку XVIII століть. У передмові до частини третьої, другого тому «Архива Юго-Западной России» В. Антонович вміщує передмову, в якій також подає відомості про Д. Братковського та його рід [5, с. 114-119, 128-130, 390, 470-474]. Не менше цікавився постаттю Д. Братковського ще один археограф проф. М. Максимович, який вступав навіть у полеміку з В. Антоновичем відносно роду Братковських [29; 30].

Певну зацікавленість постаттю Д. Братковського, його роллю у суспільно-політичному русі в Речі Посполитій у другій половині XVII –початку XVIII століть виявляють громадівці, зокрема М. Драгоманов, який вбачає в митрополиті Петрі Могилі, в шляхтичах П. Сагайдачному, або ж Б. Хмельницькому і звичайно значно пізнішому Д. Братковському не просто приятелів простого українського козацтва, а й духовних та ідейних натхненників та вождів [17, с. 28]. В іншій статті «Переднє слово» [До «Громади» 1878 р.]» М. Драгоманов характеризує Д. Братковського, як «пана-хлопомана», прихильника простого люду та козацтва, який перше написав польську книгу віршів, а потім був пійманий в «мужицькій одежі з листом,звавшим народ до повстання» [17, с. 279]. Відомий старогромадівець називав Д. Братковського героєм і закликав на прикладі його життя виховувати молодь [26, с. 3].

У «Літературно-науковому вістнику» 1909 р., чи не вперше, з'являється саме ґрунтовне дослідження В. Липинського «Данило Братковський – суспільний діяч і письменник кінця XVII століття» [28, с. 326-338], у якому підібрано більше біографічного матеріалу з притаманною для дослідника аналітичною оцінкою діяльності Д. Братковського. Відразу після цієї статті у тому ж XLV томі часопису вперше друкується 35 віршів поета у перекладі українською мовою В. Доманицьким [16, с. 338-348; с. 373-382].

У добу українського дисиденства зацікавлення постаттю Д. Братковського не вщухало, як серед істориків так і літераторів. До його непересічного життя перш за все звертався історик

І. Крип'якевич, характеризуючи Д. Братковського, як єдиного з деяких волинських шляхтичів, що підтримали відкрите повстання проти Польщі 1702 р. [24, с. 166]. «Він стояв», – відзначає відомий науковець, –в порозумінні з Палієм» [25, с. 229]. На початку перебудови інтерес серед істориків до Д. Братковського пожвавішав. Зокрема проф. Київського університету О. Компан надрукувала про нього статтю у газеті «Літературна Україна». Це була одна з останніх розвідок відомої дослідниці, яка змальовує Д. Братковського, як автора «фрашок» – маленьких жартівливих віршиків на суспільні теми. Вона зазначає, що ще донедавна, тобто до 1986 р. ім'я поета-бунтівника було відоме лише вузькому колу літературознавців та істориків. З патетикою О. Компан відзначає заслуги волинського шляхтича у національно-визвольному русі, а його вірші за змістом соціальними, гострими, викривальними та сатиричними [23].

З постанням України як незалежної держави, звісно інтерес до Д. Братковського зріс ще більше. У своїх літературно-критичних статтях до цієї постаті неодноразово звертався академік М. Жулинський, який став ініціатором канонізації волинського страдника. Неабиякий інтерес виявився до Д. Братковського серед його новітніх земляків, дослідників, істориків, волинських краєзнавців. Досить помітне місце в дослідженнях про Д. Братковського посідають праці завідувача Музею історії Луцького братства О. Бірюліної, яка у своїх працях з історії пом'яника Луцької братської церкви дослідила рід Братковських [7, с. 370-374], а також підготовила та переклала зі старопольської текст передсмертного заповіту поета-мученика, уклавши до нього примітки [6, с. 375-388].Нещодавно у 2013 р. вийшов друком збірник «Луцьке Хресто-Воздвиженське братство. Історія та сьогодення», в якому було вміщено статтю О. Бірюліної про Д. Братковського, яка фактично підсумовує свої наукові здобутки у царині дослідження постаті цього волинського шляхтича і поета [8, с. 93-102].

Чималий внесок в уточнення життєпису Д. Братковського, а також висвітлення деяких аспектів його діяльності зробив сучасний волинський дослідник М. Довбищенко. У своїй статті «Данило Братковський у суспільно-релігійному житті Волині останньої третини XVII-XVIII ст.» він приводить нові дані про Д. Братковського, головно спираючись на сучасне нове дослідження польського науковця П. Борека «Nowe materiały do biografii Daniela Bratkowskiego» [10, с. 1103-1118]. У цьому дослідженні на підставі вивчення актових книг повітових судів Волинського та Руського

воєводств знайдено нові матеріали до життєпису Д. Братковського. Однак, М. Довбищенко вказує і на певні недоліки в даному дослідженні: виявлені матеріали проаналізовано не дуже вдало, а стаття сформована у вигляді хронічки без зазначення відповідних тематичних розділів. Відтак, український дослідник у своїй розвідці розглядає релігійні та національні цінності в житті та творчості Д. Братковського, висвітлюючи його діяльність на захист православ'я та боротьбу з унією [15, 143-153].

Постаттю Д. Братковського цікавилися не тільки історики але й письменники та літератори. Своїм героїчним подвигом мучеництва та страти на площі перед Луцьким замком Д. Братковський надихнув М. Старицького до написання драми «Остання ніч» [36], але чомусь він у ній названий Степаном, а історик О. Компан каже, що «зміст її, на жаль, далекий від реальних фактів життя поета», але вважає, що ця художня вигадка і так певною мірою популяризує незаслужено призабуте ім'я Братковського [23]. Інтерес до постаті Д. Братковського не згасав і серед сучасних поетів. Поміж них варто відзначити Д. Кулиняка, який присвятив страднику у 1981 р. цілу поему «Данило Братковський» [26, с. 10-36].

Волинський шляхтич Д. Братковський також відомий як талановитий поет. У Кракові 1697 р. чималим тиражем вийшла його збірка віршів «Світ, по частинах розглянений». Сучасний дослідник В. Шевчук називає збірку його віршів «дерзновенною, глибоко талановитою книжкою… і маніфестом до тодішньої шляхти» [42, с. 6]. Вірші були видані польською мовою, тому пізніше постало питання їх перекладу українською. Вперше це здійснив у «Літературно-науковому вістнику» В. Доманицький, який вмістив у часописі 35 віршів Д. Братковського[16, с. 338-348]. Публікацію чималої добірки віршів Д. Братковського у перекладі В. Доманицького та В. Крекотня було звершено у першому томі «Антологія української поезії» [1, с. 237-243]. У 1985 р. з'явилася цікава розвідка В. Шевчука «Діамант у попелі – про Данила Братковського як поета і людину», яка була надрукована у збірнику «Отчий край». Згодом з'явилися вірші поета у перекладі цього ж дослідника. В. Шевчук постійно працював над творчістю Д. Братковського, намагався його зрозуміти через призму тамтешніх подій, тому його науковий доробок про поета-страдника був підсумований у трьох збірках, трьох окремих книгах: «Муза Роксоланська» [41], «Данило Братковський. Світ по частинах розглянутий» [9] та в передостанньому числі журналу «Дзвін» «Світ, розглянений по частинах» [43].

Завдяки ініціативі Волинського крайового братства Апостола Андрія Первозванного та волинських краєзнавців 2004 року з'явилося репринтне видання книги віршів Д. Братковського з паралельним їх перекладом українською мовою В. Шевчука [9]. Поява віршів Д. Братковського у перекладі українською мовою привела до зацікавленості ним як поетом. Останнім часом з'явилося чимало статей, в яких розглядається глибокий зміст віршів Д. Братковського їх бароковий конспетизм, мотиви філософсько-етичні, мотиви гріха і покари, тощо [21; 32; 38]. Історико-книгознавчий огляд примірників книжки Д. Братковського «Світ, розглянутий по частинах» провела сучасна дослідниця І. Ціборовська-Римарович [39, с. 317-331]. Свою неперсічну зацікавленість постаттю Д. Братковського підсумував у своїй праці «Блюститель благочестя Данило Братковський» Д. Кулиняк. Невеличка його брошурка, в якій було вміщено есе та історична поема про Д. Братковського вийшла друком у 2011 р. [26].

Зацікавленість постаттю Д. Братковського, його творчістю, героїчною позицією, смиренністю і мучеництвом знайшла відгук не тільки серед наукової інтелегенції, але і в духовних осіб. З ініціативи Волинського крайового братства Апостола Андрія Первозванного, академіка М. Жулинського, Д. Кулиняка та Львівського митрополита Димитрія Рудюка Помісний Собор УПЦ Київського Патріархату мученика і страстотерпця Данила Братковського зарахував до сонму місцевошанованих святих волинського краю. Зокрема, у Діянні Освяченого Помісного Собору від 27 червня 2013 р. зазначалося, що Собор «переконаний у святому житії праведника Данила Братковського та його мученицькій кончині, його стоянні за віру Православну, істину, справедливість і волю українського народу, що слугувало для прийдешніх нащадків зразком утвердження у вірі», і встановляє особливий день пам'яті Д. Братковського 9 грудня [12].

У сьогоднішніх суспільно-політичних реаліях постать Д. Братковського, його поступ у боротьбі за кращу долю українського народу, може викликати ще більший інтерес. Зважаючи на непрості польсько-українські взаємовідносини в царині історичної пам'яті, постать Д. Братковського допомагає нам осмислити їх з точки зору сьогодення, не дати розгулятися різним ксенофобіям і бажанням посіяти розбрат. Навпаки, його героїчні вчинки, самозречення, шукання правди і свободи для свого народу, врешті і мученицька смерть, дають перш за все нам право краще зрозуміти свою власну історію, свій народ, серед якого зростало чимало прагнень до волі, до європейськос-

ті, до ствердження історичної самоідентифікації. Тому постать Д. Братковського, його життєпис, поетична спадщина, роль народного будителя, його особистісна жертовність, ще потребують більш детального вивчення, зрозуміння і переосмислення.


1. Антологія української поезії: В 6-ти т. Т. 1. / Упоряд. В. Шевчук Українська дожовтнева поезія. Твори поетів XI –XVIII ст. – К.: Дніпро, 1984. – 454 с.
2. Антонович В. Даниил Братковский // Антонович В. Моя сповідь. Вибрані історичні та публіцистичні твори / Упор. О. Тодійчук, В, Ульяновський. – К.: Либідь, 1995. – С. 238–247.
3. Антонович В. Даниил Братковский, исторический очерк начала XVIII ст. // Киевлянин. – К. 1876. – № 91, 92.
4. Антонович В. Содержание актов о козаках на правой стороне Днепра (1679–1716) // Архив Юго-Западной России. – К.: В типографии Е.Федорова, 1868. – Ч. III: Акты о козаках (1679–1716). – Т. 2. – С. 1–197.
5. Архив Юго-Западной России, издаваемый Временной комиссией для разбора древних актов. – Ч. 3. – Т. 2. – К., 1868.
6. Бірюліна О. Останнє слово поета // Братковський Данило. Світ, по частинах розглянутий = Swiat po czesci przey zrzany. Фототипічне видання. Переклад. Джерела. Студії / НАН України. Нац. б-ка України ім. В. І. Вернадського, Ін-т літ. ім. Т. Г. Шевченка, Волин. краєзнав. музей, Волин. крайове братство Св. ап. Андрія Первозванного. – Луцьк : Вид-во «Волин. обл. друк.», 2004. – С. 375-388.
7. Бірюліна О. Поминальний запис родини Богдана Братковського // Братковський Данило. Світ, по частинах розглянутий = Swiat po czesci przeyzrzany. Фототипічне видання. Переклад. Джерела. Студії / НАН України. Нац. б-ка України ім. В. І. Вернадського, Ін-т літ. ім. Т. Г. Шевченка, Волин. краєзнав. музей, Волин. крайове братство Св. ап. Андрія Первозванного. – Луцьк : Вид-во «Волин. обл. друк.», 2004. – С. 370-374.
8. Бірюліна О. Волинський шляхтич і український поет Данило Братковський // Луцьке Хресто-Воздвиженське братство:історія та відродження. – Луцьк, 2013. – С. 93-102.
9. Братковський Данило. Світ, по частинах розглянутий = Swiatpoczesciprzeyzrzany. Фототипічне видання. Переклад. Джерела. Студії / НАН України. Нац. б-ка України ім. В. І. Вернадського, Ін-т літ. ім. Т. Г. Шевченка, Волин. краєзнав. музей, Волин. крайове братство Св. ап. Андрія Первозванного. – Луцьк : Вид-во «Волин. обл. друк.», 2004. – 463 с.
10. Borek P. Nowe materiały do biografii Daniela Bratkowskiego // Od Kijowado Rzymu. Z dziejówstosunków Rzeczypospolitejze Stolicą Apostolską i Ukrainą. – Białystok, 2012. – C. 1103-1118.
11. Бондарчук А. Данило Братковський – ім'я, повернуте історії / А. Бондарчук // Луцьке Хрестовоздвиженське братство: історія та відродження. – Луцьк, 2013. – С. 352–355.
12. Величко С. В. Літопис / Пер. з книжної укр. мови, комент. В.О. Шевчука; відп. ред. О. В. Мишанич. – В 2-х тт. – К.: Дніпро, 1991. – Т. 2. –К.,: Дніпро, 1991. – 642 с.
13. Діяння Освяченого Помісного Собору Української Православної Церкви Київського Патріархату ''Про канонізацію мученика Данила Братковського, страстотерпця Волинського (бл. 1642-1702 рр.)'' – Режим доступу: http://gradleva.com/?info=947
14. Довбищенко М. Волинська шляхта у релігійних рухах (кінець XVI –перша половина XVII ст.). –К.: ПП Сергійчук М. І., 2008. –882 с.
15. Довбищенко М. Данило Братковський у суспільно-релігійному житті Волині останньої третини XVII – початку XVIII ст. –С. 143-153. –Режим доступу: file:///C:/Users/Admin/Downloads/dkz_2014_17-18_15%20(1).pdf

16. Доманицький В. Вірші Данила Братковського // Літературно-науковий вістник. – К., 1909. – Т. XLV. – С. 338-348; Доманицький В. Вірші Данила Братковського / Василь Доманицький // Василь Доманицький. З науково-творчої спадщини. Статті, нариси, рецензії. Книга перша. – Черкаси: видавець Чабаненко Ю., 2010. – С. 373-382.
17. Драгоманов М. П. Вибране («...мій задум зложити очерк історії цивілізації на Україні) / Упоряд. та авт. іст.-біогр. нарису Р. С. Міщук; Приміт. Р. С. Міщука, В. С. Шандра. –К.: Либідь, 1991. –688 с.
18. Древние Волынские Православные «Помянники» // Волынские епархиальные ведомости. – Часть неоффициальная. – № 15-16. – 1892. – С. 425-453; 469-481.
19. Історія української літератури. –Т. 1. Давня література (XI –перша половина XVIII ст.). –К., 1967. –540 с.
20. Ильинский Ф. Внешнее состояние православия на Волыни // Волынские епархиальные ведомости. – Часть неоффициальная. –№ 10. –1892. – С. 283-298.
21. Калантьєвська Г. П. Філософсько-етичне поняття і бачення світу в поезії Данила Братковського / Г. П. Калантьєвська // Філологічні трактати. – 2009. – № 1. – С. 29 – 36.
22. Книжкова виставка «Данило Братковський. «Людина вчена, поет прекрасний...». – Режим доступу:http://archive.nbuv.gov.ua/new/2004/04_brat1.html>
23. Компан О. На поклик альбатросів // Газета «Літературна Україна» від 31 липня 1986 року.
24. Крип'якевич І. Волинський повстанець Данило Братковський, покараний смертю польським судом в 1702 р. в Луцьку // Іван Крип'якевич у родинній традиції, науці, суспільстві. –Львів, 2001. – С. 166–167. –Режим доступ: http://izbornyk.org.ua/rizne/kryp2.htm
25. Крип'якевич І. П. Історія України / Відп. редактори Ф. П. Шевченко, Б. З. Якимович.–Львів: Світ, 1990. –520 с.
26. Кулиняк Д. Блюститель Благочестя Данило Братковський. Есе. Історична поема. – К.: ТОВ ВПЦ «Літопис – ХХ», 2011. – 40 с.
27. Лабынцев Ю., Щавинская Л. Заветная книга Даниила Братковского / ГУК г. Москвы «Библиотека украинской литературы». – Москва, 2010. – 52 с.
28. Липинський В. Данило Братковський – суспільний діяч і письменник кінця XVII століття // Літературно-науковий вістник. – К., 1909. – Т. XVLV. – С. 326-338.
29. Максимович М. Выписки дворянских русских фамилий на Волыни, принадлежавших в 17 веке к православной восточной церкви // Максимович М. А. Собрание сочинений: В 2–т. –Т. I. –К., 1876. –С. 200-207.
30. Максимович М. А. О Богдане Братковском (Письмо к В. Б. Антоновичу) // Максимович М. А. Собраниесочинений. –Т. I. –К., 1876.
31. Малышевский И. И. Участие дворян в защитеправославия на Волыни // Волынские епархиальные ведомости. – Часть неоффициальная. – № 19. – 1892. – С. 547-563.
32. Микитюк Г. Бароковий консептизм поезії Данила Братковського. – С. 157-168. – Режим доступу: http://esnuir.eenu.edu.ua/bitstream/12345
33. 6789/7243/1/17.pdf
34. Отрывок изъ акта Луцкаго Стравропигиального братства о рукоположении в епископский сан номината Луцкой Епархии Дионисия Жабокрицкаго // Волынские епархиальные ведомости. – Часть неоффициальная. – № 21, –1868. – С. 637-649.
35. Пом'яник Луцької братської церкви. Інститут рукописів Національної бібліотеки України імені В. І. Вернадського. –Ф. 50, спр. 30, арк. 1-111.
36. Станіславський В. В. Братковський Данило Богданович // Енциклопедія історії України. –Т. 1. / Редкол.: В. А. Смолій (голова) та ін. –К.: Наукова думка, 2003. –С. 369.

37. Старицький М. Остання Ночь // Киевская Старина. Т. LXVII, кн.. 1. 1899. – С. 50-92.
38. Турчин О. Данило Братковський – поет українсько-польського культурного помежів'я епохи бароко. –С. 559-568. – Режим доступу: file:///C:/Users/Admin/Downloads/Sls_2015_12_53%20(2).pdf
39. Трюхан О. І. Мотив гріха і покари як провідний у творчості Данила Братковського. – Режим доступу:bdpu.org/sites/bdpu.org/files/ifsk/
40. stat/2truhan.pdf
41. Ціборовська-Римарович І. Історико-книгознавчий огляд примірників книжки Д. Братковського «Світ, по частинах розглянутий» з фондів Національної бібліотеки України імені В. І. Вернадського // Роль особистості в Церкві. Матеріали Міжнар. науково-практичної конференції. Луцьк, 19 травня 2016 р. – Луцьк, 2016. – С. 317-331.
42. Четыркин Ф. Древние Луцкое Крествоздвиженское братство // Волынские епархиальные ведомости. – Часть неоффициальная. –№ 11-13. –1871. –С. 345-354; 372-383; 410-416.
43. Шевчук В. Муза Роксоланська: Українська література XVI –XVIII століть: У 2 кн. Книга друга: Розвинене бароко. Пізнє бароко. –К.: Либідь, 2005. –728 с.
44. Шевчук В. Про Данила Братковського – поета та людину // Братковський Данило. Світ, по частинах розглянутий = Swiatpoczesciprzeyzrzany. Фототипічне видання. Переклад. Джерела. Студії / НАН України. Нац. б-ка України ім. В. І. Вернадського, Ін-т літ. ім. Т. Г. Шевченка, Волин. краєзнав. музей, Волин. крайове братство Св. ап. Андрія Первозванного. – Луцьк : Вид-во «Волин. обл. друк.», 2004. – С. 5-32.
45. Шевчук В. Світ, розглянений по частинах. Про жанр афоризму в давній українській літературі // Дзвін. –№ 8 (874) серпень 2017. –С. 5-61.

*УДК 94 (477)*

*Олена РУСИНА*

# ДО ІСТОРІЇ МІЖКОНФЕСІЙНОЇ ПОЛЕМІКИ У XVI ст.

*Статтю присвячено атрибуції маловідомого „Сказання про сходження Святого Духа", адресованого неназваному католицькому архієпископу. За спостереженнями авторки, побіжно згаданий у „Сказанні" як його автор Василь Никольський походив з Чернігівщини, працював писарем у державній канцелярії Великого князівства Литовського, а в 1507-1508 рр. брав активну участь у повстанні Михайла Глинського. Після поразки повстання він утік до Москви, а згодом перебрався до Сербії, де у 1511 р. з'явилося його „Сказання". До нас воно дійшло у кількох списках, що з них найраніший датується 1546 р. і походить із Супрасльського монастиря, відомого своїми тісними зв'язками з Сербією. Аналіз „Сказання" суттєво збагачує картину духовного життя Литовської Русі на початку XVI ст.*

**Ключові слова:** *Флорентійська унія, Велике князівство Литовське, державна канцелярія, Чернігівщина, Супрасльський монастир.*

*Olena RUSYNA*

**TOWARDS THE HISTORY OF INTERCONFESSIONAL POLEMIC IN THE 16th CENTURY**

*The article deals with an attribution of the little-known "Tale about Emanation of the Holy Spirit" (1511) addressed to some unnamed Roman Catholic archbishop. According to author's observations, a certain Vasilii Nikol'skii briefly mentioned in the "Tale" as its author was a native of Chernihiv region, a scribe of the state chancellery of the Grand Duchy of Lithuania and an active participant in the uprising headed by Mikhail Glinskii (1507-*

Загальновідомо, який потужний сплеск міжконфесійної полеміки спричинила Берестейська церковна унія 1596 р. – хоч, у принципі, такі дискусії точилися від часів „великої схизми" християнства (1054 р.). Їх активізували поодинокі спроби подолання цього розколу – на кшталт Флорентійської унії 1439 р., до якої долучився загальноруський митрополит Ісидор.

На теренах Великого князівства Литовського укладення цієї унії не викликало якогось суспільного резонансу; зокрема, київський князь Олелько, не переймаючись тим, на яких засадах "сталось одиначество с латиною", підтвердив "господину и отцу своему Сидору" права, якими користувалися на території митрополичої єпархії його попередники (1441 р.) [28, с. 179-181][1]. Натомість володар Московщини (куди, як відомо, у XIV ст. перемістилася резиденція митрополита) виступив проти Флорентійської унії; Ісидор був заарештований і зрештою мусив рятува-

[1] Симптоматично, що на зламі XV-XVI ст. ім'я уніата Ісидора фігурувало у пом'янику Києво-Печерського монастиря, і лише згодом цей запис було знищено [8, с. 4].

*1508). Soon after the rebels' defeat he fled to Muscovy and, then, to Serbia where the "Tale" has appeared. Now it is available in a few copies; the earliest version of the "Tale" dates back to 1546 and derives from the Suprasl' monastery known for its close ties with Serbia. The "Tale" in question enriches significantly the picture of the spiritual life of Ruthenian lands in the early 16th century.*
**Key words:** *Union of Florence, Grand Duchy of Lithuania, state chancellery, Chernihiv region, Suprasl' monastery.*

тися втечею за кордон (свій вік він скінчив у сані константинопольського патріарха-уніата). Разом із унією у Москві позбулися й формальної залежності від Константинополя: наприкінці 1448 р. собор місцевих єпископів висвятив на митрополита рязанського владику Іону. Він став першим виборним митрополитом в історії Московської Русі, церква якої відтоді фактично перетворилася на автокефальну.

Щоправда, від самого початку Іона прагнув надати своїй владі загальноруського масштабу, поширивши її й на литовські єпархії (хоч навіть у самій північно-східній Русі його архієрейські права багатьом видавалися сумнівними). Це вдалося йому в січні 1451 р., коли на сеймі у Вільні Казимир видав грамоту, яка закликала "чтить" Іону "весь посполитый народ христианства русского". Однак папська курія не збиралась втрачати контроль над єпархіями Литовської держави. У вересні 1458 р., після зречення Ісидора, Пій II за згодою константинопольського патріарха-уніата Григорія Мамми висвятив на київського митрополита Ісидорового учня – Григорія Болгарина. У 1460 р. Казимир підпорядкував Григорію литовські та галицькі єпископії й навіть закликав до аналогічного кроку великого князя московського. Зрозуміло, що це звернення не мало жодних наслідків – "и оттоле сотворишася два митрополита в Руси, един на Москве, а вторый в Киеве" [23, с. 169].

Одначе справу церковної унії фактично не було проведено у життя. Як згодом писав Іпатій Потій, „соединение межи церковью греческою и римскою <...> по соборе Флорентейском отлогом лежало" через „недбалость старших церковных (ієрархів)" [5, № 224, с. 281]. Щоправда, ті мусили зважати на тодішню боротьбу за давньоруську політичну спадщину, в якій володарі Московщини охоче вдавалися до гасла захисту православ'я від наступу католицизму. Досить згадати події зламу XV-XVI ст., коли великий князь московський Іван III розпочав війну з Александром Ягеллончиком під надуманим приводом переслідувань православних у Литві.

Насправді ж тоді йшлося хіба що про спроби митрополита Йосифа Болгариновича (1498-1501 рр.) налагодити діалог із Римом, а аж ніяк не про конкретні кроки у напрямку реалізації унії з католицькою церквою. Та, піднята на щит великим кня-

зем московським, справа унії перейшла у зовнішньополітичну площину – що призвело не тільки до значних територіальних втрат у війні 1500-1503 рр., а й до масштабного внутрішнього конфлікту, знаного нам як повстання Михайла Глинського.

До цих подій нас повертають спроби атрибутувати „Сказание о исхождении Святого Духа", написане у 1511 р. за велінням воєводи Стефана Якшича „многогрешным и хуждьшим в християнех Василием презвитером Никольским от Дольняя Руси". Повністю видрукував цей твір, адресований „некоему латинскому архиепископу сопротивляющуся", Ф.І.Покровський у 1908 р. [16, с. 86-126]. Згодом стало відомо, що зберігся сербський список послання середини XVI ст. [17, с. 273-281]. У цьому варіанті, який досить точно передає оригінал, Василь згадується не як „презвитер", а як „прозываемый" Никольським [17, с. 279]. Ця кон'єктура, очевидно, первинна, оскільки слово „презвитер" фігурує у пізньому, зламу XVII-XVIII ст., списку послання, похідному з бібліотеки Соловецького монастиря, який містить численні текстуальні похибки; у решті списків цей фрагмент відсутній.

В основу своєї публікації Покровський поклав список „Сказання" з рукопису, який належав єпископові Павлу Доброхотову (нині – у Бібліотеці РАН у Петербурзі, ф. 37, № 31). Йдеться про конволют середини XVI ст., похідний із Жировицького монастиря; опріч іншого, він містить „Повість" про Ксиропотамський монастир [25, с. 137-139] із зауважою, що у 1546 р. вона була принесена з Афона до Супрасльської обителі „и в то же лето в сию книгу вписана". З огляду на цей запис Ф. Покровський припустив, що „Жировицький рукопис був написаний у Супрасльському монастирі й у ньому ж, можливо, спочатку перебував" [16, с. 86 (прим. 1), 87 (прим. 1)]. На користь наявності тексту „Сказання" Никольського у Супраслі свідчить і те, що витяги з нього містяться у Супрасльській полемічній збірці 1580 р., яка вийшла з-під пера тамтешнього архідиякона Євстафія [16, с. 88, 115-123][2]. Паралельно працею Никольського скористався Василь Острозький у своєму творі „Про єдину віру", виданому у 1588 р. [16, с. 90, 122].

Намагаючись атрибутувати „Сказання", Покровський зауважив, що про його автора, „окрім тих небагатьох відомостей, котрі він сам подає про себе у передмові та післямові до послання, нічого не відомо"; одначе, виходячи з імені замовника (й не знаючи, що той був сербом), способу датування послання й наявно-

[2] Вважається, що через Супрасль відбувалося посередництво „між давньоруською полемікою з латинянами і між південноруською вченою полемікою, яка розпочалась з кінця XVI ст." [15, с. 535].

го у ньому переліку тодішніх монархів („В лето 7019, индиктиона 14, по летех Христова Рождьства римленом пишоущим 1511, скиптродрьжавным же: в Оугрех и Чесех Владиславу, в Ленденех Жигимонтоу, в Роусии Василию, великаго Иоанна сыноу, грьком же страждющим под страхом Баазит соултана"), він припустив, що Василь був уродженцем Угорської Русі, де під назвою „Дольней земли" відома Угорська низина, а „долинянами" звуть „угроруське населення відрогів Карпат, котрі спускаються до згаданої низини" [16, с. 88-89]. Ця, далеко не беззаперечна думка, міцно ствердилась у літературознавстві [12, с. 8; 14, с. 10-11; 17, с. 261, 279].

Вразливість даної гіпотези полягає в тому, що термін „Дольняя (Нижняя) Русь" ніколи не прикладався до Закарпаття, виступаючи, натомість, традиційною назвою Середнього та Нижнього Подніпров'я. Відомо, що вже давньоруські книжники ділили східнослов'янські землі на „нижні" та „верхні" [11, ст. 112, 359, 369, 645; 27, с. 111-115]; архаїчне й аморфне, словосполучення „Нижня Русь" продовжувало існувати й пізніше, подеколи потрапляючи до офіційної документації [24, с. 86]. У XV ст. цей термінологічний поділ Русі був актуалізований обставинами церковного життя: відомо, що згаданий вище Григорій Болгарин вирядився на Русь як митрополит „київський, литовський та всієї Нижньої Русі (tota Russia inferior)" [33, p. 46].

Відповідно відкоригувавши „район пошуків" Василя Никольського, ми досить швидко натрапляємо на його сліди у синхронній документації. В акті пожалування Чернігова[3] князю Семену Можайському (1 липня 1496 р.) великий князь литовський Александр вилучив із-під його юрисдикції кількох бояр, котрі перебували на великокнязівській службі („тые нам мають служити с тых именей своих, што в Черниговском повете мають") – і серед них якогось Андрія Павловича з „братаничами" (племінниками з боку брата) Халецьким і Микольським [3, № 139, с. 163].

Знаючи ім'я діда Микольського по лінії батька – Павло – і те, що він служив безпосередньо великому князю литовському, ми маємо вагомі підстави ототожнити його з писарем великокнязівської канцелярії „Никольским Васильевичем Павловича", котрому в березні 1505 р. Александр Казимирович видав „лист", яким закріпив за ним володіння його батька Василя Павловича [2, № 728, с. 170-171]. Останній, як ми дізнаємось із вказаного документа, також був „господарским" писарем, вір-

[3] Нагадаємо, що до 1500 р. він, як і вся Сіверщина, перебував у складі Великого князівства Литовського; внаслідок московсько-литовської війни 1500-1503 рр. відбулася інкорпорація Сіверської землі Росією, юридично оформлена в 1508 р.

но служив „з молодых лет" Казимиру і навіть „положил свою голову" на цій службі. Заслуги Василя Павловича були відзначені пожалуванням йому маєтку Деречин (Слонімський повіт), чиїм хазяїном він став, одружившись із удовою його колишнього власника, Богдана Васьковича Дромутевича[4] (це сталося після 1468 р., коли той ще був при здоров'ї [31, s. 13]).

Право на спадкове володіння цим маєтком і підтвердив своєму „шляхетне врожоному писарю Никольскому Васильевича" Александр, „бачачи <...> перво сего к отцу нашому, славное памяти королю Казимиру, и потом к нам верную а справедливую, николи не замешканую и пильную службу". Таким чином, писар Никольський з'явився при дворі „господаря" ще за часів Казимира (1440-1492 рр.) і, певно, на зламі XV-XVI ст. мав близько тридцяти років. Що ж до Василя Павловича, то, виходячи з того, що запис, двічі зроблений ним у Литовській Метриці („А писал Васко Павлович") [21, ст. 60], датується 1448 р., доходимо висновку, що він з'явився на світ, щонайпізніше, на зламі 1420-1430-х років.

Крім „листа" на Деречин, десь між 1500-1506 рр. син Василя Павловича отримав від Александра ще одну „данину" (двір Вакініки в Троцькому повіті), покликану компенсувати втрату Никольським його чернігівської „отчины", захопленої московськими військами; це надання дійшло до нас у формі його підтвердження Сигізмундом I (1506 р.), котрий не втрачав надії „сполна очистить" Сіверщину від ворога (хоча документом не виключалося, що цього не станеться й „имения" Никольського та його земляків „отпишут в вечном миру за границу" [40, p. 196] – що, власне, й відбулось у 1508 р.).

Однак спливло кілька років – і Никольський, котрий вірою й правдою служив Казимиру та Александру, знехтував інтересами їхнього наступника Сигізмунда (і, відповідно, власними кар'єрними перспективами), приєднавшись до повстання Михайла Глинського. Складно сказати, що саме вплинуло на це рішення – власні амбіції, придворні інтриги, затаєні кривди або ж зв'язки родини Глинських із Черніговом – але, починаючи з 1508 р., Никольський фігурує у документах віленського двору з постійним визначенням „зрадца" (зрадник).

На зламі літа-осені того року Сигізмунд інформував кримського хана Менглі-Гірея, що Никольський був одним із двох „зрадец", вирядженых Глинським до Василія III, „жадаючи его,

[4] Власне, Василю Павловичу дістався не весь Деречин, а тільки частина Деречинської волості – ті 10 "служб", які у 1416 р. були виділені Вітовтом жмудському боярину Дромутю і з часом склали село Кочин [41, s. 45-49].

абы ему своих воевод з людьми прислал и хотячи ему вси наши граничныи городы, добывши, подати" [4, № 41, с. 49; 40, p. 112]. Але роль Никольського в заколоті не обмежилася функціями посланця: збереглася глуха звістка про те, що якийсь Курбака „держал" Чечерськ „от зрадци Никольского"; влітку 1508 р., виконуючи наказ Сигізмунда („того наместника поимати"), чеченяни вчинили над ним самосуд [40, p. 312-313].

Очевидно, не краща майбутність очікувала й на самого Никольського після того, як Глинський зазнав поразки. Навряд чи він міг розраховувати на поблажливість Сигізмунда, як деякі інші фігуранти цієї справи (наприклад, Богуш Заранкович, котрий „ездил зрадцою з Никольским", що його „господарь" вибачив у липні 1508 р., повернувши вже поділену між його братами „отчину", „статки домовые <...> и кони, и иные речи" [40, p. 270]).

Майно Никольського також було конфісковано. За даними Литовської Метрики, вже у серпні 1508 р. його будинок у Вільні виклопотав собі у Сигізмунда князь Василь Полубенський; успадкований Никольським від батька „Кочин, то есть Деречин" у лютому 1509 р. дістався овруцькому намісникові Семену Полозовичу; двір Вакініки був переданий у „заставу", а потім і повністю перейшов до князя Гліба Пронського (1510 р.) [40, p. 277, 315-316, 353-354].

Ці останні записи в Метриці, де фігурує „зрадца" Никольський (у документі 1510 р., як і в акті 1496 р., – Микольський), цікаві тим, що в них, нарешті, називається його ім'я – Василь, котре, як бачимо, збігається з іменем автора „Сказания о исхождении Святого Духа". При цьому відповідь на питання, яким чином колишній писар віленської великокняжої канцелярії, котрий на зламі 1508-1509 рр. разом із Глинськими емігрував до Росії[5], згодом опинився при дворі Стефана Якшича, є досить очевидною: сестра останнього Анна була дружиною Василя Глинського[6], який виїхав до Москви разом із братами Іваном і Михайлом. Залишається припустити, що й на чужині Никольський контактував із кланом Глинських і продовжував користуватися їхньою особливою довірою, виконуючи досить відповідальні місії.

Встановивши особу Никольського, зупинимося на питанні про середовище, яке його висунуло. Не підлягає сумніву, що рід Никольського мав тісні зв'язки з Чернігівщиною. Щоправда, ми

[5] В „Русском временнике" (за Румянцевським списком) він згадується серед „княжат и панов", котрі виїхали на службу до Василія III, як „дияк королевской Никольской" [10, с. 72].

[6] Відзначимо, що брата Анни слід відрізняти від двох інших Якшичів на ім'я Стефан: її батька, котрий помер у 1489 р., та її племінника, сина Марка Якшича, який пішов з життя між 1530-1537 рр. [17, с. 175-176, 261, 276, 278].

дуже мало знаємо про батька Василя Никольського. Інформація Метрики є мізерною, а наявне в сучасній літературі ототожнення писаря Васька Павловича з дяком великокнязівської канцелярії мінчанином Васьком Любичем [42, s. 121, № 868] помилкове: як свідчать документи, той помер „безпотомно", а належні йому землі успадкували його племінники [30, s. 90]. Життєвий шлях Василя Любича докладно дослідив А.Ясинський [29, с. 65-80], котрий, однак, припустився прикрої помилки, звівши докупи документальні згадки про „Васка писаря", „Васка Павловича" й „Васка Любича". Відтак, під його пером постав гібридний персонаж – Василь Павлович Любич із біографією вповні реального Василя Любича, котрий підписувався в Метриці лише як „Васко" або „Васко писарь". Крім того, скрупульозно відтворюючи кар'єру Василя Любича, Ясинський не міг скористатися опублікованим пізніше документом, з якого випливає, що десь між 1477-1483 рр. той був ще й любецьким намісником [35, s. 435-436][7] (таке поєднання писарського й намісницького урядів було цілком у традиціях віленської великокняжої канцелярії [32, s. 333]); не мав він у своєму розпорядженні й тексту Московського зводу 1479-1480 рр., де Василь Любич згадується як посол Казимира до Івана ІІІ у 1476 р. [13, с. 304].

На тлі браку даних про Василя Павловича зростає вага джерельних відомостей про найближчих родичів Никольського – передусім, про братів батька. Так, згаданий у грамоті 1496 р. Андрій Павлович у 80-90-х рр. XV ст. був троцьким підключим; у 1502 р. він отримав від Александра на три роки в „хлебокормление" двір Красне – що, очевидно, являло собою компенсацію за втрату земель на Чернігівщині [2, № 625, с. 104; 21, ст. 262, 628]. Інший дядько Никольського, Богдан Павлович, на зламі XV-XVI ст. обіймав посаду віленського підключого [21, ст. 841-843; 40, p. 228]; у серпні 1496 р., безпосередньо після передачі Чернігова Можайському (й, очевидно, у зв'язку із цією подією) він звернувся до Александра, аби той підтвердив своїм актом „отчину и дедину его" у Чернігівському повіті: „имения" Свибриж (суч. Сибереж) і Заболовісся, селище Ргощ (суч. Рогощі, колишнє давньоруське місто Оргощ), а також ловище й бортну землю Замглай [18, арк. 133-133 зв.]. Документ, виданий з цього приводу Александром, заслуговує на увагу не лише через точну локалізацію володінь Богдана Павловича (де були чернігівські „имения" його братів

[7] Документ (послання Любичу від його „приятеля" віленського воєводи Олехна Судимонтовича) датований видавцями 1477-1491 рр. (тобто роками перебування Олехна на посаді), однак ці хронологічні рамки заширокі з огляду на те, що з жовтня 1483 р. Любечем володів князь Василь Михайлович Верейський [20, с. 115-116].

Василя та Андрія, залишається тільки гадати), а й через вказівку на те, що ці землі належали його батьку й діду. Таким чином, з урахуванням зроблених вище хронологічних розрахунків, можна стверджувати, що предки Никольського осіли на Чернігівщині, щонайпізніше, наприкінці XIV ст. Відповідно, немає підстав піддавати сумніву думку, що першою задокументованою особою в ряду цих предків був незнаний ближче Павло Мишкович, котрий у 1437 р. отримав від Свидригайла „замість Сновська сіверського, що лежить над річкою Снов", Хальч неподалік від Гомеля.

Це твердження постало у літературі завдяки працям О. Галецького й Ст.-М.Кучинського [34, s. 134-140, 164-170, 194-201; 36, s. 6-10, 17-23; 37, s. 366-367], котрі досліджували генеалогію роду Халецьких, один з представників якого, як уже відзначалося, згадується в грамоті 1496 р. як "братанич" Андрія Павловича. При цьому другий племінник останнього, Никольський, був (усупереч вказівкам наведених вище джерел, котрі не використовувалися вченими при розв'язанні окресленої проблеми) ідентифікований як Йосиф Євстафійович Халецький [36, s. 20, 23] – що пояснюється „накладанням" на реалії кінця XV ст. пізніших (і нерідко сумнівних) даних про родовід Халецьких.

По суті, дослідники охрестили Халецькими усіх нащадків Павла Мишковича – тим часом як це прізвище закріпилося лише за тими з них, хто при розподілі родових маєтностей, разом із якимись землями на Чернігівщині, отримав Хальч (Хальче) у Гомельському повіті[8]. Складно визначити, коли саме і яким чином був здійснений цей родинний переділ; фактом залишається лише те, що перші документальні згадки про Халецьких сягають 80-х рр. XV ст. Йдеться про сина гіпотетичного Євстафія Павловича, Михайла Халецького – котрий в актовому матеріалі, так само як і Василь Никольський, як правило, не зветься на ім'я [21, ст. 198; 39, p. 118, 126, 138, 140, 147, 148, 157, 159, 170, 172-175, 177-179]. Обидва фігурують разом не лише в грамоті 1496 р., а й у складі посольства, яке в 1502 р. було виряджене до Заволзької Орди [39, p. 178], де Халецький, як посланець великого князя литовського, був частим гостем і мав неабияку репутацію [39, p. 173].

До речі, ці контакти могли переломити хід московсько-литовської війни 1500-1503 рр. Недарма у Москві за півтора десятиліття згадували про те, як Александр „Ши[г]-Ахметя, царя ордынского,

[8] У грамоті 1496 р. чернігівські „имения" Халецьких не названі; однак відомі пізніші згадки про існуючий донині Слабин як село, „что было за Халенским (варіант: Харевским)", в якому легко упізнати перекручене „Халецким" [19, с. 300, 301, 304; 20, с. 208, 210, 214].

на христьянство навел, а в проводниках у него был его дворянин Халетской и иные королевы люди, и Ши[г]-Ахметь царь по его наводу пришел <…> в Чернигов, да тут много християнской крови пролилося" [22, с. 520]. Хан Заволзької Орди Шиг-Ахмат у серпні 1501 р. на чолі 100-тисячного війська з'явився на Сіверщині й зумів захопити Новгород-Сіверський й інші міста, передавши їх під контроль Михайлу Халецькому [26, с. 168]; він, безумовно, досяг би й більших успіхів, якби Александр не дистанціювався від дій свого союзника, чиї загони у червні 1502 р. вщент розгромив Менглі-Гірей [7, с. 127-149; 37, s. 316-337]. Відтак, контактуючи з Шиг-Ахматом, Халецький по-своєму сприяв поверненню Литві Чернігівщини, з якою його зв'язували родинні й майнові інтереси. Щоправда, навряд чи він вчащав до цього "ведмежого закутка", віддаючи перевагу кар'єрі в столиці – що, до речі, можна сказати й про інших відомих нам нащадків Павла Мишковича, котрі осіли у Вільні й Троках, розчинившись у середовищі місцевої бюрократії.

Їх долю розділив і Василь Никольський. Мешкаючи у Вільні, успадкувавши від батька місце у "господарской" канцелярії, він отримав відповідний вишкіл і ні вихованням, ні способом життя не був пов'язаний зі своєю "малою батьківщиною". Щоправда, у "Сказанні" він виразно декларував своє "нижньоруське" походження – однак це видається цілком природним для людини, яка порвала зі своєю "політичною батьківщиною" й ще не вповні призвичаїлася до ролі "московита". Як уже відзначалося вище, Ф.І. Покровський намагався визначити "громадянство" Никольського, керуючись уміщеним наприкінці "Сказання" переліком правлячих монархів ("скиптродрьжавных"); натомість у ньому відбився, передусім, васальний щодо угорського короля статус замовника твору – сербського воєводи Якшича [9].

На походження Никольського куди виразніше вказує спосіб датування його "Сказання": поєднання трьох систем літочислення (індиктового, від Різдва Христового та від "створення світу") та їх паралельне використання були характерною рисою віленської великокняжкої канцелярії [6, с. 130]. У самому ж тексті "Сказання" можна вгледіти певні натяки на відірваність автора від традиційних умов існування ("от Божественаго Писания, елико помнех, из оуст избирах догматы", "книгь к исправлению

[9] Заслуговує на увагу той факт, що у згаданому переліку брата Владислава Угорського, польського короля Сигізмунда I, названо таким, що править "в Ленденех". Використання цього архаїчного терміна щодо Польщі Никольським (котрий, без сумніву, упродовж певного часу перебував при дворі Стефана Якшича) не узгоджується із побудовами Т.Лер-Сплавінського, який заперечував наявність подібних старосербських форм [38, s. 199, przyp.17; порівн.: 17, с. 184-187].

не имеющу" [16, с. 91, 125]) – однак значно більшою мірою воно свідчить про культурний потенціал віленського писарського середовища зламу XV-XVI ст. "Сказання" демонструє добру обізнаність автора з текстом Біблії й працями отців церкви – хоча паралельно стверджується цілком протилежне ("мне, невежди сущу у Святаго Писания") та акцентується брак системної освіти ("оучилища николи же видех"). Утім, у цих фразах складно відділити реальні факти біографії Никольського від риторичного самоприниження, типового для тогочасного письменства.

„Сказання" зайвий раз переконує у слушності зауваги М. Грушевського, що на теренах Великого князівства Литовського "не бракувало людей з теологічним і літературним приготованням, які при нагоді могли себе з цього боку показати не зле, – але поза чисто практичними потребами бракувало стимулів літературної творчості, бракувало того духовного руху, який стихійною силою втягає в себе людей та каже кожному смілійшому пробувати своїх сил на полі духовної творчості" [9, с. 353]. Тож видається симптоматичним, що Василь Никольський виявив свій полемічний і літературний хист поза межами батьківщини, де цього потребувало протистояння двох християнських конфесій.

1. Акты Литовской Метрики. – Т. 1. – Вып. 1. – Варшава, 1896.
2. Акты Литовской Метрики. – Т. 1. – Вып. 2. – Варшава, 1897.
3. Акты, относящиеся к истории Западной России, собранные и изданные Археографическою комиссиею. – Санкт-Петербург, 1846. – Т. 1.
4. Акты, относящиеся к истории Западной России, собранные и изданные Археографическою комиссиею. – Санкт-Петербург, 1848. – Т. 2.
5. Акты, относящиеся к истории Южной и Западной России. – Санкт-Петербург, 1863. – Т. 1.
6. Баньонис Э. Литва XV в.: ощущение многообразия окружающего мира // Mediaevalia Ucrainica: ментальність та історія ідей. – К., 1994. – Т. 3. – С. 127-130.
7. Варонін В.А. З гісторыі ўзаемаадносін Вялікага Княства Літоўскага з татарамі ў канцы XV – першай трэці XVI стст.: Хан Шыг-Ахмат // Studia Historica Europae Orientalis / Исследования по истории Восточной Европы. – Минск, 2011. – Вып. 4. – С. 127-149.
8. Голубев С.Т. Древний помянник Киево-Печерской Лавры (конца XV и начала XVI столетия) // Чтения в Историческом обществе Нестора-летописца. – 1892. – Кн. 6. – Отд. 3. – XIV + 88 с.
9. Грушевський М. Історія України-Руси. – К., 1995. – Т. 6.
10. Зимин А.А. Новое о восстании Михаила Глинского в 1508 году // Советские архивы. – 1970. – № 5. – С. 68-73.
11. Ипатьевская летопись // Полное собрание русских летописей. – Москва, 1962. – Т. 2.
12. Мишанич О. Давня українська література в загальнослов'янському контексті // Медієвістика. – Одеса, 1998. – Вип. 1. – С. 3-14.
13. Московский летописный свод конца XV века // Полное собрание русских летописей.– Москва; Ленинград, 1949. – Т. 25.
14. Пелешенко Ю.В. Розвиток української ораторської та агіографічної прози кінця XIV – початку XVI ст. – К., 1990.

15. Петров Н.И. Западно-русские полемические сочинения XVI века // Труды Киевской духовной академии. – 1894. – № 4.

16. Покровский Ф.И. Послание Василия, пресвитера Никольского из Дольней Руси, об исхождении св. Духа // Известия Отделения русского языка и словесности Академии наук. – 1908. – Т. 13. – Кн. 3. – С. 86-126.

17. Радојичић Ђ.Сп. Књижевна збиванья и стваранья код срба у средньем веку и у турско доба. – Нови Сад, 1967.

18. Російський державний архів давніх актів. – Ф. 389, оп. 1, спр. 6.

19. Русина О. Із спостережень над „Реєстром чернігівських границь" з 20-х років XVI століття // Записки Наукового товариства імені Т.Шевченка. – Львів, 1993. – Т.CCXXV. – С. 293-306.

20. Русина О. Сіверська земля у складі Великого князівства Литовського. – К., 1998.

21. Русская историческая библиотека, издаваемая Археографическою комиссиею. – Санкт-Петербург, 1910. – Т. 27: Литовская Метрика. – Отд. 1. – Ч. 1: Книги записей.

22. Сборник имп. Русского исторического общества. – Санкт-Петербург, 1892. – Т. 35.

23. Софийские летописи // Полное собрание русских летописей. – Санкт-Петербург, 1853. – Т. 6.

24. Торгівля на Україні. XIV – середина XVII століття: Волинь і Наддніпрянщина. – К., 1990.

25. Турилов А.А. Малоизвестный источник по истории идеи „Третьего Рима" у южных славян: (Повесть о Ксиропотамском монастыре) // Римско-константинопольское наследие на Руси: Идея власти и политическая практика. – Москва, 1995. – С. 137-139.

26. Хроника Быховца // Полное собрание русских летописей. – Москва, 1975. – Т. 32.

27. Чекин Л.С. О географических терминах „Понизье", „верх" и „низ" в древнейших восточнославянских летописях // Язык. Культура. Взаимопонимание: Материалы международной конференции. – Львов, 1997. – С. 111-115.

28. Щапов Я.Н. Древнерусские княжеские уставы XI-XV вв. – Москва, 1976.

29. Ясінскі А. Пісар вялікага князя Казіміра Васіль Паўлавіч Любіч, як прадстаўнік буйнага зямляўладаньня XV ст. // Запіскі аддзелу гуманітарных навук. – Менск, 1929. – Кн. 8: Працы клясы гісторыі. – Т. 3. – С. 65-80.

30. Archiwum książąt Lubartowiczów Sanguszków w Sławucie. – Lwów, 1887. – T. 1.

31. Archiwum książąt Lubartowiczów Sanguszków w Sławucie. – Lwów, 1890. – T. 3.

32. Bardach J. Z praktyki kancelarii litewskiej za Zygmunta I Starego // Prace z dziejów Polski feudalnej. – Warszawa, 1960. – S. 321-352.

33. Gudziak B. Crisis and Reform: The Kyivan Metropolitanate, the Patriarchate of Constantinople, and the Genesis of the Union of Brest. – Cambridge (Mass.), 1998.

34. Halecki O. Chaleccy na Ukrainie // Miesięcznik heraldyczny. – 1910. – S. 134-140, 164-170, 194-201.

35. Kodeks dyplomatyczny katedry i diecezji wileńskiej. – Kraków, 1948. – T. 1. – Zesz. 2.

36. Kuczyński St.-M. Rodowód Michała Chaleckiego // Miesięcznik heraldyczny. – 1934. – S. 6-10, 17-23.

37. Kuczyński St.-M. Ziemie czernihowsko-siewierskie pod rządami Litwy. – Warszawa, 1936.

38. Lehr-Spławiński T. Lędzice – Lędzanie – Lachowie // Opuscula Casimiro Tymieniecki septuagenario dedicata. – Poznań, 1959. – S. 195-209.

39. Lietuvos Metrika. Knyga № 5. – Vilnius, 1993.

40. Lietuvos Metrika. Knyga № 8. – Vilnius, 1995.

41. Topolska M.B. Dobra dereczyńskie od XV do połowy XVII wieku // Zeszyty naukowe Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. № 74: Historia. – Zesz. 11: Studia z dziejów Wielkiego Księstwa Litewskiego XIV-XVIII wieku. – Poznań, 1971. – S. 45-70.

42. Urzędnicy centralni i dygnitarze Wielkiego księstwa Litewskiego XIV-XVIII wieku: Spisy / Oprac. H. Lulewicz, A. Rachuba. – Kórnik, 1994.

*УДК 398:332.12:930.25(477.42)*

*Віктор ТКАЧЕНКО*

# САКРАЛЬНИЙ СИМВОЛ ВЕЛИКОДНЯ – ПИСАНКА: ДЖЕРЕЛОЗНАВЧИЙ АСПЕКТ

*У статті на основі опрацювання архівних матеріалів фондів, журналів, каталогів, альбомів досліджується широке коло джерел у яких розкривається символіка великоднього яйця, орнаментація, регіональні особливості. Автором виділяються та розглядаються окремі групи джерел. Зазначається, що з обраної проблеми існує значний масив джерел та літератури.*

**Ключові слова:** *писанка, джерело, архівні фонди, сакральний символ.*

*Viktor TKACHENKO*

**SACRAL EASTER SYMBOL – EASTER EGGS: SOURCE STUDY ASPECT**

*In the article, based on the processing of archival materials of funds, magazines, catalogs, albums, a wide range of sources is explored, in which the symbolism of the Easter egg is revealed, ornamentation, regional features. The author distinguishes and considers separate groups of sources. It is noted that from the chosen problem there is a significant array of sources and literature.*

**Key words:** *Easter egg, source, archival funds, sacred symbol.*

**Постановка проблеми у загальному вигляді.** Сьогодні стає все більше очевидним, що світ стоїть на порозі зміни матеріального змісту свого існування на духовне збагачення особистості. Від культу грошей, що негативно впливає на людину до переоцінки духовних цінностей. Тільки духовна сила здатна зупинити людину від морального занепаду та руйнації її внутрішнього світу. Саме з цієї причини в останні десятиріччя людство, у тому числі й українці, все більше повертаються до відновлення повноцінного духовного життя за релігійним вченням.

Розуміння зростаючої ролі релігії в духовному житті сучасного суспільства особливо важливо для України, де процес релігійного відродження викликає зацікавлення не тільки історією церкви, але й її символами, обрядовістю тощо. Варто відзначити, що у порівнянні із іншими сучасними християнськими країнами світу, цей процес активно відбувається в Україні. Ще однією особливістю сьогоднішнього часу є важливість того, що сучасне українське суспільство, потребує згуртованості і стабільності, національної єдності і солідарності, міжконфесійного миру та одностайності. І цьому може сприяти релігія, як об'єднуючий та духовний фактор. Адже українці ввійшли у п'ятірку найрелігійніших націй Європи. А згідно досліджень, абсолютна більшість українців (91%) – християнського віросповідання (православні, греко-католики, протестанти).

Для них найбільше свято – Великдень, яке називають також Пасха або Паска. Його вважають найважливішим християнським святом, котре виказує радість з приводу перемоги Божого Сина над Смертю та вічним Забуттям. Одним із символів Великодня є розписане яйце – писанка або фарбована крашанка.

**Аналіз досліджень і публікацій.** Основною джерельною базою дослідження, яка водночас є історіографією, є етнографічні матеріали кінця XIX–XX ст., (М. Сумцова, М. Кордуби, І. Шулікова, В. Кравченка, І. Гургули), дані Архівних наукових фондів рукописів та фонозаписів ІМФЕ ім. М. Т. Рильського, Наукової бібліотеки ім. В. Вернадського, наукового архіву Інституту археології НАН України, сучасна література даної тематики, публікації вітчизняних та зарубіжних дослідників, фондові, архівні та рукописні свідчення, лінгвістичні матеріали, які містять згадки про писанки, дослідження, пов'язані з етнорегіонами, матеріали наукових конференцій та польових досліджень. Важливим теоретичним та етнографічним джерелом є матеріали спеціалізованих журналів: "Народна творчість та етнографія", "Народне мистецтво" тощо, альбоми С. Кулжинського, Е. Біняшівського, М. Зєлик, З. Елиєва та інші.

**Формулювання мети статті (постановка завдання).** На жаль і сьогодні існує чимало невирішених проблем: залишаються не доопрацьовані принципові питання релігійного вивчення символіки великоднього яйця, процесу синкретизму: поєднання язичництва з християнством та його відображення у фольклорі та орнаментації писанки; її знакова функція, що є чи не найважливішою і має значний вплив на релігійність символу, також залишається поза увагою дослідників.

**Мета даного дослідження:** виявити, систематизувати і класифікувати джерельну базу, завдяки якій буде можливим розкрити питання сакральності писанки.

**Виклад основного матеріалу.** Великоднім писанкам присвячено роботи В. Беха-Казчука "Писанки та мальованки" (Ф. 15) [1], І. Шулікова "Пасхальные яйца на Волыни" (1915 р.) (Ф. 16) [3], В. Кравченка "Короткий історичний огляд про походження крашанки та писанки на паску" (Ф. 16) [4], що знаходяться в Архівних наукових фондах рукописів та фонозаписів ІМФЕ ім. М. Т. Рильського. У дослідженні В. Беха-Казчука зазначається, що ніхто не знає на селі, з якого часу почали писати писанки, проте звичаю їх писати ще дотримуються, хто займається писанням мальованок і писанок; як це робиться. Він наводить цікавий факт, що стосується мальованок. Автор зазначає,

що їх не варять, фарбують сирими і такими вони залишаються весь час. Святять їх разом із писанками, проте не вказує, як їх використовували. Досить промовистим є інший момент в його праці щодо хлопця, який навчився у своєї матері писати писанки, але ставши у 20-х рр. XX ст. комсомольцем перестав це робити. Більше відомостей про волинські писанки було зібрано анкетним шляхом у 1911–1913 рр. через учнів народних училищ, вихованців Волинської Духовної Семінарії та інших осіб. Зібрані відомості дали можливість І. Шулікову підготувати відповідну роботу. Даний рукопис є багатим і цікавим джерелом інформації. Він складається із 16 розділів, у яких розглядаються: походження великодніх писанок; великодні яйця на Волині, їх види, писанковий орнамент; техніки виготовлення народних писанок і мальованок на Волині. Зібрані матеріали також дали можливість зробити висновок, що мотиви орнаментів запозичені з навколишньої природи і побуту.

За способом виконання великодніх писанок на Волині І. Шуліков виділив чотири групи: народні, художні або малярські, монастирські та фабричні. До речі, це перший дослідник, який згадував фабричні писанки, не аналізуючи їх. Не брались до уваги вони й пізніше, хоча і є теж народними.

У роботі працівника Волинського науково-дослідного центрального музею В. Кравченка, яка написана у 1924 р., звернуто увагу на те, що на той час великодні яйця були курячі, з цукру, шоколадні, дерев'яні, металеві, кам'яні, скляні, порцелянові. На жаль, у роботі автор не звернув увагу на фабричні писанки, мотивуючи це тим, що воно (виготовлення фабричних писанок. – Т. В.) "…власне нас (дослідників – Т. В.) не стосується – ми мусимо достежити за суто народним виробництвом крашанок та писанок" [4, арк. 1]. На нашу думку, це є помилковим, адже ми втратили, таким чином, великий пласт української культури. В основному на фабриках працювали народні майстри і оформлення більшості фабричних писанок відбувалось на основі народних мотивів. У своїй роботі автор звернувся і до літератури про писанки, вказуючи при цьому, що вона досить обмежена. В. Кравченко також розглянув відповідні звичаї, вірування, легенди пов'язані з писанками та крашанками, що побутували на Волині. У цьому ж фонді знаходяться інвентарні картки різних років на писанки Волинського музею [2].

У рукописних фондах ІМФЕ ім. М. Т. Рильського (Ф. 31) [5; 6] маємо матеріал про вірування та звичаї, пов'язані з писанками та крашанками, які упродовж 1928–1929 рр. Г. Т. Танцюра збирав

і записував у с. Зятківці. Даний матеріал підтверджує, що писанкарство у 20-х рр. XX ст. мало місце в житті та побуті української сім'ї. Досить цікавими є матеріали Фонду Кабінету антропології та етнології ім. Ф. Вовка ІМФЕ ім. М. Т. Рильського (Ф. 43) [7; 8]. Інформація про виготовлення писанок у м. Борисполі у 1924 р. зберігається в документах Д. М. Щербаківського, що знаходяться в науковому архіві Інституту археології НАН України (Ф. 9) [9].

Так, зокрема, ще Гійом Левассер де Боплан в "Описі України…."[14], який вийшов французькою мовою в 1660 р., згадує про великоднє розфарбування яєць та їх використання під час обрядів саме в Україні.

Упродовж 1902–1912 рр. було зібрано І. Зарецьким, Н. Могилянським, А. Лажечниковим, Б. Шнейдером, А. Прусевичем, В. Бабенко, В. Сахаровим, А. Сержнитовським низку етнографічних колекцій в Україні для Російського етнографічного музею (Санкт-Петербург). Серед етнографічних виробів були також і писанки з різних губерній тогочасної України.

В "Каталоге-указателе этнографических коллекций" (Ленінград, 1983 р.) вказуються й місця, де збирались ці колекції [19]. Навіть за цими даними можна зробити висновок, що писанки на початку XX ст. були поширені на всій території України. У цей час писанки, виготовлені спеціально на продаж, приймали в міських крамницях за певну плату. На Харківщині вона становила 1.50 крб. за штуку, як пише І. Рєпін у своїй книзі "Далекое – близкое".

Упродовж 20-х рр. XX ст. в Україні збирали також етнографічні колекції для тодішнього Державного музею етнографії народів СРСР (Російський етнографічний музей, Санкт-Петербург). Серед етнографічних експонатів були й писанки. Так, у 1924 р. А. Зарембським у м. Пісчанка, с. Студене Ольгопільського повіту Подільської губернії було зібрано 13 писанок з місцевими назвами узорів. Того ж року А. Колковською в м. Чечельник, сс. Білий камінь, Ялонець Ольгопільського повіту, м. Тульчин Брацлавського повіту, с. Шершінці Балтського повіту Подільської губернії було зібрано етнографічну колекцію, серед якої були писанки і палочки для їх розпису.

У 1925 р. А. Шмідтом куплено у Могилівській окрузі Подільської губернії 67 писанок із назвами узорів. Цього ж року із археологічного кабінету ЛДУ до Державного музею етнографії народів СРСР було передано 27 штук писанок із Галичини. У наступному році було подаровано 14 писанок Є. Черепнінній-Даніні з м. Кодима, сіл Серби, Французьке Балтського повіту

Подільської губернії. Окрім готових писанок, були і зразки поступового їх зафарбування [19].

Значні колекції писанок знаходяться у фондах Національного музею українського народного декоративного мистецтва [30], Національному музеї народної архітектури та побуту України, Національному музеї етнографії та художнього промислу (м. Львів), Музеї писанкового розпису (в Коломия), харківських музеях. Вивчення фондових матеріалів дає можливість глибше розглянути орнамент писанок, відзначити центри їхнього виготовлення та розповсюдження, місце та роль писанки в системі матеріально-духовної культури.

Не менш важливе значення має засвоєння нагромадженого науково-дослідного друкованого матеріалу, який зберігається в бібліотеках України. У процесі виконання роботи велику увагу приділено вивченню етнографічних та інших джерел Національної бібліотеки ім. В. Вернадського, Національної історичної бібліотеки України (м. Київ), бібліотеки ім. М. Максимовича Національного університету ім. Т. Г. Шевченка, бібліотеки ІМФЕ ім. М. Т. Рильського.

Серед оглянутого матеріалу у бібліотеках слід виділити видання ряду каталогів і альбомів, в яких подавались і писанки. У 1878 р. в Києві вийшов альбом вишивок тканин і писанок під назвою "Южно-русский орнамент", автором якого була Пелагія Литвинова. У цьому альбомі на двох таблицях зображено в кольорах 24 писанки з Глухівського повіту Чернігівської губернії [24]. У вступній статті до альбому авторка пояснила одну із технік воскового розпису писанок. Це перша робота, в якій подано опис техніки розпису писанки.

Цікавою є інформація про каталог виставки "Килими Олени і Ольги Кульчицьких" 1960 р., де подано килими, орнамент яких відтворює писанковий [20].

1968 р. у Києві було видано альбом Е. Біняшівського "Українські писанки" [13]. У вступній статті автор розповідає про писанки, їх орнамент, подає його символічне значення, звертає увагу на те, що писанкарство в Україні було відоме в X–XIII ст. Автор також розглядає і писанки етнографічних регіонів України. Читач має змогу побачити в цьому альбомі багато змальованих писанок, що є дуже важливим під час вивчення теми писанкарства, зокрема регіональних особливостей орнаменту. Великий інтерес в альбомі становить дослідження С. Колоса, де є аналіз орнаментальних композицій розпису писанок [22]. Про символіку писанок розповідається в статті Е. Біняшівського в альбомі

“Україно, нене моя! Сповідь: поезії, писанки”. Зокрема, автор подає значення таких символів: “сонце”, “меандр”, “берегиня”, “сосонка”, “дерево життя”, “волове око”. Окрім того, в альбомі вміщено велику кількість зображень самих писанок з різних регіонів України [29].

У дослідженні М. Зєлик (українка за походженням, мешканка Канади) “Пише писанки бабуня, пише мама, пишу я” основна увага приділена символіці писанок з ґрунтовним поясненням. Крім того, подано також основні лінії композиційного розташування символів на писанці [17].

У 1994 р. З. Елиївом видано альбом “Двадцять кіп писанок” (Нью-Йорк), – це одне з найбільших кольорових видань українських писанок. У ньому вміщено 1200 репродукцій писанок. Більшість таблиць альбому укладена за назвами орнаментів, що походять з Бойківщини, Буковини, Волині, Вороніжчини, Галичини, Гуцульщини, Донеччини, Закарпаття, Київщини, Кіровоградщини, Кубані, Курщини, Лемківщини, Львівщини, Одещини, Підляшшя, Поділля, Вінниччини, Покуття, Полісся, Полтавщини, Придніпрянщини, Харківщини, Херсонщини, Черкащини, Чернігівщини [16, с. 28–31], але розташовані поряд (для кращого порівняння). Тобто, за основу поділу писанок за орнаментом взято його домінантний мотив, який розміщений на поверхні яйця, або поділ його поверхні дійсними або уявними “меридіально-широтними” лініями на поля. Також в альбом включено сторінки з писанками певних етнорегіонів України. Розташування на малюнках писанок дає можливість побачити різницю в її орнаментації. Альбом містить також “Покажчик писанкових назв” і “Покажчик місцевостей походження писанок” [16, с. 13], що дає можливість швидше знайти писанки за назвою або за місцем походження.

Свідченням вагомості писанок та інтересу до них є цікава доля альбому писанок, поданого у збірнику “Подільська старовина” (1993). У вступній статті до цього альбому зазначається, що вказані українські писанки малювала з натури Хелена з Прохольських Янова Беліна-Бжозовська (1845–1922 рр.) у с. Попелюхах Ольгопільського повіту Подільської губ (нині с. Яворівка Піщанського району Вінницької обл.), ще до 1917 р. Оригінал альбому згорів у Варшаві в 1944 р. Збереглась лише копія, виконана у 1923 р. внучкою Анною Равіта-Островською (1903–1984 рр.). Ця копія знаходиться у приватній колекції Х. Мицельського, репродукції з неї (183 писанки) здійснено А. Козьол, а ксерокопію передано до Вінницького краєзнавчого

музею. Частина писанок має назви. Загалом вони розміщені в 19 таблицях [26, с. 337–356].

На сьогодні у дослідженні писанкарства можна виділити ще одну групу джерел – навчально-методичні розробки, посібники, рекомендації для дітей молодшого та середнього шкільного віку. Розробки методичних посібників з писанкарства для широкого кола з'явилися в основному в другій половині 90-х рр. XX ст. Однією з перших є розробка Л. М. Гребєнщикової і О. О. Данилевич "Методичні вказівки до курсу "Декоративно-прикладне мистецтво. Мініатюрний живопис України. Писанки", видана Харківським державним педагогічним університетом у 1991 р. Тематичний погодинний план курсу і методику викладання писанкарства розроблено О. Білоус та З. Сташук. Дані матеріали спочатку було надруковано в журналах "Рідна школа", "Мистецтво та освіта" у 1997 р. під заголовком "Школа писанкарства" [11; 12], а в 2005 р. вони були доповнені та видані як навчально-методичні рекомендації. Варто зазначити й інші посібники: С. Дейсун "Українська писанка" (Кременчук, 2000) [10], С. Стадник "Формування художньо-трудових знань та вмінь у процесі оздоблення яєць" (Коломия, 2002) [27], А. Малиніна, І. Малиніна, О. Гріднєва "Великодній сувенір. Українська народна писанка" (Харків, 2005) [25], Т. Дубіч "Диво-писанка" (Тернопіль, 2005 р.) [15], І. Клід "Диво писанкове" (Тернопіль, 2006) [21], О. Стрілець "Мистецтво писанкарства", (Переяслав-Хмельницький, 2006) [28], М. Іванишин "По білому яйці воскові взори" (Львів, 2006) [18]. Одним із останніх видань такого плану є методичний посібник, розроблений майстринею-писанкаркою Т. Коновал із Луганщини – "Писанкова абетка" (Київ, 2007) [23]. Необхідно відзначити, що це робота високого рівня, гарно проілюстрована, в якій використовуються матеріали з етнографії та історії писанкарства, народознавства.

Таким чином, з обраної проблеми існує значний масив джерел та літератури. Адже питання висвітлення писанкарства, його ролі в обрядах, звичаях та віруваннях українського народу викликало зацікавлення у багатьох дослідників, починаючи ще з XVII ст. Особливо це помітно в період до початку XX ст., коли розпочалася робота зі збирання приватних і земських колекцій, складалися і друкувалися їхні описи, рецепти фарбування, технологія виготовлення, подавалися описи використання у звичаях та обрядовості українців, вийшло найбільше статей, різного роду публікацій, монографій,

Період 20–80-х рр. XX ст. можна характеризувати по різному. На початку продовжувалося збирання колекцій писанок для музеїв, друкувалися описи колекцій та статті, збиралися польові матеріали. Менш активно даним видом народного промислу цікавилися у 30–80-х рр. XX ст. Це пов'язано з тим, що писанки в часи войовничого атеїзму були оголошені культовими речами, змінювалося суспільне життя селянства, основного середовища її побутування. Та все ж поодинокі статті про писанки періодично друкувались у різних журналах, виданнях.

У 90-ті рр. XX ст. і дотепер до писанкарства звертають свої погляди дослідники. У багатьох журналах, матеріалах конференцій, наукових збірниках з'явилися статті, присвячені писанкарству, проблемам збереження писанок у музейних колекціях. Також вийшла низка науково-популярних робіт та монографій, присвячених цій темі.

Серед закордонних робіт варто відзначити видання П. Марковича про писанки Словаччини, в якому ґрунтовно вивчено писанкарство, та альбом З. Елиєва.

Автори статей не тільки опублікували дані про обряди і звичаї, пов'язані з писанками, техніки виготовлення, а й навели назви орнаментів із тих чи інших регіонів, назви сіл і містечок України, де були виготовлені писанки. Увага дослідників була звернута виключно до однієї, традиційної лінії у писанкарстві – розпису натуральних яєць як явища народного мистецтва. І тільки у двох працях кінця XIX – початку XX ст. – С. Кулжинського та І. Шулікова згадуються монастирські писанки. Хоча за православними традиціями великодні яйця прикрашали в найрізноманітніший спосіб.

1. Архівні наукові фонди рукописів та фонозаписів Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М.Т. Рильського НАН України (далі АНФРФ ІМФЕ ім. М.Т. Рильського НАНУ). – Ф. 15. В. Кравченко. – Од. зб. 150. Писанки та мальованки. – 27 арк.

2. АНФРФ ІМФЕ ім. М.Т. Рильського НАНУ. – Ф. 16. Волинський краєзнавчий музей. – Од. зб. 11. Інвентарні картки музейних експонатів етнографічного відділу Волинського музею. – 55 арк.

3. АНФРФ ІМФЕ ім. М.Т. Рильського НАНУ. – Ф. 16. Волинський краєзнавчий музей. – Од. зб. 24. И. В. Шуликов. Пасхальные яйца на Волыни. – 25 арк.

4. АНФРФ ІМФЕ ім. М.Т. Рильського НАНУ. – Ф. 16. Волинський краєзнавчий музей. – Од. зб. 27. В. Кравченко. Короткий історичний огляд про походження крашанки, писанки та паски. – 9 арк.

5. АНФРФ ІМФЕ ім. М.Т. Рильського НАНУ. – Ф. 31. Г. Танцюра. – Од. зб. 39. Г. Танцюра. Анімістичний світогляд. Матеріали до народного календаря, обрядовість, прикмети, повір'я, легенди тощо. – 18 арк.

6. АНФРФ ІМФЕ ім. М.Т. Рильського НАНУ. – Ф. 31. Г. Танцюра. – Од. зб. 41. Г. Танцюра. Народні звичаї, прикмети, повір'я, легенди тощо. – 31 арк.

7. АНФРФ ІМФЕ ім. М.Т. Рильського НАНУ. – Ф. 43. Кабінет антропології та етнології ім. Ф. Вовка. – Од. зб. 223. "Писанки". Розповідь про виготовлення писанок, народні звичаї пов'язані з писанками. Записав П. К. в с. Лави Сосницького р. Чернігів. обл. – 2 арк.

8. АНФРФ ІМФЕ ім. М.Т. Рильського НАНУ. – Ф. 43. Кабінет антропології та етнології ім. Ф. Вовка. – Од. зб. 360. "Волинський науково-дослідний центральний музей". Опис напрямку роботи, анкетні дані про згадану роботу. –40 арк.

9. Науковий архів Інституту археології НАН України. – Ф. 9. Архів Д. М. Щербаківський. – Од. зб. 79. Екскурсія в Бориспіль Київського Археол. Інституту в 1924 р. (статті на теми: фольклор, цехи, церкви, малярство, писанки, єврейське кладовище, різьба по дереву, одяг, вишивка, статті написанні студентами Інституту). м. Бориспіль, 1924 р. 6 міс. Рукописи рос. та укр. мовами. – 53 арк.+54 мал.

10. Дейсун С. Українська писанка: Посібн. – Кременчук, 2000. – 46 с.: іл.

11. Білоус О., Сташук З. Школа писанкарства: Навчально-методичні рекомендації. – К., 2005. – 44 с.

12. Білоус О., Сташук З. Школа писанкарства // Мистецтво та освіта. – 1997. – № 1. – С. 38–46.

13. Біняшевський Е. Українські писанки: Альбом / [Вст. стаття, акварелі та упоряд. Ераста Біняшевського]. – К., 1968. – 96 с.: іл.

14. Боплан Г. Опис України – К., 1990. – 252 с.

15. Дубіч Т. Диво-писанка: Посібн. [для діт. мол. та сер. шкіль. вік.]. – Т., 2005. – 24 с.

16. Елиїв З. Двадцять кіп писанок. – США, Нью-Йорк, 1994. – 31 с.

17. Зєлик М. Пише писанки бабуня, пише мама, пишу я / Виконання писанок С. Зєлик; текст М. Зєлик, фото Л. Зєлик; ред. та упоряд. В. Скуратівського. – К., 1993. – 48 с.

18. Іванишин М. По білому яйці воскові взори: Посібник з писанкарства. – Л., 2006. – 96 с: іл.

19. Каталог-указатель этнографических коллекций. Украинцы XIX–XX вв. / Министерство культуры СССР. Государственный музей этнографии народов СССР; [сост. Хазова Н., Карпова О.]. – Ленинград, 1983. – 63 с.

20. Килими Олени і Ольги Кульчицьких: каталог виставки. – Л., 1960. – 16 с.

21. Клід І. Диво писанкове: Посібн. – Т., 2006. – 64 с.

22. Колос С. Історичні та мистецько-конструктивні засади побудови писанкового орнаменту // Українські писанки / Вст. стаття, акварелі та упоряд. Е. Біняшевського. – К, 1968. – С. 89–91.

23. Коновал Т. Писанкова абетка. Навчально-методичні нотатки. – К., 2007. – 208 с.

24. Литвинова П. Южнорусский народный орнамент. Черниговская губерния, Глуховский уезд. Узоры вышивания, тканья и рисования / Собрала и составила Пелагея Яковлевна Литвинова. – К., 1878. – Вып. 1. – 13 с., 20 лист., табл.

25. Малиніна А., Малиніна І., Гріднєва О. Великодній сувенір. Українська народна писанка: навчально-методичний посібник. – Х., 2005. – 48 с.

26. Писанки с. Попелюхи // Подільська старовина. – Вінниця, 1993. – С. 337–356.

27. Стадник С. Формування художньо-трудових знань та вмінь у процесі оздоблення яєць: навч.-метод. посібн. – Коломия, Дрогобич, 2002. – 24 с.

28. Стрілець О. Мистецтво писанкарства: навч.-метод. посібн. – Переяслав-Хмельницький, 2006. – 50 с.

29. Україно, нене моя! Сповідь: поезії, писанки...: Зб. / [Упоряд. та приміт. О. Шевченка; передмова Я. Гояна]. – К., 1993. – 327 с.: іл.

30. Шестакова О. Писанкарство [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://www.mundm.kiev.ua/COLLECTN/EGGS.HTM

*УДК 27-277(477):378.628(477-25)*

*Сергій ГОЛОВАЩЕНКО*

# ВНЕСОК ПРОФЕСОРА КДА Я. О. ОЛЕСНИЦЬКОГО (1842–1907) У СТАНОВЛЕННЯ НАЦІОНАЛЬНОГО БІБЛІЄЗНАВЧОГО НАУКОВО-БОГОСЛОВСЬКОГО ДИСКУРСУ

*Розкрито основні виміри теоретичного й практичного внеску у розвиток вітчизняної біблієзнавчої традиції, здійсненого Якимом Олесницьким (1842–1907), видатним представником київської духовно-академічної культури другої половини XIX – початку XX століття. Проаналізовано його доробок у царині біблійної ісагогіки, текстуальної, літературної та історичної критики Біблії, біблійної археології, біблійної історії, культурної та релігійної компаративістики*

**Ключові слова:** *Біблія, біблійні студії, біблійна ісагогіка, текстуальна критика Біблії, літературна критика Біблії, історична критика Біблії, біблійна археологія, біблійна історія, релігійна компаративістика, Київська духовна академія, Яким Олесницький.*

*Serhii HOLOVASHCHENKO*

**PROFESSOR OLESNITSKY'S CONTRIBUTION TO THE FORMATION OF THE NATIONAL DISCOURSE IN BIBLE STUDIES**

Дослідження біблієзнавчої спадщини представників київської духовно-академічної традиції другої половини XIX – початку XX ст., передбачає теоретичне осягнення цього феномену в його цілісності та історичній динаміці. Зокрема, потреба в персональній ідентифікації значущих етапів розвитку спонукає визначати найсуттєвіше в мереживі індивідуальних інтелектуальних історій, виявляючи тих, хто своєю працею позначив еволюційні координати проблемного та методологічного простору вітчизняного біблієзнавства.

Відповідно, у цій статті ми звернемося до найвагоміших з цієї точки зору моментів творчості одного із знакових представників київської бібліологічної та екзегетичної

*This article covers the main dimensions of theoretical and practical contribution to the development of the national biblical tradition, carried out by the Joachim Olesnitski (1842–1907), outstanding representative of Kyiv spiritual and academic culture of the second half of the XIX - beginning of the XX century. His achievements in the field of Biblical isagogics, textual, literary and historical criticism of the Bible, biblical archeology, biblical history, cultural and religious comparativism are analyzed.*

**Key words:** *Bible, Biblical studies, Biblical isagogics, textual criticism of the Bible, literary criticism of the Bible, historical criticism of the Bible, biblical archeology, biblical history, cultural and religious comparativism, Kyiv Theological academy, Joachim Olesnitski.*

традиції – професора Якима Олексійовича Олесницького (1842–1907) [7]. Діяльність цього дослідника, богослова, викладача стала визначальною для формування своєрідності київської школи у таких важливих галузях біблійних студій, як ісагогіка, історична та текстуальна критика Біблії, біблійна археологія, біблійна історія, біблійна культурологія.

Проф. Я. Олесницький найповніше виявив себе як дослідник Святого Письма через викладання та науково-богословську працю. Його діяльність стала прямим внеском до формування в КДА основних біблієзнавчих проблемно-тематичних напрямів. Одним з таких напрямів була біблійна ісагогіка. Доробок Олесницького тут був представлений статтями про окремі біблійні книги [20; 21], у яких відбувалося драматичне зіставлення науково-критичної та апологетичної рефлексії.

Другий напрям наукових студій проф. Олесницького (як обдарованого гебраїста та археолога, викладача біблійної археології та давньоєврейської мови в КДА) – це дослідження біблійної археології, історії та культури. Пам'ятаємо при цьому, що окрім традиційних внутрішніх потреб православної екзегези у зверта нні до історико-культурного контексту біблійних повідомлень, цей напрям був активізований також і розвитком історичної критики в європейській біблеїстиці XIX – початку XX ст. Саме Олесницькому належать праці з біблійної археології, присвячені актуальним подіям у розвитку цієї науки [13; 14]; публікації, що демонструють власний досвід прилучення до первинного археологічного матеріалу, власні спроби історико-археологічних та історико-культурних реконструкцій (наприклад, надзвичайно детальний звіт про археологічні експедиції до Палестини) [11; 12]; дослідження старозавітної історії в контексті історії Давнього Сходу [18; 19]; біблійної літературної та художньої форми й відповідних видів стародавнього мистецтва [9; 10].

З попереднім напрямом було безпосередньо пов'язане дослідження Біблії в контексті інших культур – своєрідний зародок

релігійно-культурної компаративістики в стінах КДА. Зусилля археологів та істориків, спрямовані на пошук матеріалу для реконструкції історико-культурного контексту біблійної оповіді, завжди були органічно включені у вивчення Давнього Сходу, пов'язані з дослідженням зв'язків, взаємодій та взаємовпливів між стародавніми культурами. Це давало підстави для кращого розуміння біблійної культури. Оскільки дослідження старозавітної (давньоєврейської) історії, релігії та культури, зафіксовані як у цьому, так і у попередньому розділі, тісно сполучалися з одними з перших досліджень талмудичної традиції та іудаїзму в цілому [8], то можна твердити про фактичну участь Олесницького у започаткуванні в КДА досліджень у галузі іудаїки.

Так само значущим виявився внесок Я. Олесницького до такого напряму, як біблійна текстологія, вивчення біблійних мов, розвиток в КДА традиції перекладання Святого Письма. Ці дисципліни, з одного боку, вкорінені до традиційної ісагогіки та екзегези, а з іншого, починаючи з середини XIX ст. зазнали насправді революційних зрушень у зв'язку із знаковими знахідками та публікаціями (зокрема, давні біблійні кодекси, серед яких – Синайський). І тут особливо відзначимо працю київського дослідника, де з позицій історичної та текстуальної критики розглядається традиція давньоєврейської біблійної книжності [17]. Значних зусиль саме у галузі текстології, вивчення біблійних мов та дослідження історії біблійних перекладів та видань вимагала і практична перекладацька праця, пов'язана з підготовкою Синодального перекладу та з удосконаленням церковнослов'янського тексту Біблії, здійснювана в КДА. До цієї праці також був залучений Олесницький-гебраїст: він був автором перекладів з давньоєврейської старозавітних книг Естер, Ісаї, Єремії, Єзекіїля, Даниїла, публікованих у «Трудах КДА» протягом 1865–1873 рр.

Зазначимо також важливу роль Я. Олесницького як професора у формуванні дослідницької «традиції», або ж «школи» в КДА: окрім виконання стандартних дидактичних завдань він брав активну участь у створенні спадкоємності «учительство–учнівство», організовуючи науковий пошук студентів задля їхнього прилучення до європейської біблійної науки та безпосередньо керуючи науковою роботою своїх учнів. Так, студентами КДА під керівництвом Олесницького був здійснений та під його ж редакцією опублікований в «Трудах КДА» переклад великої іноземної апологетичної праці з біблійної археології та культури [40]. Там само під керівництвом та редакцією

проф. Олесницького свого часу були опубліковані перші опуси його талановитих учнів, що фактично відкрило їм шлях до академічної праці [1; 2; 42]. У зв'язку з цим слід також відзначити рецензії вченого на кандидатські, бакалаврські, магістерські та докторські роботи, що в різні роки розглядалися на засіданнях Ради КДА та були зафіксовані у її протоколах [22–25].

Звернемося до кількох, як на нашу думку, домінантних тем інтелектуальної творчості проф. Я. Олесницького, знакових для розвитку вітчизняних біблійних студій. Таке звернення допоможе прояснити персональний внесок цього вченого до формування основних ідейних настанов та герменевтичних програм, що визначали розвиток біблієзнавства в КДА наприкінці XIX – на початку XX ст.

Спочатку йтиметься про низку принципів, проголошених та реалізованих Олесницьким у 1876–77 рр. під час підготовки «Правил для укладання приміток до російського тексту Біблії» [14]. Підстави для такого доручення, даного до того ж у всеросійському масштабі, були створені появою у 1876 р. Синодального перекладу Біблії. Критерії та правила для укладання тлумачних приміток до цього перекладу – це важливо підкреслити – були визначені й сформульовані Я. Олесницьким на підставі певної ісагогічної та герменевтичної програми. Ця програма, по-перше, була результатом світоглядної та інтелектуальної еволюції самого Олесницького як гебраїста та біблійного археолога, талановитого дослідника й викладача. По-друге, ця програма стала виявом складної духовно-інтелектуальної еволюції київського (можливо, ширше – всеросійського) духовно-академічного середовища, яке у другій половині XIX – на початку XX ст. розвивалося на тлі взаємодії зовнішніх та внутрішніх тенденцій.

Так, полеміка з «інославними», ліберальними та раціоналістичними течіями у тодішній західній біблеїстиці, палеографічні та текстологічні здобутки західних дослідників другої половини XIX ст.; потужний розвиток текстуальної критики, критики джерел та літературної форми; практика критичних видань Біблії об'єктивно визначали необхідність критичної рецепції отриманих результатів у різних галузях досліджень Біблії. У підсумку, для Я. Олесницького виклад актуальних знань про Біблію у формі популярній, але узгодженій з церковною традицією, був актуальним завданням.

У методологічному відношення «Правила» Олесницького цікаві тим, що намагалися розв'язати текстологічну та герменевтичну колізію, спричинену появою Синодального перекла-

ду, народженого на текстуальному й культурологічному «перетині» текстів давньоєврейського масоретського, грецького LXX, частково латинської Вульгати та церковнослов'янського. Саме йшлося про пошуки шляхів популярного роз'яснення важких місць російського перекладу із застосуванням зіставлення різних текстуальних біблійних традицій, історико-текстуального та історико-критичного аналізу.

Далі, переважна більшість правил, запропонованих Я. Олесницьким, апелювали до історичного, географічного, культурного контексту при роз'ясненні тих чи інших біблійних повідомлень, поданих через російський Синодальний текст. Тут знову автор органічно виявлявся як біблієзнавець-професіонал, основною сферою наукових зацікавлень якого, окрім давньоєврейської мови та літератури, біблійної текстології та літературної критики, була старозавітна історія, географія, релігійне та суспільне життя, культура повсякденного побуту, спроектовані у сучасність через призму біблійної археології [3].

Другий сюжет з творчої історії Я. Олесницького стосується доволі екзотичного застосування історико-критичного підходу в специфічному контексті та до специфічного предмета. Йдеться про аналіз вченим талмудичної міфології та культури [8]. Це було, мабуть, перше у вітчизняній науці та богослов'ї глибоке систематичне дослідження з цього предмету, яке містило в собі, окрім критико-апологетичного пафосу, ще й своєрідну методологію.

Так, у самій назві роботи міститься алюзія на категоріальний апарат німецької біблійної критики, в т.ч. представників т. зв. «міфологічної школи». І тут, саме при виборі методології та системи оцінювання, зіграло, на нашу думку, роль конфесійне настановлення. А саме: офіційно засуджуючи позиції т. зв. «негативних» критиків-«міфологістів», які заперечували традиційні погляди на Христа, Святе Письмо, історію християнства, православні богослови часом були досить лояльними до критичного пафосу, методів та інструментарію, коли йшлося про необхідність критики «чужої» традиції, в даному разі, іудаїстичної. Як це показав текст київського автора, присвячений талмудичній міфології?

Аналізуючи першоджерела мовою оригіналу, Олесницький розглянув талмудичну писемність крізь призму одного з авангардних порівняльно-релігієзнавчих досліджень. Методологічна та ідейна складова компаративістики Олесницького, дійсно, можуть оцінюватися критично через їх конфесійну

тенденційність. Але те, що «єврейський міф» став предметом систематичного критичного аналізу, становить неабияку цінність. Також цінним є залучення дослідником різноманітного матеріалу з греко-римської, єгипетської, іранської, індійської міфології, неоплатонізму, християнського фольклору для аналізу тих трансформацій, яких, за твердженням Олесницького, зазнали традиційні біблійні образи та сюжети, а також факти та події історії єврейського народу як в новозавітну добу, так і в добу раннього середньовіччя [8, *1*, с. 157–158].

І тут ми наближаємося до ще одного пункту методології Олесницького. Це – натяк на можливість (а інколи і спроба її реалізувати) «деміфологізації» досліджуваного тексту – передовсім, за рахунок включення історичного та культурного контексту в процес прочитання та інтерпретації талмудичних сюжетів. Так, Олесницький намагається показати ніби два шари, два рівні інтерпретації агадичного міфу. Один походить від біблійного матеріалу, який під впливом певної міфологічної, філософської або фольклорної традиції трансформувався та отримав позабіблійну інтерпретацію. І тут автор, як професійний біблієзнавець, є вельми суворим в оцінках адекватності тих пояснень писання, якими обґрунтовуються ті чи інші талмудичні ідеї, образи, сюжети. Другий же рівень походить від історичної критики Біблії, де шлях деміфологізації релігійного тексту і був, власне, апробований. Відсилаючи читача до реалій історії в процесі роз'яснення тих чи інших міфологічних сюжетів та образів з талмудичних трактатів, Олесницький доволі прозоро натякає на можливість та необхідність такої деміфологізації [8, *8*, с. 290–295].

Так бачимо формування доволі парадоксальної, але евристично плідної ситуації: «єврейський міф», не ангажуючи ідейно, релігійно, політично своїх дослідників з середовища православної професури, раніше, ніж сама Біблія, став тут предметом наукового (порівняльного та історико-критичного) аналізу, об'єктом застосування тих методів, які в новочасній Європі випрацьовувалися первісно якраз на біблійному та історико-церковному матеріалі [4, с. 202–203].

Проф. Олесницький, як було зазначено, уславився і як автор ґрунтовних ісагогічних та екзегетичних праць та низки оригінальних гіпотез у цій царині. Деякі з них (наприклад, гіпотеза про те, що книги 1–2 Параліпоменон були джерелами для книг 1–4 Царств), втратили своє значення; інші залишаються актуальними і донині. Зокрема, Олесницький не лише оглянув усі ісагогічні теорії про старозавітну книгу Пісня над піснями [20],

а й запропонував власну версію її алегорично-символічної екзегези, згідно з якою, стосунки «нареченої» та «нареченого» в цій книзі є символом зв'язку Святої Землі та сонця, а затим – богообраного народу та його царя-Месії.

Цікавим та повчальним буде звернутися до «зрілого» етапу наукової активності Я. Олесницького як біблійного археолога, коли формувався та увиразнювався його особистий методологічний базис, а разом з тим – і теоретичний базис вітчизняної біблійної археології. Найкритичнішим аспектом цього увиразнення була зустріч православної церковної традиції з раціоналістичною біблійною критикою, базованою на підходах, методах та прийомах новоєвропейської науки. У царині, фаховій для Я. Олесницького, ця зустріч спричиняла критичний конфлікт між перспективою еволюції біблійної археології як церковно-апологетичної дисципліни (що межує з церковною археологією) та можливостями її розвитку як дисципліни науково-історичної. Вчений порушував важливі наукові проблеми, зокрема: визначення та оцінки автентичності археологічних знахідок, що претендують на роль артефактів біблійної історії; репрезентації, обґрунтування та інтерпретації історичних свідчень в процесі висунення та доведення наукових гіпотез [13; 14].

Говорячи про загальні методи представлення археологічних даних та доведення історичної достовірності артефактів, Олесницький відзначав необхідність а) досліджувати обставини відкриття пам'яток та обґрунтовувати дійсність такого відкриття; б) досліджувати пам'ятки на автентичність з боку історичного, археологічного та палеографічного. При цьому Олесницький тримався досить відкритого та гнучкого «критерію достатності» для залучення того чи іншого відкриття до наукового обігу: відкриття, як би дивно вони не виглядали, мають бути прийняті, якщо не буде доведена їхня підробка. Проте таке залучення має перевірятися виправданим науковим сумнівом, який, проте має виключати упередженість в оцінці даних та має бути зміцнений аналізом логічної та фактичної можливості із застосуванням методів аналізу, індукції та дедукції, аналогій. Цікавим є також вказування дослідника на потребу при збиранні та обробці археологічної інформації враховувати культурно-антропологічний та психологічний чинники, що фактично відбивають типову для археологічних досліджень зустріч культурних та цивілізаційних світів не лише в діахронічному, але й у синхронічному аспектах. Загальною є вимога фактологічного обґрунтування гіпотез і взагалі теоретичних тверджень.

Вимоги та критерії, які можна було б віднести до спеціальних, формулюються Я. Олесницьким у тісному зв'язку з конкретними пізнавальними ситуаціями. Це: докладний аналіз «спеціальних археологічних ознак»; визначення відповідність ознак артефактів до свідчень стародавніх джерел, де зафіксовані конкретні типи культурної та релігійної ідентичності (наприклад релігійна символіка, зафіксована у біблійних текстах); ретельне тестування змісту та символіки артефактів на відповідність до їхнього культурно-релігійного контексту, ідей та символів стародавньої культури, зафіксованих в інших джерелах, а також вимога повноти та репрезентативності свідчень та посилань на джерела (як-от на Біблію) як запорука коректного обґрунтування тих чи інших оціночних тверджень щодо смислу та символіки віднайдених артефактів. У зв'язку з цим, важливим є тест на наявність символічних аналогій у стародавніх пам'ятках різних культур, при проведенні якого та при витлумаченні можливих аналогій доречним буде застосування порівняльно-міфологічного аналізу. В конкретному випадку спеціальних (палеографічних) досліджень вага вимоги враховувати іншокультурні впливи значно зростає. Також Олесницький твердить про необхідність визначати як типове, так і особливе при ідентифікації знахідок – як відповідність типовим знахідкам у різних місцях певного регіону, так і специфічні ознаки форми та стилю, що виявляються при зіставленні з стародавніми та сучасними витворами (що є особливо важливим у випадку з ймовірними підробками. Заслуговує на увагу приклад застосування статистичного аналізу палеографічних даних з метою визначення ступені достовірності, або мовної автентичності твору-напису («ступені його спорідненості мові»). Нарешті, важливою герменевтичним принципом є вимога урахування культурно-психологічних особливостей сприйняття та оцінки певних ідей та символів стародавньої культури представниками теперішньої культурної доби (у випадку аналізованих Олесницьким сюжетів – то була «вікторанська» Європа).

Звернемо увагу також на цікаву, скажімо так, «герменевтику археологічної реконструкції», яку розгортає Олесницький, аналізуючи пересічні сюжети тодішньої археології Палестини. Цікавість цієї «герменевтики» хоча б у тому, що вона формульована з позицій власного дослідницького досвіду кількох наукових подорожей-експедицій до Святої Землі, відповідним чином описаного. У зауваженнях вченого бачимо: критичне заперечення спекулятивності у наукових твердженнях; запе-

речення інтерпретацій, базованих на зовнішніх аналогіях, довільних ономастичних та етимологічних асоціаціях; заперечення некритичного застосування легенд та сказань для наукових пояснень; критику довільної дедукції; критику еклектики та відсутності послідовності в оперуванні фактами. Вчений демонструє принципову критичність – та водночас принципову відкритість до нових даних, відмову від будь-якого «заключного слова», готовність до появи нових обставин, що здатні по новому висвітлити попередні факти [5, 78–80].

Непересічним залишається значення діяльності Я. Олесницького як гебраїста та текстолога, у царині вивчення Біблії оригінальними мовами. Зокрема, він дослідив засобами біблійної історичної й текстуальної критики деякі важливі моменти становлення давньоєврейського біблійного тексту [17]. Вивчаючи засобами біблійної літературної критики важливі моменти становлення художньо-поетичної форми давньоєврейського тексту Святого Письма [10], Олесницький спромігся висунути власну концепцію старозавітної поетики, ґрунтовану на здобутках тогочасних культурологічних, мовознавчих та літературознавчих студій та ретельному аналізі критичного апарату (зокрема просодії та системи акцентуацій) масоретської традиції [6, с. 54–59].

Поряд із друкованими працями проф. Я. Олесницький залишив значну рукописну спадщину, що містить чорнові версії опублікованих творів, численні дослідницькі та навчально-методичні матеріали – зокрема, дослідження П'ятикнижжя та інших старозавітних книг; чернетки коментованих перекладів псалмів, проповідей і повчань; розлогий корпус підготовчих матеріалів до фундаментальних монографій Олесницького з біблійної археології; плани та конспекти лекцій з біблійної археології та єврейської граматики [26–40].

У творчості проф. Я. Олесницького, який був «вченим у справжньому сенсі цього слова», людиною, для якої «не існувало жодних інших інтересів, крім наукових» [43, с. 310], сполучалися широка ерудиція, знання давньоєврейської, арабської, сирійської та інших класичних і нових мов із тонким критичним чуттям, схильністю до дослідницького пошуку, постановки і вирішення нових наукових проблем, широких теоретичних узагальнень.

Я. Олесницький репрезентував «базову», «станову» генерацію київських біблієзнавців кінця XIX – початку XX ст., відігравши провідну роль не лише у формуванні специфіки дослідницького дискурсу, але й ставши ключовою фігурою в системі

«вчительства-учнівства», у становленні тут механізму трансляції наукового досвіду. Вчений і педагог, що створив цілий напрям у вітчизняному біблієзнавстві, він залишив плеяду обдарованих учнів (професори єп. Василій (Димитрій Богдашевський), Володимир Рибінський, прот. Олександер Глаголєв та ін.), які уславили КДА на ниві біблійної науки.


1. *Булатов С.* Состояние иудейских ремесленников во времена земной жизни Иисуса Христа // ТКДА. – 1883.– № 8. – С. 616–647; № 9. – С. 83–109;
2. *Булатов С.* Древнееврейские монеты // ТКДА. – 1884.– № 10.– С. 223–247; № 11.– С. 305–343; 1885.– № 3.– С. 384–412; № 6.– С. 255–294; № 7.– С 420–434; № 8.– С. 582–595; № 12.– С. 601–656.
3. *Головащенко С. І.* «Правила для руководства при составлении объяснительных примечаний к русскому тексту Библии» Я.О. Олесницького: передісторія російської тлумачної Біблії// Наукові записки НаУКМА. Т. 50. Філософія та релігієзнавство. К., "КМ Академія", 2006. – С. 56–63.
4. *Головащенко С. И.* Талмудическая мифология в свете библейской критики: А. Олесницкий (одна из страниц истории библеистики в Киевской духовной академии XIX – нач. XX ст.) // От Библии до постмодерна: Статьи по истории еврейской культуры. Библейские исследования. Еврейская мысль. – М. : Книжники ; Текст, 2009. – С. 196–203.
5. *Головащенко С.І.* До питання про становлення в Київській Духовній Академії біблійної археології як науки: досвід Я.О. Олесницького //«Київська Академія». – Випуск 5. – К., КМ Академія, 2008. – С. 73–81.
6. *Головащенко С. І.* З історії літературної критики Біблії в Київській духовній академії: Яким Олесницький та його «Ритм и метр ветхозаветной поэзии» [Текст] / С. І. Головащенко // Наукові записки НаУКМА. – Т. 89 : Філософія та релігієзнавство. – К. : «ПУЛЬСАРИ», 2009. – С. 54–59
7. *Головащенко С. І.* Олесницький Яким Олексійович // Київська духовна академія в іменах : 1819–1924 : енциклопедія : в 2 т. / упоряд. і наук. ред. М. Л. Ткачук ; відп. ред. В. С. Брюховецький. – Т. 2 : Л–Я. – К. : Вид. дім «Києво-Могилянська академія», 2016. – 1004 с. : іл. – С. 332–336.
8. *Олесницкий А.* Из талмудической мифологии. // ТКДА. – 1870.– № 1.– С. 149-209; № 2.– С. 402–444; № 4.– С. 201–244; № 8. – С. 273–327.
9. *Олесницкий А.* Древнееврейская музыка и пение. // ТКДА. – 1871.– № 11.– С. 107-161; № 12.– С. 368-417.
10. *Олесницкий А.* Ритм и метр ветхозаветной поэзии. // ТКДА. – 1872.– № 10. – С. 242–294; № 11.– С. 403–472; № 12.– С.501–592.
11. *Олесницкий А.* Святая Земля. Отчет о командировке в Палестину и прилегающие к ней страны. Часть I–я. Иерусалим и его древние памятники (со многими рисунками в тексте). // ТКДА. – 1875.– № 2.– С. 215–371; № 3.– С. 481–569; № 4.– С. 93–192; № 6.– С. 511–587; № 7.– С. 107–160; № 12.– С. 275–350. Часть II–я. Замечательнейшие по древним памятникам места Иудеи (вне Иерусалима), Самарии, Галилеи верхней и нижней, Финикии и ливанской области. // ТКДА. – 1876.– № 1.– С. 50–111; № 5.– С. 336–410; № 8.– С. 249–276; № 10.– С. 17–72; 1877.– № 2.– С. 335–379; № 3.– С. 441–468; № 5.– С. 262–300; № 12.– С. 463–524; 1878.– № 2.– С. 249–298; № 4.– С. 48–97; № 6.– С. 427–501; № 9.– С. 505–589.
12. *Олесницкий А.* Судьбы древних памятников св. земли (Речь, произнесенная в торжественном собрании Киевской Духовной академии 28-го сент. 1875 г. // ТКДА. – 1875. – № 11. – С. 1–21.
13. *Олесницкий А.* Путешествие одного египтянина в Палестину, Сирию и Финикию в XIV в. пред Р.Хр. (новый источник для библейской географии) // ТКДА. – 1876.– № 3.– С. 452–509.

14. *Олесницкий А.* Вопрос о новейших открытиях моавитских древностей (с рисунками) // ТКДА. – 1877. – № 10. – С. 2–78.
15. *[Олесницкий А. А.]* «Правила для руководства при предполагаемом составлении в Киевской духовной Академии объяснительных примечаний к русскому тексту Библии (учительных книг), составленные, по поручению Совета Академии, экстраординарным профессором Ак. Олесницким» //Протоколы заседаний Совета Киевской духовной Академии за 1876/77 уч. год //Труды КДА. – 1877. – Т. III. – Приложение. – С. 231–237.
16. *Олесницкий А.* Гробница Аарона на реке Ор // ТКДА. – 1879.– № 3.– С. 356–371.
17. *Олесницкий А.* Тенденциозные корректуры иудейских книжников (соферимов) в чтении Ветхого Завета // ТКДА. – 1879.– № 5.– С. 3-54.
18. *Олесницкий А.* Государственная летопись царей иудейских, или книги забытые (Παραλειπομενα)//ТКДА.–1879.–№ 8.– С. 393–479; № 12.–С. 415–462.
19. *Олесницкий А.* Государственная израильская летопись, или книга царей Херема // ТКДА. – 1880.– № 5.– С. 3–83.
20. *Олесницкий А. А.* Книга Песнь Песней (Шир га-Ширим) и ее новейшие критики // Труды КДА. – 1881. – т. I. – № 4. – С. 367–451; т. II. – № 5. – С. 45–77; № 7. – С. 255–323; т. III. – № 12. – С. 405–465; 1882. – т. I. – № 1. – С. 1–44; № 3. – С. 171–201; т. II. – № 6. – С. 190–207; т. III. – № 9. – С. 3–51.
21. *Олесницкий А. А.* Книга Притчей Соломоновых и ее новейшие критики. // Труды КДА. – 1883. – т. III. – № 11. – С. 333–395; № 12. – С. 535–616. (окреме видання) К., 1884
22. [*Олесницкий А. А.*] Отзыв доцента Акима Олесницкого о сочинении «Происхождение книги Иова», представленном Ректором и ординарным профессором Академии архимандритом Филаретом для получения степени доктора богословия / Протоколы заседаний Совета КДА за ноябрь и декабрь 1872 года. 28 ноября // ТКДА. – 1873. – № 3. – С. 173–181.
23. [*Олесницкий А. А.*] Отзыв екстраординарного профессора Акима Олесницкого о сочинении Ф. Покровского «Критичний разбор сочинения Евальда «Alterhümer des Volkes Israel» [написанном на ученую степень кандидата богословия] / Протоколы заседаний Совета КДА за июнь 1873 года. 8 июня // ТКДА. – 1873. – № 11. – С. 471–473.
24. [*Олесницкий А. А.*] Отзыв экстраординарного профессора Киевской дух. Академии Акима Олесницкого о сочинении экстраординарного профессора той же Академии Ст. Сольского, представленном на степень доктора богословия, под заглавием: «Сверхъестественный элемент в новозаветном Откровении по свидетельствам евангелий и посланий апостола Павла» / Протоколы заседаний Совета КДА. 1877 года 9 сентября//ТКДА.–1878.–№ 5.–Приложение.– С. 87–96.
25. [*Олесницкий А. А.*] Отзыв экстраординарного профессора Ак. Олесницкого о сочинении студента IV курса Арсения Царевского, представленного на степень магистра богословия, под заглавием «Происхождение и состав 1 и 2 кн. Паралипоменон» / Протоколы заседаний Совета КДА. 1878 года 13 июня// ТКДА.–1878.–№ 12.–Приложения.–С.520–524.
26. *Олесницкий А. А.* Книга Иова. Исследование [Рукопис] // ІР НБУ ім. В. І. Вернадського. – Ф. 160. – № 1783. – 9 зош.
27. *Олесницкий А. А.* Книга Песнь Песней Соломона. Черновик исследования [Рукопис] // ІР НБУ ім. В. І. Вернадського. – Ф. 160. – № 1777.
28. *Олесницкий А. А.* Книга Притчей. Исследование по Деличу, Берто и Геф [Рукопис] / А. А. Олесницкий. – ІР НБУВ. – Ф. 160. – № 1776.
29. *Олесницкий А. А.* Книга пророка Иеремии. Исследование [Рукопис] // ІР НБУ ім. В. І. Вернадського. – Ф. 160. – № 1779.
30. *Олесницкий А. А.* Книга пророка Исайи. Исследование [Рукопис] // ІР НБУ ім. В. І. Вернадського. – Ф. 160. – № 1783. – 10 зош.
31. *Олесницкий А. А.* Лекции проф. А. А. Олесницкого по еврейскому языку, читанные студентам словесного отделения I курса киевской академии 1888–9

академическом году, записанные студентом П. Кудрявцевым в четверть, на 57 стр. [Рукопис]// ІР НБУ ім. В. І. Вернадського.– ДА.– Ф. 811.– № 1794.–57 арк.
32. *Олесницкий А. А.* О библейских животных [Рукопис] // ІР НБУ ім. В. І. Вернадського. – Ф. 160. – № 1801.
33. *Олесницкий А. А.* О Псалтыри. Статья [Рукопис] // ІР НБУ ім. В. І. Вернадського. – Ф. 160. – № 1775. – 16 зош.
34. *Олесницкий А. А.* Обычаи и нравы древних евреев (70–80 гг. XIX в.). Материалы к монографии. 533 *лл.* [Рукопис] // ІР НБУ ім. В. І. Вернадського. – Ф. 160. – № 1795 – 533 арк.
35. *Олесницкий А. А.* Переводы Ветхого Завета. Исследование. [Рукопис]//ІР НБУ ім. В. І. Вернадського.–Ф. 160.–№ 1782. – 8 зош.
36. *Олесницкий А. А.* Признаки пришествия Мессии по Талмуду (II пол. XIX ст.) [Рукопис] // ІР НБУ ім. В. І. Вернадського. – Ф. 160. – № 1802. – 2 арк.
37. *Олесницкий А. А.* Программа лекций по библейской археологии для студентов Киевской дух. академии 1892–1896 [Рукопис] // ІР НБУ ім. В. І. Вернадського. – Ф. 160. – № 1797. – 7 арк.
38. *Олесницкий А. А.* Программа по еврейской грамматике (2 пол. XIX ст.). Черновик [Рукопис] // ІР НБУ ім. В. І. Вернадського. – Ф. 160.– № 1796. – 2 арк.
39. *Олесницкий А. А.* Псалмы I–IV. Перевод с комментарием. Черновик [Рукопис] // ІР НБУ ім. В. І. Вернадського. – Ф. 160. – № 1805. – 4 арк.
40. *Олесницкий А. А.* Пятикнижие. Исследование. [Рукопис] // ІР НБУ ім. В. І. Вернадського. – Ф. 160. – № 1781. – 14 зош.
41. Руководство к библейской археологии. Часть I. Богослужебные отношения израильтян. Карла Фридриха Кейля. Пер. с нем. под ред. *А. Олесницкого* // ТКДА. – 1871.– № 12.– С. 1–48; 1872.– № № 1,3,7,9,11,12.– С. 49–288; 1873.– № № 1–7, 9–12.– С. 289–464; 1874.– № № 1–7.– С. 465–592. Часть II. Гражданственно-социальные отношения израильтян // ТКДА. – 1874.– №№ 9, 11. – С. 1–32; 1875. – №№2–4,6–8,10,12.–С.33–208; 1876.–№№ 2,4–10,12. – С. 209–384.
42. *Рыбинский В. П.* Древнееврейская суббота // ТКДА. – 1891.– № 11.– С. 398–434; № 12.– С. 545–595; 1892.–№ 2.– С. 230–273; № 3.– С. 387–404; № 4.– С. 546–587; № 6.– С. 304–342; № 9.– С. 116–141.
43. *Рыбинский В. П.* Профессор Аким Алексеевич Олесницкий (Некролог) // ТКДА. – 1907. – № 10. – С. 308–322.

*УДК [37.013.46:26](477)(09) "18"*

*Тетяна ТВЕРДОХЛІБ*

# ПІДГОТОВКА СТУДЕНТІВ КИЇВСЬКОЇ ДУХОВНОЇ АКАДЕМІЇ ДО РЕЛІГІЙНО-МОРАЛЬНОГО ВИХОВАННЯ ПАСТВИ В ОСТАННІЙ ЧВЕРТІ XIX СТОЛІТТЯ

*У статті на основі аналізу першоджерел та джерелознавчої літератури висвітлюється окремий аспект розвитку Київської духовної академії в останній чверті XIX ст. Автором узагальнено досвід підготовки студентів Київської духовної академії до релігійно-морального виховання пастви в ході викладання гомілетики та пастирського богослов'я. Акцентовано увагу на педагогічному компоненті у змісті означених дисциплін, проаналізовано форми навчання, що застосовувалися у ході їх вивчення. З'ясовано особливості кадрового та навчально-методичного забезпечення викладання гомілетики та пастирського богослов'я в академії.*

**Ключові слова:** *гомілетика, Київська духовна академія, пастирське богослов'я, релігійно-моральне виховання, форма підготовки студентів.*

———

*Tetiana TVERDOKHLIB*

**TRAINING STUDENTS OF THE KYIV THEOLOGICAL ACADEMY FOR THE RELIGIOUS AND MORAL UPBRINGING OF THE FLOCK IN THE LAST QUARTER OF THE 19TH CENTURY**

*The separate aspect of the development of the Kiev Theological Academy in the last quarter of the nineteenth century has been covered in the article basing on analysis of primary sources and source literature. The author has summarized the experience of preparing students of the Kiev Theological Academy for the religious and moral upbringing of the flock during the teaching of Homiletics and Pastoral Theology.*

**Постановка проблеми в загальному вигляді та її зв'язок з важливими науковими чи практичними завданнями.** Данні соціологічного дослідження Центру Разумкова, проведеного в усіх регіонах України з 23 по 28 березня 2018 року, свідчать про проблеми в релігійності українців. В останні роки простежується тенденція зниження рівня визнання Церкви моральним авторитетом (особливо на Сході). У суспільстві домінує переконання, що Церкви в нашій державі, в основному, на боці сильних і багатих, ніж бідних і знедолених. У такій ситуації священик має проводити активну просвітницьку і виховну роботу серед прихожан. Ефективність цієї діяльності значною мірою залежить від підготовки майбутніх пастирів до морально-релігійного виховання пастви у духовних навчальних закладах. Для покращення означеної підготовки буде корисним творче використання досвіду підготовки студентів Київської духовної академії (КДА) до морально-релігійного вихо-

*The emphasis has been made on the pedagogical component in the content of the disciplines stated; the forms of training used in the course of their studying have been analyzed. The peculiarities of staffing and methodological support of the teaching of homiletics and pastoral theology in the academy have been determined.*

**Keywords***: the Kiev Theological Academy, Homiletics, Pastoral Theology, religious and moral education, forms of students' training.*

вання прихожан в останній чверті XIX ст.

**Аналіз останніх досліджень і публікацій, в яких започатковано розв'язання даної проблеми і на які спирається автор; виділення невирішених раніше частин загальної проблеми, котрим присвячується стаття.** Деякі питання підготовки академістів до релігійно-морального виховання мирян у досліджуваний період представлено в історичних і богословських працях, присвячених розвитку гомілетики і пастирського богослів'я. Пастирське богослів'я в ретроспективі вивчали архімандрит Інокентій (Пустинський), М. Глубоковський, М. Маккавейський, В. Певницький, Н. Сухова, Г. Флоровський та інші, гомілетику – архімандрит Лаврентій (Живчик), П. Завєдєв, ігумен Маркелл (Павук), М. Катаєв, М. Паторжинський, протоієрей М. Лесюк, А. Разуміхін. Вивчення стану наукової розробки проблеми дає підстави стверджувати, що питання підготовки студентів КДА до релігійно-морального виховання прихожан в останній чверті XIX ст. є недостатньо розробленим.

**Формування мети статті:** розкрити зміст, форми, кадрове та навчально-методичне забезпечення підготовки студентів КДА до релігійно-морального виховання пастви в досліджуваний період.

**Виклад основного матеріалу дослідження з повним обґрунтуванням отриманих наукових результатів.** Підготовка студентів вищого духовного навчального закладу України до релігійно-морального виховання мирян в останній чверті XIX ст. здійснювалася на заняттях із гомілетики і пастирського богослів'я. Змістовне наповнення церковного красномовства в порівнянні з 70-ми – першою половиною 80-х рр. XIX ст. практично не змінилося. Аналіз навчальних програм [23], звітів викладача про їх виконання [15, с. 162-163; 16, с. 117; 17, с. 501; 18, с. 328; 19, с. 461-462], класних журналів, які вели студенти КДА [20; 25; 21], дозволив визначити, що на теорію гомілетики передбачалося близько 10 % змісту навчального предмету на 3 курсі. Весь інший навчальний матеріал цього і 4 курсу присвячувався історії проповідництва, де педагогічний компонент висвітлювався рід-

ко. Зважаючи на те, що програми з гомілетики щорічно перевірялися спеціальними комісіями і завжди затверджувалися для використання без змін [24; 10, с. 48; 22, арк. 4], така ситуація цілком задовольняла адміністрацію академії. Як бачимо, у цьому випадку КДА не сприяла поліпшенню підготовки студентів до релігійно-морального виховання населення.

Педагогічний компонент теорії гомілетики на досліджуваному етапі був дещо розширений. Вводились питання, які стосувались педагогічної техніки [20, арк. 23 зв, 24; 25, арк. 34] і зовнішнього вигляду священика при виголошенні проповіді [20, арк. 18 зв; 25, арк. 36 зв.], умов її «плідності та дієвості» [25, арк. 25 зв., 29], проповідницької імпровізації [25, арк. 31 зв., 33].

Успішне засвоєння змісту гомілетики в досліджуваний період у КДА відбувалося завдяки організації лекцій, практичних занять, репетицій, колоквіумів, іспитів, самостійної позааудиторної роботи студентів, написанню проповідей, кандидатських і магістерських робіт. Важливим здобутком стало те, що тепер лекції з церковного красномовства читались для всіх студентів КДА. Якщо в період чинності статуту 1869 р. цей предмет викладався лише академістам церковно-практичного відділення, то з введенням статуту 1884 р. усі студенти академії 3 і 4 курсу повинні були відвідувати лекції з гомілетики. Особливість деяких лекційних занять у першій половині 90-х років XIX ст. полягала в тому, що читання лекції доповнювалося аналізом студентської проповіді. Таким чином, заняття складалось із двох частин: лекційної і практичної [25, арк. 11 зв., 16 зв., 35 зв., 38].

Традиційно вивчення гомілетики у вищій духовній школі м. Києва передбачало написання проповідей. Якщо статут 1869 р. передбачав, що до цього залучали лише студентів другого курсу церковно-практичного відділення, то в період, що вивчається, відбулися позитивні зміни. Статутом православних духовних академій 1884 р. встановлювалося, що «для студентів усіх курсів обов'язковим є складання проповідей у тій кількості, яка буде визначена Радою академії» [1, с. 240]. Так, на 1884-1885 навчальний рік для студентів перших трьох курсів було визначено написання 1 проповіді, а для студентів четвертого курсу – 2 [13, с. 715]. Проте, починаючи вже з наступного навчального року, студенти складали по одній проповіді на кожному курсі [8, с. 24; 14, с. 189; 16, с. 136; 18, с. 344]. Для написання повчань зазвичай надавалося більше місяця. Але інколи, наприклад, у 1889-1890 і 1892-1893 навчальних роках студенти третього курсу

складали «експромтну проповідь». Її тема повідомлялась студентам у день написання [5, с. 25; 17, с. 524].

Окремо слід зупинитись на підготовці магістерських і кандидатських дисертацій з гомілетики. В останній чверті XIX ст. було написано близько 40 таких робіт, у більшості з них виявлено педагогічний компонент, що значно більше ніж у 70-х – першій половині 80-х рр. XIX ст. В основному це були дисертації з мізерною педагогічною складовою, яка охоплювала не більше 10 сторінок дослідження. До них віднесено випускні роботи В. Екземплярського, М. Кокорева, П. Колосовського, О. Миролюбова, І. Яржемського та інших. Вагома педагогічна складова представлена в дисертаціях М. Унтули «Русские гомилетики, явившиеся в настоящем столетии», М. Вишемірського «Святой Феодор Студит и его проповеднические произведения» і І. Бакалова «Проповеди Платона, митрополита Московского». Перша з означених праць, незважаючи на низьку якість, відмічену рецензентом, має значну педагогічну складову. У ній переважно висвітлюються праці Я. Амфітеатрова і Н. Фаворова [9, с. 139]. Ці посібники використовувалися при вивченні гомілетики в духовних академіях і семінаріях, і нами доведено спрямованість значної частини їхнього змісту на виховання пастви. Дослідження М. Вишемірського «Святой Феодор Студит и его проповеднические произведения» вміщує педагогічну складову у другій частині, в якій характеризується найбільша група проповідей святого Феодора. Ці проповіді стосувалися морального виховання монахів та мирян [6, с. 123]. Педагогічний компонент дисертації І. Бакалова «Проповеди Платона, митрополита Московского» розкривається у 3 розділі, де висвітлюються проповіді морально-повчального спрямування, і в 4 розділі, де здійснена спроба характеристики педагогічної майстерності митрополита Платона при проголошенні проповідей [11, с. 175-176].

Щодо проведення форм контролю навчальних досягнень академістів була помічена в деякі навчальні роки парадоксальна ситуація. Вона полягала в тому, що педагог не проводив репетицій, які передбачалися статутом, а організовував колоквіуми, які не вимагалися нормативним документом. Так було, наприклад, у 1886-1887 і у 1893-1894 навчальних роках [20; 25].

Для забезпечення якості навчання гомілетики в духовних освітніх закладах не менш важливим, ніж форми її викладання, був професійний рівень педагогів. Як і на попередньому етапі, в останній чверті XIX ст. читання гомілетики в КДА по-

кладалось на В. Певницького. Його високий викладацький рівень підтверджувався науковим ступенем доктора богослів'я, значним педагогічним досвідом, званням заслуженого ординарного професора, любов'ю і повагою студентів, адже значна їх частина обирала для випускних робіт теми саме з церковного красномовства. Захоплення гомілетикою викладача передавалося й академістам.

Як і в 70-х – першій половині 80-х рр. XIX ст., В. Певницький займався адміністративною роботою. З 1884 року він був членом Правління КДА. Окрім того, В. Певницький редагував журнал «Труды Киевской духовной академии», щороку друкував по декілька наукових праць як окремими виданнями, так і в духовній періодиці. Адміністративна і наукова активність не заважали професору майстерно проводити лекції з гомілетики, щорічно перевіряти проповіді студентів одного з курсів (хоча як член Правління міг це доручити іншому викладачеві) [8, с.24; 14, с.181], виступати консультантом і рецензентом значної кількості кандидатських і магістерських дисертацій [2, с. 179-182; 6, с. 122-127; 3, с. 326-327], керувати підготовкою деяких професорських стипендіатів [4, с. 49]. На жаль, В. Певницький і в досліджуваний період не підготував підручника, що відповідав би програмі, яку він розробив. Студентам доводилось готуватись до занять за власними конспектами. Академісти мали можливість додатково використовувати наукові роботи професора, а також підручники, які широко використовувалися і раніше.

Поряд із гомілетикою підготовку вихованців академії до релігійно-морального виховання пастви забезпечувало пастирське богослів'я. Важливою позитивною зміною в досліджуваний період було надання йому, як і церковному красномовству, статусу загальнообов'язкової дисципліни. Якщо в період чинності статуту 1869 р. пастирське богослів'я викладалось лише для студентів церковно-практичного відділення КДА, то тепер його зобов'язані були вивчати всі академісти. Як і з інших навчальних предметів, програми з пастирського богослів'я щорічно перевірялись спеціальними комісіями. Члени комісій завжди схвалювали їх для застосування у навчальному процесі вищого духовного навчального закладу [7, с.54; 22, арк. 4].

Аналіз навчальних програм В. Певницького і звітів педагога про їх виконання [13, 698; 14, с. 173; 18, с. 331; 23, арк. 62-63] дозволяє стверджувати, що значна увага на заняттях приділялась вивченню педагогічного аспекту діяльності священнослужителя. Наприклад, «Программа чтений по пастырскому богосло-

вию студентам IV курса в настоящем 1886-1887 учебном году» [23, арк. 62-63] передбачала, що третину обсягу навчального матеріалу буде відведено на підготовку майбутніх пресвітерів до виховної і навчальної діяльності в приході. Студентам слід було ознайомитись із «видами учительства» (публічним і приватним), «характером, місцем і часом пастирського учительства», засвоїти «необхідність для пастиря попечительства про своїх пасомих, засоби, які варто використовувати для керівництва і виховання прихожан» тощо [23, арк. 63]. У той же час були випадки, що зміст, представлений у програмах, не висвітлювався повністю на лекціях, значно скорочувалася його педагогічна частина. Зокрема, вивчення класного журналу IV курсу вищої духовної школи м. Києва [21], який вели студенти протягом 1885-1886 навчального року, свідчить, що упродовж цього терміну тільки на трьох заняттях висвітлювались педагогічні теми [21, арк. 20 зв., 29 зв, 43]. На усіх інших лекціях вивчалися питання підготовки до прийняття священства, господарських турбот священика, проведення таїнств тощо.

Особливість змісту пастирського богослів'я, яке читав В. Чекан, полягала в наданні значної уваги огляду давньої і новітньої, іноземної і російської літератури з предмету. Так, у 1889-1890 навчальному році цей огляд був представлений досить розлого, на цілий семестр [17, с. 501]. Педагогічний компонент у програмах В. Чекана не відрізнявся широтою і ґрунтовністю висвітлення і входив у розділи «Приватне і суспільне життя священика, яким воно має бути за ідеєю», а також «Про священика як проповідника, священнослужителя і пастиря-вихователя» [15, с. 163].

Як і В.Чекан, М. Маккавейський перший семестр присвячував огляду літератури з пастирського богослів'я, в межах якого ознайомлював студентів із історією науки. Педагогічним темам доцент присвячував 5-6 занять у кінці навчального року [26; 19, с. 462]. Педагогічний компонент у програмах М. Маккавейського дещо розширився завдяки введенню питань, які стосувалися істинного покликання до пастирського служіння [26, арк. 30], пастирських візитацій і їх значення у справі морального виховання народу [26, арк. 38].

Засвоєння змісту пастирського богослів'я в КДА відбувалося завдяки широко розповсюдженим в академічній практиці формам. Це були лекції, репетиції, іспити, самостійна позааудиторна робота студентів, написання випускних робіт. Лекції з пастирського богослів'я проводилися для академістів четверто-

го курсу по одній годині щотижня [26]. Окрім лекцій, варто зупинитись також на випускних роботах студентів, які писались для здобуття наукових ступенів кандидата і магістра богослів'я. Усього за досліджуваний період було підготовано близько 10 робіт, але таких, що мали педагогічний компонент, виявлено 5. Прикладом дисертації, у якій відсутня педагогічна спрямованість, може бути праця Г. Тихомирова «Учение о пастырском служении в сочинениях русских писателей XVIII века». У ній не представлена виховна діяльність священика. Такими, в яких наявна педагогічна складова, нами визначено дослідження І. Зданевича «Учение о пастырстве в поучениях и посланиях русских иерархов XI – XVII вв.», М. Петропольского «Участие пресвитеров в деле проповеди и просвещения в допетровський период», Я. Горуновича «Учение о пастырском служении древних отцов и учителей Церкви. Исторический обзор», І. Артінського «Св. Амвросий Медиоланский как пастырь и учитель о пастырстве», В. Следнікова «Служение пастиря Церкви по учению господа Иисуса Христа и апостолов». У першій з представлених робіт педагогічний компонент є найбільш вагомим. Саме на ньому зосереджує свою увагу Зданевич Іван, щоб довести хибність думок деяких науковців. Ці дослідники стверджували, що вчення про пастирство у XI – XVII ст. звужувалося тільки до зовнішньої, обрядової сторони. Найбільше педагогічна спрямованість виявляється в 5 частині дисертації, де «представлено вибране з повчань і послань вчення про властивості і обов'язки пастиря як учителя і керівника духовних чад своїх».

Значною мірою якість викладання пастирського богослів'я у КДА залежала від професіоналізму педагогічних кадрів. У вищому духовному навчальному закладі в період, коли пастирське богослів'я тимчасово читав В. Певницький, ситуація порівняно з 70-ми – першою половиною 80-х рр. XIX ст. не змінювалася. Тобто протягом 4 з половиною навчальних років викладач ставився до навчального предмету як до другорядного в порівнянні з гомілетикою. Це підтверджується і мізерною кількістю випускних робіт студентів з пастирського богослів'я, і деяким свавіллям у виконанні навчальних програм, яке відмічено в окремі роки [21]. В.Чекан і М. Маккавейський мали можливість підвищити статус навчальної дисципліни, захопити студентів пастирським богослів'ям, проте їхня недосвідченість і хворобливість останнього цьому не сприяли.

У досліджуваний період викладачі КДА не підготували підручника, який відповідав би їхнім програмам із означеної га-

лузі богослів'я. Академісти, в основному, готуватись до занять за власними конспектами, а також використовували наявну в бібліотеці літературу з пастирського богослів'я. Окрім праць, що були доступними в 70-х – першій половині 80-х рр. XIX ст., послуговувались роботами архімандрита Іакова «Пастырь в отношении к себе и пастве» (1888), В. Певницького «Священник, приготовление к священству и жизнь священника» (1885), «Служение священника в качестве духовного руководителя прихожан» (1890), а також статтями, наприклад, публікацією М. Маккавейського «Вопрос о приготовлении к пастырству в современной протестантской Германии» (1894).

Несподіваним, зважаючи на захоплення В. Певницького гомілетикою, був друк його праць з пастирського богослів'я. Особливо значущим для розширення педагогічного компоненту при вивченні студентами досліджуваного предмету став вихід у світ розвідки «Служение священника в качестве духовного руководителя прихожан» (1890). Ця робота присвячена, переважно, проблемі релігійно-морального виховання пастви. Завдяки їй студенти могли надолужувати прогалини в знаннях із цього питання.

**Висновки з даного дослідження і перспективи подальших розвідок у даному напрямі.** Таким чином, в останній чверті XIX ст. зміст гомілетики як дисципліни, що готувала студентів до релігійно-морального виховання прихожан, був обмежений. Він включав питання сутності проповіді, її значення для релігійно-морального становлення і вдосконалення людини, педагогічної техніки, зовнішнього вигляду священика при виголошенні проповіді, умов її «плідності та дієвості», проповідницької імпровізації. Обсяг педагогічного компоненту у змісті пастирського богослів'я різнився в залежності від педагога, який викладав предмет. Найбільшим він був у В. Певницького і охоплював третину навчального матеріалу, хоча не завжди в повному обсязі висвітлювався на лекціях. Академісти готувались до релігійно-морального виховання пастви, вивчаючи такі теми: види учительства, характер, місце і час пастирського учительства, необхідність для пастиря попечительства про свою паству, засоби, які варто використовувати для керівництва і виховання прихожан, пастирські візитації і їх значення у справі морального виховання народу тощо.

Основними формами навчання пастирського богослів'я в досліджуваний період були лекції, репетиції, іспити, самостійна позааудиторна робота студентів, написання випускних

робіт. Окрім означених, гомілетика вивчалась студентами також завдяки проведенню практичних занять, колоквіумів, написанню проповідей.

В аспекті кадрового забезпечення підготовки академістів до релігійно-морального виховання пастви у найбільш сприятливому становищі була гомілетика, яку викладав В.Певницький. Він мав високий професійний рівень, що підтверджувався науковим ступенем доктора богослів'я, значним педагогічним досвідом, званням заслуженого ординарного професора, авторитетом серед студентів. Пастирське богослів'я викладали В. Певницький, В. Чекан і М. Маккавейський. Негативно вплинули на якість навчання предмету змінність наставників, а також недосвідченість деяких із них. На жаль, протягом досліджуваного періоду жоден із викладачів не підготував підручника, який відповідав би розробленій ним програмі.

Перспективи подальших досліджень полягають у вивченні особливостей підготовки учнів православних семінарій до морально-релігійного виховання пастви (остання чверть XIX ст.).


1. Высочайше утвержденный устав православных духовных академий. 2160 – 20 апреля (1884 г.) // Полное Собрание Законов Российской Империи: Собрание третье: 1 марта 1881 г. – 1913 г. – СПб.: Гос. тип. – Т. 4 : 1884. – С. 232-243.
2. Извлечение из протоколов Совета Киевской духовной академии 11 июня 1888 года // Труды Киевской духовной академии. – 1889. – № 7. – С. 177-192.
3. Извлечение из протоколов Совета Киевской духовной академии 12 и 13 июня 1889 года // Труды Киевской духовной академии. – 1890. – № 10. – С. 289-343.
4. Извлечение из протоколов Совета Киевской духовной академии 19 декабря 1886 года // Труды Киевской духовной академии. – 1887. – № 7. – С. 49-64.
5. Извлечение из протоколов Совета Киевской духовной академии 2, 15, 17 и 28 сентября 1892 года // Труды Киевской духовной академии. – 1893. – № 8. –С. 1-32.
6. Извлечение из протоколов Совета Киевской духовной академии 28 апреля и 30 мая 1886 года // Труды Киевской духовной академии. – 1886. – № 10. – С. 97-128.
7. Извлечение из протоколов Совета Киевской духовной академии 3, 26 сентября, 1 ноября и 20 декабря 1891 года // Труды Киевской духовной академии. – 1893. – № 2. – С. 33-96.
8. Извлечение из протоколов Совета Киевской духовной академии 3, 5, 26 сентября и 3 октября 1894 г. // Труды Киевской духовной академии. – 1895. – № 3. – С. 17-48.
9. Извлечение из протоколов Совета Киевской духовной академии 30 мая 1886 года //Труды Киевской духовной академии. – 1886. – № 11. – С. 129-144.
10. Извлечение из протоколов Совета Киевской духовной академии 30 октября, 11 декабря 1892 года, 13 февраля, 8 апреля и 26 мая 1893 г. // Труды Киевской духовной академии. – 1893. – № 9. – С. 33-96.
11. Извлечение из протоколов Совета Киевской духовной академии 9 и 11 июня 1888 года // Труды Киевской духовной академии. – 1889. – № 6. – С. 161-176.
12. Извлечение из протоколов Совета Киевской духовной академии 9 июня 1887 года // Труды Киевской духовной академии. – 1887. – № 12. – С. 161-178.

13. Отчет о состоянии Киевской духовной академии за 1884/5 учебный год. С. М. Сольского. // Труды Киевской духовной академии. – 1885. – №12. – С. 675-718.
14. Отчет о состоянии Киевской духовной академии за 1885/6 учебный год // Труды Киевской духовной академии. – 1887. – №2. – С. 157-201.
15. Отчет о состоянии Киевской духовной академии за 1887/8 учебный год // Труды Киевской духовной академии. – 1888. – №1. – С. 146-196.
16. Отчет о состоянии Киевской духовной академии за 1888/9 учебный год // Труды Киевской духовной академии. – 1890. – №1. – С. 99-148.
17. Отчет о состоянии Киевской духовной академии за 1889/90 учебный год // Труды Киевской духовной академии. – 1890. – №11. – С. 481-534.
18. Отчет о состоянии Киевской духовной академии за 1890/91 учебный год // Труды Киевской духовной академии. – 1891. – №11. – С. 295-352.
19. Отчет о состоянии Киевской духовной академии за 1892/93 учебный год // Труды Киевской духовной академии. – 1893. – №12. – С. 441-496.
20. Центральний державний історичний архів України, м. Київ (ЦДІАК України). – Ф. 711. – Оп. 3. – Спр. 1778. Классный журнал III курса академии по общеобязательным предметам за 1885-1886 учебный год, арк.101.
21. ЦДІАК України. – Ф. 711. – Оп. 3. – Спр. 1779. Классный журнал IV курса академии по общеобязательным предметам за 1885-1886 учебный год, арк. 99.
22. ЦДІАК України. – Ф. 711. – Оп. 3. – Спр. 1791. Представление комиссии преподавателей академии об отзывах о программах лекций, прочитанных в академии. 30 октября 1887 г., арк. 6.
23. ЦДІАК України. – Ф. 711. – Оп. 3. – Спр. 1792. Программы лекций, прочитанных в академии в 1886-1887 учебном году, арк.. 139.
24. ЦДІАК України. – Ф. 711. – Оп. 3. – Спр. 1998. Заключение комиссии преподавателей академии о рассмотренных и одобренных программах лекций. 25 сентября – 20 декабря 1891 года, арк. 6.
25. ЦДІАК України. – Ф. 711. – Оп. 3. – Спр. 2222. Классный журнал III курса по всем предметам за 1893-1894 учебный год.16 сентября 1893 г. – 8 апреля 1894 г., арк. 82.
26. ЦДІАК України. – Ф. 711. – Оп. 3. – Спр. 2223. Классный журнал IV курса по всем предметам за 1893-1894 учебный год.16 сентября 1893 г. – 8 апреля 1894 г., арк. 54.

*УДК 271.22 (477):316.032*

*Юрій БОРЕЙКО*

# ГРОМАДА І ПАРАФІЯ ЯК ФОРМИ РЕЛІГІЙНИХ ОБ'ЄДНАНЬ ВІРУЮЧИХ УКРАЇНСЬКОГО ПРАВОСЛАВ'Я

*У статті з'ясовується співвідношення громади й парафії як форм релігійних об'єднань у контексті організації повсякденного життя віруючих українського православ'я. Встановлено, що рівень релігійної активності православних віруючих залежить від ступеня їх інтегрованості у соціальні зв'язки в рамках релігійної громади як соціального явища і парафії як осередку інституційної структури Церкви.*

**Ключові слова:** *громада, парафія, віруючий, повсякденність, українське православ'я.*

———

*Yurii BOREIKOK*

**COMMUNITY AND PARISH AS RELIGIOUS UNIONS FORMS OF THE UKRAINIAN ORTHODOXY BELIEVERS**

*The article investigates the relation of community and parish as forms of religious associations in the context of organizing the everyday life of the Ukrainian Orthodoxy believers. It is established that the level of religious activity of Orthodox believers depends on the degree of their integration into social connections within the religious community as a social phenomenon*

Проблеми повсякденного життя релігійних громад не часто постають об'єктом уваги дослідників, залишаючись недостатньо вивченими в українському релігієзнавстві. Значною мірою це стосується особливостей функціонування православних громад в українському суспільному просторі, їх значення у контексті розвитку церковної соціальності. Зокрема, питання цінностей, які формуються та відтворюються у релігійній громаді, спонукає до осмислення православної громади як соціальної опори для віруючих, форми їх добровільної солідарності та взаємодопомоги. З огляду на недостатній рівень дослідження соціальної складової діяльності релігійних громад актуальною науковою проблемою постає з'ясування впливу православної громади на повсякденне життя сучасних віруючих

*and parish as a cell of the institutional structure of the Church.*
**Key words:** *community, parish, believer, everyday life, Ukrainian Orthodoxy.*

Питання витоків, форм вияву, структури та функціонування релігійних громад досліджуються у працях О. Агаджаняна, В. Ганеграафа, Л. Іпатової, А. Колодного, Н. Костіної, Г. Ле Бра, Ч. Ліма, М. Митрохіна, П. Павленка, Р. Патнема, О. Сагана, В. Теремка, Л. Филипович, Дж. Фіхтера, М. Чавеса, В. Чеснокової, Ю. Чорноморця, низки церковних дослідників. Проте більш детального вивчення потребують виявлення характеру соціальних зв'язків у повсякденному житті громад українського православ'я, з'ясування соціальної складової повсякденності громад сучасного українського православ'я. Мета статті – з'ясування визначення громади й парафії як форм релігійних об'єднань православних віруючих.

Мета статті – з'ясування співвідношення громади й парафії як форм релігійних об'єднань у контексті організації повсякденного життя православних віруючих в Україні.

Релігійна громада – відкрите утворення, елемент релігійної організації, яка об'єднує певну кількість громад, що пов'язані між собою спільними віруваннями та ритуалами. У середовищі громади як основної ланки діяльності релігійних організацій формується світогляд віруючого, що позначається на загальному рівні активності релігійної організації. Отже, релігійна громада є особливою соціальною групою, в рамках якої людей об'єднують спільна віра та відправлення релігійного культу через механізми соціального впливу – традиції, звичаї, звички, інститути.

Одна з характерних особливостей функціонування православної громади полягає у відсутності фіксованого членства. Йдеться про змінний характер складу осіб, які відвідують богослужіння, за наявності постійної кількості активних віруючих. Тобто у сучасній православній громаді стабільне ядро складає меншість, а змінна частина – більшість. Водночас, як зазначає П. Павленко, ієрархічна будова, яка започатковується на рівні окремої громади, певною мірою виправдана, оскільки забезпечує на місцевому рівні чітку підпорядкованість кожного члена громади її керівнику, а на рівні всієї конфесії – підпорядкованість кожної місцевої громади центральному керівному органу. Дослідник наголошує на ролі місцевих громад у створенні атмосфери, від якої залежить громадська думка про конфесію [1, с. 551].

Громада віруючих здатна забезпечити постійні та стійкі контакти між своїми членами, які передбачають виникнення між-

особистісних стосунків, зокрема симпатію, антипатію, дружбу, ворожнечу, спільні інтереси та віру. В сучасних умовах відкриті до постмодерну церкви орієнтуються на створення малих груп віруючих для забезпечення міжособистісного спілкування. З цією метою використовуються обговорення біблійних текстів, спільні молитви, бесіди, трапези на основі взаємної поваги та любові. За оцінкою А. Колодного, в таких групах не втрачається індивідуальність та здатність індивіда до особистої творчості [5, с. 27].

Без сумніву, релігійна громада впливає на своїх членів, задовольняє потреби в спілкуванні, у моральній та матеріальній підтримці. Організоване таким чином релігійне життя має велике соціальне значення, оскільки забезпечує взаємовідносини, які передбачають спільні погляди та згуртованість віруючих. У православному середовищі без соціальної опори у вигляді громади релігійна свідомість та поведінка віруючого не мають належного рівня. Значною мірою це стосується відвідування церкви, участі у богослужіннях. Люди частіше відвідують церкву, коли вбачають у цьому підтримку з боку інших. Якщо вони не отримують такої підтримки або вона зменшується, може виникнути конфліктна ситуація, яка супроводжується переживанням почуття самотності та ізоляції.

Сучасні громади характеризуються нестабільністю відвідування своїми членами богослужбових заходів, що свідчить про недостатній рівень самосвідомості віруючих. Непостійний характеру членства в громаді часто призводить до відсутності самоідентифікації віруючого індивіда з конкретною громадою. Подекуди громада асоціюється з певними священиками та їх учинками, що значною мірою впливає на ставлення віруючих до громади і релігійної спільноти загалом. Отже, деякі громади, зокрема православні, впливають на буденну свідомість віруючих лише відносно, тому потребують удосконалення своєї здатності до відтворення релігійної свідомості та поведінки, які значною мірою функціонують на обрядово-ритуальному рівні [1, с. 549–550].

Як бачимо, релігійна громада постає ключем до вивчення повсякденного життя віруючих сучасного українського православ'я. Незважаючи на функціонування нинішньої Церкви в умовах переважно секулярного суспільства, православні громади не є ізольованими анклавами. На наш погляд, слушним є твердження про те, що частина віруючих сприймає громаду як форму добровільної солідарності, смислову й соціальну опору в житті, форму взаємодопомоги, навіть виживання в сучасному світі [6].

Для вивчення релігійності українських православних громад корисним є досвід зарубіжних учених, а також дослідження форм соціальності в інших християнських конфесіях. Зокрема, напрямок сучасної соціології релігії, що одержав назву «congregational studies», вивчає різноманітні форми організації релігійного життя на рівні парафій та громад. Спочатку йшлося про дослідження конгрегацій протестантських церков, проте надалі цей термін почав застосовуватися щодо громад усіх релігій та конфесій. З метою включення соціальної складової та показників релігійності на індивідуальному рівні дослідники враховують участь індивідів у житті релігійної громади та ступінь інтегрованості у соціальні зв'язки об'єднань віруючих [12].

На думку Ч. Ліма і Р. Патнема, оцінка індивідом рівня суб'єктивного добробуту залежить від частоти відвідування релігійних служб, оскільки останній показник помітно впливає на підвищення кількості соціальних контактів у спільноті [14]. За твердженням Дж. Фіхтера, респонденти як віруючі індивіди є членами релігійної групи, віросповідання або церкви, тому один з вимірів релігійної поведінки обов'язково повинен відображати ступінь церковного залучення у соціальні взаємозв'язки з особами, котрі належать до цієї релігійної групи [13, с. 171].

В рамках кросконфесійного підходу до конструювання типології релігійності С. Карасьова і Є. Шкурова стверджують, що прихильність до певної релігійної ідеї реалізується через релігійну віру, тоді як належність до певної системи релігійної діяльності реалізується через виконання ритуалів, дотримання норм і форм благочестя, свят, участь у місіонерській та соціально-культурній діяльності релігійної спільноти. Водночас прихильність віруючих до певних релігійних спільнот, що згуртовані спільною метою підтримки зв'язку з релігійним об'єктом за допомогою його вшанування, виявляється у вигляді членства або участі в культовому і / або соціально-культурному житті громади. Сукупність названих показників складає ступінь релігійної активності як характеристику релігійності. Натомість прихильність до певної релігійної спільноти виявляється на основі декларації належності до неї, зазначення особою свого статусу чи функції у спільноті, повідомлення про волонтерську участь в соціально-культурній діяльності релігійної громади [4]. Отже, за допомогою комплексу указаних показників можна визначити рівень інтегрованості віруючого індивіда до релігійної спільноти.

Особливості вказаних атрибутивних ознак релігійності уточнюються шляхом використання характеристик, які не є компонентами релігійності по суті, проте є її причинами та наслідками. Йдеться про причини релігійного вибору та його результати для життя людини. Отже, дослідження проявів указаних показників дає змогу сформувати інтегральну характеристику релігійності кожної особи, що виражається у визначеності релігійної позиції, ступеня релігійної активності та рівня інтегрованості в релігійну громаду.

В рамках досліджуваної теми важливе місце посідає проблема співвідношення громади і парафії у контексті повсякденного життя православних віруючих. Зокрема, визначення понять «громада» і «парафія» та співвідношення між ними як формами об'єднання віруючих дискутуються у православній публіцистиці. Прикметно, що Статут про управління Української православної церкви визначає парафію як громаду православних християн, що складається з кліру та мирян, які об'єднані навколо храму. Тобто у такий спосіб у Статуті фактично «парафія» і «громада» фактично ототожнюються. Натомість парафіяни, за Статутом, – особи православного віросповідання, які зберігають живий зв'язок зі своєю парафією. У Статуті наголошується, що кожен парафіянин зобов'язаний регулярно брати участь у богослужінні, сповідатися та причащатися, дотримуватися церковних канонів і приписів, прагнути до духовно-морального вдосконалення [8].

Намагаючись з'ясувати, які чинники впливають на становлення парафії як громади, православні автори акцентують увагу на функціонуванні в середовищі громади певних зв'язків, що сприяють згуртуванню віруючих. На основі ототожнення громади з парафією, конфесійні дослідники обґрунтовують свою думку заснуванням першої християнської громади Христом, який заповів учням перебувати в єдності й любові. Зорієнтованість ранньої християнської громади передусім на дотримання моральних вимог, які забезпечували стійкість спільноти, стала основою виходу християнської церкви з різноманітних криз у майбутньому. З огляду на це кожна сучасна парафія, окрім нещодавно сформованих, може називатися громадою на вислову Христа – «Де двоє або троє зібрані в Моє ім'я, там Я серед них» (Мф. 18:20). Отже, де перебуває Христос, там є любов, а якщо є любов, то є й громада. Слушною видається думка про те, що твердження «кожна парафія – громада» не означає належність будь-якого парафіянина до складу цієї громади. Адже актив-

них парафіян у буквальному значенні може бути «двоє чи троє», тому завданням священика є виховання усіх парафіян як членів громади [10].

Деякі автори вказують на розмитість поняття «парафія» на відміну від «громади», що є спільнотою, яка має свої правила, закони, характеризується особистими стосунками. Зазначається, що спосіб життя членів громади, на відміну від парафії, добре зорганізований, передбачені певні обов'язки, визначеність, підпорядкування статуту і життя відповідно до нього, до правил та звичок учасників громади. Проте релігійне життя сучасного православного віруючого зосереджується у парафії [7].

Очевидно, що на формування та функціонування релігійної громади значною мірою впливають лідери та активісти, тому від наявності енергійного і впливового лідера, яким найчастіше є формальний керівник, залежить доля багатьох громад, їх сучасний розвиток та діяльність у майбутньому. Стабільність релігійної громади залежить і від наявності в ній не лише лідера, а й «активістів». Якщо кількість активних осіб є достатньою і вирізняється згуртованістю, що забезпечує життєздатність та дієвість громади, то наявність вираженого лідера громади нівелюється. Основою громади є діяльні, ініціативні люди, проте в Церкві знайдуть своє місце хворі, покинуті, відкинуті й інші знедолені, яких приймуть, будуть терпіти, дбати про них, оскільки ці люди є не тягарем, а рівноправними членами громади. Важливе значення має відкритість громади для зовнішнього світу, що означає здатність та бажання бачити проблеми людей, які перебувають поза храмом і потребують допомоги [11].

Релігійні громади можуть містити підгромади, тобто гуртки, групи, які включають декількох осіб. У цьому випадку громада розглядається у більш вузькому значенні, що передбачає значну концентрацію спільних зусиль у певному напрямку – вихованні дітей, видавничій справі, послушництві, окормленні одним священиком. Кілька громад може з'явитися тоді, коли чисельність парафін збільшується до понад 300 – 400 осіб. Об'єднання парафіян забезпечується, наприклад, за допомогою школи духовного співу, газети при храмі, яку створюють молоді члени громади, місіонерські та паломницькі поїздки [11].

Поділ певної громади на окремі групи чи гуртки має на меті вирішити завдання налагодження безпосереднього контакту з кожним членом громади. Адже постійне спостереження за рівнем релігійних знань віруючого, його позацерковним життям дає змогу здійснювати сталий контроль за його свідомістю.

Очевидно, що істотний вплив на віруючого можна чинити у відносно нечисельній громаді, члени якої є вірними послідовниками обстоюваного релігійного вчення. У малій громаді породжується необхідна атмосфера для роботи з новонаверненим, виховання у нього необхідних якостей і рис. Отже, згуртовані громади мають змогу більш помітно впливати на свідомість віруючого і бути фактором відтворення релігійності.

На основі твердження про громаду як тіло Ісуса Христа, оскільки Христос – водночас Сам і його громада (1 Кор. 12:12), можна стверджувати, що бути у Христі означає перебувати в громаді й навпаки. Йдеться про те, що віруючий стає християнином лише в громаді. Однак за умови проживання основної частини населення у великих містах створення громади зазнає особливих труднощів. Спосіб життя у міському середовищі не передбачає спільної праці, спільного переживання певних подій. Члени однієї громади міста характеризуються роз'єднаністю, віддають перевагу особистій зустрічі з Христом та ігноруючи перебування у громаді, яка у християнстві вважається основним засобом спасіння конкретної людини та середовищем концентрації зусиль віруючого на цьому шляху. В громаді здійснюється християнська діяльність, але ж це можна чинити й самостійно. Отже, виходить, що необхідність існування релігійної громади не є обов'язковою умовою функціонування спільноти, в тому числі й християнської.

У цьому контексті деякі автори задаються питанням: чи мають християнські громади на сучасному етапі бути пов'язаними з парафією, чи вони можуть формуватися, наприклад, при будинках престарілих, хосписах, лікарнях, де кістяк громади складають особи, котрі зайняті спільною справою. Проте залишаться ті, хто не відвідує хосписи, не допомагає людям похилого віку. З огляду на це, можливо, громада має бути віртуальною, на зразок організації пошуковців «Ліза Алерт», коли люди координуються по тривозі, а потім – кожен далі живе своїм життям [2].

Православні автори звертають увагу на назрілу потребу визначити характер сприйняття Церкви не богословами, а тими, хто вважає себе послідовниками православної конфесії. На основі власного досвіду деякі священики стверджують, що більшість людей сприймають Церкву як «комбінат духовно-побутового обслуговування», де певну вартість мають обряди хрещення, відспівування, вінчання. За допомогою молебня й акафіста святим можна попросити здоров'я, щастя в особистому житті

та успіхів у праці. Парадигма відносин людини з Церквою залишається в координатах обслуговування приватних релігійних потреб та інтересів. Людину в Церкві цікавить не Бог, а божественна допомога, тому віруючий байдуже сприймає тих, хто перебуває в храмі поруч з ним [9].

Покликання релігійної громади деякі дослідники розкривають через розуміння змісту християнського богослужіння. Так, протягом богослужіння члени громади поєднуються у Євхаристії, правильно сприймаючи слова Христа «все Моє – твоє, і все твоє – Моє» та не уявляючи свого життя без відданості іншим. Власне кажучи, громада виникає в цьому просторі, тобто під час перебування у Євхаристії. Люди розуміють, що вони перебувають там, де їм служить Бог, що прийнявши Христа, як хрест, радість, життя, смерть, пекло, воскресіння, вони готові йти за Христом і в служінні йому виявляти християнську любов. Отже, Церква повинна стати громадою віруючих, котрі збираються на Євхаристію [9]. На цьому тлі, поряд із поглядом на парафію як утілення Церкви в конкретній громаді, висловлюється думка про можливість перебування у Церкві як тілі Христовому тільки за умови євхаристійного спілкування, що втілюється лише в конкретних громадах. Відтак завдання кожної церковної громади полягає у спасінні через причастя Христу [3].

Проблема співвідношення громади й парафії як базових інститутів та основних форм буття Церкви, питання визначення рівня й характеру впливу православних громад на суспільство знаходиться у центрі уваги світських дослідників. Деякі науковці не вбачають чіткого розподілу змісту термінів «парафія» і «громада», неоднозначно трактують співвідношення цих понять. Водночас найголовнішим чинником об'єднання православних християн вони вважають Євхаристію, хоча наголошують на тому, що члени однієї громади не завжди є парафіянами одного храму [6].

Як бачимо, різні підходи до трактування феномена релігійної громади переважно зумовлена світоглядними установками і професійними уподобаннями дослідників з домінуванням визначення і характеристики організаційних типів релігійної громади.

Таким чином, релігійна громада, в якій створюється і відтворюється система цінностей у процесі церковного спілкування, є найважливішим фактором мікросередовища, що формує релігійність православних віруючих. З'ясування значення сучасної громади українських православних віруючих як форми церковної соціальності передбачає дослідження різноманітних

форм вияву повсякденного життя православних громад. Парафія є осередком інституційної структури православної конфесії, натомість релігійній громаді належить важлива роль в організації повсякденного життя віруючих.


1. Академічне релігієзнавство. Підручник / За науковою редакцією професора А. Колодного. – К., 2000. – 862 с.
2. Гальперина А. Община и/или Личность [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.pravmir.ru/obshhina-iili-lichnost/.
3. Дудченко Андрій, священик. Виклик секуляризації в Україні та наша можлива відповідь [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http//archivorthodoxy.com/page-2424.html.
4. Карасева С.Г., Шкурова Е.В. Многомерный кроссконфессиональный подход к исследованию религиозности в Беларуси: актуальность и концептуализация // Социология. – 2012. – № 3. – С. 123-133.
5. Колодний А. Премодерн, модерн і постмодерн в контексті історії християнства // Християнство доби постмодерну. – К, 2005. – С. 5–32.
6. Приход и община в современном православии: корневая система российской религиозности / Под редакцией А. Агаджаняна, К. Русселе. – М., 2011. – 368 с.
7. Проблемы жизни современного прихода. Пути духовного руководства православного человека в современном мире [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://pokrovchram.ru/problemy_zhizni_sovremennogo_prihod.
8. Статут про управління Української Православної Церкви [Електронний ресурс]. – Режим доступу: orthodox.org.ua›page/statut-upts.
9. Уминский Алексий, протоиерей. Христианская община и гражданское общество [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.pravmir.ru/xristianskaya-obshhina-i-grazhdanskoe-obshhestvo-video/.
10. Что делает приход общиной? Опыт пастырей и прихожан [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.nsad.ru/articles/chto-delaet-prihod-obshhinoj.
11. Что такое православный приход? [Электронный ресурс] // pravmir.ru: [сайт]. – Режим доступа: http://www.pravmir.ru/chto-takoe-pravoslavnyj-prixod/.
12. Chaves M. Congregations in America. – Cambridge, 2004. – 304 p.
13. Fichter J. H. Sociological Measurement of Religiosity // Review of Religious Research. – 1969. – Vol. 10. – №. 3. – P. 169–177.
14. Lim Ch., Putnam R. Religion, Social Networks, and Life Satisfaction // American Sociological Review. – 2010. – Vol. 75. – №. 6. – P. 914–933.

*УДК 291.23*

*Наталія ІЩУК*

# ТЕОДІАЛОГІКА ТА ПЕРСПЕКТИВА НЕОКОЙНОНІЇ-ГРОМАДИ

*Обгрунтовано, що майбутнє православної еклезії пов'язане з розростанням мережі вузлової соціальності, коли «вузлом» виступає православна громада. Ці перспективи нами розглядаються в ключі її розвитку як громади-неокононії з привнесенням ідей трайбалізму. Окреслюються теоретичні засади цих процесів, які ми пов'язуємо із становленням парадигми теодіалогіки. Під останньою маємо на увазі теоретичну систему з акцентом на праксисі, в основі якої покладена ідея православної громади та церкви як «діалогу діалогів».*

**Ключові слова:** *койнонії, койнонія-громада, неокойнонія-громада, теодіалогіка, трайбалізм.*

———

*Nataliia ISHCHUK*

**THEODIALOGY AND PERSPECTIVES OF THE NEO-COINONIA-COMMUNITY**

*It is substantiated that the future of Orthodox eclecticism is connected with the growth of the network of knob sociality, when the "knob" acts as an Orthodox community. Its adaptive prospects are considered as the key to its development as a neo-coinonia community with the introduction of ideas of tribalism. The theoretical foundations of these processes are defined, which we associate with the emergence of the latest paradigm of theodialogy. Under the latter we mean the theoretical system with an emphasis on praxis, which is based on the idea of the Orthodox community and the church as a "dialog of dialogues".*

**Key words:** *coinonia, coinonia-community, neo-coinonia-community, theodialogy, tribalism.*

Єпископ Діоклійський К. Уер, описуючи ситуацію останніх десятиліть в Православній Британській Церкві, актуальну, зауважимо, для всіх як православних, так і християнських церков. Цитуючи його: «…в найближчі часи нас чекають скоріше втрати, аніж здобутки. Одне, у всякому випадку, ясно. В майбутньому все менше і менше людей ходитимуть до церкви тільки із етнічних чи національних міркувань, слідуючи звичаю предків і соціальному конформізму…» [5, с. 74 – 75]. Наша пропозиція – щоб вижити Церква повинна стати діалогічною! *Причому вона повинна бути як «діалогом в собі», так і «діалогом для нас» – діалогічної структурою в інтенції до діалогу зі світом.* Основа цих процесів закладена православною богословською традицією та підживлена ідеями представників сучасної православної теології діалогу патріархом Вселенським Варфоломієм, митр. Йанном Зізіуласом, Каллістом (Уером) та іншими може стати основою буття православної громади та церкви.

З цього випливає *мета нашої статті* – дослідження векторів та способів діалогізації сучасного православ'я.

Даний аспект буття сучасного православ'я виступає предметом пильного уваги та розмірковувань православних богословів - Патріарха Вселенського Варфоломія, Калліста (Уера), Й. Зізіуласа, А. Аржаковського та інших. Серед наукових робіт, присвячених різним аспектам релігійного діалогізму відмітимо розвідки вітчизняних науковців В. Бондаренка, О. Бродецького, І. Васильєвої, В. Єленського, Р. Завійського, А. Колодного, І. Кондратьєвої, О. Сагана, Л. Филипович, Ю. Чорноморця, З. Швед, В. Шевченка та інших.

Навіть із позицій здорового глузду не може бути «відкритим» до світу те, що не має досвіду *внутрішньої діалогічності.* Маємо на увазі не тільки подолання різного роду суперечностей, які можуть виникати серед представників верхівки церковного кліра та на ієрархічно нижчих рівнях, але насамперед, необхідність пом'якшення еклезіальної контроверзи: «верх», «низ». Йдеться про налагодження діалогу між кліром та мирянами: за всією вісю структури церкви. Ще більш точно, підсилення суб'єктності мирян та готовності з боку кліру не тільки дослухатися до їхньої думки та розуміти їхні потреби, але й надати їм можливості більш активного впливу на життя парафії. Слід додати, що такі взаємини повинні бути етично симетричними, вкорінені у взаємній повазі та любові служителів церкви та мирян: без зверхності, панібратства чи нахабства з обох сторін. Отож зосередимося на койнонійному рівні православного діалогізму під койнонією маючи на увазі *православну громаду як спільність у спілкуванні в інтенції до єдності з Господом.* Побіжно зауважуючи, що це не єдине значення терміну койнонія (від грець. – koinonia), який належить до полісемотичних лінгвістичних утворень.

Віддаючи належне церковні «вертикалі», майбутнє православ'я, його адаптаційно-адаптуючий потенціал ми пов'язуємо, так би мовити, з розростанням «пагонів» - розвитком «горизонтальних» зв'язків, найбільш когерентних не тільки природі християнської еклезії, але й «духу» сучасного суспільства. Цій місії й відповідає койнонія-громада, яка не пропонує програм та стратегічних рішень щодо адаптації Церкви до світу, натомість «одомашнює» сучасність, створюючи лакуни євангельської соціальності. Перспективи ж діалогізації койнонії-громади ми вбачаємо в її адаптації за принципами трайбалізму. Йдеться про описаний М. Маффесолі феномен утворення «нових племен» (tribe), коли за умов затінення великих колективних цінностей та зародження нових

тенденцій, відбувається зростання «невеликих груп екзистенційної мережі, заснованих одночасно на релігійному дусі (religare) та на локалізмі (близькості до центру, природи) [7, с. 275]. Безпосередні горизонтальні стосунки, згуртованість і мобільність, готовність як до спільної відповіді на загрози, так і до суголосного переживання радості – атрибутивні якості, утворюючі етос нових племен, на нашу думку, прийнятний для сучасної православної громадськості. Звісно, за умов, коли відбудовування православної громади за зразками неотрайбу здійснюється структурно-інтеракційно, із збереженням власних аксіологічного ядра. В чому полягають переваги адаптації православної койнонії-громади за зразком неотрайбу? Назвемо основні з них, перераховані не за мірою значимості, а з артикуляцією на їх рівноцінності між собою.

По-перше, близькістю до центру. Маємо на увазі те, що історично кожне плем'я мало своїх богів, які відрізнялися від ворожих богів сусіднього племені, що й породжувало доцентрові тенденції. В сучасному суспільстві цінності майбутнього Царства Божого «затіняються» від людини чужими «богами» - привабливими ідеалами «раю» споживацького суспільства навколо яких й утворюється «плем'я споживачів, уявна громада ринку» [9, с. 454]. А також «ринком» інших ціннісних пропозицій: релігійних та псевдорелігійних, естетичних, політичних, особистісного зростання тощо, що ваблять перспективою швидкого досягнення щастя, легкості, радості, та навіть докорінних духовних й тілесних перетворень. Тоді як літургійні проповіді, навпаки, апелюють до віддалених в часі героїв, подій і перспектив, дистанційовано сприйнятих загалом віруючих.

Наразі згуртованість православної громади в добу постмодерну залежатимемо від доступності їй безпосередніх взірців християнської особистості. Можливо не святої, але такої, що власним прикладом доводить відданість Богові, живучи не тільки в молитві, а за заповідями християнської моралі. Живий приклад та намагання хоча б наблизитися до цього ідеалу здатні породити інтенції християнської любові між членами громади. За таких умов унаочненим стає й спільнотний ідеал – громади-койнонії як локусу присутності Бога. Справді, чи може бути щось переконливіше засвідчити віру у Христа, аніж факт існування спільності людей, які вже повірили в хресну жертву та приналежать до Божого народу.

По-друге, модель неотрайбу може бути застосована до православної громади в якості зразка розвитку мережі вузлової

соціальності, коли «вузлом» виступає кожна громада. Сама ж соціальна активність ранжується за рівнями еклезіальної («близької» та «дальньої») та позаеклезіальної («зовнішньої», спрямованої на встановлення взаємодії зі «світом») дистанції. Найвагомішою для буттєвості православного неотрайбу є православна «близька» (всередині койнонії-громади) та сполучена з нею – православна «дальня» соціальність, коли будь-який член однієї православної громади без застережень має бути прийнятим в будь-якій православній громаді світу у статусі свого, що виступає свідченням православного космополітизму. На цьому рівні соціальної взаємодії йдеться про розвиток православної громадськості за принципом ризоми - сітковидної структури, що розростається у ширину, коли «будь-яка точка ризоми може й повина бути зв'язана з будь-якою іншою, на відміну від дерева або кореня, які фіксують порядок загалом» [3, с. 12]. Чим важливе ризоморфне структурування православної громади? Відкритістю, мобільністю та високим рівнем динаміки та готовності громади до змін, коли вона може вільно комунікувати з будь-якою такою самою громадою-вузлом. А також зростанням суб'єктності кожного мирянина – члена громади як «нитки» цього вузла, причетного не тільки до нього, але й до православної еклезії в цілому.

Сьогодні спостерігаємо процеси утворення активної православної громадськості та навіть православного громадянського суспільства. Відродження інституту активних мирян здатне згуртувати парафіяльні спільноти. Генеза її формування досить вдало прояснюється так: «За мірою зростання парафії з'являються «кристалики» громади» — за напрямом діяльності. Громада — більш вузьке поняття. Воно передбачає більшу концентрацію сумісних зусиль у конкретному напряму: приміром, виховання дітей, видавнича справа… Коли парафія зростає (понад 300-400 людей), в ній з'являються декілька громад… низка проектів, що поєднують мирян. Приміром, школа духовного співу…Чи газета при храмі, навколо неї збирається доволі багато молоді…місіонерські паломницькі подорожі, які збирають дуже багато людей» [11].

Як бачимо, основою формування «живої громади» виступають не тільки спільна віра, але й захоплення та інтереси. Справедливість таких висновків підтверджується й релігієзнавчими дослідженнями, які фіксують існування у православній спільноті різних груп віруючих із відмінними пріоритетами щодо церковного життя. Серед них такі

типи сучасної релігійної свідомості: культова («ритуалісти»-миряни, «требовиконавці»-священнослужителі); політична («православні патріоти» і «християнські демократи»); аскетична (чернецтво); естетична (сприйняття Церкви та храмового дійства насамперед в дискурсі синтезу мистецтв); ліберальна (орієнтоване на творче перетворення церковної дійсності в руслі «духовної свободи») [6].

Така специфіка православної громадськості починає усвідомлюватися й керівництвом православних церков, яке поступово налагоджує різноманітні форми взаємодії з мирянами, орієнтуючись на їхні проблеми, інтереси й потреби та навіть вікову специфіку, демонструючи досить широку амплітуду охоплення за цими сегментами. Для прикладу, досить наочно це підтверджує «Звіт про діяльність Відділу зі справ молоді при Священному Синоді УПЦ за 2017 рік» [8]. Чітко артикулюється церковними служителями і мета усіх цих заходів – через велику кількість постійно працюючих проектів та напрямів активності привернути увагу більшої кількості молоді, що як випливає із риторики документа, вдалося здійснити в минулі роки. Звідси й перспективні плани – так само підтримувати цілу мережу можливостей з реалізації своїх талантів і створювати нові проекти [4].

Ми схиляємося до думки, що чи не найсуттєвішим чинником після спільної віри та інтересів виступає спільність почуттів, що й надають такій громаді сили. Практика формування таких малих соціальних груп закономірна. Малі соціальні групи найбільш сприятливі для встановлення довірливих стосунків, інтерсуб'єктивного спілкування та відсторонення від «зовнішньої» соціальності. Як справедливо зауважує Є. Шацький, за мірою кількісного збільшення членів такої спільності зростають ризики перенесення на неї вад та хвороб суспільного життя [11, с. 190] виникає відчуття юрби, відчуження членів громади. Не намагання змінити світ, а спільне пережиття стосунків християнської любові та взаємної радості – ось те, що згуртовує таку спільність.

Гранично нагальною стає потреба у «теплій» соціальності в умовах дегуманізованого міського життя (особливо життя в мегаполісах), які й характеризуються великою кількістю, так би мовити «щільністю» таких неотрайбів. Із щільності та характеру розташування «нових племен» випливає наступна риса трайбалізму - зникнення «Чужого», яке насправді є лише затіненням чужості толерантністю, що виявляється просторово та навіть засобами архітектури.

Сучасне місто не має мурів та ровів, на зразок середньовічних міст, які структурували простір фізично – на локус «Ми» та локус «Чужі», унаочнюючи відмінність між «нами» та «ними», тими, хто залишився за огорожею та християнами. Натомість не вловима загроза чужості перемістилася до міських теренів, коли чужі стали незнайомцями, які зливаються в одне ціле і водять компанії на міських вулицях. Як образно висловлюється З. Бауман, війна з незахищеністю точиться тепер *усередині* міста, тут розташовано поле бою та проведені лінії фронту та утворюються континууми, довкола яких укладаються результати боротьби [2, с. 110.-111]. Сьогодні слід говорити про те, що час великих храмів минув, натомість настав період храмів «крокової доступності». Більш того, настало воно не сьогодні, не вчора, а позавчора [1]. Як справедливо зауважує М. Черенков, нова секуляризація постмодерну, спричинена культом споживання, легітимізує лише один універсальний суспільний дискурс – стихію ринку. В новітньому універсальному порядкові секулярного змінюється сприйняття церкви, яка більше не приймається як священна, свята чи освячена, але лише як соціальний інститут, один із багатьох і подібний до інших. В цьому порядкові зникає потреба у Богові, для трансцендентного не залишається вільного місця, за виключенням хіба що екзотики» [10, с. 287].

Потреба конкурувати з іншими ціннісними та псевдоціннісними системами та намагання застерегти сучасну людину-номаду від сходження «на манівці» змушує церкву бути присутньою «поруч і завжди»: якщо не на сусідній вулиці чи біля місця роботи, то у віртуальному просторі Інтернету або на Viber. Причому, не потенційно, а у якості актуального співбесідника, що, без перебільшень, створює прецедент не зримої присутності еклезії в житті людини кожний день. З позицій адаптації – переміщаючись у віртуальні світи разом із сучасною людиною для якої простір Інтернету став альтернативним простором буття. Тому перспективною є віртуальна комунікація церкви зі світом. На наш погляд, не до кінця оціненими та такими, що потребують окремої наукової уваги виступають феномени поширення спілкування священика зі своєю паствою в мережі Інтернет та утворення так званих молитовних груп у Viber.

Повертаючись до проблеми адаптації православної громадськості за зразками неотрайбів. Неотрайби, особливо у мегаполісах виявляють наполегливу тенденцію – гуртування

людей, поєднаних спільною пристрастю та спільними почуттями, не виключаючи й діонісійські цінності, цілком відповідні інтенціям споживацького суспільства. Але у даному випадку йдеться про інше – поруч із всім тим, що стосується статі, релігійне почуття є теж модуляцією пристрасті [7, с. 274-283]. В чому полягає привабливість релігійної пристрасті? Насамперед в тому, що вона, як і будь-яка пристрасть, змушує людину відчути себе живою та відчути себе собою. Відволікає її від логоцентричних абстракцій, замінюючи їх досвідом душевності та безпосередності сприйняття; відсторонює від звички стратегічного планування у бік життя «тут і зараз» в повноті почуттів, у спонтанності та невимушеності, що, до речі є своєрідною даниною язичницькій струні душі, присутньої в будь-якій людині чи народові.

Що ж має стати методологічною основою неокойнонізації (трайбалізації) православної громадськості? Якщо койнонія-теорія (теологія діалогу) сьогодні виступає теоретичної основою буття православної койнонії-громади, то *теодіалогіка (термін мій. – Н.І.) як новітній етап розвитку теології діалогу має стати основою неокойнонії-громади.* Адже, парадигма *громади-неотрайбу з якою ми пов'язуємо перспективи православної громадськості - суть громада-неокойнонія* (а не громада-парафія чи громада еклезія). Екзистенційна спільнота в суголосному переживанні буття Бога, а не місце чи структура в намаганні утримати біля себе владу та людей.

*Що ми маємо на увазі під теодіалогікою? Теоретичну систему з акцентом на праксисі, в основі якої покладена ідея православної громади та церкви як «діалогу діалогів», коли основним осередком (вузлом) діалогізму стає окрема православна громада.* Діалогічна громада породжує діалогічну Церкву. Діалогічна церква – діалогічну позицію по відношенню до інших конфесій та сучасного світу в цілому. Взаємодія ж особистості та громади відбувається за принципом конституювання, обгрунтованим одним із провідних представників цієї теоретичної системи Й. Зізіуласом.

*Серед парадигмальних позицій теодіаогіки назвемо* аксіоматичне для християнства визнанням кожної людини дитиною Божою, коли антагонізми між людьми та групами людей визнаються, але акцент робиться на спілкуванні як на методі їхнього нівелювання. Йдеться саме про нівелюванні антагонізмів, але не антагоністів (суб'єктів конфлікту), намагання трансформувати розділення у розрізнення; суть – переведен-

ня енергії руйнування в річищі співтворчості. Без претензій переконати чи змінити іншого, що марна справа. Також теодіалогіці властива прагматична (в позитивному сенсі цього слова) складова. А саме, спільне розуміння важливості діалогічної дійсності як реальності, яка скеровує дії іншої людини у бік комунікації з іншими через усвідомлення неможливості індивідуальних зусиль. За умов усвідомленого координування та орієнтації цих дій на партнерство, вона має стати «відповіддю» православ'я на «виклики» сучасного світу, коли очевидним став факт – відповідати на них треба не голосно, але згуртовано, разом і наполегливо – в єдності не тільки православної громадськості та православних конфесій, але й всього християнського світу. Лише за таких умов православ'я та у більш глобальному вимірі, християнство, буде збереженим у світі та для світу. Розуміння того, що якщо конфлікт спонтанний та часто некерований, навпаки, діалог запорукою свого тривання має системність і послідовність.

Наступний принцип теодіалогіки випливає із розуміння вбудованості не тільки частини в ціле, але й цілого в кожну частину; взаємозалежності цілого від частин та навпаки. Відразу напрошується теодіалогічна аналогія - вірянин та койнонія громада; більш широко – християнин та соборна спільнота у спів-включенні з Церквою-Христом. Та, звісно, особистісні трансформації, які привносяться такими спів-включеннями. Водночас - той самий вірянин, але поза межами літургійного дійства - спів-включений у ринкові відносини та споживацтво з відповідними наслідками й цього спів-включення. Застосування цього принципу дозволяє усвідомити – діалог православ'я із сучасною людиною та сучасним суспільством не може відбуватися «мовою» минулих століть та навіть мовою кінця минулого сторіччя. Для того, щоб вести цей діалог Церква повинна розуміти проблеми та турботи сучасної людини, якщо не спів-включатися то принаймні орієнтуватися в світі навколо.

Так само теодіалогікою заперечується лінійна причинність. Йдеться про ситуацію коли причина породжує наслідок, наслідок же починає впливати на причину, підсилюючи амплітуду чи то позитивних чи то негативних подій та утворюючи в такий спосіб замкнене причинно-наслідкове коло, коли вже ніхто не пам'ятає: «з чого все почалося», «хто винен» і звісно «що робити»? Як часто це трапляється в релігійних чи то міжконфесійних конфліктах, які в такий

спосіб перетворюються на киплячий «бульйон» – з «домішками» народної міфотворчості, ксенофобії та випадковості. Теодіалогіка зміщує дискурс уваги – від суперечностей до поля спільних смислів; від спільних смислів – до діяльності як способу якщо не примирення, то взаємного прийняття. Також теодіалогіку пов'язує спільне розуміння складності православної теології в цілому. Спільне розуміння того, що складність системи, якою в даному випадку виступає сучасне православ'я – не вада, а перевага, через яку православ'я відбудовує себе саме. Наступний, не менш важливий висновок – розуміння взаємозв'язку процесів, які відбуваються на всіх «рівнях» буття православ'я – на рівні громади, церкви, у відносинах з іншими конфесіями та релігіями та сучасним світом загалом. Насамкінець, усвідомлення того, що суперечливі процеси, притаманні сучасному православ'ї - не хаос та крок до його загибелі, а крок до порятунку, спосіб збереження вічних цінностей у «плинному» світі.

Які наслідки матиме «трайбалізація» православних громад? Окрім вже відмічених нами підсилення суб'єктності кожної громади та її членів, розвитку «вузлової» соціальності та відповідно активності, комунікабельності та мобільності громад щодо еклезіального рівня це означатиме більшу свободу та більші можливості для окремих громад з наступною м'якою децентралізацію - наданням свободи у прийнятті певних рішень, звісно, без втрати їхньої комунікації з центром. Ці процеси (якщо вони будуть відбуватися в нормальному річищі) стануть водночас способом «одомашнення» сучасності та способом осучаснення православ'я, коли миряни не відчуватимемо на собі тиску мегаорганізації, прийматимуть православні цінності в колі духовно близьких людей, в такий спосіб пом'якшуючи власний індивідуалізм, але не підпавши під вплив знеособлюючого колективізму. *В чому полягає цінність теодіалогіки для православ'я?* У *адаптаційно-адаптативному потенціалі*, вкоріненому *в інтенції проектування.* Під проектуванням ми маємо на увазі здатність передбачати (звісно, у фігуральному сенсі цього слова) історичне майбутнє православних громади та церкви та православ'я загалом в світлі актуальних ціннісних, соціально-політичних, етичних та навіть економічних тенденцій. Пов'язана з нею спроможність пропонувати превентивні, невідкладні та такі, що можуть бути відтермінованими у часі, але обов'язкові дії та заходи, які б могли зберегти «живим» та зберегти «життя» сучасно-

му православ'ю. Для цього існує вже згаданий нами спосіб - адаптаційно-адаптативний механізм сутність якого полягає в адаптації православ'я до потреб сучасної людини та суспільства, яка (відповідно до парадигми теодіалогіки) можлива тієї мірою, доки не порушує унікальності православ'я.

1. Басенков Владимир. Православная община сегодня [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.pravoslavie.ru/.

2. Бауман З. Плинні часи: життя в добу непевності / Бауман З./ Пер. з англ. А. Марчинського. – К.: Критика, 2013. – 176 с.

3. Делез Ж., Гваттари Ф. Тысяча плато. Капитализм и шизофрения. http://www.koob.ru/delez/thousand_plateaus.

**4. Душпастирський порадник «Покликання мирян до участі в суспільно-політичному житті країни» https://risu.org.ua/ua/index/resourses/church_doc/ugcc_doc/69848/.**

5. Каллист (Уер), епископ Диоклийский. Православная Церковь на Британских островах/ Каллист (Уер)// Краткая история Православной Церкви в Западной Европе в XX веке. Сборник статей под редакцией Кристин Шайо. – Дух і Літера. – 2015. – С. 61-90.].

6. Кыржелев А. Мистик в миру / А. Кырлежев // Человек перед Богом / Антоний, Митрополит Сурожский. – К.: Камо грядеши, 2010. – С. 10-22.

7. Маффесоли М. Околдованность мира или божественное социальное // СОЦИОЛОГОС. – М.: Прогресс, 1991. – С. 274-283.

8. Отчет о деятельности Отдела по делам молодёжи при Священном Синоде УПЦ за 2017 год http://sinod-molodost.in.ua/.

9. Харарі Ювал Ной Людина розумна. Історія людства від минулого до майбутнього / Ю.Н. Харарі. – Харків: Клуб сімейного дозвілля, 2018. – 543 с.

10. Черенков М. Глобальное (пост)секулярное общество как контекст и предмет миссиологии // Новые горизонты миссии / М.Чернеков / Под ред. П.Пеннера, В.Убейвовка, И.Русина. – Черкассы : Коллоквиум, 2015. – с. 282-297.

11. Что такое православный приход? [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.pravmir.ru/chto–takoe–pravoslavnyj–prixod.

12. Шацкий Е. Утопия и традиция / Пер. с польск.- М.: Прогресс, 1990. – 456 с.

*УДК 159.9:2*

*Наталія КОСТРУБА*

# ПСИХОЛОГІЧНІ ОСОБЛИВОСТІ ПРОФЕСІЙНОЇ ДІЯЛЬНОСТІ СВЯЩЕННОСЛУЖИТЕЛЯ

*У статті розглядаються психологічні особливості професійної діяльності священнослужителів. Окреслені психологічні аспекти основних діяльностей священнослужителя: здійснення таїнств; богослужіння; моральне керівництво прихожанами церкви (проповідництво); організація внутрішнього церковного життя.*
**Ключові слова:** *покликання, таїнства, богослужіння, проповідь.*

———

*Nataliia KOSTRUBA*

**PSYCHOLOGICAL PECULIARITIES OF PRIEST'S PROFESSIONAL ACTIVITY**

*The article analyze the psychological peculiarities of the priest's professional activity. The author described the priest's main activities: the implementation of the sacraments; worship; moral leadership of parishioners of the church (preaching); organization of internal church life.*
**Key words:** *vocation, sacrament, worship, preaching.*

Богослов або теолог – фахівець у галузі богослов'я (теології), який вивчає історію релігії, релігійну культурну спадщину (пам'ятники релігійної писемності, релігійне мистецтво, релігійну науково-дослідну діяльність та освіту), форми релігійного життя, релігійне (церковне) право, історію та сучасний стан взаємин між різними релігійними напрямками та організаціями. Працевлаштування богослова пов'язане із вирішенням важливих для суспільства проблем. Так, богослов може займатися викладанням теології у школах чи у вузах, може виступати експертом та консультантом у сфері фундаментального знання релігії у різноманітних громадських та державних структурах тощо. Науково-дослідна та методична робота вимагає від богослова аналітичного та логічного мислення, розвиненого мовлення. А робота в галузі освіти чи виховання соціальної спрямованості – комунікабельності і ораторської майстерності. Також фахівець у галузі богослов'я може працювати в науково-дослідних установах, книжкових видавництвах, архівах і засобах масової інформації як перекладач або редактор релігійних текстів. Володіючи іноземними мовами, теолог може знайти себе в сфері релігійного туризму [15]. Усі ці варіанти працевлаштування можуть стати додатковими для священнослужителя.

В Україні фахівці у галузі богослов'я традиційно були випускниками виключно релігійних (духовних) ВНЗ. Проте, у 2010 році за наказом Міністерства освіти і науки України № 1067

було введено до переліку спеціальностей, за якими здійснюється підготовка фахівців у вищих навчальних закладах за освітньо-кваліфікаційними рівнями спеціаліста і магістра, спеціальність «Богослов'я (теологія)». За кордоном практика підготовки теологів не релігійними організаціями існує давно [13]. Так, багато університетів готують спеціалістів, магістрів, кандидатів та докторів теології, серед який є і загальновідомий Оксфордський університет [15].

При вступі у духовний православний ВНЗ, крім пакету документів, абітурієнт повинен пройти співбесіду і здати усні іспити з наступних дисциплін: Біблійна історія, Катехизис, Церковний устав, Церковний спів; написати диктант на одну із запропонованих біблійно-церковних тем. Проте, закордоном існує практика оцінки психологічних якостей претендента при прийнятті до духовного вузу. Одну із таких програм розробили T. G. Plante та M. T. Boccaccini. Зокрема, автори пропонують для моніторингу психологічного стану духовенства такі методики як FSSCT, MMPI-2 і 16PF [20].

Особливістю підготовки богословів у духовних ВНЗ є те, що значна частина усіх випускників залежно від сповідуваної ними релігії, влаштовуються працювати в церкві або мечеті. Саме тому, у межах нашого дослідження ми передбачаємо, що основною професійною діяльністю випускників духовних ВНЗ є священнослужіння. Словник української мови визначає поняття священнослужителя як служителя релігійного культу (диякон, священик, єпископ) у православній церкві; взагалі особа, що здійснює богослужіння. Для того, щоб стати священнослужителем не достатньо лише освіти, потрібно відповідати певним вимогам та пройти висвяту (таїнство священства). У західному канонічному праві такі перешкоди поділяються на два види: irregularitas (іррегулярітет) – невідповідність вимогам; incapacitas – абсолютна нездатність до посвячення деяких категорій осіб. Нездатними до посвячення ні за яких умов визнаються нехрещені і жінки [12]. Серед перешкод irregularitas для посвячення у священики виділяють: незаконнонародженість; тілесні недоліки; душевні хвороби; відсутність духовної освіти; недостатня твердість у суперечці; недолік покірності; недолік в таїнстві шлюбу; брак доброї репутації [6; 12]. Окрім уже зазначених перешкод, набуттю священства може завадити особистісне ставлення семінариста до пасторських забов'язань. Детальне дослідження впливу різноманітних факторів (демографічних, соціальних, психо-

логічних, релігійних) на прийняття священих забов'язань та на загальне психологічне здоров'я і благополуччя здійснив Y. Sunardi. Так, автор виявив, що підвищена прихильність до священнослужіння повязується із високим рівнем психологічного та релігійного благопополуччя [22, с. 186].

За даними Державного департаменту у справах національностей та релігій станом на 01.01.2015 р. в Україні зареєстровано 31781 священик, з них 3230 – священики Української Православної Церкви Київського Патріархату [2]. Таким чином, поширеність священнослужіння як виду професійної діяльності зумовлює актуальність психологічних досліджень у цьому напрямку.

Таким чином, мета нашої статті – здійснити теоретичний аналіз психологічних особливостей професійної діяльності священнослужителів.

Діяльність священнослужителя передбачає посередництво між Богом і людьми, тобто це постійна робота з людьми і безпосереднє спілкування з ними. Звичайно під час професійної підготовки та подальшого професійного становлення священнослужитель багато працює з Біблією та іншими священними текстами, проте вони виступають швидше засобом діяльності.

Зазвичай провідною метою пастирського служіння вважають духовний розвиток суспільства, наближення людей до Бога для спасіння їхніх душ. Таке визначення є загальним і може підійти священнослужителям усіх релігійних напрямків: ксьондзи, пастори, сектантські пресвітери, або «старші брати», магометанські мулли і язичницькі жерці. Священики – це посередники між Богом і людьми, які примирюють і поєднують їх через релігію (від лат. religio — зв'язок). Таким чином, професію священнослужителя можна віднести до професій типу «людина-людина» (за Є. О. Клімовим), тобто до групи професій соціономічного типу . Це підтверджується емпіричними дослідженнями, зокрема у дисертаційному дослідженні української вченої, психолога Р. В. Мотрук, яка виявила, що для студентів-богословів провідним типом спрямованості за Є. О. Клімовим є тип «людина – людина» [5]. «Соціономічна» професія вимагає високого ступеня розвитку у фахівців так званих «інтерсоціальних» (соціально-перцептивних і комунікативних), а також творчих здібностей для того, щоб вони ефективно могли виконувати свої професійні функції.

Крім загальних психологічних характеристик, діяльність священнослужителя описується і пов'язується (переважно у богословський працях) із поняттям «покликання». Вважаєть-

ся, що пастирське покликання – це здатність до невимушеного слідування людини за Христом, пов'язане з цією здатністю прагнення до продовження Його справи і сприятливі для розвитку цих прагнень і здібностей зовнішні обставини. Тобто, єдиною правильною мотивацією для діяльності священнослужителя можна вважати саме пастирське покликання. Мотивацією до діяльності священнослужителя має виступати бажання наблизитись до життя згідно законів Божих (написаних у Біблії), а також допомогти, спрямувати інших людей на цей шлях і таким чином духовно збагатити та покращити життя людей. Така мотивація знаходить своє відображення у таких особливих діяльностях священнослужителя: здійснення таїнств, богослужіння, моральне керівництво прихожанами церкви (проповідництво) та організація внутрішнього церковного життя. Архієпископ Антоній (Храповицький) в пастирській діяльності відзначає дві властивості: благодатно-духовне відродження людей і керівництво ними до духовного удосконалення. Науковець В. Ф. Певницький, наприклад, визнає, що пастирське служіння полягає «в будові Таїн Божих, проповіді слова Божого і піклувальному керівництві людей в духовному житті» [8, с. 1-2]. Усі ці особливі діяльності священнослужителя розглядаються з точки зору посередництва між Богом і людьми для морального та духовного спасіння. Священнослужитель виступає експертом у релігійній площині, який забезпечує зв'язок людей із релігійними доктринами, роз'яснює їх та допомагає наслідувати.

Здійснення таїнств священнослужителем пов'язане із обрядовістю у християнстві. Таїнствами визначаються обрядові, культові, сакральні дії за допомогою яких віруючим передається благодать Божа. Тобто, через зовнішні дії – обряди, людина отримує благодать. З психологічної точки зору, таїнства сприяють пожвавленню релігійної свідомості через нагадування змісту і сенсу основних положень релігійного віровчення. Крім того, таїнства передбачають особливу підготовку до їх здійснення, що сприяє усвідомленню цього процесу. І тоді, якщо людина приймає ці таїнства через усвідомлення і віру – вони набувають для неї глибшого онтологічного значення [11, с. 4]. Обряди необхідні віруючим для доказу їхньої віри, яку вони демонструють Богу за допомогою особливої системи дій, що відбуваються, як правило, у храмі (культовій споруді) під керівництвом священнослужителів. Участь у таких діях частково задовольняє основні потреби соціального буття: потреби

у спілкуванні, в приналежності до спільності, в соціальному статусі. Виконують вони і специфічно психологічні функції, наприклад, зняття емоційної напруги у віруючих [7, с. 249]. Одним із виявів трансформації сучасної православної релігійності в Україні є ритуалізація масової свідомості людей [1]. Відповідно важливе професійне завдання священнослужителів полягає у наповненні духовним і релігійним смислом усі церковні обряди для задоволення психологічних потреб людей.

Православне християнство окреслює сім головних таїнств: хрещення, миропомазання (конфірмація), євхаристію (причастя), покаяння (сповідь), єлеосвячення (єлепомазання, соборування), священство і шлюб, з них три – не повторювані (хрещення, миропомазання і священство), а інші – повторювані. Також таїнства поділяються на обов'язкові для кожного християнина (хрещення, миропомазання, причастя, сповідь, соборування) і необов'язковими (шлюб, священство). Згідно з класифікаціями таїнств, які подають православні автори, найважливішою групою для віруючих є таїнства пов'язані з прийняттям в Церкву та підтриманням зв'язку з Богом. Зокрема, це – таїнства хрещення, миропомазання (конфірмації) та причастя, які існували і у ранньому християнстві. Також у фольклорних розповідях найчастіше зустрічаються чотири таїнства: вінчання, хрещення, сповідь та причастя.

Кожне таїнство передбачає певні обрядові дії та операції. Усі таїнства здійснюються зазвичай у культовій споруді (храмі) і мають великий символічний зміст та мету. Таїнства та обряди є зовнішнім вираженням віри. Розкладення кожного із таїнств на окремі операції ілюструє їхню різноманітність та наявність чіткого порядку у їхньому виконанні.

Наступна особлива діяльність, яку здійснює священик – богослужіння – служіння, або служба Богу, що складається з читання та співів молитов, читання Святого Письма, обрядів, чинених за певним порядком, на чолі зі священнослужителем. Соціально-психологічний аналіз групового богослужіння в храмі дозволяє виділити в ньому три послідовні етапи, в ході яких відбувається наростання емоційної напруги, потім кульмінація і нарешті розрядка у вигляді посилення спокійних позитивних емоцій. У цьому виявляється своєрідна психотерапевтична дія культу [7, с. 248]. Основною дією під час богослужіння є молитва, ціллю якої виступає спілкування з Богом і, таким чином, ще більше прилучення людини до церкви. Молитва з точки зору психологічного аналізу висту-

пає «місцем переживання, його формою, його носієм, його простором». Німецький психолог В.Тріллхааз у своїй книзі «Основні риси релігійної психології» приділяє чимало уваги психологічному аналізу молитви, яку він вважає «душею релігії», найінтимнимнішим і важко піддатливим до опису елементом суб'єктивної релігійності. Американський психолог Дж. Леуба пропонує розрізняти два типи молитов. Психологічною основою першого типу є своєрідна «угода з Богом», випрошування у нього тих чи інших благ і, відповідно, обіцянка виконувати всі божественні приписи, передані віруючим через церкву. Метою молитов другого типу є саме «спілкування», зближення з Богом [17]. В процесі колективного богослужіння та індивідуальної молитви відбувається трансформація негативних переживань у позитивні, що супроводжується емоційною розрядкою, заспокоєнням. Богослужіння або молитва, розглянуті з точки зору їх психологічних функцій, являють собою своєрідні способи і засоби зняття негативних переживань, накопичених у людей. Віруючі звертаються до Бога в надії, що він позбавить від страждань, неприємностей, хвороб, задовольнить їхні благання і бажання. І тому, якщо вони вірять в реальність Бога і його всемогутність, то молитва приносить їм психологічне полегшення і розраду. Такий соціально-психологічний механізм релігійного катарсису.

У релігійному богослужінні використовуються різноманітні інструменти активного впливу на психіку людей. Емоційна сторона власне культових дій підкріплюється системою релігійних символів, часто висловлюються через художні образи. У культі майже неодмінно присутні музика, співи, тривале ритмічне повторення одноманітних слів і рухів, що викликають певні емоції. Феномен взаємного емоційного зараження, зазвичай спостережуваний під час релігійних свят за участю великої кількості віруючих, завжди створює загальний емоційний стан, що сприяє ефективній дії механізмів навіювання та самонавіювання [7, с. 249]. Загалом, релігія при усій своїй внутрішній глибині зберігає достатню «зовнішню простоту, своєрідну цілісність і впорядкованість», а як відомо – «будь-яка структурна організація, яка спрощує сприймання зовнішнього світу, породжує позитивні емоційні переживання» [3, с. 3].

Третій вид пастирської діяльності – благодатне керівництво віруючими зазвичай здійснює священик після молитви через *проповідь*. Загальна ціль проповіді – учительство та просвітництво людей щодо морального та духовного розвитку. Кожен

окремий вид проповіді має особливу мету. Так, апостольська проповідь має на меті поширення віри серед невіруючих, урочиста – надихнути на хороші думки і вчинки, дидактична – навчити та інші чисто практичні цілі. Всі проповіді несуть велике етичне навантаження: теми їх високоморальні, духовно багаті, тому мова проповідників досконала і служить зразком практично орієнтованої риторики. Мовна аргументація біблійної проповіді лаконічна, виразна, зрозуміла і доречна.

Проповідь можна розглядати як комплексний ритуальний акт соціальної інтеракції, що складається із багатьох вербальних практик, що виступають багаторівневою системою взаємодії зі свідомістю людини. Тобто як психотерапевтичну метафору, вербальні конструкції якої використовуються в сучасних психотерапевтичних техніках для наведення трансу або формування особистісних установок. Значний вплив релігійних проповідей на свідомість людей залежить також від пануючих соціальних уявлень щодо особистості самого священика. Так, згідно соціальних уявлень, головними якостями при характеристиці священика незалежно від конфесійної приналежності є теплота, довірливість, сильний характер, здатність стримувати тривожність, низька напруга. Досліджуючи соціальні уявлення щодо православних священиків М. О. Разумова виявила, що люди наділяють священиків такими особистісними якостями як консерватизм, схильність до почуття провини, стриманість, покірність [10]. Вивченням психологічних профілів діючих священнослудителів займалися J. Burns, L .J. Francis, A. M. Kuchan, M. Robbins, M. A. Siderits, A. Village, M. Wierzbicki, M. Whinney.

Ще однією важливою складовою діяльності священика є служіння у сфері паліативної допомоги, як всебічної турботи про пацієнтів, захворювання яких не піддаються лікуванню [4]. А також служіння для Збройних Сил і місць позбавлення волі. Усі розглянуті нами види діяльності та дії священика зберігаються і у межах допомоги хворим, армії та ув'язнених, змінюються лише операції служіння, оскільки змінюються умови (на лікарню, тюрму тощо). У цих закладах священик виконує функцію підтримки та втішання. Релігія втішає не тільки через певні ідеї і уявлення, але й тому, що у своєрідній формі задовольняє деякі об'єктивні психологічні потреби людей, формує певні психологічні стани або своєрідні «динамічні стереотипи» психічного життя, які в системі релігійної свідомості набувають специфічну спрямованість, відволікаючи людей від оточуючо-

го реального світу. Детальний аналіз особливостей пасторської опіки і служіння у медичних закладах здійснений у працях A. Adamantios, C. A. Asekoff, L. B. Carey, J. J. Cohen, T. Crowe, B. D. Feldstein, P. Hemming, M. S. Kopacz, P. J. Teague. Багато дослідників зазначають важливу роль пасторської опіки у подоланні різних адикцій. Так, дослідники О. В. Вознюк, В. М. Жуковський, О. М. Запорожець, О. І. Климишин, Т. Л. Лозинська, Н. Д. Пиазза, Д. Л. Рейнольдз, В. М. Юрченко, С. С. Якушенко пропонують на основі християнської психології систему реабілітації адиктивних осіб. На думку авторів, релігія є «універсальним терапевтично-реабілітаційним інструментом, спрямованим на подолання будь-якої соматичної, психічної, морально-духовної патології, тобто універсальним інструментом як гармонійного розвитку людини, так і її лікування» [9, с. 10]. Роль та специфіка пасторської опіки над солдатами у сфері подолання посттравматичного стресу та значення церкви для очищення та відновлення після травм детально досліджена K. J. O'Donnell [19]. Деякі аспекти пасторської опіки над дітьми війни описані у працях J. A. Mercer [18]. Закордонні дослідники у своїх працях наголошують на необхідності вивчення семінаристами філософії та політології, оскільки ці знання необхідні для сучасної пасторської діяльності.

Сьогодні духовенство ідентифікується як важливий ресурс у сфері психічного здоров'я і догляду за людьми, що страждають від психологічних травм. Так, уміння працювати з емоціями вірян як провідне у пасторській опіці визначає C. Doehring [14]. L. C. Hoch у своїх працях намагається визначити місце психології у пасторському консультуванні та стверджує про необхідність таких знань у священнослужителів. Автор мотивує таку потребу тим, що церква – місце, де допомагають і підтримують безкоштовно, а психологічна допомога фахівця з психіатрії – платна [16]. Через призму екзестинційної психології розглядає пасторську допомогу жертвам сексуального насильства L. Rudolfsson. Авторка приділяє увагу етичним питанням, а саме обітниці мовчання священнослужителів та можливості її порушення у випадку звернення по допомогу жертв сексуального насильства [21].

Ще однією важливою діяльністю священика, яка не стосується безпосередньо богослів'я, проте на практиці виконується – це керівництво церквою, тобто організація внутрішнього церковного життя. Священнослужитель виконує роль керівника, який має знайти прислужників (церковний причет), які збирають

пожертви, співають, виносять свічки, надають інформацію, записують звернення і прохання прихожан церкви тощо. А якщо отримає третю ступінь священства, тобто стане єпископом, то керуватиме багатьма храмами. Якщо священнослужитель виконує свої функції у монастирі, то відповідає часто не лише за храм і монастир, але і за їхніх жителів. Тобто, шукає засоби та ресурси на функціонування монастирів, часто не лише шукаючи спонсорів, але і організовуючи маленьку ферму.

Проведений психологічний аналіз професійної діяльності священнослужителя дозволив виділити такі основні діяльності священнослужителя: 1) здійснення таїнств; 2) богослужіння; 3) моральне керівництво прихожанами церкви (проповідництво); 4) організація внутрішнього церковного життя. Мотивація до здійснення діяльності священнослужителя повинна характеризуватись пастирським покликанням як потягом серця та готовністю до співчуття і служіння. Провідні дії у структурі діяльності священнослужителя (освячення, молитви, поклони, проповіді та мирування) пов'язані із реалізацією таких цілей: долучення людей до церкви, відчуття співучасті, духовне та фізичне оздоровлення віруючих. Зазначені дії передбачають велику різноманітність операцій, які здійснює священнослужитель. Це пов'язано з тим, що хоч традиційно більшість перерахованих дій священнослужитель здійснює у храмі, на сьогодні на державному рівні зазначається необхідність служіння таких фахівців у лікарнях, в'язницях, на полігонах тощо.

1. Богачевська І. В. Сучасна релігійна свідомість православних українців: між міфом та ритуалом / І. В. Богачевська // Релігія та Соціум : міжнар. часоп. / Чернів. нац. ун-т ім. Ю. Федьковича. – Чернівці, 2011. – № 1. – С. 5-10.

2. Звіт про мережу церков і релігійних організацій в Україні станом на 01.01.2015р. [Електронний ресурс] // Дані Державного департаменту у справах національностей та релігій. – Режим доступу: http://risu.org.ua/ua/index/resourses/statistics/ukr2015/60129/ (дата звернення: 02.03.17). – Назва з екрана.

3. Матласевич О. В. Психологія релігії / О. В. Матласевич. – Острог : Вид-во Нац. ун-ту «Острозька академія», 2012. – 350 с.

4. Мельник П. Роль духовних навчальних закладів у формуванні пастирів для служіння у сфері паліативної допомоги / П. Мельник // Православ'я в Україні : матеріали II Всеукр. наук. конф. (20 листоп. 2012 р.). – 2012. – С. 358-362.

5. Мотрук Р. В. Етнокультурні чинники професійного самовизначення особистості : дис. … канд. психол. наук : 19.00.07 / Мотрук Р. В. – Острог, 2013. – 250 с.

6. Никодим (Милаш). Православное церковное право / Никодим (Милаш) ; пер. с серб. Р. Петровского. – СПб. : Тип. В. В. Комарова, 1897. – 708 с.

7. Ольшанский Д. В. Психология масс / Д. В. Ольшанский. – СПб. : Питер, 2002. – 368 с.

8. Певницкий В. Ф. Священство. Основные пункты в учении о пастырском служении / В. Ф Певницкий. – Киев : Об-во любителей православ. лит., 2001. – 136 с.

9. Побудова системи реабілітації адиктивних осіб на основі християнської психології : монографія / [за ред. В. М. Жуковського, О. І. Климишин]. – Острог: Вид-во Нац. ун-ту «Острозька академія», 2014. – 315 с.

10. Разумова М. А. Социальные представления о священнослужителе (на материале сравнительного анализа, проведенного в России и Германии) : дис. … канд. психол. наук / Разумова М. А. . – Ярославль, 1998. – 165 с.

11. Святі Таїнства в житті Церкви : метод. порадник / упоряд. с. Юліана Дзюбата, мироносиця. – Львів : КК КГВА УГКЦ, 2012. – 112 с.

12. Суворов Н. С. Учебник церковного права / Н. С. Суворов. – М. : Печатня А.И. Снегиревой, 1908. – 348 с.

13. Чміль Н. С. Психологічні особливості професійного становлення майбутніх священнослужителів: дис... канд. психол. наук : 19.00.07 / Чміль Н. С. – Острог, 2017. – 297 с.

14. Doehring C. Emotions and Change in Spiritual Care / Carrie Doehring // Pastoral Psychology. – 2014. – Vol. 63 (5). – P. 583–596.

15. Faculty of Theology and Religion. University of Oxford [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://www.theology.ox.ac.uk

16. Hoch L. C. Psicologia a serviço da libertação: possibilidades e limites da psicologia na pastoral de aconselhamento / Lothar Carlos Hoch // Estudos Teológicos. – 1985. – Vol. 25 (3). – P. 249-269.

17. Leuba J. The Psychology of Religious Mysticism / J. Leuba. – New York, 1925. – 336 p.

18. Mercer J. A. Pastoral Care with Children of War: A Community-Based Model of Trauma Healing in the Aftermath of Indonesia's Religious Conflicts / Joyce Ann Mercer // Pastoral Psychology. – 2015. – Vol. 64 (6). – P. 847–860.

19. O'Donnell K. J. Help for Heroes: PTSD, Warrior Recovery, and the Liturgy / Karen O'Donnell // Journal of Religion and Health. – 2015. – Vol. 54 (6). – P. 2389–2397.

20. Plante T. G. A Proposed Psychological Assessment Protocol for Applicants to Religious Life in the Roman Catholic Church / T. G. Plante, M. T. Boccaccini // Pastoral Psychology. – 1998. – Vol. 46 (5). – P. 363–372.

21. Rudolfsson L. Walk With Me: Pastoral care for victims of sexual abuse viewed through existential psychology: doctoral dissertation in psychology / L. Rudolfsson. – Sweden, 2015. – 73 p.

22. Sunardi Y. Predictive Factors for Commitment to the Priestly Vocation: A Study of Priests and Seminarians: dissertations / Yulius Sunardi. – 2014. – 421 p.

*УДК 2-67.322*

*Ганна КУЛАГІНА-СТАДНІЧЕНКО*

# РЕЛІГІЙНА ТРАДИЦІЯ ТА РЕЛІГІЙНА ІДЕОЛОГІЯ У КОНТЕКСТІ АВТЕНТИЧНОЇ ІНДИВІДУАЛЬНОЇ РЕЛІГІЙНОСТІ ПРАВОСЛАВНОГО ВІРУЮЧОГО

*У цій статті розглянуті феномени релігійної традиції та релігійної ідеології у їх взаємовпливах та історичній трансформації, проаналізовано специфіку російської православної ідеології, визначені її ментальні особливості й можливі небезпеки для цивілізаційного поступу людства та становлення автентичної індивідуальної релігійності українського православного віруючого.*

**Ключові слова:** *релігійна традиція, автентична індивідуальна релігійність, національна релігійна ідентичність, релігійна ідеологія.*

——

*Hanna KULAHINA-STADNICHENKO*

**THE RELIGIOUS TRADITION AND RELIGIOUS IDEOLOGY IN THE CONTEXT OF THE AUTHENTIC INDIVIDUAL RELIGIOSITY OF THE ORTHODOX BELIEVER**

*In this article the phenomena of religious tradition and religious ideology in their mutual influence and historical transformation are considered, the specificity of Russian Orthodox ideology is analyzed; its mental features and possible dangers for the civilization of humanity and the formation of the authentic individual religiosity of the Ukrainian Orthodox believer are determined.*

**Key words:** *religious tradition, authentic individual religiosity, national religious identity, religious ideology.*

***Постановка проблеми у загальному вигляді та її зв'язок із важливими науковими та практичними завданнями.*** Приступаючи до важливої та надто актуальної за сьогоднішніх умов теми, слід звернути увагу на деякі принципові для її осмислення, моменти, а саме:
- визначитись з поняттями релігійної традиції та автентичної індивідуальної релігійності православного віруючого;

дослідити особливості інтерпретації православної релігійної традиції українським академічним релігієзнавством, та її методологічну базу;

з'ясувати вплив релігійної традиції та релігійної ідеології на становлення автентичної релігійності православного віруючого. Все зазначене вище формулює ***мету і завдання*** нашого дослідження. Загалом, проблема уявляється надто амбітною, відтак у межах нашого дослідження спробуємо накреслити лише загальні контури та запропонувати деякі можливі підходи для її вирішення.

***Аналіз останніх досліджень і публікацій, в яких започатковано розв'язання даної проблеми, виділення невирішених рані-***

***ше частин загальної проблеми.*** Традиція виступає особливим кодом культури, своєрідною живою мовою, яка має здатність до розвитку та змін, тобто відрізняється жорсткими вимогами до збереження історичного досвіду у деяких сферах суспільного життя та, водночас, є мобільною в інших.

В історії філософської думки склалося розуміння традиції, як орієнтований на точне відтворення колишніх зразків специфічний спосіб соціального наслідування. Тут зразки сприймаються як обов'язкові для членів певної спільноти, природні закони їх соціального буття.[1]

Одним із проявів уваги до традиційних цінностей українців постає зацікавленість *релігійною* традицією.

У православ'ї релігійна традиція виступає маркером національної ідентичності. Це уможливлює казати про формування *національної* релігійної ідентичності. Не випадково у науковій літературі з'являється, дискутується, набуває значного поширення концепт релігійного менталітету віруючого [17; 11; 12; 9; 8; 18; 13; 14; 4; 5; 6].

При цьому, водночас, задається парадигма терміну *автентичної* індивідуальної релігійності, що має індивідуально-особистісне смислове навантаження на відміну від суспільно-вживаного та соціально (соціумно-, цивілізаційно, історично) обумовленого поняття «релігійна ідентичність».

Зазначена вище площина дослідницького інтересу дозволяє зауважити на неоднозначному впливі *релігійної ідеології* на становлення автентичної релігійності православного віруючого, для якого релігійна традиція є важливим маркером його православності.

Зрозуміло, що надання автокефального статусу українському православ'ю загалом, не може не враховувати релігійні настрої православного індивіда, має на меті не лише підвищення

[1] Так, Філософський Енциклопедичний Словник за редакцією В. І. Шинкарука тлумачить традицію як таку, що «визначає різноманітні форми впливу минулого на сучасне й майбутнє. Вирізняють, зокрема, соціокультурні форми традиції - звичай, стереотип, ритуал, обряд, які притаманні суспільним стосункам від часів виникнення суспільства. …У сучасній філософії Т. розглядається як проблема доцільності використання досвіду минулого в інноваційних процесах сучасного та як проблема впливу соціокультурних та індивідуальних форм минулого на формування людського досвіду. Онтологічний підхід до Т. найбільш фундаментально розроблений у філософії Гуссерля, Гайдеггера. Зокрема, Гуссерль визначає традицію як буттєву єдність часу та здійснення майбутнього на основі постійного осучаснення минулого. В межах соціальної та екзистенційної антропології розглядаються питання щодо ролі традиції в конституюванні соціокультурних та етнічних груп, впливу міфологізованих виявів минулого на розвиток сучасної культури, значення традиції у формуванні світоглядних цінностей та переконань» [15, с. 646].

світового статусу православ'я, а й передбачає важливим наслідком збільшення православних віруючих з автентичною індивідуальною релігійністю, які здатні до здійснення релігієвибору, заснованому на відповідних світоглядних цінностях, етнічній релігійній ментальності.

Зазначимо принагідно, що автентичність (від грец. *αὐθεντικός* — справжній: 1) достовірність, відповідність тексту, оригіналові; 2) точне (адекватне) розкриття, тлумачення дійсного змісту) визначає сприйняття індивідом власної релігійності як цінності, важливим критерієм чого є відповідність моральних уявлень особистості тим, що заявлені у віровченні. Автентична індивідуальна релігійність викликана потребою встановити зв'язок із священним, надприродним, постає значущим джерелом смислів, ресурсом для подолання життєвих криз, улікування травмуючих ситуацій, вирішення конфліктів та, водночас, невід'ємна від особистісної свободи віруючого.[2]

Реалізація автентичної індивідуальної релігійності православного віруючого неможлива без звернення до релігійної традиції, яка сьогодні сприймається зразком високої духовності українського етносу та, з іншого боку, виступає гарантом суспільно-політичної стабільності України.

В українському академічному релігієзнавстві релігійна традиція визначається певними елементами релігійно-духовної

[2] Автентична індивідуальна релігійність православного віруючого може бути замкненою та відкритою. Перша з них тяжіє до ізоляціонізму, відокремленості від іншого та інших, акцентуацією на собі. Друга визначає прагнення православного індивіда до з'єднання з іншим суб'єктом віри при збереженні власної ідентичності (приналежності). Усвідомлення автентичності є передумовою розвитку своєрідності як окремого православного віруючого, так і певного віросповідного напряму, або – конфесії, а також – національної культури, чи-то інших культурних форм. У значенні «відповідність власній природі» термін «автентичність» широко вживається у сучасній філософській антропології, філософії культури, означає таке буття особистості, що характеризується єдністю сутності та існування [15, с. 7 -8].

Представниками екзистенційного напряму в філософії М. Гайдегером та Ж. - П. Сартром автентичність пов'язується з проблемою самовизначення особистості, здатністю бути автором свого життя, володіти власним буттям. Для М. Гайдеггера автентичність виступає не лише синонімом усвідомленого способу життя, а й засобом успадкування традицій у відносинах між індивідом та минулими поколіннями, прагненням бути відданим, правдивим щодо предків. Можна чинити автентично всупереч обставинам долі, якщо свідомо, вільно обирати самостійний варіант дій. Ще один представник екзистенціальної філософії Ж. - П. Сартр вважав, що автентичність являє собою моральне поняття, передбачає відповідальність за ризик бути собою, сповідувати власну ідентичність. Дещо інше розуміння автентичності запропонував Ж. Дерріда, який надав йому сенс відповідності, пов'язав з поняттям істинності. Ж. Дерріда розуміє автентичність як «зв'язок між тим, що говориться, і тим, що мається на увазі, оскільки істина привілейованим способом прив'язана до діалогу із світом» [16; 2].

спадщини, що передаються і зберігаються протягом тривалого часу в діяльності Церкви або її окремих інститутів; виступає одним із видів релігійно-духовної наступності, орієнтує як на збереження попередніх надбань, так і на їх відтворення, розвиток; проявляється у вигляді усталених стереотипізованих норм поведінки віруючих, формах відзначення релігійних свят, обрядів, дотриманні звичаїв, наслідуванні певним ідеям, тощо [3, с. 340].

За основу інтерпретації релігійної традиції українськими релігієзнавцями беруться досягнення *натуралістичної* школи з її виокремленням успадкованих поколіннями віруючих природоморфних рис релігійних вірувань давніх українців. На цих позиціях стояв видатний вчений, мовознавець, фольклорист Олександр Потебня. Натуралістична школа пов'язує релігійну традицію з особливостями людського пізнання, пропонує гносеологічний підхід до зазначеної проблеми. Сутність підходу зводиться до визнання пізнавальної діяльності людини головним чинником формування релігійних уявлень та релігійної традиції.

Загалом, натуралістична школа пропонує два головних вектори осмислення сутності релігійної традиції: по-перше, звертається особлива увага на міф, як одну з первинних форм релігійної традиції та механізм її подальшої фіксації, а відтак, задається парадигма дослідження національних форм релігій, ментальних особливостей релігійної традиції в етногенезі народу; по-друге, припускається первинність існування релігійної традиції щодо релігії, як більш пізнього за часом свого виникнення світоглядного явища.

В українській філософії феномен релігійної традиції розглядається не лише у церковній площині, а й постає важливим елементом народної культури, духовним привілеєм високоосвіченої людини, що надто актуалізує етичну домінанту цього феномену (Г. Сковорода, П. Юркевич). Цей ракурс став визначальним для осмислення релігійної традиції українськими видатними діячами Церкви, богословами (П. Могила, І. Огієнко, В. Липківський, А. Річинський, С. Ярмусь та інші) [1].

***Виклад основного матеріалу дослідження.*** За наших часів релігійна традиція сприймається неоднаково. Вона має деякі варіативи свого прояву. Сьогодні релігійна традиція та суспільство, що прагне її дотримання, не виробили консенсусну модель, спільне розуміння подальших шляхів, напрямів її відтворення. З позицій феноменології незмінність зовнішніх проявів релігійної традиції та відповідних практик, ритуалів, ще не означає збереження її первинного смислу. Більше того, одна й

та сама дія чи поведінка буде мати неоднакове значення у різних контекстах. Водночас, ті, хто наполягає на незмінності зовнішніх форм та ритуалів, будуть вказувати на суттєвість останніх для відображення справжньої сутності віровчення. По-різному інтерпретована релігійна традиція слугує підґрунтям для різноманітних суспільних та політичних рухів, які, як правило, не спроможні дійти згоди у питаннях суспільно-політичного вектору їх дієвого спрямування, а також – у тому, що саме складає істинність відроджуваної ними релігійної традиції.

У другій половині XIX століття активізується аналіз релігійної традиції як *соціального* феномену. Внаслідок прогресуючої диференціації соціального устрою виникає питання щодо проникнення релігійних компонентів, зокрема, - релігійної традиції, до різних суспільних сфер: економічної, політичної, сімейної, тощо. Це дозволило розглядати релігійну традицію не лише невід'ємною частиною соціального буття, а й використовувати її у якості ідеології.

Критиком феномену релігійної ідеології, а саме інтеграції релігійної традиції у процес політичного моделювання, сприйняття її ідеологічним забезпеченням суспільно-політичних процесів державотворення виступав Георг Вільгельм Фрідріх Гегель. Він вважав, що ***політичну*** модель держави не можна будувати на особливостях релігійної традиції, слід чітко відрізняти останню від державної ідеології. Вказуючи на соціальну значущість релігійної традиції, Гегель не вбачає у ній засіб обґрунтування «істинного» суспільно-політичного буття. Філософ визначає релігійну традицію як необхідну морально-поведінкову модель, що активно функціонує на рівні побутової свідомості і не потребує державно-ідеологічного оформлення.

Наразі ситуація у сфері міжправославного діалогу в Україні засвідчує нову актуалізацію дискурсу «релігійна ідеологія».

З огляду на сучасний етап українського державотворення важливо не лише осмислити феномен релігійної ідеології, а й з'ясувати особливості функціонування його варіативу у вигляді «православної ідеології», яка є неоднорідним явищем за своєю суттю, оскільки виходить із різних форм релігійної традиції народів. Передбачаємо, що автентичність індивідуальної релігійності православного віруючого відображатиме сконструйовані релігійною ідеологією різних держав матриці взаємовідносин з іншим, подеколи «чужим» світом.

Так, сучасна напруженість між православними Церквами Київського і Московського спрямування обумовлена не стіль-

ки відмінностями їх релігійних традицій, скільки експлуатацією релігійної ідеології, що знаходиться в активній стадії свого обгрунтування та практичного втілення богословами та інтелектуалами від російського православ'я. Україна не може не зважати на цей конфліктоген, що отримує наукову підтримку академічних установ Росії.

Для прикладу, словник-довідник з політології, московського видавничого центру «Гардарики», який спеціалізується на літературі для вищих навчальних закладах тлумачить релігійну ідеологію як відносно цілісну систему ідейних уявлень, що використовує релігійну догматику та найзагальніші уявлення про релігійне походження світу ***для обґрунтування значущих інтересів влади й висування політичних вимог*** [3].

Російськими науковцями релігійна ідеологія вмотивовується суспільною потребою у ній, реалізується через виконання своїх пізнавальної, ціннісної (аксіологічної), мобілізуючої, регулюючої, прогностичної функцій.

Так, у написаному згідно з Державним освітнім стандартом Росії підручнику «Теорія політики» визначається, що релігійна ідеологія дає віруючому цілісний, завершений світогляд, який стосується, зокрема, його ***політичних*** поглядів і поведінки: «У релігійній свідомості все незрозуміле та непідвладне розуму компенсується вірою. Внаслідок цього, для релігійного сприйняття немає невирішених проблем, ***у тому числі й у сфері політики***, немає питань без відповідей на них. Якщо вірянину буде щось незрозумілим ***у реальних подіях***, то на це нададуть своє авторитетне судження ***релігійні*** лідери» [3].

Автор російського підручника з політології, дехто Б. А. Ісаєв, виокремлює «мобілізуючу функцію релігійної ідеології, коли здійснюється ***конкурентна боротьба з представниками інших релігій»*** [3] (курсив мій. – Авт.), та у цьому контексті зважає на регулюючу її функцію. Тут зауважимо, що йдеться про тенденцію, коли російське православ'я не лише претендує на «***всезагальний*** регулятор суспільного та особистого життя» [3], а й бере на себе роль арбітра у світоглядних виборах індивіда, заперечує релігійну свободу, а разом з тим – атеїстичне бачення світу, тоталітаризується, узурпує політичну владу з її повною на те згодою та заступництвом, перетворюється на частину політичного впливу російської держави. «У цьому розумінні, – пише Ісаєв, – ***цілком справедлива*** не позбавлена цинізму фраза Вольтера про те, що неможливо керувати навіть маленьким селищем, якщо воно заселене безбожниками. Релігія поєднує

людей у спільноти, закликає дотримуватись моральних і ***політичних вимог***» [3] (тут і далі курсив мій. – Авт.).

Як релігійно-політична ідеологія, російське православ'я виконує й прогностичну функцію, тобто «моделює майбутнє суспільство, до якого закликає прагнути своїх послідовників», оскільки «має ***свій*** проект ідеального суспільно-***політичного*** ладу на землі» [3]. Отже, висновує автор російського підручника з політології, «релігія часто скеровує, розвиває, впорядковує ***політичний*** розвиток суспільства» [3].

Ціннісна (аксіологічна) функція релігійної ідеології обґрунтовується тим, що кожна релігія спирається на свою систему цінностей – зокрема, політичних, допомагає віруючому прийняти та засвоїти політичні, а разом із ними - етичні та соціальні ідеали. Таким чином, до релігійних цінностей, - «входять уявлення про найдосконаліший суспільно-політичний устрій, вищу справедливість і ***про ті політичні партії та організації, що сприяють втіленню цих ідеалів у життя***» [3]. Це означає маріонетковість православної ідеології РПЦ, її узалежнення не лише від позиції влади, а й від диктатури певних політичних структур (або ж, - окремих політиків), які допомагають російському православ'ю зберегти консервативні, а, загалом, – антиісторичні, фундаменталістські, позиції.

Автор російського підручника наголошує, що визнання певних ***ідеологічних*** цінностей не лише сприяє засвоєнню індивідом норм та правил поведінки, а й формує його ***релігійні*** вподобання.

Відтак, можемо казати про формування автентичної релігійності православного віруючого московського патріархату на цілком конкретних установках російського політикуму з врахуванням специфічної релігійної ідеології, що традиційно відображає ментально властиві російському етносу чинники маніпулятивних взаємовідносин РПЦ та держави.

Українське православ'я формувалось в інших суспільно-політичних взаємовідносинах із владою, соціумом, іншими релігійними системами. Важливо зрозуміти, від якої органічно не властивої йому ідеологічної спадщини РПЦ воно відмовляється, на яких, відмінних від останнього, світоглядних орієнтирах можливе становлення автентичної індивідуальної релігійності українського православного віруючого.

***Висновки з даного дослідження і перспективи подальших розвідок у цьому напрямі.*** Зазначене вище оформимо у вигляді таких підсумків:

За час свого існування, вчення про релігійну ідеологію зазнало численних метаморфоз, однак завжди залишалось на вістрі уваги суспільства, нині надто актуалізувалося з огляду на сучасний етап українського державотворення.

Вважаємо, що сьогодні релігійна ідеологія перетворилась на деструктивний, а, подекуди, й небезпечний світоглядний концепт, оскільки в якості системи релігійних ідей вона не скерована на пошук божественної, або ж богословської істини, а захищає інтереси певних груп людей, соціальних класів, політичних партій, чи-то – окремих політиків. Прикриваючись ім'ям Бога, релігійна ідеологія політизується, представляє приватні цілі окремої соціальної групи (особи) у вигляді спільних вподобань великої групи віруючих індивідів. Засобом релігійної ідеології виступає маніпуляція суспільною та індивідуальною свідомістю.

На наш погляд, головним деструктивом релігійної ідеології, як зумовленого системою суспільно-економічних відносин соціально-класового явища [10, с. 125] є конфліктне сприйняття світу, чітка поляризація останнього за смисловою віссю «друг – ворог», «свій-чужий». Такий підхід уможливив появу російського феномену «політичного православ'я», де чітко артикулюється ідея створеності православних росіян задля війни.[3] Так, ще у 2004 році сумнозвісний священик Всеволод Чаплін в інтерв'ю радіо «Ехо Москви» озвучив радикальні принципи по-

[3] Російський релігієзнавець Борис Кнорре у своєму інтерв'ю «Політичне православ'я, як ідеологія, що виправдовує війну з усім світом», справедливо помічає: «Політичне православ'я уявляє собою не релігію, а релігійну ідеологію, яка радикально відрізняється від релігії походження аж до прямих суперечностей між ними. Релігійні ідеології вільно обходяться з догматикою, священними текстами, схильні розширено тлумачити поняття «релігійна приналежність….

Політичне православ'я претендує на деприватизацію релігії, на експорт відповідних релігійно-моральних норм за огорожу церкви, на те, щоб проникнути до всіх сфер суспільства і визначати життєві правила не лише релігійних, а й нерелігійних людей. А це передбачає лобіювання відповідних законів, тотальну переробку Конституції держави…

Політичне православ'я відрізняється від фундаменталізму, якому властиве прагнення до інкапсуляції власного соціального простору, повернення до джерел саме у межах національного проекту, а політичне православ'я ставить набагато більші, глобальніші завдання» // Інтерв'ю Наталії Зотової з релігіє знавцем, доцентом Вищої школи економіки Борисом Кнорре: «Политическое православие как идеология, оправдывающая войну со всем миром» / Електронний ресурс:Ерусалимский портал «Символ веры». Режим доступу: http://simvol-veri.ru/xp/politicheskoe-pravoslavie-kak-ideologiya-opravdivayushaya-voienu-so-vsem-mirom.html,

Передруковано «Новою газетою» під назвою «Соблазн ощущать вебя героем «священной битвы» слишком велик» 20 січня 2016 року, що наступного дня з'явилось на порталі РІСУ. – Режим доступу: https://risu.org.ua/ua/index/monitoring/society_digest/62248/

будови православної цивілізації, згідно з якими християнство матиме майбутнє у Європі, якщо воно знову навчить людей вмирати та вбивати. У 2007 році та сама особа сформулювала доктрину «атомного православ'я», а саме: «Для православних віруючих набагато гірше згубити власну душу внаслідок нашестя атеїстів та іновірців на російську землю, ніж загинути у всесвітній ядерній катастрофі».[4] У 2011 році священик Іоанн Охлобистін заявив: «У нас не залишається іншого виходу, як знищити весь прогнилий світ з його вадами та байдужістю і накласти на себе руки у надії, що з тих чудом вцілілих людських істот з'явиться, нарешті, нове, краще людство».[5] Тоді ж той самий священик виступив з «Доктриною-77», згідно з якою «росіяни можуть зорганізуватися лише у двох випадках – у храмі для молитви і на полі бою для битви з ворогом».[6] Риторика «священої війни» проти неправославного, неросійського, а відтак, - гріховного світу стала головним постулатом московського політичного православ'я.

Ідеологічний симбіоз православ'я та держави небезпечний тоталітарною моделлю державного устрою, за умов якого релігійна ідеологія обслуговує соціально-політичні запити, виступає міфічною побудовою, специфічною соціальною дійсністю, існування якої передбачає «не-знання», своєрідний «пізнавальний вакуум», відсутність чи неможливість застосуванням критичного потенціалу з боку суб'єктів цієї дійсності. З огляду на це, будь-яка ідеологія є анти-мисленням. У тоталітарній державі православна ідеологія трансформується у державну релігію з особливими догматами, священними книгами, апостолами, боголюдьми, літургією, тощо. У цьому випадку держава стає ідеократичною системою, у межах якої священнослужитель, який може тлумачити ідеологічні максими, виступає чиновником і політичним лідером водночас. М. Бердяєв називав такі суспільні моделі «зворотними теократіями». Сакралізація влади історично постає складовою частиною релігійної традиції московського православ'я, що на нинішньому етапі набуває крайніх, заполітизованих проявів.

Українському православ'ю невластива сувора диктатура релігійної ідеології, відсутність релігійної свободи, свободи думки, світоглядної свободи. Натомість пафос російської православної ідеології полягає у її протиставленні культурі,

[4] Там само
[5] Там само
[6] Там само

як такій галузі людської автономії, де відсутня влада «системи приписів», однак домінує вільне й осмислене рішення індивіда, суб'єкта дії. Протягом тривалого часу культура зберігає й накопичує власне, не завжди трагічне, чи негативне, знання про Бога. Проте православна ідеологія не визнає права на взаємовідносини з Богом поза межами її самої. Це уможливлює казати про поза-культурність, без-культурність, навіть антикультурність релігійної ідеології, оскільки будь-яка ідеологія означає примат загального над одиничним, «ідеологічної структури» – над сприймаючим суб'єктом, «системи уявлень» - над живою особистістю.[7]

Розрахована на масове сприйняття безособистісність релігійної ідеології спрямована проти автентичності, індивідуальності, протилежна богослов'ю, яке за фактом свого існування завжди персоналістично. Загалом, ідеологія та християнство – несумісні за визначенням. Бог – завжди далекий від будь-якої «метушні існування», а разом з тим – надто близький до кожної живої істоти, не може бути ідеологізований. Де Дух Господній – там особистісна свобода, Логос, сенс, співмірність, мир. Натомість, жорсткий ідеологічний, пафосно-невротичний «порядок» релігійної ідеології закономірно породжує «революцію свідомості». Результат останньої цілком прогнозований: альтернативою релігійній ідеології стає віра, що приводить до Церкви Живого Особистісного Бога.

Таким чином, зауважимо на дезорганізуючому й шкідливому впливі релігійної ідеології та її варіанту - російського політичного православ'я на розвиток автентичної релігійності православного віруючого в Україні, для якого маркером православності завжди виступатиме заснована на толерантних взаємовідносинах власна релігійна традиція.

1. Анатолій Колодний. Релігійне життя України в особах його діячів і дослідників. – К.: Інтерсервіс, 2017. – 740 с.;
2. Деррида Ж. Голос и феномен и другие работы по теории знака Гуссерля / Ж. Деррида. – СПб.: Алетейя, 1999. – С. 148;
3. Исаев Б. А. Теория политики: Учебное пособие. – СПб.: Питер, 2008. – С. 368. – Електронний ресурс. Режим доступу: http://politics.ellib.org.ua/pages-3285.html
4. Колодний А. Церква в процесі національного самовизначення українців / А. Колодний // Релігія в контексті соціокультурних трансформацій України : кол. моногр. / відп. ред. д-р філос. наук Л. Филипович. – К. : [б. в.], 2009. – Українське релігієзнавство. – 2009. – № 50. – С. 175–182;
5. Кулагіна Г. М. Релігійна та етнічна ідентичності за умов релігійної свободи України / Г. М. Кулагіна // Релігійна свобода: функціонування релігії в умовах

[7] Там само

свободи її буття: наук. щорічник / за заг. ред. д-ра філос. наук А. Колодного і канд. філос. наук М. Бабія. – К., 2004. – С. 64–68;
6. Кулагіна Г. Християни в суспільстві: між етнічним та релігійним / Г. Кулагіна // Історія релігій в Україні: наук. щорічник / ред. кол.: З. Білик, Я. Дашкевич, Л. Моравська. – Львів, 2006. – Кн. 2. – С. 354–364;
7. Михаил Вершинин, Михаил Василик. Политология. Словарь-справочник. – М.: «Гардарики», 2000. – Електронний ресурс: Национальная политическая энциклопедия. Режим доступу: http://politike.ru/slovari/politologija-slovar-spravochnik.html
8. Папаяні І. В. Феномен релігійної ідентичності в контексті філософсько-релігієзнавчого дискурсу: дис. канд. філос. наук / Папаяні Іван Володимирович; Державний ун-т інформатики і штучного інтелекту. – Донецьк, 2010. – 207 с.;
9. Попович М. В. Українська національна ментальність / М. М. Попович // Проблеми теорії ментальності (проект «Наукова книга») / відп. ред. М. В. 461 Попович. – К. : [б. в.], 2006. – С. 232–272;
10. Релігієзнавчий словник / За ред. професорів А. Колодного і Б. Лобовика. – К.: Четверта хвиля, 1996. – С. 125.
11. Романенко В. Менталитет и религия // Электронный научный семинар (ЭНС) – № 0247. Раздел: Социальные проблемы. Дата публикации: 29.05.2011;
12. Урунова Х.У. Роль религии в формировании менталитета // Международный научно-исследовательский журнал. Выпуск № 3 (45). Часть 5. – С. 26 – 28;
13. Филипович Л. Функції і роль релігії в етнічних процесах / Л. Филипович // Релігія і нація в суспільному житті України й світу / ред. кол.: А. М. Колодний, Л. О. Филипович (відп. ред.), П. Л. Яроцький. – К., 2006. – С. 57–72.;
14. Филипович Л. Християнство в контексті національного самовизначення / Л. Филипович // Християнство і національна ідея : наук. зб. / ред. кол. : А. Колодний, П. Яроцький, М. Братасюк [та ін.]. – Тернопіль, 1999. – С. 43–48;
15. Філософський Енциклопедичний Словник / За ред. В. І. Шинкарука та ін. – Національна Академія наук України, Інститут філософії імені Г. С. Сковороди. – К.: Абрис, 2002. – С. 646.
16. Хайдеггер М. Бытие и время / М. Хайдеггер. – М.: Академический проект, 2011. – С. 418.
17. Хрипко С. А. Духовно-релігійні вияви української ментальності: автореф. дис. канд. філос. наук: 09.00.11 / С. А. Хрипко. – К., 2003. – 19 с.;
18. Яковенко И. Г. Ментальность в структурированнии субъекта и субъектности / И. Г. Яковенко // Человек как субъект культуры / отв. ред. Э. В. Сайко. – М.: Наука, 2002. – С. 130–151.

*УДК – 371.132*

*Лілія МАНЧУЛЕНКО*

# ДУХОВНІСТЬ ЯК СТРИЖЕНЬ ПРОФЕСІЙНОГО СТАНОВЛЕННЯ МАЙБУТНЬОГО ПЕДАГОГА

*У статті осмислена актуальність достатнього рівня розвитку духовності особи студента, який планує виконувати педагогічну діяльність, оскільки це потреба нинішнього суспільства у добрі, справедливості, честі і гідності. Наявність таких стрижневих рис у майбутнього педагога є підґрунтям сформованості морально здорового підростаючого покоління. На сучасному етапі можна спостерігати недостатній рівень духовності у майбутніх педагогів, і це створює потребу осмислювати і створювати умови для розвитку духовності молодих людей.*

**Ключові слова:** *духовність, духовний світ, професійність, професійне становлення, педагог.*

———

*Liliia MANCHULENKO*

**SPIRITUALIZATION AS THE LOAD OF PROFESSIONAL DEVELOPMENT OF THE FUTURE PEDAGOGUE**

*The article comprehends the relevance of a sufficient level of development of the spirituality of a person of a student who plans to perform pedagogical activity, since this is the need of the present society for goodness, justice, honor and dignity. The presence of such rod features in the future teacher is the basis for the formation of a morally healthy younger generation. At the present stage, we can observe an insufficient level of spirituality among future educators, and this creates the need to reflect on and create conditions for the development of the spirituality of young people.*

**Key words:** *spirituality, spiritual world, professionalism, professional formation, teacher.*

**Постановка проблеми у загальному вигляді.** Важливою складовою успішної соціалізації молоді є передача їй соціокультурних надбань попередніх поколінь. Знання художніх і культурних цінностей, пам'яток матеріальної й духовної культури стають основою для утвердження у свідомості осіб притаманних українському народові високих моральних цінностей; сприяють розвитку моральних почуттів і рис поведінки (любов до України, відданість їй, активна праця, спрямована на примноження і розвиток трудових традицій, звичаїв, обрядів тощо); формують культурологічний підхід до християнських цінностей. Батьки спокон-віків передавали своїм нащадкам у спадок «родинні скарби» – не тільки матеріальні цінності, а ще й устої, традиції, норми та правила, духовні надбання. Зараз не найкращі часи, бо змінюється суспільство, його національні пріоритети, змінюються взаємовідносини між поколіннями, зникають моральні принципи.

Очевидним є стрімкий розвиток соціального оточення, що зумовлює стимулювання

переоцінки загальнолюдських цінностей особистості, які складають основу життєдіяльності людини та її духовного розвитку.

**Аналіз останніх досліджень і публікацій, в яких започатковано розв'язання даної проблеми**. Як свідчить аналіз наукової літератури, окремі сучасні філософи (Л.Андрі, Ван де Берге, К.Лоренц, В.Уілстон та ін.) вважають, що поведінка людини, її духовні орієнтири та устремління визначаються природженими якостями людини, яка нібито за своєю природою є асоціальною. А це, у свою чергу, призводить до таких явищ сучасного світу, як бездуховність, здирництво, агресія, егоїзм, наркоманія тощо. Проблема професійного становлення педагогів знаходиться в центрі уваги багатьох відомих учених, зокрема С.У.Гончаренка, І.А.Зязюна, Л.Г.Коваль, М.П.Лещенко, Н.Г.Ничкало, О.М.Пєхоти, О.Я.Савченко, С.О.Сисоєвої. Варто звернути увагу, що формування моральності молодого покоління були актуальними у всі часи, але для нашого дослідження мають значення праці про теорію духовного розвитку особистості Л.Виготського, О.Леонтьєва, С.Рубінштейна, а також концепції виховання духовності молодого покоління на основі національних традицій і релігійних цінностей Г.Ващенка, О.Вишневського, Т.Власової, І.Огієнка

**Формування цілей статті**. Проаналізувати аспекти професійного становлення майбутнього педагога у контексті формування його особистості, довести духовність як основу якісної професійно-педагогічної діяльності.

**Виклад основного матеріалу дослідження**. Професія учителя завжди вважалась трансформатором культурних цінностей поколінь, а у діалозі учнів з учителем, як вважається, повинні народжуватись нові духовні цінності. І лише за таких умов будуть покращуватись умови життя людей і діяльність держави в цілому. Підсилює цю ідею теза Івана Огієнка: «Сила народу – у силі його культури» [4]. Крім цього, аналіз історії педагогічної науки також дає підстави для виваженої думки про те, що педагогічна культура виступає найвищим досягненням загальної педагогіки та професіоналів, задіяних у цій галузі.

**Професійне становлення** ми пов'язуємо з розвитком професійної компетентності як інтегрованої професійно-особистісної характеристики особистості, яка забезпечує ефективність педагогічної діяльності. Професійне становлення майбутнього вчителя - це складне і багатовимірне явище перетворення особистості фахівця від студента до педагога, що з одного боку являє собою [1]: процес виникнення в особистості нових профе-

сійних якостей, які задовольняють основні вимоги фаху; етап розвитку професійної культури, на якому професійні якості вже сформовані, але професійна діяльність не набула завершеної форми; рух і розв'язання суперечності між існуючими рефлексивними уявленнями, способами мислення, знаннями, вміннями і навичками педагогічної діяльності та відсутністю досвіду їх реалізації на практиці, між минулим досвідом особистісного розвитку (набуття знань, педагогічної техніки, вмінь і навичок) і майбутнім розвитком педагогічної майстерності та професійної культури, між двома етапами усвідомлення власного «Я»: «Я - студент, що оволодіває педагогічною професією» та «Я - вчитель, що навчає і виховує», а з другого боку, це: якість особистості, що характеризується становленням суб'єктності, свободи особистісного «Я», індивідуальної своєрідності; форма відображення у свідомості індивіда власного об'єктивно-реального розвитку особистісних професійних якостей.

Професійне становлення майбутнього фахівця ґрунтується на його суспільному та особистісному досвіді, тому оволодіння професією та розвиток педагогічної майстерності, крім засвоєння певних когнітивних схем, систем предметних значень, спеціальних засобів мислення, формування умінь, передбачає глибокі перетворення структур суб'єктивного досвіду. Важливу роль у професійному становленні майбутнього педагога відіграє розвиток і збагачення його духовних уявлень про себе як професіонала. Іншими словами, для професійного становлення вчителя стрижнем є сформованість його духовності.

**Духовність** пов'язана з внутрішнім психічним життям людини, її моральним світом. Духовність, як зазначає академік В.О.Сухомлинська, - це складний психологічний феномен самоусвідомлення особистості, внутрішнє сприймання і привласнення нею сфери культури, олюднення, вростання в неї, розуміння як власного надбання [1]. З іншого боку, духовність, моральність - це той рівень розвитку особистості і суспільства, який є консолідуючим началом, здатним об'єднати людей; це сила, яка покликана стимулювати національне відродження України, забезпечити громадянський мир і злагоду в суспільстві. Саме тому без пробудження таких моральних феноменів як совість, людяність, відповідальність, почуття власної гідності, творча ініціатива, підприємливість, як вважає Н.Косарєва, досить-таки складно розраховувати на поліпшення ситуації в державі. Зважаючи на це, в умовах професійного навчання майбутнього педагога та його подального становлення пріорі-

тетом вважаємо формування і розвиток духовності і культури студента, що стане запорукою формування духовного підростаючого покоління України.

Духовний світ особи — особлива, індивідуальна, неповторна форма прояву, існування та функціонування духовного життя суспільства. Основою формування духовного світу особи є зміст суспільної свідомості. Тому, з позиції змістовної характеристики духовного світу, він містить у собі всі рівні та структурні елементи суспільної свідомості, всі основні особливості духовного життя суспільства. Однак духовний світ особи – це не просто частка суспільної свідомості, а відносно самостійна система, зі специфічною внутрішньою структурою та індивідуальними способами функціонування.

**Формування духовного світу** особи здійснюється під впливом чотирьох основних факторів. Перший – це об'єктивні умови життя на макро- і мікрорівні. Макрорівень – це вся система суспільних відносин, що людина застає в готовому вигляді, державний устрій тощо. Мікрорівень – це сфера безпосередніх відносин і взаємодій особи, що формується, з умовами життя. Другий – система цілеспрямованого виховного впливу на особу, що формується на макро- і мікрорівні. Макрорівень - це державна і приватна система освіти (школи, вузи), цілеспрямована робота засобів масової інформації (радіо, телебачення, газети ...). Мікрорівень – це безпосередній цілеспрямований вплив на особу з боку батьків, друзів, сторонніх людей... Третій - це залучення особи, що формується, до практичної участі в різних сферах життя. На мікрорівні – це залучення дитини до вирішення питань самообслуговування, допомоги батькам, друзям, стороннім. На макрорівні – це формування особи як фахівця, громадянина. Четвертий фактор - це самовиховання, самонавчання, самовдосконалення, самоконтроль. Особа стає творцем самої себе.

Процес формування індивідуальної свідомості, а, отже, і духовного світу починається з набуття знань. Знання — це система відображених у голові людини і закріплених пам'яттю відомостей про навколишній світ і про саму людину Знання містять у собі також оцінне ставлення людини до результатів впливу зовнішнього світу на її органи почуттів, виконують функцію орієнтації індивіда в навколишньому світі. На основі знань людина визначає своє відношення до світу, до інших людей, до себе, характер вчинків і дій. Знання здобуваються двома основними шляхами. Перший з них - це набуття знань, що здійснюється в процесі безпосередньої, чуттєвої, емпіричної взаємодії індивіда з дійсністю.

Цей рівень набуття знань є, з однієї сторони, вихідною посилкою і основою формування індивідуальної свідомості в її цілісності, а, з другої — це відносно самостійний рівень набуття знань. Тому можна говорити про нього як про емпіричний рівень індивідуальної свідомості. Народившись, дитина за допомогою органів почуттів одержує перші відомості про навколишній світі. Ці відомості, поступово накопичуючись і систематизуючись, стають орієнтирами в її життєдіяльності. Пробудження свідомості у дитини спочатку безпосередньо вплетено в її життя, у процесі її становлення і розвитку. Ця свідомість виступає як усвідомлення найближчого, чуттєво сприйманого середовища. На ньому позначається обмеженість зв'язків дитини з іншими людьми, із предметами, явищами, процесами зовнішнього світу. По мірі розвитку дитини, у результаті включення її в процес діяльності, у систему суспільних відносин, в неї виробляється спільність емпіричного і чуттєво-емоційного освоєння дійсності. Самі органи почуттів олюднюються: вухо стає здатним сприймати музику і насолоджуватися нею, на цій основі виникає можливість осмислення змісту музичного твору; око починає сприймати красу навколишнього світу і викликати почуття задоволення. Це ж відбувається з усіма іншими органами чуттів людини. Емпіричний рівень індивідуальної свідомості, переломлюючись через чуттєво-емоційну оцінку, виступає і як за орієнтації в навколишній дійсності, і як фактор, що зумовлює характер ставлення індивіда до дійсності, спрямованість його діяльності.

Другий шлях придбання знань — засвоєння людського досвіду, зафіксованого в мові. Словом можна підтримати людину у важку хвилину, уберегти від необдуманих вчинків, мобілізувати її сили на подолання тих чи інших труднощів. Але словом можна посіяти в людині зневіру в себе, у людей, у майбутнє, можна вбити людину. Словом можна посіяти паніку серед тисяч людей, але словом можна і приборкати невгамовні емоції мас. За допомогою мови індивід засвоює вироблені людством правила, норми, принципи, що визначають характер його вчинків і дій.

На основі знань, вроджених і набутих потенцій формується здатність людини до самостійного логічного мислення. Мати багато знань — ще не значить бути розумним. Мудрий Геракліт колись сказав, що «багато знання розуму ще не навчає». Здатність до проникнення в сутність речей, явищ, процесів, до аналізу і до самостійної оцінки дійсності, творчості - це найважливіше завдання всього процесу навчання і виховання. Знання і розум перетворюються на особистісні характеристики тоді, коли людина

на їхній основі виробляє здатність визначати своє ставлення до світу і до себе, оцінювати характер вчинків інших людей і своїх. Якщо людина, живучи в суспільстві, керується і діє відповідно насамперед до особистих потреб та інтересів, то в її оцінках і діях виступають егоїстичні устремління, тенденція до використання суспільного для досягнення особистих цілей. У службових відносинах таким людям притаманна спрямованість до кар'єризму, вони здатні до порушення загальноприйнятих норм моралі, законності заради досягнення особистого благополуччя. Якщо ж людина у своїй діяльності керується насамперед потребами й інтересами суспільства, то вона готова на самопожертву, обмеження особистих потреб і інтересів в ім'я досягнення спільних цілей. Для таких людей, як правило, характерними стають самовідданість, ініціатива, активна творча діяльність, яка направляється на вирішення завдань суспільного розвитку.

Важливу роль у формуванні духовного світу особи відіграє той факт, що суспільство й індивіди здійснюють свою життєдіяльність у системі об'єктивних умов, що складаються незалежно від волі і бажання людей і розвиток яких підкоряється дії об'єктивних законів природи і суспільства. Тому люди, для забезпечення свого життя, змушені погоджувати свою діяльність з об'єктивними законами розвитку природи, суспільства, мислення, враховувати результати впливу своєї свідомої діяльності на навколишній світ і на самих себе.

Для духовного світу особи характерним є зіставлення себе з загальноприйнятими нормами, а моральні норми виражають залежність життєдіяльності людини від характеру взаємних відносин у всіх сферах життя. Однак осмислює ці моральні норми вона через призму своїх потреб та інтересів. Інша призма, коли загальнолюдські моральні установки трансформуються у духовний світ окремої особи, стають її внутрішнім світом.

У формуванні духовності майбутнього педагога особливого місця набувають добро і зло, справедливість і несправедливість, рівність і нерівність. Поняття добра вживається для позначення позитивно значимих для людини умов життєдіяльності, а також діяльності людини, спрямованої на створення сприятливих умов, для досягнення бажаних цілей (не тільки своїх, але і допомоги іншим у досягненні ними своїх цілей). Критерієм добра є відповідність діяльності потребам і інтересам, задоволення яких забезпечує існування, функціонування, розвиток людини, а також відповідність вимогам об'єктивних закономірностей розвитку природи, суспільства, мислення.

Поняття зла служить для позначення всього негативного у життєдіяльності людини, що заважає чи перешкоджає досягненню благополуччя, реалізації бажаних цілей (хвороби, стихійні лиха, наркоманія, алкоголізм, невдачі в діяльності, вчинки, дії інших людей, що несуть негативні наслідки). Розуміння добра і зла відрізняється від їх об'єктивного змісту. Це розуміння залежить від специфіки потреб і інтересів соціальних суб'єктів (осіб, груп, класів, народів), від того, у якій конкретній системі зв'язків вони розглядаються. Часто те, що є добром в одній системі зв'язків, може проявитися як зло – в іншій.

Справедливість — це категорія не тільки етична, але за своїм змістом справедливість означає рівне право всіх членів суспільства на реалізацію усіх своїх здібностей, покликань, на задоволення своїх потреб і інтересів, а також прагнення, готовність і здатність суспільства забезпечити реалізацію цих прав. У суспільстві життєдіяльність кожної людини регламентується постановами, юридичними законами, за дотриманням яких стежать органи, сили, що знаходяться в руках політичної влади. Оскільки політична влада і весь державний механізм виражають і захищають насамперед інтереси тих соціальних сил, які знаходяться при владі, постанови і закони можуть бути несправедливими стосовно інших суспільних прошарків, особи. Несправедливість означає наявність обмеження, ущемлення інтересів людини, можливостей задоволення її потреб, можливостей усебічного розвитку.

Важливе місце в духовному світі особистості займає почуття обов'язку. Обов'язок виражає необхідність вчиняти відповідно до загальноприйнятих в суспільстві правил, норм поведінки, до вимог юридичних законів. Живучи в суспільстві, людина змушена рахуватися з тими правилами, нормами, законами, що регламентують поведінку людей. Але обов'язок припускає не тільки підпорядкування, але і прояв активності, ініціативи для забезпечення функціонування цих норм, для забезпечення прогресивного розвитку суспільства і кожної окремої людини. Він виявляється як обов'язок перед суспільством, іншими людьми і перед собою вчиняти справедливо, робити добро. Але обов'язок — це не однобічне підпорядкування особи вимогам суспільства, це й обов'язки суспільства стосовно особи, обов'язки забезпечити благополуччя життя і можливості його розвитку. Обов'язок у взаємозв'язку зі справедливістю припускає можливість одержання соціальними суб'єктами належного (об'єктивно необхідного і заслуженого) згідно з їх потребами і інтересами, з роллю в життєдіяльності суспільства,

з їх правами й повинностями, із працею і винагородою, злочином і покаранням. Обов'язок завжди припускає і містить у собі визнання необхідності примусу. Однак він не зводиться до примусу. У ньому переплітаються наявність об'єктивної залежності людини від соціальних умов життя й усвідомлення необхідності виконання вимог суспільства, усвідомлення, розуміння обов'язку і почуття обов'язку. Почуття обов'язку виявляється як результат усвідомлення, розуміння обов'язку, перетворення суспільних вимог на внутрішні вимоги, на готовність людини до їх виконання. Усвідомлення обов'язку може здійснюватися на рівні як буденного, так і теоретичного рівнів усвідомлення.

З поняттям гідності і честі тісно пов'язане поняття «чесність», яку можна характеризувати як здатність дотримувати відповідність між словом і справою, обіцянкою і її обов'язковим виконанням, здатність поважати не тільки свої гідність і честь, але також гідність і честь інших людей, вчиняти згідно з виробленими і прийнятими вданому суспільстві правилами, нормами, принципами, що визначають, регламентують і регулюють поведінку людей. У суспільстві зі складною соціальною структурою, з наявністю соціальних суб'єктів з різними (часом протилежними) інтересами розуміння змісту понять «гідність», «честь», «чесність» залежить насамперед від їх інтересів. Але, проте, ці поняття у своєму загальному визначенні зберігають свій зміст як характеристики духовного світу.

Совість становить у певному значенні інтегрований вираз розглянутих характеристик духовного світу особи. Вона тісно пов'язана з усвідомленням обов'язку і почуттям моральної відповідальності особи перед суспільством, іншими людьми, перед собою. Вона виявляється як здатність вимогливо ставитися до своїх думок, цілей, вчинків. Ця вимогливість базується на тім, що в духовному світі особи загальні правила, норми, принципи поведінки визнаються обов'язковими для себе. Тому совість — це внутрішній повелитель, що вимагає вчиняти згідно не тільки зі своїми потребами й інтересами, звичками, бажаннями, примхами, але і з урахуванням потреб і інтересів інших людей, суспільства загалом, а також відповідно до вимог об'єктивних закономірностей розвитку природи, суспільства, мислення. Це здатність ставитися до себе і до інших людей, керуючись загальнолюдськими нормами, що регламентують поведінку людини, здатність самооцінки своїх вчинків і дій.

З метою визначення спрямованості на формування духовності майбутніх учителів, студентів Чернівецького національного

університету імені Юрія Федьковича, нами проведене анкетування. Його результати констатують, що майбутні педагоги не достатньо зорієнтовані на необхідність формування високого рівня духовності у процесі професійного навчання (65%), дехто взагалі не визнає ціннісного характеру духовності (33 %), а не змогли відповісти на запитання «Що таке духовність?» 38 % студентів. Частина респондентів не розуміє взагалі змісту поняття «духовність» - це 3%. Типовими відповідями на прохання «Закінчіть фразу: Духовність особистості – це…» були такі: «уміння молитись», «порядність у стосунках з людьми», «обізнаність у питаннях сучасного мистецтва». Трохи заспокоює той факт, що респонденти усвідомлюють власні проблеми із рівнем розвитку духовності, оскільки 83% респондентів (студенти 4-5 курсів) вважають не достатнім свій рівень духовності.

Однієї із провідних умов розвитку духовності ми вбачаємо у розвитку загальної культура майбутніх педагогів, морального образу, його оцінки вчинків і ситуацій за критерієм «добро-зло» - це прояв любові і доброти до людей, бажання людини якомога більше працювати на благо інших, піклування про ближнього, педагогічна підтримка і сприяння самовдосконалення іншої людини. Наступним чинником розглядаємо поступову мобілізацію внутрішніх духовних ресурсів і загально творчих здібностей й умінь (інтелектуальних, художніх, технічних, соціальних тощо).

**Висновки і перспективи подальшого дослідження**. Таким чином, головною передумовою успішного здійснення педагогом професійних функцій є його духовність, хоча, як довели дослідження, цей аспект нині у студентському середовищі, зокрема при підготовці майбутніх учителів носить проблемний характер. Ключовим аспектом її розв'язання ми вбачаємо у розв'язанні нескінченних педагогічних задач у процесі професійної підготовки у закладі вищої освіти через призму духовності.

1. Алєксєєва Т.В. Професійне становлення особистості в системі довузівської підготовки// Електронний ресурс: Vnadps_2013_4_18.pdf
2. Зеер, Э. Ф. Кризисы профессионального становления личности / Э. Ф. Зеер, Э. Э. Сыманюк // Психологический журнал. – 1997. – No 6. – С. 35–44.
3. Зязюн І.А. Педагогічна майстерність як технологія, педагогічної дії // Електронний ресурс: www.nbuv.gov.ua/Portal/Soc Gum/Nvmdu/Ped/2008 231/.../11.pdfby м. Київ, Україна - 2008.
4. Сухомлинська О.В. Концептуальні засади формування духовності особистості на основі християнсько-моральних цінностей // Цінності християнської культури як фактор морально-етичного формування особистості. Науковий збірник.– Частина І. – К., 2002. – С. 9-10).
5. Философский словарь / Под ред. М.М.Розенталя. – М., 1972.
6. Франк С.Л. Духовные основы общества. - М.: Республика, 1992. - 511 с.

*УДК 811.161.2'366.5*

*Валерій ОЛІЙНИКОВ*

# ТИПОЛОГІЯ Й РАНЖУВАННЯ СИНТАКСИЧНИХ КАТЕГОРІЙ УКРАЇНСЬКОЇ МОВИ

*У статті закцентовано увагу на диференційних ознаках синтаксичних категорій; наголошено на класифікаційних параметрах трьох синтаксичних одиниць: реченні й словосполученні як одиницях-конструкціях та мінімальної синтаксичної одиниці як компонентові, який структурує елементарні й неелементарні речення або функціонує в словосполученнях; осмислено склад та ієрархічні стосунки досліджуваних категорій.*

**Ключові слова:** *синтаксична категорія, речення, словосполучення, мінімальна синтаксична одиниця, синтаксичні зв'язки, компоненти речення.*

——

*Valeriy OLIINYKOV*

**TYPOLOGY AND RANGE OF SYNTAXIC CATEGORIES OF UKRAINIAN LANGUAGE**

*The article focuses on the differential features of syntactic categories; the classification parameters of three syntactic units are emphasized: sentence and phrase combination as unit-constructs and a minimal syntactic unit as a component that structures elementary and non-elementary sentences or functions in phrases; the composition and hierarchical relationships of the studied categories are comprehended.*

**Keywords:** *syntactic category, sentence, phrase, minimal syntactic unit, syntactic relationships, sentence components.*

**Постановка наукової проблеми та її значення.** Новітні описові дослідження особливостей граматичної системи української мови свідчить, що сучасні українські лінгвісти розв'язують проблему ієрархії граматичних одиниць із погляду функційної граматики «диференційного» зразка. Таку концепцію вважаємо найаргументованішою й перспективною. Згідно з нею словотвірні, морфологічні й синтаксичні категорії утворюють трикомпонентний категорійний апарат. У функційній спеціалізації граматичних категорій центральне місце посідають синтаксичні. Багатоаспектне комплексне вивчення зазначених одиниць і на сьогодні викликає наукове зацікавлення, а суперечливі проблеми у вирізненні синтаксичних одиниць і категорій, їхнє різнобічне потрактування на підґрунті багатоваріантних принципів кваліфікації визначають актуальність порушеної теми.

**Аналіз останніх досліджень і публікацій.** В історії лінгвістичної теорії дослідження реченнєвих побудов пов'язують із різними аспектами: логіко-граматичним (Н. Д. Арутюнова, Ф. І. Буслаєв, В. Г. Колшанський), психологічним (О. О. Потебня), психолого-граматичним (О. О. Шахматов), актуальним,

структурним, логічним і аналоговим (Н. О. Слюсарева), структурним, семантичним і комунікативним (Ф. Данеш), структурним, семантичним і прагматичним (А. П. Загнітко). Функційно-категорійна концепція, яку запропонував І. Р. Вихованець, суттєво вирізняється від традиційного бачення реченнєвих конструкцій, має оригінальні й своєрідні теоретичні засади. Згідно з тривимірною позицією новітніх розробок у реченнєвих структурах потрібно виявляти семантико-синтаксичні, формально-синтаксичні й комунікативні ознаки [5, с. 54–61]. Проблему синтаксичних категорій у сучасній українській мові продовжують студіювати вітчизняні лінгвісти: О. С. Мельничук, М. Я. Плющ, І. І. Слинько, К. Г. Городенська, Н. В. Гуйванюк, М. В. Мірченко, А. П. Загнітко, Н. Л. Іваницька, Н. М. Костусяк, О. В. Кульбабська, О. Г. Межов, В. Д. Шинкарук та ін.

**Метою статті** є цілісне, системне дослідження типологічних особливостей і принципів ранжування синтаксичних категорій української мови. Відповідно до мети необхідно розв'язати такі **завдання**: окреслити визначальні параметри синтаксичних категорій; розглянути класифікаційні ознаки трьох синтаксичних одиниць: речення, словосполучення й мінімальної синтаксичної одиниці; розкрити склад та ієрархію зазначених категорій.

**Виклад основного матеріалу й обґрунтування отриманих результатів дослідження.** Граматичні категорії, як ядро граматичної системи, відбивають позамовну дійсність у різноманітних мовних формах та характеризуються своєрідними структурними особливостями. За поясненням Є. Бенвеніста, «структура – це типи відношень, на основі яких об'єднують одиниці певного рівня. Кожну одиницю системи визначає сукупність відношень до інших одиниць та опозицій, в які вона входить. <…> У такий спосіб виробляється теорія мови як система знаків і як ієрархія одиниць» [3, с. 24]. Граматичний мовний лад являє собою складну систему, всередині якої постійно й різнобічно відбуваються внутрішньосистемні зв'язки й взаємодії. Н. Ю. Шведова називала граматику мови не лінійною, площинною організацією, а «системою систем» [16, с. 9].

Синтаксис як вищий рівень граматичної ієрархії має найширший діапазон одиниць і категорій, підпорядковує дві основні функції мови – комунікативну й когнітивну. Розкриваючи сутність поняття «синтаксична категорія», І. Р. Вихованець зазначав, що «категорія в синтаксисі – це деяка ознака (параметр), яку покладено в основу класифікації сукупності однорідних синтаксичних одиниць, зокрема речень» [5, с. 61]. Подібною

є думка М. В. Мірченка, який, опираючись на диференціацію синтаксичних одиниць, постулює: «Синтаксична категорія являє собою сукупність синтаксичних одиниць (мінімальних синтаксичних одиниць, словосполучень, речень, висловлень, надфразних єдностей тощо), яка загальним синтаксичним змістом охоплює синтаксичні категорії різних синтаксичних одиниць і членується на семантико-синтаксичні, формально-синтаксичні й комунікативні категорії з їхнім подальшим членуванням на грамеми (складники відповідних синтаксичних категорій» [13, с. 68]. Н. М. Костусяк конкретизує наведені вище дефініції синтаксичних категорій; за висновком мовознавця, «синтаксичні категорії – узагальненні, абстрактні, об'єднані сукупністю споріднених функцій явища, для яких характерний той самий синтаксичний зміст відповідної ознаки, однотипні формально-синтаксичні зв'язки й семантико-синтаксичні відношення, що уможливлює триаспектний аналіз цих мовних явищ – семантико-синтаксичний, формально-синтаксичний та комунікативний» [11, с. 39]. Із трьох наведених висловлень випливає, що аналізоване поняття базується на двох кваліфікаційних параметрах: по-перше, на диференціації синтаксичних одиниць; по-друге, на розумінні механізму семантико-синтаксичних відношень і формально-синтаксичних зв'язків, що існують між одиницями, яким притаманний семантико-синтаксичний, формально-синтаксичний та комунікативний вияви. Виважене потрактування поняття «синтаксична категорія» також залежить від особливостей функціонування синтаксичних одиниць у нероз'єднаних сферах мови й мовлення.

Традиційно вирізняють три мовні одиниці – речення, словосполучення й слово як складник структури речення або словосполучення. За спостереженнями *Л.* Теньєра, «речення являє собою організоване ціле, елементами якого є слова. <···> А втім, ізольоване слово – це чиста абстракція, оскільки речення – це природне середовище, в якому живуть слова, подібно до того, як риби живуть у воді. Створюючи словник, ми беремо елементи мовної реальності й штучно вириваємо їх із природного середовища, де вони живуть» [18, с. 22]. У сучасній українській лінгвістиці слово визначають як мінімальну синтаксичну одиницю, а словосполучення й речення набули статусу одиниць-конструкцій. Відмінності між трьома названими одиницями синтаксису простежуються передусім у граматичному аспекті, оскільки за змістом вони можуть бути лексично тотожними [5, с. 6–9; 8, с. 13; 12; 13, с. 68; 20, с. 8–10].

З огляду на ієрархічні зв'язки речення характеризують як основну, найвищу синтаксичну одиницю-конструкцію, в якій «функціонують одиниці нижчого порядку» [12, с. 20] і яка «актуалізує одиниці нижчих рівнів, вбираючи в себе їхні значення» [13, с. 14]. Речення, за дефініцією А. П. Загнітка, належить до предикативних одиниць, оскільки його зміст через модально-часові виміри (ірреальність, спонукальність, бажальність, теперішній, минулий, майбутній час) співвіднесений із дійсністю, постаючи у своїй актуалізованій формі [8, с. 13]. Визначення речення як багатопланової одиниці уможливлює вирізнення в ньому щонайменше трьох рівнів структури – семантико-синтаксичного, формально-граматичного й комунікативного. На підставі попереднього міркування виокремлюють три різноаспектні, функційно спеціалізовані синтаксичні категорії речення – семантико-синтаксичні, формально-граматичні й комунікативні [5, с. 61–63; 8, с. 125–128; 11, с. 28; 13, с. 7]. М. В. Мірченко вперше комплексно проаналізував синтаксичні категорії речення сучасної української мови й за градаційними ознаками виокремив чотири основні категорійні одиниці: надкатегорію, підкатегорію, категорію й грамему. Надкатегорія, за теорією науковця, є найабстрактнішою, визначальною категорійною величиною, яка об'єднує підкатегорії. Категорії безпосередньо підпорядковуються підкатегорії. Грамема якнайменша нечленована категорійна одиниця синтаксично залежить від категорії чи підкатегорії [13, с. 74–80]. Зазначену концепцію визнаємо виваженою, аргументованою, тому вважаємо за потрібним на її теоретичних принципах побудувати подальше дослідження.

Семантико-синтаксичні категорії речення відображають семантичну організацію речення, визначають його об'єктивний (диктум) і суб'єктивний (модус) зміст. Думка про двобічність реченнєвого плану належить швейцарському мовознавцю Ш. Баллі, який визначив і промаркував диктум як корелят пам'яті, відчуттів, уяви; модус у концепції лінгвіста співвідноситься з психічною дією, що реалізує суб'єкт над перерахованими вище психофізичними процесами [1, с. 43–48].

Об'єктивну семантико-синтаксичну структуру речення формують дві надкатегорії – предикатність (ознаковість у широкому розумінні) та субстанційність (предметність). При цьому «предикатність центральніша за субстанціальність», тому що, по-перше, предикатність є характерною ознакою для всіх типів речень – елементарного/неелементарного простого/складного,

а надкатегорія субстанційності функціонує тільки в елементарному/неелементарному простих реченнях, по-друге, семантико-синтаксичну структуру речення будує саме предикатність, яку мовознавці розглядають як лінгвістичне перетворення відповідного логічного поняття, що визначає мовну категорію речення. Надкатегорія предикатності об'єднує підкатегорії предиката дії, предиката процесу, предиката якості, предиката стану, предиката кількості, предиката локативності. Субстанційність як семантико-синтаксичну надкатегорію елементарного простого речення структурують підкатегорії суб'єктності, об'єктності, адресатності, інструментальності, локативності; субстанційність як ускладнену семантико-синтаксичну надкатегорію неелементарного простого речення – підкатегорії звертання, дуплекса, інструментального суб'єкта, предикатної субстанційності [5, с. 62; 13, с. 90, 110, 113, 152–153].

Суб'єктивний семантико-синтаксичний зміст речення розкривають, за міркуванням І. Р. Вихованця, модально-часова категорія предикативності й категорія ствердження/заперечення. Предикативність указує на стосунок до моменту мовлення (часова категорія), а також виражає передану мовцем причетність змісту речення до дійсності (модальна категорія) [5, с. 62]. Питання про статус предикативності на сьогодні продовжує привертати увагу лінгвістів, тому що указана проблема внаслідок її складності й багатогранності призводить до різноманітності думок і дослідницьких підходів. На думку М. В. Мірченка, предикативність є комунікативною надкатегорією з трьома підкатегорійними складниками – підкатегорією часу, підкатегорією модальності й підкатегорією персональності [13, с. 292]. Модальність також належить до кола проблем, по-різному витлумачених у науковій парадигмі. Оскільки названій категорії властивий найвищий рівень вияв «абстрактності формально-значеннєвої природи її компонентів», Н. М. Костусяк кваліфікує модальність «як надкатегорію, якій рангово підпорядковані категорії, що мають грамемне членування» [11, с. 47]. Таке уточнення вважаємо найперспективнішим. Категорія ствердження/заперечення, констатує І. Р. Вихованець, відбиває сприйняття мовцем зв'язків між предметами та позамовними явищами [5, с. 63].

Формальна організація речення базується на формально-синтаксичних категоріях, які відображають типи синтаксичних зв'язків між синтаксичними одиницями, підпорядкованих реченню. Компоненти речення вирізняються на підґрунті його

синтаксичних зв'язків. Тому можливо виокремити дві характерні сукупності формально-синтаксичних категорій: категорії, які визначають синтаксичні зв'язки, та категорії, які характеризують компоненти речення.

Синтаксичні зв'язки репрезентують: 1) категорія формально-синтаксичної предикативності (або предикативний зв'язок, що поєднує тільки головні члени двоскладного простого речення, які однаково передбачають один одного: присудок потребує підмета зазвичай у типовій для нього формі називного відмінка іменників, а підмет визначає форми особи, числа та роду присудкового компонента); 2) категорія підрядності (або підрядний зв'язок, який позначає граматичну залежність одного компонента речення від іншого); 3) категорія сурядності (або сурядний зв'язок, що вказує на синтаксичний зв'язок між граматично рівноправними компонентами – предикативними частинами складносурядного речення (базова конструкція) та членами простого неелементарного речення (похідна конструкція)); 4) категорія недиференційованого синтаксичного зв'язку (або зв'язок, за якого нейтралізовано протиставлення підрядного й сурядного зв'язків).

Компонентний склад речення представляють: 1) категорія присудка (присудковість – це властивість двоскладного речення представляти домінанту формальних засобів у позиційній структурі на ґрунті граматичних категорій (особи, часу, способу), які дають змогу регулювати інші категорійні значення в реченні); 2) категорія підмета (виявляє себе лише у предикативному зв'язку з присудком); 3) категорія головного члена односкладного простого речення (недиференційований на підмет та присудок, але у формальному плані співвідносний із цими головними членами простого двоскладного речення); 4) категорія другорядного члена елементарного простого речення (стосується прислівних другорядних членів речення, зумовлених у структурі мови правобічною та лівобічною валентностями предиката в семантично елементарному простому реченні й поєднаних з опорним предикатом сильним, напівсильним і слабким підрядним зв'язком та відповідно формами керування – сильного, напівсильного й слабкого); 5) категорія другорядного члена неелементарного простого речення (стосується другорядних членів неелементарного простого речення, звичайно не зумовлених валентністю предиката або зумовлених валентністю предикатного слова у вторинних позиціях і поєднаних з опорним членом речення чи предикативним реченнєвим

ядром з його прислівними членами невалентним підрядним зв'язком і його формами – узгодження, прилягання й опосередкованої залежності); 6) категорія формально-синтаксичного дуплексива (позначає член речення, який зумовлений валентностями двох предикатів у неелементарному простому реченні й поєднаний із предикатами або подвійним предикативним зв'язком, або підрядним та водночас вторинним предикативним зв'язком і відповідно формами координації та керування разом із неповною координацією) [13, с. 192–289]. Усі наведені категорії названі відповідно до ієрархічного розташування від центра до периферії, усім їм притаманний подальший розподіл на грамеми.

Комунікативно орієнтовані категорії як різновид синтаксичних реченнєвих категорій висвітлюють комунікативну організацію речення, пов'язану з певною мовленнєвою ситуацією; вказують на актуалізований із позиції мовця стосунок змісту речення до ситуації, мету комунікативного акту та способи змістового членування, яких зазнає речення-висловлення у процесі його формування. Речення як найбільша одиниця мови з властивими йому формально-синтаксичною й семантико-синтаксичною структурами перетворюється комунікативними категоріями на речення-висловлення як мінімальну одиницю мовлення. Комунікативну структуру речення-висловлення зумовлює мовленнєва ситуація та пов'язане з нею комунікативне завдання. Отже, речення в комунікативному аспекті визначають як висловлення, відміною рисою якого є спрямованість у сферу мовлення [13, с. 290].

Але зазначене вище трактування виявляється не єдиним. М. М. Бахтін указував на специфічні відмінності між реченням і висловлення. Зокрема науковець писав, що речення з його стверджувальними властивостями стає реальним ствердженням лише в контексті стверджувального висловлення. Тобто мовлення репрезентують не речення, а висловлення, які мають безпосереднє відношення до дійсності й до живого мовця (суб'єкта). У мові ж, зауважував лінгвіст, представлені тільки потенційні можливості (схеми) цих відношень. Лише висловлення, підсумовував М. М. Бахтін, може бути правильним (чи неправильним), істинним, правдивим (неправдивим), прекрасним, справедливим і т. д. Речення як одиниця мови, подібно слову, не має автора. Воно нічиє, як і слово, і, тільки функціонуючи як ціле висловлення, воно стає виразом позиції індивідуального мовця в конкретній ситуації спілкування

[2, с. 213, 263, 301]. О. В. Падучева, розкриваючи чотири принципові розбіжності між двома аналізованими термінами [14, с. 38–42], підтримує думку М. М. Бахтіна. Міркування про специфічні відмінності між реченням і висловленням базуються на теорії про виокремлення двох рівнів синтаксису [9; 10; 17; 19 та ін.]. Зокрема, Д. Н. Шмельов зазначав, що синтаксична організація речення характеризується двома різними рівнями й відповідно передбачає два різних аспекти дослідження [19, с. 98]. Для розмежування двох рівнів синтаксису іноді використовують терміни «конструктивний синтаксис» і «комунікативний синтаксис» [15]. А ось на думку чеських лінгвістів Ф. Данеша, К. Гаузенбласа, висловлення слід зараховувати не до мовлення, а до мовної системи. Зазначене поняття не можна ототожнювати, пояснюють науковці, ні з одиничним актом мовлення, ні з реченням як граматичною структурою. Побудова висловлення в усіх його ярусах підпорядковане дії норм, тому висловлення та його схеми належать до системних формацій мови. Автори зараховують висловлення до особливого рівня мовної системи, що стоїть над рівнем речення [7, с. 90]. Але речення не являє собою когнітивно-структурну, застиглу одиницю, воно не є корелятом висловлення, також висловлення не виявляє індивідуальні властивості як ще одна синтаксична одиниця мови. У сфері мови всі синтаксичні одиниці абстрагуються від мовленнєвих репрезентацій, виявляються як типові зразки, моделі без різнобічних модифікацій; у сфері мовлення вони реалізуються й породжують нові синтаксичні утворення з видозмінами й ускладненнями. Відповідно речення актуалізується у формі висловлення, в якому, незважаючи на домінанту дискурсивного, системно-мовне залишається повноцінним фактором. Отже, у нашому дослідженні дотримуємося концепції, згідно з якою речення варто кваліфікувати і як одиницю мови, і як одиницю мовлення з вирізненням у ньому трьох рівнів структури – семантико-синтаксичного, формально-граматичного й комунікативного.

До комунікативних категорій речення (подаємо відповідно до концепції М. В. Мірченка за градаційними ознаками [13, с. 290–348]) входять дві надкатегорії – предикативність як комунікативна надкатегорія й надкатегорія комунікативної настанови та категорія актуального членування речення. Як зазначалось вище, над категорію предикативності як комунікативної величини формують підкатегорії часу, модальності й персональності Нагадаємо, що вслід за кваліфікацією Н. М. Косту-

сяк модальність вважаємо надкатегорією. Надкатегорія комунікативної настанови ґрунтується на характері мовленнєвих стимулів, її реалізують підкатегорії розповідності, питальності, спонукальності, бажальності й ірреальної умови. Категорія актуального членування речення, тобто темо-ремні відношення, має особливий статус. І. Р. Вихованець зазначає, що тема – це вихідна частина висловлення, відоме, а рема – його комунікативний центр, нове, те, що визначає зміст теми [5, с. 148].

Іншій синтаксичній одиниці-конструкції – словосполученню – належить, за концепцією І. Р. Вихованця, найперифері йніше місце в тріаді синтаксичних одиниць [5, с. 8]. Підпорядкованість реченню зумовлена характерними ознаками аналізованої одиниці-конструкції. Найбільшою мірою простежується непредикативність словосполучення як його домінантна особливість. Речення ж, нагадаємо, є предикативною одиницею, отже, модально-часовий план притаманний тільки реченню. Структуру речення формує предикативний (двобічний) зв'язок між підметом і присудком із формою взаємозалежної координації. Словосполучення структурує або підрядний зв'язок (однобічна залежність) між опорним і залежним компонентами, або сурядний зв'язок (відсутність залежності) між рівноправними компонентами. Непредикативність словосполучення тісно пов'язана з відсутністю у названій конструкції комунікативної функції, тобто речення є комунікативною одиницею, а словосполучення – номінативною. Це друга відмінність між реченням і словосполученням. Словосполучення не позначає певний елемент дійсності, повідомлення має незавершений характер, словосполучення входить «до акту комунікації тільки через речення» [5, с. 181]. В. В. Виноградов, досліджуючи статус словосполучення у руслі функційного підходу, зазначав, що «словосполучення тільки в складі речення й через речення входить у систему засобів повідомлення, але воно так само, як слово, належить до засобів позначення і є будівельним матеріалом у процесі мовного спілкування» [4, с. 38]. На вказану думку опирається концепція І. Р. Вихованця. Український мовознавець постулює, що словосполучення функціонує в простому реченні як ускладнювальний компонент, «якщо речення являє собою елементарну семантико-синтаксичну структуру, тобто складається з одного предиката (у позиції присудка у двоскладному реченні або в позиції співвідносного з присудком головного члена) і зумовлених його семантико-синтаксичною

валентністю іменникових членів речення, то в такій реченнєвій побудові не функціонують словосполучення. Словосполучення формуються внаслідок різного роду ускладнення вихідної (семантично елементарної) структури речення» [5, с. 187]. Третьої важливою, хоч і не загальнообов'язковою, відмінністю виявляються структурні параметри аналізованих одиниць: типову за будовою групу словосполучень становлять двокомпонентні конструкції, речення репрезентують як багатослівні, так і однослівні конструкції. Словосполученню, як і реченню, притаманні «формальні, семантичні ознаки та особливості функціонування в типовій комунікативній позиції комплексної теми за актуального членування простого ускладненого речення» [12, с. 30].

Мінімальна синтаксична одиниця – третя одиниця мовної тріади – займає проміжне місце між реченням і словосполученням. За дефініцією І. Р. Вихованця, це «компонент речення або словосполучення, що виділяється на основі синтаксичного зв'язку (формально-семантичний компонент) чи семантико-синтаксичного відношення (семантико-синтаксичний компонент)» [5, с. 9]. На підґрунті синтаксичних зв'язків (предикативного й підрядного) вирізняють головні й другорядні члени речення, за семантико-синтаксичними відношеннями (субстанційними, тобто зі значенням предметності, та вторинними предикатними) розрізняють синтаксеми [5, с. 214; 6, с. 3]. Сучасний функційно-категорійний підхід передбачає багатовекторне дослідження всіх мовних одиниць, сукупний аналіз їхніх семантичних, формальних і комунікативних параметрів. На тлі комунікативного рівня мови мінімальні синтаксичні одиниці функціонують у ролі теми або реми.

**Висновки та перспективи подальшого дослідження.** Отже, у сучасному українському мовознавстві найаргументованішою вважаємо концепцію, згідно з якою запропоновано кваліфікувати синтаксичні категорії як типові абстрактні одиниці з властивими диференційними синтаксичними ознаками: однотипними семантико-синтаксичними відношеннями, подібними формально-синтаксичними зв'язками, спорідненими комунікативними функціями; синтаксичні категорії реалізуються в семантико-синтаксичних, формально-синтаксичних і комунікативних категоріях. Вважаємо, що порушені в статті питання перспективні для подальшого дослідження сучасної української мови з позиції функційної зорієнтованості.

1. Балли Ш. Общая лингвистика и вопросы французского языка / Ш. Балли. – М. : Издательство иностранной литературы, 1955. – 416 с.
2. Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества / М. М. Бахтин / [сост. С. Г. Бочаров ; текст подгот. Г. С. Бернштейн и Л. В. Дерюгина ; примеч. С. С. Аверинцева и С. Г. Бочарова]. – М. : Искусство, 1979. – 424 с.
3. Бенвенист Э. Общая лингвистика / Э. Бенвенист. – М. : Прогресс, 1974. – 448 с.
4. Виноградов В. В. Вопросы синтаксиса современного русского языка / В. В. Виноградов. – М. : Гос. учеб.-пед. изд-во, 1950. – 410 с.
5. Вихованець І. Р. Граматика української мови : синтаксис / І. Р. Вихованець. – К. : Либідь, 1993. – 368 с.
6. Вихованець І. Р. Теоретичні засади категорійної граматики української мови / І. Р. Вихованець // Наукові записки Вінницького державного педагогічного університету імені Михайла Коцюбинського : збірник наукових праць. – Серія : філологія. – Вінниця, 2000. – Вип. 2. – С. 3–6.
7. Данеш Ф. К семантике основных синтаксических формаций / Ф. Данеш, К. Гаузенблас // Грамматическое описание славянских языков : концепции и методы. – М. : Наука, 1974. – С. 90 – 97.
8. Загнітко А. П. Теоретична граматика української мови : синтаксис / А. П. Загнітко. – Донецьк : ДонНУ, 2001. – 662 с.
9. Золотова Г. А. Коммуникативные аспекты русского синтаксиса / Г. А. Золотова. – М. : Наука, 1982. – 368 с.
10. Золотова Г. А. Очерк функционального синтаксиса русского языка / Г. А. Золотова. – [3-е изд.]. – М. : Книжный дом «Либроком», 2009. – 352 с.
11. Костусяк Н. М. Структура міжрівневих категорій сучасної української мови : [монографія] / Н. М. Костусяк. – Луцьк : Волинський національний університет ім. Лесі Українки, 2012. – 452 с.
12. Межов О. Г. Типологія мінімальних семантико-синтаксичних одиниць : [монографія] / О. Г. Межов. – Луцьк : Волин. нац. ун-т ім. Лесі Українки, 2012. – 464 с.
13. Мірченко М. В. Структура синтаксичних категорій : [монографія] / М. В. Мірченко. – [2-ге вид., переробл.]. – Луцьк : РВВ «Вежа» Волинського державного університету ім. Лесі Українки, 2004. – 393 с.
14. Падучева Е. В. Высказывание и его соотнесенность с действительностью / Е. В. Падучева. – М. : Наука, 1985. – 276 с.
15. Распопов И. П. Очерки по теории синтаксиса / И. П. Распопов. – Воронеж : ВГУ, 1973. – 220 с.
16. Русская грамматика : в 2 т. / [гл. ред. Н. Ю. Шведова]. – М. : Наука, 1980. – Т. 1 : Фонетика, фонология, ударение, интонация, словообразование, морфология. – 1980. – 790 с.
17. Слюсарева Н. А. Проблемы функционального синтаксиса английского языка / Н. А. Слюсарева. – М. : Наука, 1981. – 206 с.
18. Теньер Л. Основы структурного синтаксиса / Л. Теньер. – М. : Прогресс, 1988. – 656 с.
19. Шмелев Д. Н. Синтаксическая членимость высказывания в современном русском языке / Д. Н. Шмелев. – М. : Наука, 1976. – 150 с.
20. Шульжук К. Ф. Синтаксис української мови : підручник / К. Ф. Шульжук. – К. : Академія, 2004. – 408 с.

*УДК 355.098:2-722.53(477)*

*Олексій ВОРОЩУК*

# ЕТАПИ ВПРОВАДЖЕННЯ ДУШПАСТИРСЬКОЇ ОПІКИ У ЗБРОЙНИХ СИЛАХ УКРАЇНИ У ПЕРІОД НЕЗАЛЕЖНОСТІ: ВІД СПІВПРАЦІ З ЦЕРКВОЮ ДО СТВОРЕННЯ ТА ПОВНОЦІННОГО ФУНКЦІОНУВАННЯ ІНСТИТУТУ ВІЙСЬКОВОГО ДУХОВЕНСТВА (КАПЕЛАНСЬКОЇ СЛУЖБИ) У ЗБРОЙНИХ СИЛАХ УКРАЇНИ

*У статті аналізується місце і роль Церкви у Збройних Силах України, етапи впровадження душпастирської опіки у військове середовище та співпраці з церквою. Простежується поступове формування інституту військового духовенства (капеланської служби) у Збройних Силах України протягом незалежності України.*

**Ключові слова:** *душпастирська опіка, капеланство, капелан, Збройні Сили України, військовослужбовці.*

———

*Oleksii VOROSHCHUK*

**IMPLEMENTATION STAGES OF PASTORAL SUPPORT IN THE ARMED FORCES SINCE INDEPENDENCE OF UKRAINE: FROM CO-OPERATION WITH THE CHURCH TO THE CREATION AND FULL-FUNCTIONING OF THE INSTITUTION OF MILITARY CLERGY (CHAPLAINCY SERVICE) IN THE ARMED FORCES OF UKRAINE**

*This article analyzes the place and role of the Church in the Armed Forces of*

Одним із завдань побудови демократичного суспільства в Україні є забезпечення конституційних прав і свобод громадян, відповідність європейським стандартам у гуманітарній сфері життєдіяльності суспільства загалом та Збройних Сил України зокрема. Серед важливих складових цього процесу є забезпечення свободи світогляду та віросповідання. Як свідчить практика, одним із принципів ефективного виховного впливу на особовий склад є повага до особистості, задоволення її прав і свобод (зокрема у сфері свободи світогляду та віросповідання), сприяння повноцінному духовному, морально-психологічному, культурному розвитку.

*Ukraine, the stages of the implementation of pastoral support in the military society and cooperation with the church. There is a gradual formation of the institution of military clergy (chaplaincy service) in the Armed Forces of Ukraine during the independence of Ukraine.*
**Key words:** *pastoral support, chaplaincy, the chaplain, the Armed Forces of Ukraine, servicemen.*

У статті проводиться історичний аналіз стану та динаміки розвитку взаємин між українськими православними церквами та державою у сфері духовної опіки над військовослужбовцями щодо становлення інституту військового духовенства (капеланської служби) у Збройних Силах України.

У теоретичній площині проблеми душпастирської опіки та створення інституту військового духовенства (капеланства) за часи незалежності України досліджували С. Ярмусь, М. Кравчук, О. Лисенко, Р. Коханчук, В. Яремчук та інші.

Норми чинного законодавства України передбачають забезпечення права на релігійну свободу для військовослужбовців. Наприклад, дане право зафіксовано у статті 21 Закону України «Про свободу совісті та релігійні організації», статті 17 Закону України «Про Збройні Сили України» та статті 6 Закону України «Про соціальний і правовий захист військовослужбовців та членів їх сімей» [5, 6, 7].

Повноцінне забезпечення права релігійної свободи для військовослужбовців, включає, серед іншого, відвідування культових споруд, участь у релігійних обрядах та ритуалах, які, в свою чергу, здійснюються за участю духовних осіб, тобто за участю представників тієї чи іншої релігійної організації. Для представників військових формувань складність реалізації даного права полягає в тому, що останні є закритими структурами із чітко регламентованим внутрішнім розпорядком.

У перші роки незалежності України склалася така ситуація, що зазначене вище право для військовослужбовців було проголошене на законодавчому рівні, однак не існувало нормативно-правової бази, яка б регламентувала чіткий механізм його забезпечення. Таким чином, постало питання щодо практичного способу реалізації передбаченого чинним законодавством права для військовослужбовців у задоволенні ними релігійних потреб. Як наслідок, серед зацікавлених кіл (релігійна та військова спільнота), у першій половині 90-х років XX ст., розпочалося обговорення даного питання. Серед зацікавлених сторін чітко виділяються прихильники і противники ідеї присутності представників церков і релігійних організацій на території військових частин. Одна частина прихильників обстоює ідею за-

провадження інституту капеланства в структуру Збройних Сил України (далі – ЗС України), інша говорить про співпрацю на рівні військових частин та представників церков і релігійних організацій [3].

Відсутність чіткого механізму військово-релігійного співробітництва, а також реальний стан міжконфесійної ситуації в Україні завадив прийняттю рішення щодо впровадження інституту військового капеланства в ЗС України на початку 1990-х років [3].

Незважаючи на це, у 1990 – 2000 р.р. відбувається розвиток співпраці церков і релігійних організацій із ЗС України. Даний процес умовно можна поділити на три періоди.

***Перший період (початок 1992 р. – листопад 2008 р.)*** характеризується, як період становлення і налагодження співпраці церков і релігійних організацій із військовими частинами. Причому до 2000 р. означена співпраця у більшості випадків носила безсистемний характер. Після 2000 р. поодинока діяльність церков і релігійних організацій поступово набуває консолідованої міжконфесійної співпраці, що проявляється у вироблені чіткої позиції з боку релігійної спільноти.

У першу чергу зацікавленими у налагоджені вказаної співпраці були представники деяких релігійних та конфесійних напрямів, які діють на території України. Зокрема – це православні, католики, баптисти, лютерани, адвентисти, мусульмани. Також прихильники даної співпраці були серед різних кіл громадськості та в Міністерстві оборони України [3].

Результати соціологічних опитувань того часу показують достатньо високу підтримку представників релігійних організацій (майже 80%) ідеї військово-релігійного співробітництва та вважають присутність пастиря-вихователя у ЗС України надзвичайно корисною» [3].

Упродовж зазначеного періоду зацікавлені у військово-релігійному співробітництві церкви та релігійні організації ухвалюють відповідні угоди про співпрацю із конкретними структурами військових формувань та призначають уповноважених осіб, відповідальних за розвиток даної співпраці. Такі процеси в першій половині 1990-х років минулого століття найактивніше відбувалися у Західному регіоні України. Так, 12 травня 1994 р. у Львові на науково-практичному симпозіумі було створено міжконфесійний консультативно-дорадчий орган у співпраці із ЗС України – Міжцерковна рада з питань душпастирської роботи у збройних формуваннях України [8].

Слід зазначити, що в середині 1990-х років релігійні організації знаходилися на стадії розвитку в нових державотворчих умовах, релігійне середовище характеризувалося високим ступенем конфліктності та, що було визначальним, не спостерігалося консолідованої співпраці серед релігійних організацій. Через вплив цих факторів діяльність консультативно-дорадчого органу не показала плідного результату.

Починаючи з 1999 р. по 2006 р., у внутрішній структурі церков та релігійних об'єднань утворюються організаційні підрозділи з питань співпраці із силовими структурами, зокрема: Синодальне управління духовно-патріотичного виховання Української православної церкви Київського патріархату у зв'язках із Збройними Силами та іншими військовими формуваннями України (утворено у 1999 р.); Синодальне управління Української православної церкви Московського патріархату по взаємодії із Збройними Силами та іншими військовими формуваннями України (утворено у 1999 р.); Департамент патріаршої курії Української Греко-Католицької Церкви у справах душпастирства силових структур України (утворено у 2006 р.) [3].

В інших зацікавлених у військово-релігійній співпраці релігійних організаціях призначаються відповідальні за душпастирську опіку військовослужбовців та співпрацю з Міністерством оборони України.

У подальшому спостерігається тенденція щодо налагодження міжконфесійної співпраці серед християнських церков. Зокрема, у 2000 р. була утворена міжконфесійна релігійна організація – Всеукраїнське міжконфесійне релігійне християнсько-військове братство. Дане міжконфесійне об'єднання в зазначений період бере активну участь у законотворчій роботі з питань душпастирства у війську, здійснює підготовку кадрів серед священнослужителів вищезазначених християнських церков для проведення душпастирської роботи у ЗС України та іншої діяльності.

Одним із результатів співпраці релігійних організацій із державними інституціями в даний період стало затвердження директиви Міністра оборони України «Про упорядкування питань задоволення релігійних потреб військовослужбовців Збройних Сил України» від 21 квітня 2006 р. № Д-25, в якій відзначалися ключові форми співпраці військовослужбовців із представниками релігійних організацій з метою задоволення релігійних потреб [4].

***Другий період (листопад 2008 р. – липень 2014 р.)*** характеризується, як період консолідованої дієвої співпраці церков та

релігійних організацій із ЗС України. Даний період бере відлік від листопада 2008 р., коли між Міністерством оборони України і вищезазначеними зацікавленими церквами та релігійними організаціями було підписано "Меморандум про співпрацю у справах душпастирської опіки військовослужбовців ЗС України". Цей документ зафіксував чітко визначену позицію зацікавлених сторін в подальшій конструктивній співпраці [8].

Наступним кроком консолідованої співпраці (у 2009 р.) було утворення, вдруге за період незалежності, консультативно-дорадчого органу – Ради у справах душпастирської опіки при Міністерстві оборони України.

Спільними зусиллями обох сторін було розроблено низку нормативно-правових актів, які визначають чіткий механізм процесу забезпечення права для військовослужбовців у задоволенні релігійних потреб, зокрема: "Концепція душпастирської опіки у Збройних Силах України", затверджена наказом Міністра оборони України від 22 квітня 2011 р. №220 та "Методичні рекомендації органам військового управління щодо залучення священнослужителів тих церков (релігійних організацій), віруючі яких служать у ЗС України, до духовного, морально-етичного та військово-патріотичного виховання", затверджених Міністром оборони України у лютому 2013 р [9].

Упродовж другого періоду співпраці релігійних організацій зі Збройними Силами спостерігається актуалізація питання щодо запровадження інституту військового капеланства до структури ЗС України. Прихильники даної ідеї наголошують на тому, що існування такої практики у збройних силах провідних країни світу показує дієві результати співпраці армії із релігійними інституціями.

У «Меморандумі про співпрацю у справах душпастирської опіки військовослужбовців Збройних Сил України», серед іншого, визначено потребу впровадження інституту військового капеланства. Його метою є "забезпечення конституційного права особового складу на свободу совісті та віросповідання, створення здорового психологічного клімату у військових колективах, родинах військовослужбовців, посилення військово-патріотичного виховання, формування засад моральності та духовності, об'єднання зусиль Війська і Церкви у належному формуванні багатого внутрішнього світу захисника Вітчизни та створення позитивної мотивації до військової служби" [8].

На створенні інституту військового капеланства в структурі ЗС України також неодноразово наголошують у своїх зверне-

нях до керівництва держави зацікавлені у даному питанні різні релігійні організації.

Таким чином, впровадження інституту військового капеланства залишається одним із актуальних питань у співпраці церков і релігійних організацій з армією. Для вирішення даного питання необхідне його відповідне законодавче закріплення, що, в свою чергу, на той час залишається відкритим у державно-конфесійній сфері.

У результаті цього було підготовлено законопроект "Про внесення змін до деяких законів України (щодо запровадження інституту священнослужителів (капеланів) у військових та правоохоронних органах)", який у липні 2013 р. було внесено на розгляд до Верховної Ради України. Зазначену законотворчу ініціативу було підтримано Радою у справах душпастирської опіки при Міністерстві оборони України. У процесі розгляду законопроекту в профільному парламентському Комітеті з питань культури і духовності було прийнято рішення щодо його відхилення у зв'язку із низкою недоліків.

Отже, період після 2008 р. до липня 2014 р. можна охарактеризувати як час консолідованої співпраці церков та релігійних організацій із ЗС України та їх реального співробітництва із Міністерством оборони України. Створюється дієвий консультативно-дорадчий орган – Рада у справах душпастирської опіки при Міністерстві оборони України. У свою чергу, Міністерство оборони України затверджує низку нормативно-правових актів, в яких визначено механізм військово-релігійного співробітництва.

***Упродовж третього періоду (липень 2014 р. – теперішній час)*** співпраця релігійних організацій з військовими структурами питання створення інституту військового капеланства виходить на загальнодержавний рівень.

Анексія Російською Федерацією Автономної республіки Крим, окупація частин територій Луганської та Донецької областей, враховуючи події суспільно-політичного життя в Україні у 2014 р. та початку проведення антитерористичної операції на Сході України, питання потреби та подольшого впровадження у ЗС України інституту військового капеланства набуло чергової актуалізації. Зокрема, Кабінетом Міністрів України 2 липня 2014 р. було видано розпорядження "Про службу військового духовенства (капеланську службу) у Збройних Силах, Національній гвардії та Державній прикордонній службі", яким відповідним державним структурам було надано доручення стосовно розроблення та затвердження, відповідно до

компетенції, положення про службу військового духовенства (капеланську службу) у Збройних Силах, Національній гвардії та Державній прикордонній службі України, визначивши, що священнослужителі, які запропоновані релігійними організаціями та успішно пройшли відбір, працевлаштовуються з укладенням відповідних трудових договорів у підрозділи Збройних Сил, Національної гвардії та Державної прикордонної служби України, належать до персоналу зазначених відповідних силових структур і є військовими священиками (капеланами). У свою чергу, Міністерству соціальної політики України доручено підготувати пропозиції щодо доповнення Класифікатора професій професією, за якою забезпечується душпастирська опіка військовослужбовців і резервістів Збройних Сил, Національної гвардії та Державної прикордонної служби України.

Зокрема, Міністерство оборони України розробило відповідне «Положення про службу військового духовенства (капеланську службу) у Збройних Силах України», затверджене наказом Міністерства оборони України № 685 від 14.12.2016 р. Дане Положення визначає основні завдання, порядок діяльності структурних підрозділів (посадових осіб) Міністерства оборони України, ЗС України з питань організації діяльності служби військового духовенства (капеланської служби) та права і обов'язки військових священиків (капеланів).

Із 2017 року в усіх бойових частинах і підрозділах ЗС України введено посади військових капеланів. Періодично організовуються та проводяться курси військових капеланів та навчання їх самозахисту і надання першої допомоги [1].

Отже, можна зробити висновок, що впродовж  років незалежності України фіксується тенденція щодо зростання громадської підтримки відносно доцільності існування в Україні військових капеланів. У 2014 р. питання створення та функціонування інституту військового духовентсва (капеланства) набуває все більшої важливості та актуальності у зв'язку із гібридною війною, яку було розв'язано сепаратистами за підтримки путінського режиму Російської Федерації. З початком проведення антитерористичної операції на Сході України Збройні Сили потребували впливу на духовно-патріотичний стан військовослужбовців, що не могли на той час забезпечити у повному обсязі офіцери структур морально-психологіного забезпечення та психологи Збройних Сил України, кількість посад яких було значно скорочено. Присутність капеланів у зоні бойових дій, а також на звільнених територіях відіграє важливу роль щодо

моральної та духовної підтримки та формування необхідного морально-психологічного стану військовослужбовців-захисників та громадян України звільнених населених пунктів.

Релігійні конфесії, які делегують своїх представників на посади військового духовенства (капеланської служби), виявляють активну суспільно-політичну позицію, що характеризується патріотизмом, наполегливою мобілізацією матеріальних, моральних і духовних ресурсів своїх вірян та широкої громадськості. Така позиція церкви засвідчує її гідну місію бути совістю нації, дбати про її моральне обличчя та духовну міць. Бойові дії на Сході України прискорили процес набуття капеланством юридичної легальності в лавах ЗС України, що, безперечно, сприятиме підвищенню високого морального духу військовослужбовців.

Сьогодні, як ніколи, актуальні слова єпископа Михаїла Колтуна: "Церква молиться за мир, а військо – це є той гарант миру. Не тільки заключається мир на силі зброї, але на вірі, на серці, совісті, духовному росположені. Навіть війна повинна бути гуманною" [2].


1. Військові капелани: "Збройні Сили України сильні не лише зброєю, але й духом" [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://www.mil.gov.ua/news/2018/08/15/;
2. Військове капеланство: вибір для України [Електронний ресурс]. – Режим доступу: https://www.google.com.ua/amp/s/www.radiosvoboda.org/amp/944163.html;/news/2018/08/15/;
3. Досвід впровадження військового капеланства у Збройні Сили України [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://www.risu.org.ua/ua/index/studios/studies_of_relegeons/64809/.
4. Директива Міністра оборони України «Про упорядкування питань задоволення релігійних потреб військовослужбовців Збройних Сил України» від 21 квітня 2006 року № Д-25;
5. Закон України «Про свободу совісті та релігійні організації» від 23 квітня 1991 року [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://zakon.rada.gov.ua/laws;
6. Закон України «Про Збройні Сили України» від 06 грудня 1991 року [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://zakon.rada.gov.ua/laws;
7. Закон України «Про соціальний і правовий захист військовослужбовців та членів їх сімей» від 20 грудня 1991 року [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://zakon.rada.gov.ua/laws;
8. Меморандум про співпрацю у справах душпастирської опіки військовослужбовців ЗС України [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://www.mil.gov.ua/diyalnist/zvyazki-z-gromadskistyu/rada-u-spravah-dushpastirskoi-opiki-pri-ministerstvi-oboroni-ukraini/normatini-dokumenti-ta-metodichni-rekomendaczii/;
9. Наказ Міністра оборони України "Про затвердження Концепції душпастирської опіки у Збройних Силах України" від 22 квітня 2011 року №220 [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://www.mil.gov.ua;

*УДК 355.098:2-722.53(477)*

*Протоієрей Михаїл ЙОСИФЧУК,*
*протоієрей Миколай ЙОСИФЧУК,*
*Ірина КРАСОТА*

# ОСНОВНІ ПРОБЛЕМИ ІНФОРМАЦІЙНОЇ ВІЙНИ ТА ВПЛИВУ СУПРОТИВНИКА В СУЧАСНИХ УМОВАХ УКРАЇНИ

*Стаття присвячена аналізу впливу інформаційної війни на сучасне громадсько-супільне та релігійне життя в Україні. Подається ряд джерел використання методів морально-психологічного впливу ворога в минулому та в сучасності під час російської агресії.*
**Ключові слова:** *інформаційна війна, ІПСо, ЗМІ, ЗСУ, УПЦ.*

—

*Archpriest Mykhail YOSYFCHUK,*
*archpriest Mykolai YOSYFCHUK,*
*Irina KRASOTA*

**THE MAIN PROBLEMS OF THE INFORMATIVE WAR AND THE INFLUENCE OF THE ENEMY ON MODERN CONDITIONS OF UKRAINE**

*The article is devoted to the analysis of the influence of the informative war on modern public and religious life in Ukraine. There is a number of sources of using the methods of the moral and psychological influence of the enemy in the past and during the present Russian-Ukrainian war.*
**Key words:** *informative war, OSOF, Mass-media, AFU, UOC.*

**Актуальність дослідження**. Конситуцією України передбачено, що «…кожний має право вільно збирати, зберігати, використовувати і поширювати інформацію усно, письмово або в інший спосіб – на свій вибір». Проте, в цій же статті є застереження – «…здійсненя цих прав може бути обмежене законом інтересах національної безпеки…» [1, Розд. 2. , ст. 43].

Війна інформації на сьогодні стала одним з найнебезпечніших видів зброї. Сучасне суспільство не може існувати без інформації. Інформація має вплив на війська та населення, за умови вдалого маніпулювання свідомістю мирного населення та військ можна досягти практично будь-якої мети: знищити довіру, створити теракти чи розпалити війну. Від її достовірності, своєчасності, повноти багато в чому залежать рішення політичних, економічних, оборонних, правових, освітніх, культурних та інших проблем в інтересах як окремої особистості, так і країни в цілому. Можливість управління інформаційними потоками у XXI ст. стає визначальним чинником сили на міжнародній арені в економічній, духовній та особливо у військових сферах життєдіяльності сучасних суспільств та держав.

Мета інформаційної війни − послабити духовно-моральні та матеріальні сили супротивника. Вона передбачає заходи

пропагандистського впливу на свідомість військовослужбовців та дезорганізацію війська, тобто втрата контролю над військами їх безпосередніми командирами. Розголошення неправдивих речей для залякування військовослужбовців в складних ситуаціях вирішальних боїв, надають противнику переваги у перемозі.

На тлі останніх подій, які відбуваються в Україні можна зрозуміти, що основна боротьба проти держави відбувається за допомогою інформації, тобто в країні іде інформаційна війна. Тому, зважаючи на роль інформації у сучасному світі, американський дослідник Маклюен виводить цікаву тезу, яка звучить так: «Істинно тотальна війна − це війна за допомогою інформації»[5].

**Об'єктом** дослідження є інформаційно-психологічний вплив на військовослужбовців і мирне населення, а також інформаційно – психологічне протиборство в сучасних умовах.

**Предметом** дослідження є сучасні форми, методи та організація захисту військових підрозділів ЗСУ і мирного населення від інформаційно - психологічного впливу супротивника.

**Мета** дослідження полягає у виявленні оптимальних форм, методів та організації протидії та захисту від негативного інформаційно – психологічного впливу противника та покращення ефективності морально-психологічного забезпечення бойової діяльності ЗСУ.

**Методи** дослідження в роботі були використані наступні: синтез, узагальнення, аналіз наукових та інформаційних джерел, систематизація. Метод моделювання був використаний під час розробки низки практичних рекомендацій.

## ІСТОРІЯ ВИНИКНЕННЯ ІНФОРМАЦІЙНО-ПСИХОЛОГІЧНОГО ПРОТИБОРСТВА.

Вперше термін «інформаційна війна» був використаний в 1985 р. у Китаї Шень Вейгуаном, а видатний китайський військовий теоретик Сунь-Цзи ще у VI–V ст. до н.е. вперше запропонував використовувати інформаційні заходи як альтернативу бойовим діям. Він сформулював дев'ять заповідей, дотримання яких забезпечувало такий потужний вплив на загальний духовний світ армії противника, що вона просто «розкладалася» ще до початку битви. Сун-Цзи зазначав, що «у всякій війні, як правило, найкраща політика зводиться до захоплення держави цілісною... Здобути сотню перемог у боях– це не вершина мистецтва. Підкорити суперника без бою – ось вінець мистецтва».

Він навчав:

1. Знищуйте все хороше, що є в країні вашого противника;

2. Утягуйте впливових представників вашого противника в злочинні справи;

3. Підривайте їхній престиж і виставляйте в потрібний момент на ганьбу громадськості;

4. Використовуйте допомогу найбільш підлих і мерзенних людей;

5. Розпалюйте сварки й зіткнення серед громадян ворожої країни;

6. Підбурюйте молодь проти старших;

7. Заважайте всіма способами діяльності урядів;

8. Перешкоджайте всіма способами оснащенню, забезпеченню й наведенню порядку в армії;

9. Сковуйте волю воїнів противника безглуздими піснями і музикою;

10. Знецінюйте волю, традиції й богів ваших ворогів;

11. Посилайте жінок легкої поведінки для того, щоб доповнити справу розкладання;

12. Будьте щедрі на пропозиції й подарунки для купівлі інформації й спільників;

13. Узагалі не заощаджуйте ні на грошах, ні наобіцянках, тому що вони

приносять багатий дохід достовірної інформації.

Одним із найважливіших методів психологічного впливу, на думку Сунь-Цзи, є дезінформація. Він писав: «Війна – це шлях омани» [13, с. 156].

Окрему увагу даний військовий теоретик і філософ приділяв засобам психологічного впливу на супротивника « …коли ми дійсно готові йти в атаку, маємо поводитися так, начебто ми не готові до неї…коли ми близько,слід створити враження, що ми далеко…використовуй приманку, щоб обдурити супротивника». На його ж думку, першочерговою метою успішної війни є завоювання людських душ, а не територій [10, с. 14].

Досліджуючи історичні записи Плутарха, ми знайшли ще один приклад протиборств. Олександр Македонський під час походу на Індію майже вичерпав морально-бойові можливості своїх військ. Із метою недопущення погоні під час відходу, він наказав виготовити зразки зброї (списи, мечі, стріли, луки), амуніції (одяг, взуття), що втричі перевищували нормальні розміри, та розкидати їх на місці табору на березі Інду – нібито все це було забуто випадково. Коли ж зброя та одяг були

зібрані й передані царю індусів Таксилу його розвідниками, які тільки здалека здійснювали спостереження за македонським військом, то цар відмовився від переслідування, вважаючи, що в Олександра всі воїни – велетні [14, с.70].

Таким чином, у стародавньому світі вже проглядаються основні елементи й напрями інформаційно-психологічного впливу як способу ослаблення морального духу противника, надихання своїх військ, формування сприятливої суспільної думки як у своїй країні, так і на захопленій чи належній противникові території.

У цей час значного поширення набули такі способи інформаційно – психологічної війни ( далі ІПсВ – Авт. ) як :

- залякуваня своєю могутністю;
- використання письмових джерел;
- використання найбільш очевидних суперечностей у таборі противника й розкол його союзників [14, с.70].

З стародавньої Індії походить відомий військовий трактакт «Артхашастра» (Основи політики), написаний Каультою у 200-300 рр. до н.е.

В даному творі розроблені поради з детально встановленими правилами та процедурами відкритої і прихованої війни «психологічної війни» з метою знищення ворожої армії [10, с. 14].

В інформаційно-психологічному забезпеченні війн часів Середньовіччя певну роль відіграли релігійні ідеї. Особливо це виявилося в ідейно-пропагандистському забезпеченні хрестових походів. Офіційно метою цих походів, організованих феодальними правителями Європи й освячених Папою Римським, було визволення "Гробу Господнього" в Єрусалимі. Ця версія маскувала загарбницькі цілі світських правителів та прагнення заволодіти казковими багатствами Сходу.

Поряд зі стратегічною лінією церковної пропаганди, що представляла агресивні війни як священні, під час хрестових походів відпрацьовувалися прийоми, які згодом стали типовими для психологічної війни. До них можна віднести дискредитацію противника шляхом поширення версії про його звірства, розпалювання суперечностей між державами Сходу, відлучення від релігійної громади та прокляття, заборону поховання на громадському цвинтарі тощо [12, с. 280].

Славетну сторінку в розвиток інформаційно психологічного протиборства вписали й українські козаки завдяки досить високому рівню військового мистецтва, одним із елементів якого було використання "військових хитрощів". Із джерел

воєнного мистецтва українського козацтва ми визначили, що історія інформаційно психологічного впливу збагачувалась специфічними тактичними прийомами, що мали національний характер та вживалися як елемент військово-психологічного супроводження бойових дій, належали до сфери "військових хитрощів" на полі бою і в районах воєнних дій [9, с. 208]. Так, запорожці надзвичайно багато уваги приділяли формуванню громадської думки про справедливість їх отаманів та дисциплінованість запорізького війська, а також священний захист православної віри від іновірців.

## СУЧАСНИЙ СВІТ ТА ІНФОРМАЦІЙНА БОРОТЬБА

Військова наука визнала факт краху концепції тотальної війни, через усвідомлення того, що подальше широкомасштабне використання зброї масового знищення проти армій і народів у війнах неминуче призведе до забруднення навколишнього середовища, глобальної катастрофи та загибелі світової цивілізації. Адже, завдяки гіперрозвитку технічного прогресу навіть поняття «ядерна війна» стає своєрідним анахронізмом у воєнному мистецтві. Це об'єктивно спровокувало потребу нагального кардинального перегляду усіх класичних концепцій ведення бойових операцій.

Засоби і методи психологічної війни масово використовувалися у Першій і Другій світових війнах, а найвідоміше ім'я цього періоду – очільник націської пропаганди Й. Геббельс. І хоча режим Гітлера і його співплічників було переможено, окремі методи його пропаганди є актуальні і сьогодні використовуються агресором щодо України, зокрема:

- постійна пропаганда спотвореної правди з метою підвищення гордості місцевого населення та відчуття і надії на відродження («вставание с колен», «деды воеювали» тощо);
- обмеження правдивої інформації до невеликої кількості, щоб піддавати її осміюванню та сумнівам без критичного осмислення на підконтрольних ЗМІ;
- поширення неправдивої інформації з дотриманням правила, що чим більша брехня, тим більша вірогідність, що в неї повірять («духовные скрепы», «жидобендеровцы» тощо);
- врахування, після даної «роботи», звичок та побажань публіки, а також уникнення подачі нецікавої і нудної інформації [10, с. 14].

У сучасну епоху до царин ведення протиборства, окрім суші, води, повітря та космосу, можна зарахувати й інформаційний

простір, як сферу протистояння, де зброєю є інформація, а боротьба ведеться за цілеспрямовану заздалегідь визначену трансформацію індивідуальної та суспільної свідомості членів соціуму. Таким чином, інформаційний простір стає, з одного боку, ареною для запеклої геополітичної конкуренції та воєнно-політичного протистояння, з іншого – однією з найважливіших сфер життєдіяльності сучасного глобального суспільства та найважливішим інструментом впливу Російської Федерації ( далі РФ – Авт.) на формування світової громадської думки щодо України на основі термінів «киевская хунта», «фашисты», «бендеровцы», «расскольники» тощо.

Інформаційне протиборство здійснювалось у всіх війнах та протистояннях людства. В останню чверть XX ст. склалася система інформаційного протистояння «холодної війни» між Росією і Заходом, яку трактували як комплекс цілеспрямованих заходів техногенного та гуманітарногорівня з метою вирішення завдань з блокування чи пошкодження каналів управління і зв'язку супротивника, його дезінформування, створення атмосфери напруженості та паніки в тилу ворога від постійного очікування ударів, впливу на свідомість суперника з метою його деморалізації [2, 3, 4.].

У сучасних умовах за допомогою новітніх технічних засобів та глобальних інформаційно-комунікаційних технологій значно зросли можливості для інформаційних атак на великих територіях та впливу на масову аудиторію у найкоротші терміни. Разом із позитивними явищами глобальної інформатизації, чіткіше проступають контури нових міжнародних проблем сфери інформаційної безпеки держави та інформаційного протиборства. Чіткіше прослідковується пряма залежність стабільності політичної влади від можливостей ведення інформаційного протиборства у зовнішньо – та внутрішньополітичній сферах. Критичне загострення протиборства в інформаційній сфері досягло таких глобальних масштабів, що витребувало необхідність створення спеціальної концепції, яка отримала назву «інформаційного протиборства».

Інформаційне протиборство, як невід'ємна складова політичних відносин, є одним із основних інструментів політичного примусу в сучасних умовах. Тому, не випадково воно супроводжує всі форми політичної боротьби. Іншими словами, інформаційне протиборство вже необмежується широкомасштабним впливом на населення і війська, а й спрямоване на владу, еліту та суспільну свідомість держав-супротивників і партнерів, на системи прийняття рішень

в усіх сферах життєдіяльності держави. Політичні актори, перебуваючи в стані жорсткої конкуренції (або конфлікту), безперервно обмінюються інформаційними впливами, які стають все більш витонченими та небезпечними [7, с. 46 - 50].

На нашу думку, інформаційне протиборство в безконтактних війнах – це нова стратегічна форма боротьби сторін в глобальному інформаційному просторі, де використовується комплекс спеціальних технічних і психологічних способів і засобів досягнення геополітичних цілей; сукупність спеціальних (політичних, економічних, дипломатичних, технологічних, військових таінших) методів, способів і засобів впливу на інформаційну сферу об'єкта, зацікавленостіта захисту власної інформаційної сфери в інтересах досягнення поставлених цілей.

*Вищою формою* інформаційного протиборства є ***інформаційна війна***– форма ведення інформаційного протиборства між різними суб'єктами (державами, неурядовими, економічними або іншими структурами), що передбачає здійснення комплексу заходів із завдання шкоди інформаційній сфері конфронтуючої сторони й захисту власної інформаційної безпеки [9].

Існує і класифікація воєн XX–XXI ст.ст., як надскладного соціально-політичного явища, які залежно від основних характеристик поділяються на:

Війни великих мас населення (I Світова війна) – 1914–1918 рр.

Війну моторів (II Світова війна) – 1939–1945 рр.

Війну з абсолютизацією ролі засобів захисту масового ураження ( далі -ЗЗМУ («холодна війна») – 1945–1991 рр.

Когнітивну війну з опорою на інформацію як основний засіб ведення бойових дій – 1992–2010 рр.

5.Війну Керованого Хаосу – сукупності роз'єднаних у просторі, але об'єднаних єдиною метою військових конфліктів – з 2010 р. [11, с. 45-49].

Український дослідник М. Сенченко запропонував так класифікувати світові війни XX–XXI ст.ст. На його думку, «холодна війна» була Третьою Світовою (1946–1991 рр.), а з 1992 р. людство вступило у Четверту Світову. «Особливість сучасної війни в тому, що більшість людей не відчувають воєнних дій, не здогадуються, що вона перманентна і відбувається щоденно, щогодини і щохвилини. ***Вона невидима і її бойові дії відчуває тільки та частина людства, яка добре про це проінформована***» [8, с. 58].

Особливості здійснення Інформаційно-психологічної операції (далі – ІпсО) та протидія інформаційному впливу на

особовий склад Збройних сил України (далі ЗСУ – Авт.) зоні проведення АТО

Інформаційний вплив на свідомість, як елемент інформаційної війни – це дії спрямовані на створення необхідної моделі суспільної ситуації (інформаційна ситуація), яка б задовольняла певним вимогам, створювала б правдиву ілюзію з міфів і змушувала б діяти певним чином конкретну суспільну групу (об'єкт інформаційного впливу) [6, с. 149].

Наслідками інформаційного впливу можуть бути дискредитація державних інтересів, зміна авторитетів в державі, виникнення соціальних протестів, а також міжконфесійних та міжнаціональних конфліктів і т.д.

Інструментами впливу (інформаційним зброєю) прийнято вважати засоби масової інформації, телефонні та комп'ютерні мережі, громадські та релігійні організації та інші соціальні групи, а також спеціальні технології.

Аналіз інформаційної операції, яка відбувається на Південному Сході України, дає підстави сформулювати її мету: створення на Південному Сході України інформаційного фундаменту для передачі під юрисдикцію Російської Федерації, Харківської, Луганської, Донецької, Запорізької, Херсонської, Миколаївської та Одеської областей.

*Головними завданнями сил і засобів підрозділів ІПсО РФ були:*

1. Створити інформаційні образи "єдиного і вірного шляху" для жителів Південно-Східної України для входження їх до складу РФ ( на прикладі Криму).

2. Підвищити в регіонах України рейтингові позиції російського президента та Російської Федерації.

3. Створити громадську атмосферу довіри до інформаційних дій РФ, керівництва РФ.

4. Створити негативний імідж керівництва України («киевская хунта») і нав'язати думки його негативного ставлення до регіонів Південно-Східної України.

5. Створити основу для зарубіжної інформаційної підтримки дій Росії в Південно-Східній Україні та підвалини до військового вторгнення.

6. Залучити проросійські релігійниі організації для поширення і захисту утопічних ідей «Святой Руси», «канонического православия» тощо.

7. За допомогою авторитетних релігійних діячів УПЦ МП на місцевому і центральному рівні, особливо у південно-східних областях України, перешкоджати підрозділам Збройних Сил

України (далі ЗСУ- Авт.) виконувати бойові завдання, зривати мобліцію, закликати до «миру» на умовах поразки і відмови від власної території, не визнавати Росі агресором, а натомість стверджувати про «братоубийственную войну», «ополченцев-шахтеров» тощо.

Інформаційна операція була спланована заздалегідь. Майже одночасно в деяких областях відбулися однотипні мітинги, спроби захоплення будівель державних адміністрацій, створення незалежних комітетів жителів міст і т.д. Синхронним стало те, що почало з'являтися на телеекранах незалежних лідерів в камуфляжі з автоматами і їхні заяви про непокору Києву. Схожість подій як за сценарієм і збіг їх за часом не залишають сумнівів про ретельну підготовку цих заходів.

З початком проведення інформаційної операції інформаційний вплив з боку Російської Федерації став більш щільним і потужнішим. За аналізом загального числа повідомлень – більша їх частина (майже 90%) новин, ток-шоу, аналітичних програм були присвячені подіям в Україні. До телевізійних передач залучали відомих політиків, митців, істориків та інших авторитетних осіб Росії.

Характерною особливістю подання інформації про події в Україні стало її одностороннє висвітлення, зокрема, відзначалися замовчування новин про незгоду росіян з курсом Путіна (демонстрація незгодних, мітинги на підтримку України, окремі виступи опозиціонерів таких як А.Макаревич, Б.Немцов та ін).

Блоки новин в вечірній час на телебаченні, які за своїм психічним сприйняттям вважаються найбільш ефективними, віддали добре підготовленим російським агітаторам – Д.Кісєлєву і В.Соловйову. «Не важливо, що відбувається – важливо, як це подати», якось сказав Дмитро Кісєлєв.

Інформаційно-психологічна операція РФ в східних областях України відбувалася поетапно:

**І етап (початок 2014 р. ).** Характерними особливостями впливу цього етапу було:

• інформаційний простір України, в тому числі і Південно-Східних регіонів було буквально нашпиговане російськими медіа;

• пріоритет в інформуванні про події на південному сході віддавався російським телевізійним каналам (високий рівень аналітики, доступність, завершеність подій);

• люди в містах і селищах стали об'єднуватися в групи народної оборони, вибирали командирів і починали ворогувати між собою;

• звичайною справою стали захвати управлінь МВС, СБУ та інших державних установ;

• проводилися арешти;

• в випадкових перестрілках гинули люди.

Інформаційний маятник розгойдувався все сильніше. Схід країни охопив людський страх. Страх розчарування в завтрашньому дні і розчарування в новому керівництві України. Психологічно знесилений народ Сходу шукав виходу з непростої ситуації. При цьому, провідні засоби масової інформації Росії подавали інформацію для нагнітання негативних суспільних настроїв, використовуючи раніше підготовлені інформаційні символи: "Київська хунта кинула людей Східної України на сваволю"; "На Сході України американські бойовики з гарячих точок вчать молодих українців вбивати"; "Магазини в містах порожні, буде голод"; "Палива залишилося на кілька днів і так далі".

На той час ЗМІ України працювали розрізнено, а деякі просто "дарували" свій ефір російським каналам. Виникав інформаційний вакуум, який швидко заповнювався російським медійним контентом. Інформаційне протистояння з боку Росії нарощувалось. Саме в цей час почали формуватися волонтерські інформаційні організації, одна з яких – група "Інформаційний опір". Журналісти групи одними з перших почали об'єктивно висвітлювати події з гарячих точок.

**ІІ етап (червень - липень 2014 р.) інформаційної операції** на Сході України мав такі особливості:

• зосередження основних зусиль на Сході України, в південних областях періодично підтримувався сепаратистський інформаційний фон;

• початок бойових дій з бойовиками в рамках АТО;

• протестна реакція місцевих жителів в підтримку РФ;

• діяльність місії ОБСЄ на Сході України;

• блокування роботи українських ЗМІ (телеканали, радіостанції, газети);

• ідеалізація створених народних республік і висунення на передній план їх лідерів;

• церковне **благословення** боєвиків та керівників т. зв. «ЛДНР» духовенством УПЦ МП;

• формування позитивної для Росії медійної платформи українських ЗМІ спільно з недержавними суспільно-політичними організаціями.

Активність в південних регіонах України затихала, в той же час на Сході відбувалося нарощування бойових дій. У зв'язку з цим,

інформаційна підтримка була перенаціlена на Схід України. На подіях навколо українського інформаційного поля слід зупинитися окремо. Саме в цей період ЗМІ України змогли консолідуватися і не дати нарощувати міць російської інформаційної машині. Незважаючи на багато наявні факти заборон діяльності працівників медіа на Сході та в Криму, а також на закриття газет та телецентрів, Україна змогла сформувати контрпропагандистський щит і суттєво уповільнити антиукраїнську кампанію, хоча дії держави були ще недостатніми.

Цьому допомогли наступні чинники:

- підтримка українських медіа західними колегами;
- зростання патріотичного духу в суспільстві;
- інформаційні дії української влади на міжнародній арені;
- активний волонтерський рух;
- мужність українських воїнів.

При цьому темпи проведення інформаційної операції Росії значно знизилися. Про це свідчить незначна пом'якшення риторики російських повідомлень і зниження активності в українському інформаційному просторі. Головним прорахунком інформаційної машини Кремля став фактор консолідації всього українського суспільства, яке до цих подій прийнято було розрізняти по ментальним, етнічним, культурним і релігійним особливостям. Тепер сталося якесь чудо «стирання граней», до якого аналітичні спеціальні служби та підрозділи ІПсО РФ не були готові.

Між тим, конфігурація інформаційного просторуУкраїни на той момент, вже була здатна стримувати інформаційний пресинг з боку російського агресора. Однак сформовану інформаційну ситуацію в Україні не слід вважати стабільною – при незначній зміні військово-політичної ситуації в Україні, інформаційний простір також буде піддаватися конфігурації і буде загрожувати національній безпеці.

**ІІІ етап інформаційної операції** почався після виборів ПрезидентаУкраїни.

Фактори, які вплинули на хід інформаційної операції:

- візит до Франції і перші переговори з В. Путіним;
- початок тристороннього діалогу з газових поставок;
- активність АТО на СходіУкраїни;
- інформаційна підтримка Заходом позиції України і звинувачення російського керівництва в ситуації, що склалася на СходіУкраїни та в Криму;
- активні бойові дії ;

•компромісні пошуки миру («Мінські угоди») ;
•економічні санкції РФ.

*Особливості III етапу:*

• політичні події посилили імідж України;

• зміна риторики і незначне зниження інформаційної щільності російських повідомлень свідчить про пошук нових інформаційних приводів для відновлення позицій в інформаційній операції («злі бандеровці», «фашисти», «правосеки», «укропи» та ін).

Експерти прогнозують, що тактика інформаційної операції РФ надалі буде скоригована відповідно до змін інформаційної , політичної, економічної та військової ситуації в Україні.

Основною формою ведення інформаційної війни з боку РФ є психологічна агресія, що здійснюється шляхом керованого інформаційного впливу на індивідуальну, групову або масову свідомість, волю громадян нашої країни, їхні почуття, дезінформування суб'єктів прийняття політичних, економічних та інших рішень, підрив інформаційної інфраструктури України.

*Головними завданнями такої психологічної операції є:*

• деморалізація населення України, особового складу Збройних Сил України, а також спонукання їх до державної зради й переходу на бік супротивної сторони;

• формування у громадян України та Росії викривленого бачення подій;

• створення вигляду масової підтримки дій РФ з боку населення Південно-Східних регіонів;

• психологічна підтримка українських прихильників радикального зближення регіонів Сходу й Півдня з РФ та ідеї «Федералізації».

З метою завдання конкретних матеріальних і нематеріальних збитків у певних сферах діяльності, встановлення власної інформаційної переваги, маніпулювання свідомістю, волею та почуттями громадян, російські засоби масової інформації поширюють не лише недостовірну інформацію проУкраїну, а й відверту неправду.

При цьому для введення психологічної агресії РФ включає весь спектр засобів масової інформації від традиційних, до електронних. Зокрема, за матеріалами Ради національної безпеки і оборони України можна навести наступні приклади психологічної агресії:

Починаючи з кінця лютого 2014 р. видання "Известия", "Российская газета", "Московский комсомолець", а також

інформаційні агенції "РИА Новости", "ИТАР-ТАСС", "РОСБАЛТ", "АИС" передрукували неперевірені новини та створювали неправдиві повідомлення (наприклад щодо переходу на бік Росії корабля ВМС України "Тетьман Сагайдачний").

Розповсюдження супутниковими телеканалами "Россия-24" та "НТВ мир" новини про наявність численних біженців з України до Росії, в якій було використано відео з україно-польського кордону. І тільки завдяки появі фотоматерілав із реального україно-польського кордону цю новину було спростовано.

Використання російським телебаченням відео, в якому були показані начебто "українські бойовики" в Сімферополі, які стоять на фоні нерухомих тіл російських військовослужбовців біля автобусів із написом "Львов Тайган". Після перевірки виявилося, що автобус, з якого виходили "бандерівці", належить кримському підприємству, а "українські бойовики" використовують зброю, що знаходится на озброєнні виключно російської армії, а на "жертвах" немає навіть слідів крові.

Численні неправдиві заяви російських засобів масової інформації про перехід українських військових на бік Росії, добровільну здачу частин, складів, зброї, інших військових об'єктівна Донбасі.

Трансляція сюжету на супутниковому телеканалі "Россия-24" про зізнання громадянина Російськової Федерації, який начебто брав участь у заворушеннях у Києві. Він стверджував, що на стороні "радикалів" воюють підготовлені найманці, зокрема з США, Німеччини, Польщі та переконував в існуванні "Кодексу бойовиків", який передбачає жорсткі каральні заходи (навіть вбивство) за непокору чи зрадництво. Ця інформація потім була розтиражована й іншими російськими ЗМІ, зокрема "Российской газетой".

Зміна інтерпретацій подій навколо Н.Савченко, звинуваченої у вбивстві російських журналістів.

Для створення враження, що світова преса підтримує дії Росії, допускалося довільне трактування заяв міжнародних лідерів (Джона Керрв – агенцією ІТАР-ТАРС, позиції Китаю – ІА REGNUM).

Запровадження російськими інформаційними агентствами тез, виділених червоним шрифтом: "Угроза гражданской войны наУкраине" – IAREGNUM, "КРИЗИС НА УКРАИНЕ" – ІТАР-ТАРС.

Одне з неправдивих повідомлень деяких російських засобів масової інформації – про участь української біатлоністки, чемпіонки Олімпійських ігор в Сочі Олени Підгрушної, яка займала посаду заступника Міністра молоді та спортуУкраїни, в антитерористичній операції у Слов'янську, де, як доказ, наводиться фотографія жінки, абсолютно не схожої на українську спортсменку. Крім цього, співголова народного фронту "Новороссия" Костянтин Долгов звинуватив Олену Підгрушну у вбивствах мирних жителів у Слов'янську в прямому ефірі телеканалу"Россия-1".

Крім того, РФ сьогодні активно використовує соціальні мережі, в тому числі мобільний контент. За інформацією Інформаційно-аналітичного центру РНБО 11 вересня 2014 р. на мобільні телефони киян через мережі різних операторів розсилалися фейкові СМС-повідомлення від імені Державної служби з надзвичайних ситуацій про викид ртуті на заводі "Радикал" в Києві та евакуацію жителів Деснянського району столиці. Натомість в прес-службі ДСНС повністю спростували поширену інформацію про екологічну загрозу.

За повідомленнями СБУ під час заходів з протидії інформаційній агресії РФ проти України виявлено шкідливе програмне забезпечення, яке спецслужби Росії використовували для отримання несанкціонованого доступу до відомостей, що обробляються на комп'ютерах. На особисті та службові поштові скриньки українських громадян здійснювалось масове поширення повідомлень. Назви таких листів та адреси відправників постійно змінювались. Слід зазначити, що психологічна агресія в антиукраїнській інформаційній війні розпочалась вже давно.

На першому етапі інформаційної війни це були спроби руйнування національної ідентичності – від насаджування нових стандартів життя, побудованих на насильстві, пияцтві, корупції, засиллі інформаційної продукції, що пропагує культ насилля та жорстокості до посягань на національні символи Українського народу. Зокрема, Національною комісією зафіксовано неодноразові намагання дискредитувати Державний Герб і прапорУкраїни.

Другий етап розгортання інформаційної війни був спрямований на знищення міжнаціональної злагоди в Україні.

Третій етап інформаційної війни знайшов свій прояв у масштабному розповсюдженні інформаційної продукції, яка містить посягання на територіальну цілісність та

конституційний лад України, що стало реальною загрозою національній безпеці України.

На сьогодні антиукраїнська інформаційна війна набула комплексного характеру з елемантами інформаційної агресії [16].

Так, для проведення ІПсО на сходіУкраїни з боку Російської Федерації залучений цілий арсенал підрозділів інформаційно-психологічного впливу, а саме:

• групи спеціальних журналістів (8-10 окремих груп), що працюють безпосередньо наросійські інформаційні канали. До їх складу входять 3-4 чол. (журналіст, оператор, водій, може бути охоронець). Ці групи технічно добре оснащені, мають пропуски по всій території Донбасу, контрольованого бойовиками;

• оперативні групи психологічних операцій (далі – ПсО) (4 групи) – мобільні структурні підрозділи загону ПсО, який дислокується неподалік Ростова-на-Дону. Склад груп – 2-4 чол. Основні завдання цих груп: усна пропаганда, у тому числі і робота з місцевим населенням; поширення пропагандистської літератури; створення пропагандистських груп в населених пунктах, що складаються з місцевих активістів, їх організації та координації дій; сприяння роботі російських журналістів; збір інформації і визначення найгостріших проблем у населення для використання цього надалі, як інформаційного приводу; моніторинг поточного морально-психологічного стану місцевого населення;

• загін психологічних операцій - здійснює основну керівну роль в інформаційно-психологічних заходах на території України. Його завдання: збір, обробка та аналіз інформації про поточний морально-психологічний стан населення України та підрозділів (зона інтересів загону поширюється на всю Україну); керівництво підрозділами ПсО, які виконують спеціальні завдання з інформаційного впливу; розробка і здійснення ІПсО на території України [15, с. 243-245]. На загін ПсО, який підпорядкований начальнику розвідки сил підтримки «українських ополченців», покладена роль командного центру ІПсО. В загоні ПсО, як правило, працюють такі штатні елементи:

1. Штаб – організація виконання завдань з ефективного застосування підрозділів загону;

• редакція і друкарня – складання макетів (ескізів) друкованих продуктів пропаганди і їх виробництво;

• відділ розповсюдження друкованої та іншої пропагандистської продукції – поширення пропагандистських матеріалів серед призначеної аудиторії;

• відділ усної пропаганди – використання звукопідсилювальної апаратури (станцій типу ЗС);

• проведення індивідуальних бесід з місцевим населенням, робота з полоненими і т.д.;

• відділ пропаганди з радіо і телевізійними каналами – забезпечення радіоі телевізійного мовлення з використанням апаратних ресурсів на захопленій території або пересувних станцій;

• відділ роботи в Інтернет-просторі – підрозділ, що виконує завдання з розвідки, блокування або зміни інформації в мережах, несанкціонованому входженню в пристрої, пов'язані з Інтернетом т.д [15, с. 252-255].

2. Агенти диверсійної психологічної роботи в інших областях України – фахівці ГРУ РФ, які виконують завдання зі створення диверсійно-пропагандистських груп в інших областях України серед місцевого авторитетного населення; навчання місцевих груп проведення підривних пропагандистських акцій; забезпечення груп необхідним матеріально-технічним майном; проведення мітингів, акцій протесту і поширенню пропагандистських матеріалів.

Військова агресія Російською Федерацією проти українського народу була ретально підготовлена і до даного часу супроводжується активною інформаційною війною з залученням усіх засобів інформаційно-психологічних операцій, а також за підтримки частини УПЦ МП, ряд ЗМІ та громадсько-політичних організацій. Основу дезінформації становили т. зв. «фейки» або чутки – це письмове та усне твердження, що походить з невідомого джерела, яке неможливо перевірити. Чутки (фейки) виникали під час агресії в період високого ступеня невідомості та загострення військових дій, коли існував інформаційний голод та не вистачало кінцевої правдивої інформації про реальні події.

Завдяки активній проукраїнській позиції і бойовій мужності підрозділів ЗСУ та добровольчих батальйонів, консолідації усього українського суспільства, зокрема, інформаційних блогерів та волонтерів, а також капеланів проукраїнських віросповідань вдалось зупинити потужний інформаційний напад на українське суспільство.

На сьогодні однією з важливих питань інформаційної війни для Росії постало питання про автокефалію УПЦ з залученням зазначених вище засобів ІПсО. Зважаючи на досвід українського суспільства, можна не сумніватись у черговій поразці Росії, і

в подальшій ізоляції агресора, не лише в політичному та економічному, але і – релігійному аспекті, зокрема, в кінцевому краху ідеї «Русского мира» і повернення до історичної місії Києва як духовного центру Східної Європи.


1. Конституція України. – [Електронний ресурс] – Режим доступу: http://zakon4.rada.gov.ua.
2. Наказ Міністра оборони України від 5.05.1999 року №142 "про затвердження концепції морально – психологічного забезпечення підготовки та ведення операцій (бойових дій) Збройних Сил України".
3. Закон України "Про інформацію" від 2 жовт. 1992 р. № 2657-XII // Відом. Верховної Ради. – 1992. – № 48. – 650 с.
4. Закон України "Про основи національної безпеки України" від 19 червня 2003 року (зі змінами і доповненнями). – [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://zakon4.rada.gov.ua/laws/show/964-15.
5. Адрианова Н.С. Интернет-коммуникация – реальность или симулякр? [Електронний ресурс] / Н.С. Адрианова. – Режим доступу: http://www. nbuv. gov.ua/portal/natural/vdpu/Movozn/2010_16/article/1.pdf. –С. 17–18.
6. Актуальні проблеми міжнародної безпеки: український вимір : [матеріали круглих столів, семінарів та конф.] / Рада нац. безпеки і оборони України ; Нац. ін-т проблем міжнар. безпеки ; за заг. ред. О.С. Власюка.– К. : Стилос, 2010. – 688 с.
7. Блажиевская Г.А. Труд как социально-культурная ценность: дисс. канд. филос. наук : 24.00.01 / Г.А. Блажиевская. – Казань,2007. – 173 с.
8. Блохин Л.Ф. Традиционные экосоциальные системы как основа устойчивого развития в тропиках (на примере Западной Африки) / Леонид Федорович Блохин // Человек: образ и сущность (гуманитарные аспекты). Биосфера, ноосфера и экология. Ежегодник ИНИОН РАН. – М.,1999. – С. 44–66.
9. Горова С. В. Інтернет-ЗМІ як об'єкт бібліотечної інформаційної діяльності : монографія / С. В. Горова ; НАН України, Нац. б-ка України ім. В. І. Вернадського. – К., 2013. – 208 с.
10. Зоран Комар. «Психологічна стійкість воїна». : підручник длявійськових психологів. – К., 2017. – 184 с.
11. Коцур В. Світова спільнота та тероризм в інформаційній сфері / В. Коцур // Наук. записки з укр. історії. – 2014. – Вип. 22. – С. 215 – 220.
12. Лисенко В. П. Застосування інформаційно-психологічних прийомів задля відстоювання інтересів держави: навч. посіб. – Харків, 2007 – 280 с.
13. 13. Сунь-Цзы, У-Цзы. Трактаты о военном искусстве./ Сунь-Цзы, У-Цзы. – М.,: ООО "Издательство Аст", 2002. – 558 с.
14. Шевчук І. П. Сучасний простір медіа-культури: традиційні та інноваційні засоби впливу / І. П. Шевчук // Наук. вісн. Волин. нац. ун-ту ім. Лесі Українки. – 2012. – № 15. – С. 67 – 72.
15. Шумка А. В. Інформаційно-мережева війна – нова форма міждержавного протиборства початку XXI ст. / А. В. Шумка, П. П. Черник // Військово-наук. вісн. – 2013. – Вип. 19. – С. 243 – 255.
16. Електронний ресур] – 18.08.2014 – Режим доступу http://www.myukrainci.com/book4548/page2.html.

*УДК 374.28(09)*

*Андрій ПАХОЛОК*

# ДУХОВНІ ЦІННОСТІ МАЙБУТНІХ СОЦІАЛЬНИХ ПРАЦІВНИКІВ

*У статті проаналізовано поняття «цінності», «духовні цінності». Розглянуто духовні цінності майбутніх соціальних працівників у системі їхніх професійних цінностей: любов, творчість, гуманізм, альтруїзм, добро, емпатія. Доведено, що діяльність соціального працівника повинна базуватися на загальнолюдських цінностях, а самому соціальному працівникові повинні бути притаманні високі моральні якості.*

**Ключові слова:** *духовні цінності, соціальний працівник, любов, творчість, гуманізм, альтруїзм, добро, емпатія.*

*Andriy PAKHOLOK*

**SPIRITUAL VALUES OF THE FUTURE SOCIAL WORKERS**

*The concepts «values» and «spiritual values» are analysed in the article. It reviews spiritual values of the future social workers in the system of their professional values: love, creativity, humanism, altruism, kindness and empathy. It was proved the activity of social worker must be based on universal values, and a social worker himself should possess high moral qualities.*

**Key words:** *spiritual values, social worker, love, creativity, humanism, altruism, kindness, empathy.*

У сучасних умовах зниження духовного потенціалу суспільства, суперечності ідеалів та цінностей особливо важливим є формування у молоді загальнолюдських, соціальних, моральних ціннісних орієнтирів для подолання духовної кризи, самореалізації, розкриття свого творчого потенціалу. Першочерговим це завдання виступає щодо майбутніх соціальних працівників, які у професійній діяльності зобов'язані дотримуватися принципів гуманізму, альтруїзму, милосердя. Тому актуальним є питання формування у них духовних цінностей задля успішної самореалізації в суспільстві, ефективного здійснення професійної діяльності. Адже від того, яким цінностям людина віддає перевагу, залежить, якою вона є сама.

На досягнення цієї стратегічної мети спрямовано й реформування вищої освіти, метою якого є створення привабливої та конкурентноспроможної національної системи вищої освіти України, інтегрованої у Європейський простір вищої освіти та Європейський дослідницький простір [1, с. 14]. Основні засади реформи закладені новим Законом України «Про вищу освіту». Згідно Закону, вища освіта – сукупність систематизованих знань, умінь і практичних навичок, способів мислення, професійних, світоглядних і громадян-

ських якостей, морально-етичних цінностей [5]. Врахування духовних цінностей в освітній сфері дозволить предметніше скористатися досвідом минулого, уникнути помилок при визначенні пріоритетності орієнтирів у практичній соціальній роботі. Водночас сформовані духовні цінності сприятимуть ефективнішій роботі з подолання явищ бездуховності, породжених реаліями сучасного життя.

Різні аспекти професійної підготовки фахівців із соціальної роботи досліджували С. Архипова, О. Безпалько, А. Капська, О. Карпенко, В. Поліщук, С. Харченко та ін. Підготовку майбутніх соціальних працівників учені розглядають як цілісний процес засвоєння та закріплення загальнопедагогічних, психологічних та соціальних знань, умінь і навичок. У їхніх дослідженнях йдеться про те, що не лише вищенаведені компоненти є показником професіоналізму соціального працівника – потрібне ще й дотримання етичного кодексу. Адже професійні цінності соціального працівника формуються на основі ряду цінностей: матеріальних, соціальних, духовних та ін. Феномен цінності та ціннісних орієнтацій розкрито в дослідженнях В. Асмолова, В. Бакірова, Б. Додонова, Зотової, М. Лапіна, О. Семашка, Л. Сокурянської та ін. Утім, об'єктом досліджень стають зазвичай загальні аспекти системи цінностей. Сьогодні ж у царині соціальної роботи ведеться активний пошук нових підходів і технологій, спрямованих на оптимізацію теорії та практики. Так, у процесі соціологічного дослідження професора Ю. Сурміна експертам-управлінцям було запропоновано оцінити важливість для розгляду суспільства ряду цінностей. Із 18-ти позицій найвищу оцінку (73 %) отримали духовні цінності [8, с. 53], що засвідчує потребу повернення до своїх витоків, пошанування віри, рідної мови, культури, звичаїв і традицій.

Метою статті є аналіз духовних цінностей у системі професійної роботи соціального працівника.

Розглянемо основні поняття, якими надалі оперуватимемо у статті. Термін «цінність» позначає належне та бажане, на відміну від реального, дійсного [9, с. 707]. Духовні цінності – це духовні уявлення, явища, поняття, вимоги, що притаманні людині, спільноті або науковому чи етичному вченню. У духовних цінностях акумульовано характер та ідеали народу, збережені і примножені впродовж історичного розвитку національні традиції. У ціннісних пріоритетах закодовані минуле народу, особливості його менталітету, перипетії історичного

розвитку. Серед базових духовних цінностей виокремлюють національну державність, християнську віру і рідну мову [2, с. 293]. До них відносять також суспільні ідеали, установки й оцінки, нормативи й заборони, цілі та проекти, еталони і стандарти, принципи дії, виражені у формі нормативних уявлень про благо, добро і зло, прекрасне й потворне, справедливе і несправедливе, правомірне та неправомірне, про сенс історії та призначення людини тощо. Особливістю духовних цінностей є те, що вони володіють не утилітарним і не інструментальним характером: вони не служать ні для чого іншого, навпаки, все інше підпорядковане, набуває сенс лише в контексті з вищими цінностями. Вони складають стрижень культури певного народу, фундаментальні відносини і потреби людей [10, с. 85].

Природу духовних цінностей досліджує аксіологія – теорія цінностей, яка встановлює співвідношення цінностей зі світом реальностей людського життя. Це, насамперед, моральні й естетичні цінності, які вважаються вищими, так як багато в чому визначають поведінку людини в інших системах цінностей дійсного [9, с. 14]. Предметом особливої уваги аксіології є проблема класифікації цінностей. Найпоширенішою є традиційна класифікація, згідно з якою цінності поділяються на матеріальні, що існують у формі речей, і духовні (моральні, релігійні, художні, політичні). Матеріальні цінності задовольняють тілесне буття людини, духовні ж роблять буття людини людським, гарантують її існування як духовної істоти. Утім, таке розділення не враховує того, що в продуктах людської діяльності матеріальне і духовне взаємопов'язані і їх неможливо чітко роз'єднувати. Сьогодні активно розвивається т.зв. прикладна аксіологія, яка обґрунтовує використання поняття «цінність» практично в усіх сферах людського пізнання й діяльності, у т.ч. і в соціальній роботі. Від усвідомлення й розуміння фахівцями аксіологічних аспектів соціальної роботи багато в чому залежить її ефективність [3, с. 13]. Духовні цінності керують життям і професійною діяльністю соціального працівника, допомагають йому здійснювати правильний вибір, приймати щоденні рішення. Духовні цінності виступають основою моральних норм, етичних принципів, на яких ґрунтується соціальна робота. Серед них виокремлюють наступні: дотримання професійної об'єктивності; особистісне і професійне зростання як цілісної особистості; повага до особистості клієнта, знання його можливостей, визнання людини найви-

щою цінністю; прийняття клієнта таким, який він є, повага людської несхожості, прийняття відмінностей та різноманітностей; неосудне ставлення до клієнта, повага його права на самовизначення; повага до довір'я клієнта; віра у добру природу людини, її здатність до зміни, самовдосконалення; розуміння соціальної природи людини як унікального творіння; підтримка людини, коли вона вразлива; дотримання принципів індивідуального підходу й емпатії; емоційний зв'язок із клієнтом та вміння працювати в його інтересах, максимально залучати до вирішення власних проблем; сприяння максимальному самовизначенню клієнта; залучення до інтеграції, включення у суспільне життя та ін.

Цінність є значимою властивістю особистості, вагомим елементом її спрямованості, соціальною якістю, що являє собою відображення суб'єктивного ставлення до предметів і явищ навколишньої дійсності. Цінності проявляються в поведінці, відносинах, судженнях, вчинках і діях особистості. Вони визначають позицію людини щодо інших, значною мірою впливають на вибір друзів і партнерів, характер міжособистісних відносин тощо. Виходячи зі специфіки професійної соціальної роботи, зазначимо, що духовні цінності мають бути обов'язково присутні в системі професійних цінностей соціального працівника. Саме вони є запорукою успішної й ефективної реалізації практичної діяльності, а тому потребують їх цілеспрямованого розвитку у процесі підготовки майбутніх соціальних працівників у вищих закладах освіти. Адже, якщо в людини сформовані духовні цінності, вона є духовною особою. Спершу цінності стають цінностями особи, потім групи, до якої вона належить. Тому формувати духовні якості у людей може лише той соціальний працівник, у якого ці якості розвинені достатньо повно. Як відомо, цінності по відношенню до соціуму носять суб'єктивний характер і є приналежністю конкретного індивіда. Водночас духовні цінності індивіда втілюються у соціальній діяльності, у міжособистісних відносинах, у діяльності соціальних інституцій.

Утім, економічна й політична ситуація сьогодні непроста, причому комплекс соціально-економічних проблем ускладнюється глибокою культурною кризою, яка спричиняє духовну деградацію суспільства, втрату ціннісних орієнтирів і подальший моральний занепад. Тому в цих умовах соціальному працівникові особливо важливо активізувати зусилля з підвищення духовного рівня молоді, формування в неї стійкої сис-

теми глибоких морально-релігійних цінностей, оскільки саме вони складають основу мотиваційної сфери як особистості, так і суспільства загалом. Те, чим керується окрема людина чи спільнота у своїх діях, засвідчує її глибинну сутність. Якщо особистість чи суспільство сповідує високі духовні цінності, то їхні дії і вчинки також будуть досить високими й гуманними. Тоді ми зможемо досягнути поступового економічного й духовного піднесення нашої країни, зважаючи, що ці сфери переплетені і взаємопов'язані. Відомо, що економіка й політика вторинні відносно культури, духовності та моралі. Спочатку потрібно сформувати у людей високі духовні цінності, і згодом, керуючись ними, розвивати економіку. Духовні, моральні, релігійні цінності – основа суспільства. Розвинуте почуття національної самосвідомості, повага до своєї культури, власних цінностей, національна ідея сприятимуть піднесенню рівня гідності українців, формуванню в них усвідомлення значимості і цінності нашої держави як невід'ємної складової європейської та світової цивілізації.

Чим внутрішньо багатша людина, тим ширшим буде перелік її духовних цінностей. До системи духовних цінностей традиційно відносять віру в Бога, пошану батьків, альтруїзм, гуманність, чесність, старанність, постійність, відповідальність, наполегливість, щирість, доброту, любов, милосердя, мораль, совість, мужність, людяність, силу волі, свободу, гідність, честь, уміння творчо удосконалюватися самому й удосконалювати світ, керувати своїми вчинками. Розвиток духовності полягає в процесі позитивних якісних та кількісних змін, досягнення цілісності та гармонії всіх її структурних характеристик. Духовний розвиток соціального працівника – шлях від знання до розуміння, від емоцій до співчуття, від сприймання до творчості, від егоцентризму до гуманізму. Сутність процесу духовного розвитку – в русі до органічної єдності таких духовних категорій, як добро, істина, краса. У наукових дослідженнях цей процес трактують як різновид творчої діяльності, оскільки він є індивідуальним шляхом пізнання людиною своєї справжньої природи, відкриття власних можливостей та їх реалізації.

Психічними проявами духовності, за О. Зелінченком, є любов, творчість, пошук, розвиток, релігійність. Любов є вищою духовною цінністю, без якої важко уявити роботу соціального працівника. Це почуття, яке охоплює людину зсередини, спонукає переглядати усталені погляди на життя, ставати кращим, працювати над рисами характеру, удосконаленням професій-

них умінь та навичок. Система цінностей змінюється, удосконалюється, однак любов залишається її основою. Любов – це і творчість, і пошук, і розвиток, бо вона весь час сама розвивається, шукає нові форми вияву. Розвиток, пошук реалізують прагнення людини до гармонії, рефлексії (знання, розуміння), виходу за чуттєві межі, до духовного. Творчість – це вияв прагнення до поширення себе на світ (втілення себе у матеріальній формі – матеріалізації), до гармонії, до рефлексії, до духовного. Релігійність, життя з Богом реалізує прагнення до виходу за чуттєві межі, до духовного. Детально описавши ці форми індивідуальних станів, учений зводить їх до єдиної спільної домінанти – духовності [6, с.76].

Соціальна робота є універсальним видом діяльності, має міждисциплінарний інтегративний характер, тому синтезує знання різних наукових галузей: психології, педагогіки, філософії та ін. задля ефективної професійної підготовки майбутніх фахівців. Соціальна робота як діяльність із надання допомоги людям у вирішенні їх проблем постала з гуманістичних та демократичних ідеалів, тому її цінності ґрунтуються на повазі до таких аспектів, як рівність, цінність та гідність усіх людей. Людські права та соціальна справедливість слугують мотивацією та підтвердженням дій соціальної роботи. Таким чином, соціальна робота є практичним втіленням принципу гуманізму, згідно якого вищою цінністю в суспільстві є людина. В знак солідарності з уразливими верствами населення соціальна робота спрямована на викорінення бідності, надання свободи знедоленим та пригніченим із метою забезпечення соціального включення. Цінності соціальної роботи відображені в міжнародному професійному кодексі цінностей професії «Соціальна робота». 2003 року Українська асоціація соціальних педагогів і працівників соціальної сфери ухвалила Етичний кодекс спеціалістів із соціальної роботи України. У ньому сформульовані положення, які є для фахівців принциповими орієнтирами у питаннях професійної діяльності, організації взаємодії з клієнтами. У цьому документі вміщено етичні принципи діяльності спеціалістів із соціальної роботи (перелік базових етичних ідей і традицій, що стають підґрунтям для прийняття етичного рішення в соціальній роботі), норми етичної поведінки спеціалістів. До етичних принципів віднесено: повагу до гідності кожної людини; пріоритетність інтересів кожної людини; толерантність; довіру та взаємодію у вирішенні проблем клієнта; доступність послуг; конфіден-

ційність; дотримання норм професійної етики [4]. Запорукою дотримання цих норм є високий рівень сформованості в соціального працівника таких духовних якостей, як гуманність, альтруїзм, особиста відповідальність, достатній рівень інтелекту, емоційна врівноваженість, ввічливість, тактовність, порядність, доброта, відчуття справедливості, почуття власної гідності, високий рівень особистої культури тощо.

Професійна підготовка забезпечує формування готовності майбутнього фахівця до професійної діяльності, тобто передбачає формування й усебічний розвиток компетентного, інтелектуально-творчого, високоморального фахівця з активною громадянською позицією, духовного, високоморального, готового зробити свідомий вибір власного місця у професійній діяльності в соціальній сфері. Особливої актуальності при цьому набувають ціннісні аспекти соціальної роботи, оскільки сучасні реалії вимагають застосування не лише адекватних для нових потреб соціуму технологій, а й дотримання ціннісних норм при наданні допомоги (соціально-правової, психологічної, соціально-педагогічної, реабілітаційної, соціально-побутової, медико-соціальної тощо [7, с. 95]) різним категоріям клієнтів, підтримки їх у вирішенні життєвих криз. Таким чином, розширення соціальної сфери передбачає орієнтування на пріоритети духовності й моралі. Фахівець не обмежує себе лише чуттєво-зовнішнім досвідом, а визнає основним досвід духовний, який і визначає доцільність використання тих чи інших форм, методів у роботі з клієнтами. Адже допомога, підтримка, захист особистості неможливі без гуманного, співчутливого, емпатійного ставлення до людини, її особистісних потреб і проблем.

В історії соціальної роботи є чимало прикладів добродійності, опіки, допомоги, співчуття потребуючим. Принципи гуманності, милосердя, альтруїзму реалізуються сьогодні у практичній допомозі людям, що перебувають у складних життєвих обставинах. Таким чином, стрижнем соціальної роботи є гуманне ставлення до особистості. Гуманізм – система поглядів, головними ознаками якої є визнання цінності людини як особистості, її права на вільний розвиток і виявлення своїх здібностей. Близьким за змістом до означеного поняття є термін «гуманність», який тлумачиться як сукупність морально-психологічних якостей, що виражає одну з найважливіших рис спрямованості особистості – спрямованості на ставлення до людини як до найвищої цінності. В умовах сьогодення роз-

вивається т.зв. сучасний гуманізм – гуманістичний світогляд, на якому ґрунтується наукова, освітньо-виховна, культурно-просвітницька й організаційна діяльність і який пропонує людині усвідомлення людського життя як цінності й самоцінності, установку на людяність без меж [3, с. 34-35]. Безперечно, у своїй роботі соціальний працівник повинен гуманно ставитися до всіх категорій клієнтів, та особливо це повинно проявлятися щодо людей, котрі опинилися в складних життєвих обставинах і потребують підтримки, допомоги, захисту. Соціальний працівник зобов'язаний з повагою ставитися до осіб цієї категорії, а також бути толерантним, терплячим, гуманним і щодо їхніх батьків, дітей, рідних. Вже сама мета соціальної роботи – допомагати оточуючим – орієнтує професійно-особистісну активність соціального працівника у досягненні гуманної мети.

Гуманність соціальної роботи виявляється у різних формах, однією з яких є альтруїзм – безкорисливе прагнення до діяльності на благо іншим. Психологи тлумачать його як систему ціннісних орієнтацій особистості, за якої центральним мотивом і критерієм моральної оцінки є інтереси іншої людини чи спільноти. Альтруїзм як риса характеру необхідний насамперед представникам тих професій, чия діяльність безпосередньо пов'язана з допомогою людям. Із поняттям альтруїзму тісно пов'язане поняття альтруїстичної поведінки й альтруїстичної діяльності. Альтруїстичною називають поведінку, спрямовану на благо іншої особи чи спільноти, не пов'язану з якимись зовнішніми заохоченнями. Альтруїстична поведінка, у свою чергу, тісно пов'язана з просоціальною поведінкою, яку визначають як форму поведінки, здійснюваної в інтересах певного соціального об'єкта (особи, колективу, групи). Альтруїстична поведінка може розглядатися як частковий вияв просоціальної. Західна теорія емпатичного альтруїзму пояснює людський альтруїзм у термінах розділеного страждання. Згідно з цією теорією, ми допомагаємо тим людям, які цього потребують, щоб позбавитися від власних страждань, викликаних співпереживанням. Таким чином пов'язуються альтруїзм і соціальна емпатія – як механізм соціального сприйняття (соціальної перцепції), який втілює емоційне співпереживання іншій людині [3, с. 13-14].

Альтруїстичні дії фахівців соціальної сфери пов'язані з соціальними нормами, що диктують алгоритм певної поведінки. Тому для соціального працівника важливо дотримуватися

норм справедливості й соціальної відповідальності. Стосовно останньої зазначимо, що люди, наділені альтруїстичними рисами, мають надавати допомогу іншим безвідносно до отримання винагороди чи якоїсь вигоди. Яскравим практичним виявом альтруїзму є долучення до волонтерського руху, в рамках якого – надання допомоги бійцям, що захищають незалежність нашої держави; вимушено переміщеним особам; невиліковно хворим; особам у складних життєвих обставинах та ін.

Із вищепереліченими цінностями тісно пов'язане добро, яке цінувалося в усі часи. Доброта повинна стати внутрішньою потребою особистості соціального працівника. Тоді виникатиме бажання бути потрібним, безкорисливо допомагати іншим. Утім, чутливість і небайдужість до чужих проблем часто призводить до переживань, страждань – аж до професійного вигорання, тому треба вміти запобігти останньому.

Однією з форм прояву гуманності є емпатія – співчутливе ставлення до людини. Співчутливе ставлення ґрунтується на визнанні законності інтересів клієнтів соціальної роботи і проявляється в розумінні їхніх почуттів, наданні їм моральної підтримки, а також готовність сприяти реалізації їхніх планів. Будучи однією з духовних цінностей, емпатія дозволяє соціальному працівникові поставити себе на місце клієнта, обмежує прояви егоїзму. Емпатія, як і альтруїзм, є необхідною умовою соціальної роботи, тому що дозволяє розглядати інтереси клієнтів як першочергові; отже, соціальний працівник докладе максимум зусиль для вирішення поставлених перед ним проблем. Соціальний працівник повинен бути кваліфікованим фахівцем у своїй галузі, мати високий рівень розвитку моральних якостей. Щодо клієнта, то він повинен не лише прагнути вирішити власні проблеми, а й мати довіру до соціального працівника. Лише тоді між соціальним працівником та клієнтом виникнуть довірливі відносини, побудовані на співчутті й довірі. Окрім цього, соціальний працівник повинен володіти навиками впливу не лише на самого клієнта, а й на його найближче оточення, на ситуацію в соціумі. Особливої актуальності цей аспект набуває сьогодні, коли руйнуються традиційні сімейні зв'язки, деформується духовно-моральна сфера, люди опиняються у складних життєвих обставинах.

Підсумовуючи, зазначимо, що у своїй діяльності соціальні працівники повинні спиратися на загальнолюдські моральні норми й принципи. В системі цінностей, які повинні бути притаманні соціальним працівникам, важливе місце належить

духовним. Духовні цінності формують моральні ідеали, породжують індивідуальні прагнення допомагати іншим. Працівникові соціальної сфери повинні бути притаманні такі якості: гуманізм, емпатія, альтруїзм, які часто розглядають і як принципи соціальної роботи.

Стаття не розкриває всіх аспектів означеної проблеми. Подальшого вивчення потребують питання реалізації практичної діяльності соціального працівника з дотриманням духовних цінностей; вивчення ціннісних орієнтацій сучасної молоді.


1. *Білоцерківська Н. Г.* Реформування вищої освіти в Україні: правові аспекти // Форум права. – 2014. – № 4. – С. 13-17 [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://nbuv.gov.ua/UJRN/FP_index.htm_2014_4_4
2. Духовні цінності українського народу. – Івано-Франківськ : Плай, 1999. – 294 с.
3. Енциклопедія для фахівців соціальної сфери / за заг. ред. проф. І. Д. Звєревої. – Київ, Сімферополь : Універсум, 2012. – 536 с.
4. Етичний кодекс спеціалістів із соціальної роботи України // Соціальна політика і соціальна робота. – 2003. – № 1.
5. Закон України «Про вищу освіту»: від 01.07.2014 р., № 1556-VII // ВВР України. – 2014. – № 37-38. – Ст. 2004 (Редакція від 25.07.2018) [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://zakon2.rada.gov.ua/laws/show/1556-18/page
6. *Зеличенко А. И.* Психология духовности. – М. : Изд-во Трансперсонального института,1996. – 400 с.
7. *Малько А.* Соціальна робота і соціальна педагогіка // Соціальна політика і соціальна робота. – 2000. – № 3,4. – С. 95-96.
8. *Сурмін Ю.* Експертна оцінка пріоритетів розвитку українського суспільства // Актуальні проблеми внутрішньої політики. – К. : Вид-во НАДУ, 2004. – Вип. 2. – С. 46-54.
9. Філософський енциклопедичний словник: енциклопедія / НАН України, Ін-т філософії ім. Г. С. Сковороди; голов. ред. В. І. Шинкарук. – К. : Абрис, 2002. – 742 с.
10. *Чхаідзе А.* Духовний світ особистості та духовні цінності // Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Психологія. – 2014. – Вип. 1. – С. 83-86.

*УДК 316.61:352.07*

*Марія ПІРЕН*

# РОЛЬ ДУХОВНОСТІ ТА ГРОМАДЯНСЬКОЇ ПОЗИЦІЇ ОСОБИСТОСТІ В СИСТЕМІ СТАНОВЛЕННЯ ПУБЛІЧНОГО ВРЯДУВАННЯ У ТЕРИТОРІАЛЬНИХ ГРОМАДАХ

*У статті осмислено актуальність проблеми духовності та громадянської позиції особистості для становлення публічного врядування у територіальних громадах з метою демократичних змін. Соціально-політичний розвиток у XXI ст. супроводжується в більшості країн світу накопиченням гострих проблем у суспільстві та пошуками шляхів і можливостей їх розв'язання .Сьогодні Україна щодо умов людського буття в усіх сферах суспільства має низку проблем .За такого стану необхідно концептуально осмислювати ці суспільно-політичні реалії й науково-прагматично, на засадах професійності та духовності ініціювати інтерес громадян до змін та активної участі в життєдіяльності та управлінській культурі територіальних громад.*

**Ключові слова:** *територіальна громада, публічне врядування, демократизація,зміни, духовність, громадянська позиція, моральність, відповідальність, свідомість..*

**Постановка проблеми.** Якщо ми хочемо побудувати демократичну Україну і бути щасливими в ній, мусимо бути духовними, працьовитими, професійно підготовленими, терплячими, відповідальними, толерантними та виходити з того, що людське суспільство складається з «Я», «Ти», «Ми». Тобто суспільство – це окремі особистості і водночас кожна з них є унікальною, саме тому система публічного врядування як на рівні держави, так і на рівні територіальних громад вимагає з метою змін, щоб громадяни України сьогодні, як ніколи раніше, думали про суспільну єдність, формували свою громадянську позицію щодо реалізації реформ та очищення суспільства на засадах духовності від аморальних дій у суспільстві.

**Аналіз останніх досліджень і публікації.** Потреби досліджень феномена духовності та громадянської позиції особистості запотребовані динамікою суспільних змін у світі та в українському суспільстві в зв'язку з процесами демократизації суспільства, створення територіальних громад та формування основ публічного управління в територіальних громадах України.

Проблеми духовності суспільства та особистості знайшли своє осмислення в працях Ю. Білодіда, М. Боришевського, Б. Колос, Л. Карамушки, В. Карлової, Л. Пашко, Л. Сердюк та інших науковців.

**Мета статі –** дати обгрунтування необхідності сучасного підходу освітян, фахівців різного професійного спрямування, духовенства до наукового дослідження феномена духовності та громадянської позиції для зміни психології меншовартості громадян на психологію державного народу з метою активної, державотворчої участі в реалізації демократичних реформ в Україні.

**Виклад основного матеріалу**. Сьогодні в українському суспільстві, територіальних громадах слід створювати умови для публічного врядування, яке формується на кращих національних надбаннях та успішних країн золотого мільярду. У сучасних демократичних країнах публічне врядування розуміють як службу громадянам й громадськості. Відповідно до цього формуються такі його принципи, як прозорість, публічність, підзвітність, громадський контроль над керівництвом, нові форми та методи роботи, відповідно викликів глобалізації, вимог до професійної компетентності та неупередженості у процесі їх реалізації в суспільних нішах.

Реалізація цих принципів в Україні розпочалася, але у дуже складних умовах, спричинених не лише об'єктивними обставинами сучасних глобалізаційних та екологічних процесів, а й війною із Російською Федерацією, втратою частини економічного потенціалу України внаслідок анексії Криму Росією, окупації нею окремих районів Донецької і Луганської областей, низькими темпами економічного розвитку, неефективною структурою економіки, бідністю населення, міграційними процесами тощо.

Випробування, які випали на долю народу українського суспільства потрібно долати, однозначно, і швидко шляхом реформ, єдності, відповідальності та відновлення духовності й патріотизму у громадян. Такі міри допоможуть долати негативні прояви у суспільстві. Щодо єдності та згуртованості суспільства, то мусимо визнати цю проблему і відповідально до неї підійти з громадянських позицій, патріотизму, духовності, відповідальності та важкої, але потрібної праці для змін [10].

Нерозуміння ролі та значення чинників духовності й релігії окремими громадянами є рисою, притаманною сьогодні багатьом політикам, депутатам, журналістам та частково громадянам. Хай, щоб хто не казав, релігія і духовність у сім'ї була і є для українців дуже важливою складовою життя, його єдності та любові до своєї землі, традицій, історії боротьби за державність та єдину Помісну Православну Церкву в Україні,

що й ми сьогодні спостерігаємо в українському суспільстві. Ця єдність засвідчує про формування психології державного народу, який свідомий нести відповідальність за незалежну державу зі всіма її атрибутами шляхом реалізації демократичних реформ, патріотизму і формування державницької психології, на духовних засадах, очищеної від меншовартості, залежності від імператорських завойовників.

Така єдність сама не приходить, вона потребує великої, свідомої праці усіх громадян України. З цього приводу у свій час Софія Русова наголошувала пророчі слова, що «кайдани поневолення не так легко скидаються, вчорашні раби не можуть одразу перемінитися на вільних громадян, та і колишні несвідомі отари людей не стануть одразу свідомим громадянством. Для такої великої зміни потрібні не тільки час, що завжди посуває наперед розвиток громад, й особи відповідно вимогам творчого життя. Потрібне виховання, що тільки й має змогу дати нам нове громадянство…» [1].

Становлення української незалежної держави, проведення комплексу реформ в усіх сферах суспільного життя, особливо формування територіальних громад, та становлення публічного врядування у них, зумовлює потребу у використанні наукового знання для ефективності функціонування суспільних інститутів як зверху, так і на місцях. Ідеї та концепції розвитку державної влади, проблеми децентралізації та самоврядування у територіальних громадах, проблеми духовності єдності та громадянської позиції слід виховувати й популяризувати шляхом просвітництва на професійних та духовних засадах освітянської наснаги. Ще стародавні латиняни культивували думку – «знання – сила». До системи знань українці були і є причетні, особливо у пошуках гармонійного, духовного та ідеального в цьому, насамперед, прагнення до ладу в сім'ї та у житті.

Споконвіку прогресивні, жадібні до нових знань українці свій добробут співставляли не лише з кількістю золотників і срібників у калитці, а із тим, наскільки вільно гуляє на рідних просторах їхній вільнолюбивий, Божий дух мудрості, терпимості та толерантності. Такі закони дані Богом для цієї землі, які весь час потурала і продовжує сьогодні Росія та безбожжя радянської системи продовжує мати місце і сьогодні, тому і маємо обман, корупцію, здирство та прихильників підкорятися імператорським традиціям Росії. Ми вільні духом, маємо бути горді за свою незалежну державу і з радістю на державотворчі зміни працювати.

Якщо уважно придивитися до минулої історії, то проглядається, що українці ніколи не були частиною Євроазії. Україна була буфером між Азією і Європою, проте європейські стереотипи духовних цінностей, бо різні зв'язки з європейськими країнами були реальністю.

Успішне реформування України сьогодні не може здійснюватися без перезавантаження прорадянського та консервативного мислення політико-владної еліти й народу на духовних засадах у сучасний патріотизм, громадянську позицію на духовно-інтелектуальний підхід, що базується на європейських та духовних цінностях [9]. З отриманням незалежності, українці повинні вивчати досвід розвинутих країн по усіх параметрах державотворення. Вивчення й усвідомлення сутності та функціональної ролі духовності, як феномена кожної нації, суспільства, людини, дає можливість свідомо наголосити, що духовність є стрижневою складовою людського буття та прогресивного цивілізаційного розвитку. Осягнення духовності є головним завданням кожної особистості у процесі її життєтворчості. Вона цінується в усьому світі і має бути реальністю кожного суспільства і кожної особистості, пам'ятаючи, що ми творіння Господнє і за наші дії в процесі життя перед Господом прийдеться усім відповідати [2].

Державотворчі процеси потребують духовних засад усвідомлено, професійно та відповідально ставитись до дій на кшталт демократизації усіх суспільних ніш. Процеси змін у сучасному українському суспільстві вимагають серйозного підходу до підготовки та відбору кадрів, формування нових механізмів роботи сьогодні у територіальних громадах. Йдеться про формування нового типу світогляду XXI століття, базованого на засадах компетентності, інноваційного мислення, професіоналізму та духовності, з якими Україна зможе рухатися до досконалості розвитку своєї соціально-політичної діяльності з метою змін. Духовність базується на всій сумі знань, але відображає ту частину реальності, що стосується взаємозв'язків між істотами виду Людина Розумна [3, с. 25].

Суспільні перетворення в Україні, країнах Європи та світу пов'язані, в першу чергу, зі змінами у всьому глобалізаційному світі та у свідомості людини. На тлі суспільних перетворень і їх трансформацій у системі освіти, просвітницької роботи сьогодні, важливу роль відіграє питання громадянина, його громадянської позиції, освіченості у фаховому, правовому, соціальному та політичному спрямуванні, у мудрості співпраці з

прикордонними сусідами та врахуванням екологічного розвитку, від якого залежить стан самопочуття людей на землі.

Врешті-решт, важливо констатувати що, ідея України, як незалежної держави є сьогодні для українського народу питанням усвідомленої відповідальності за майбутнє наших дітей та перед Богом, що, нарешті, коли нам повернуто подароване Творцем «наше місце під сонцем», самостійна держава – Україна, ми маємо бути свідомі того, що державу будуємо не тільки у вигляді заводів, армії, соціально- політичних інститутів, але й повинні формувати у людей свідомість державного народу, яка була б спрямована на згуртованість, відповідальність, працьовитість, внесок кожного громадянина у державотворчі процеси та гордість і вдячність захисникам Вітчизни, які ціною власного життя платять, захищаючи нашу державну територіальну єдність, саме народ і територію на Сході від путінської агресії, війни, від якої гинуть та страждають люди, яка є невдалою реальністю бездуховної російської публічної, владної політики, а не всього російського люду, що ставить людство перед загрозою третьої світової війни. Ось чому духовну відповідальність за якість публічного врядування є стрижневою основою суспільно-політичного розвитку як у світовому контексті, так і на місцевому рівні, у територіальних громадах України.

**Висновки та подальші дослідження.** Для оздоровлення українського суспільства від прорадянських та сучасних стереотипів на кшталт ефективного публічного врядування у територіальних громадах важливо продумати, щоб реалізувати цілу низку ефективних рішень та дій. До важливих механізмів з метою ефективної діяльності територіальних громад та активного залучення населення до осмислення і творчих дій слід віднести:

- готувати і знаходити лідерів з громадянською відповідальністю щодо українського державотворення;
- створити умови для формування сучасної професійно-компетентної системи влади, куди ввійшли б професіонали-патріоти, а не неуки та обіцяльники, які в період виборчої компанії багато пропонують, але не виконують;
- сформувати у суспільстві громадський контроль за ефективністю та професійністю чиновників усіх рівнів владних структур;
- створити умови для реалізації закону відповідальності за дії однаково для всіх громадян;
- відродити село, формуючи ефективну діяльність в усіх соціально-владних напрямках територіальних громад;

- створити умови для інвестицій внутрішнього та зовнішнього характеру;
- вести по-справжньому боротьбу з бюрократичною волокітою;
- реформувати судову систему та правоохоронні органи на засадах професійної відповідальності, чесності, духовності, моральності за роботу, прийняття управлінських рішень та профілактику правопорушень, особливо серед молоді;
- стан демографічної ситуації в українському суспільстві вимагає серйозних підходів до соціального захисту людини, покращення життя громадян, охорони здоров'я;
- більш професійного та відповідального ставлення потребує реформування освіти, культури, патріотичне виховання молоді, мовна культура, ставлення до української мови, як державної у суспільних інститутах, володіння державною мовою та створювати можливість для розвитку мов національних меншин;
- шляхом професійно-фахового підходу формувати національну свідомість та самосвідомість громадян;
- сформувати у майбутніх фахівців та громадян стратегічне бачення державотворчих змін в Україні.

Отже, феномен духовності в системі становлення культури публічного врядування в територіальних громадах має базуватися на наступних засадах: «Бог, свобода, сім'я і Україна». Такі цінності завжди були та залишаються найвищими загальнолюдськими цінностями для українського народу та є Божою благодаттю на добро для людей. Духовна культура є вищим проявом і спрямовуючим чинником у системі цінностей людської культури, оскільки вона орієнтує, мотивує, формує, визначає, надає сенсу всім сферам діяльності людини, в тому числі у сфері матеріального виробництва та публічного врядування у територіальних громадах. Саме духовна культура народу сучасної України має культивувати патріотизм, гуманність сутнісних сил людини – почуттів, розуму, волі, освітлюючи їх вищими духовними цінностями, добром, правдою, красотою та любов'ю, які є вищими проявами та самореалізацією духовної людини, як взірцевого суспільного феномена. До цього повинна прагнути кожна особистість в процесі життя, яке вона отримала від Бога.

Культура, у широкому розумінні цього слова, – це не тільки виробництво речей та ідей в їх відірваності від людини, це ви-

робництво самої людини, її чіткої конструктивної громадянської позиції в усьому багатстві її інтересів та багатосторонності її суспільних зв'язків й відносин, у всій цілісності суспільного буття. Безумовно, духовна особистість - це такий «генератор ідей» високорозвинутих членів суспільного людського капіталу, який є одним з визначальних чинників консолідації та інтеграції суспільства на зміни для людського прогресу та гармонії людини й навколишнього середовища, як найкращий чинник запобігання катастроф та викликів, якими перенасичене людське буття.

Цінності культури особистості, зокрема духовності, в її структурі, дають змогу передбачити реальний світ, який вона має створити і в якому буде здійснена мрія про гармонію добра людини і краси. Людина духовна тією мірою, якою вона замислюється над поняттями пізнання світу, себе, сенсу призначення свого життя. Розвитку духовності сприяє культура, завдяки якій суспільна діяльність поєднується з фізичним, психічним та соціально-політичним розвитком. Духовна свідомість та самосвідомість особистості є результатом не лише соціальних та психологічних впливів, а й зусиль самої людини, формувати свою громадську позицію на духовних засадах, що забезпечує її саморозвиток як наймудрішого творіння Господа в суспільній взаємодії людей.

1.Андрушенко В. Українське життя в транзиті : природа,особливості,ознаки // День 11-12 травня, 2018. – С.14 – 15.

2.Біблія. Книга Священого Писання Старого і Нового Завіту / Переклад Патріарха Філарета «Денисенка». – К. : Видання Київської Патріархії Української Православної Церкви Київського Патріархату, 2009. – 1407 с.

3.Білодід Ю.М. Духовність :сутність,структура ,функції : Монографія.-Житомир : редакційно видавничий відділ ІПСТ, 2013. – 192 с.

4. Боришевський М.Й . Особистість у вимірах самосвідомості:[монографія] Боршевський М.Й. – Суми: Видавничий будинок «Елада», 2012. – 608 с.

5. Згуровський М.Острів прориву науки та інновації // Голос України №10(6795), 28 лютого 2018. – С. 8.

6. Колос Б.Управління державою ІІІ тисячоліття,або стратегія і тактика побудови Української національної держави /Б.Колос. – Львів : Ініціатива, 2004. – 9767.

7. Карлова В.В.Державотворчий потенціал самосвідомості :/В.В. Карлова. – К.: НАДУ, 2012. – 396 с.

8. Митрополит Епіфаній (Думенко). Роль Київської академії в історії та сьогоденні // Православ'я в Україні: Збірник матеріалів V Міжнародної наукової конференції. – К., 2015. – С. 14 – 21.

8. Пашко Л.А. Людські ресурси у сфері державного управління:теоретико –методологічні засади :Монографія / Л.А.Пашко. – К. : НАДУ, 2005. – 236 с.

9. Петроє О.М. Соціальний діалог у державному управлінні європейський досвід та українські реалії: монографія /О.М.Петроє – К. : НАДУ, 2012. – 304 с.

10. Пірен М.І. Просвітницька робота в територіальній громаді:професійно-світоглядні засади реалізації[Навчальне видання]: монографія /М.І.Пірен. – Чернівці Чернівецький нац. ун-т, 2018. – 355 с.

*УДК 376.014-056.24 (477)*

*Лариса ПЛАТАШ*

# ДУХОВНИЙ ПОТЕНЦІАЛ ІНКЛЮЗИВНОГО НАВЧАННЯ ДІТЕЙ З ОСОБЛИВИМИ ПОТРЕБАМИ У ЗАГАЛЬНООСВІТНІЙ ШКОЛІ

*У статті проаналізовано особливості формування духовності школярів в умовах інклюзивного навчального закладу, розглянуто практичні рекомендації дослідників для впровадження у навчально-виховний процес загальноосвітньої школи.*

**Ключові слова:** *інклюзивна освіта, інклюзивне навчання, інклюзивна освіта як духовність, духовність школярів.*

*Larysa PLATASH*

**INCLUSIVE PRACTICE OF SECONDARY SCHOOLS AS AN INNOVATION IN UKRAINE AND A FACTOR IN THE FORMATION OF STUDENTS SPIRITUALITY**

*The article analyzes the peculiarities of the formation of spirituality of students in the context of an inclusive educational institution, examines the practical recommendations of researchers for implementation in the educational process of a comprehensive school.*

**Key words:** *inclusive education, inclusive education, inclusive education as spirituality, schoolchildren spirituality.*

**Постановка проблеми у загальному вигляді та її взаємозв'язок з важливими науковими чи практичним завданнями.** Офіційне запровадження інклюзивного навчання у загальноосвітній школі започаткувала «Концепція розвитку інклюзивної освіти» (2010). Поступово її доповнили Закон України «Про внесення змін до Закону України «Про освіту» щодо особливостей доступу дітей з особливими освітніми потребами до освітніх послуг» (2017 р.), «Про освіту» (2017 р.) та ряд інших нормативних документів державного значення, на основі яких заклади загальної середньої освіти зобов'язуються створити належні умови для дітей з порушеннями психофізичного розвитку.

У зазначеному контексті інклюзивне навчання розглядається як елемент модернізації системи освіти, зміни поглядів громадськості на проблему інвалідності особистості, приведення освітнього середовища масових шкіл у відповідності з вимогами державних стандартів освіти.

Діяльність сучасних установ освітньої галузі спрямована на всебічний розвиток дитини як особистості та найвищої цінності суспільства, розвиток її талантів, розумових і фізичних цінностей, виховання високих моральних якостей, формування громадян, здатних до свідомого суспільного вибору. Інклюзивне навчання розглядається як засіб підготовки до са-

мостійного дорослого життя не лише «нормотипових», але й особливих дітей. Водночас окреслимо «корисність» з такого навчання для обох категорій закладу загальної середньої освіти, що полягає у формуванні духовності особистості школяра, особливій формі свідомості, пов'язаній з його внутрішнім психічним станом та його моральним світом. Оновою формування духовності учнів інклюзивного класу розглядаємо гуманістичну наповненість та демократичну спрямованість інклюзивного освітнього середовища.

**Аналіз останніх публікацій чи досліджень, в яких започатковано розв'язання даної проблеми, на які спирається автор; виділення невирішених раніше частин загальної проблеми, яким присвячується стаття.** Питання ефективного інклюзивного освітнього середовища частково висвітлюються у працях зарубіжних (Т. Лорман, М. Петерсон, Т. Персо, Л. Портер, К. Форлін та ін.) та українських (Л. Даниленко, А. Колупаєва, О. Савченко, М. Чайковський та ін.) дослідників. Проблеми формування духовно-моральних цінностей висвітлено в працях філософів (В. Барвінський, В. Слободчиков, В. Шердаков та ін.), психологів (І. Бех, О. Зеліченко, Г. Костюк та ін.). Авторами праць аналізується спектр проблем, пов'язаних із нововведеннями, реалізацією освітньої політики навчального закладу, створенням умов та навчально-методичного забезпечення інклюзивної освіти, виховання особистості школяра, проте питання формування духовності в умовах інклюзивного навчання простежується побіжно.

**Формулювання мети статті (постановка завдання).** Впровадження інклюзивного навчання вимагає комплексного обґрунтування інноваційних підходів щодо створення належних умов для успішної соціалізації, навчання й виховання дітей з інвалідністю та / чи порушеннями психофізичного розвитку. Актуальним науково-прикладним завданням видається обґрунтування інклюзивного навчання як чинника формування духовності школярів.

**Виклад основного матеріалу дослідження з повним обґрунтуванням наукових результатів.** Пріоритетною сферою формування духовності є освіта. З огляду на зазначене, процес розвитку духовності особистості школяра передбачає закладення «духовних основ» життя та суспільної діяльності та, водночас, зростання національної свідомості, оволодіння духовною культурою, наповнення життєвого змісту високими громадськими цілями, формування вміння долати труднощі, конгургентність.

Провідне завдання сучасного закладу загальної середньої освіти – виховати особистість, здатну до життєтворчої діяльності, обирати власну стратегію успішної життєдіяльності, ефективних самоосвіти й саморозвитку. З огляду на зазначене, метою діяльності освітньої установи вважаємо формування морально-життєвої компетенції особистості школяра, з притаманними їй духовністю та моральністю.

Особистісно-орієнтований підхід у формуванні духовності за інклюзивної форми навчання передбачає конструювання еталонного психолого-педагогічного портрета духовно і морально зрілої особистості школяра, для якої «важливою цінністю є людське життя, як можливість творити добро, що пов'язано з необхідністю подолання зла, несправедливості, нікчемних устремлінь, а завдяки цьому і навколишніх життєвих реаліях. Особлива увага має бути приділена формуванню прагнення до гармонії почуттів, потребі у самовдосконаленні, необхідності жити у вимірах душі, відчуженості від «нікчемних буденних цінностей, що можуть перетворитися у джерело заздрощів, озлобленості й інших проявів та знищують в людині людське і роблять її нещасливою». Спрямування педагогічної уваги на формування зазначених якостей забезпечать саморозвиток особистості дитини, здатності не тільки бачити, відчувати велич людини, як носія духовності, але й активно творити величне у щоденному житті та у взаєминах з навколишніми» [3, с. 106].

Так, професор Б. Братусь пропонує розрізняти чотири основні рівні сформованості духовності у школярів, які характеризують ступінь їх моральності: егоцентричний, групоцентричний, просоціальний (гуманістичний), духовний. На відміну від трьох попередніх рівнів, яким властиві відповідного рівня прагматичні ціннісні установки (прагнення до значущості, вигоди, престижу, самоцінності свого «Я»), мотиви (приналежність до певної групи (родини, класу, нації та ін.)), саме на духовному рівні особистість починає усвідомлювати себе та свою самоцінність, володіє вміннями встановлювати суб'єктивні стосунки й взаємовідносини в середовищі через пошуки особистої «формули поведінки». Охарактеризовані рівні так чи інакше знаходять своє відображення у повсякденній навчальній діяльності, окремій життєвій ситуації [5; 7].

У свою чергу, Є. Бондаревська переконує, що успішність процесу формування ціннісних орієнтацій особистості забезпечать: співпраця, діалогічність, діяльніснотворчий характер освіти і ви-

хування, спрямованість на підтримку індивідуального розвитку особистості, надання учням необхідного простору, свободи для прийняття самостійних рішень щодо вибору змісту і способів учіння та поведінки у співтворчості з учителем [2, с. 46].

Системоутворюючим елементом духовності інклюзивного освітнього середовища є педагогічна взаємодія, структурними компонентами якої є:

- мета (педагогічна задача);
- суб'єкти взаємодії (учні, вчитель та його асистент, батьки, педагогічний колектив освітньої установи, психолог, соціальний педагог, логопед, (дефектолог), корекційний педагог);
- способи взаємодії (реалізуються у процесі активізації внутрішнього потенціалу суб'єктів);
- морально-духовні та соціальні цінності взаємодіючих сторін;
- соціальні норми, за якими організовується міжособистісна взаємодія;
- особистісно-розвивальний результат педагогічної взаємодії.

Ключовою особою у педагогічній взаємодії є вчитель – «пробуджує особистість у своєму учневі, його людяність, стаючи співтворцем її духу, торкаючись найбільш особистих сторін самопроявів людини». Причому вплив – це той «психологічний механізм, через який учитель взаємодіє зі своїм учнем. Вплив не передбачає жодного насильства над індивідуальністю людини, він є благородним і за формою, і за змістом й здійснюється як взаєморозкриття суб'єктивних світів педагога та учня, в якому обидва щирі й обидва суб'єктивно цінні, проте спрямовує цей процес педагог» [6, с. 129-130].

Спільне навчання «нормотипових» дітей та дітей з особливими потребами означає розкриття кожної особистості в умовах багатогранного симбіозу дитячого колективу та системної психолого-педагогічної роботи учасників міждисциплінарної команди. Створення умов для успішної соціалізації дітей з особливими потребами вимагає від вчителя інклюзивного класу постановки та реалізації важливих завдань – забезпечення етичної освіти та духовно-етичної безпеки вихованців. Наділений обов'язковими професійними якостями (доброта, чуйність, справедливість, ввічливість), вчитель своєю поведінкою стимулюватиме учнів до демонстрування тактовності, поваги до особистості, уважність по відношенню до своїх однокласників з особливими потребами.

Гуманне ставлення педагога до учнів визначає духовне багатство педагога і педагогічного колективу, найбільшою цінністю

діяльності яких є людина: «Ми творимо Людину, як скульптор творить свою статую з безформного шматка мармуру: десь у глибині цієї мертвої брили лежать прекрасні риси, які потрібно добути, очистити від усього зайвого" [7; 10, с. 478]. Творення людини вимагає високого рівня сформованості духовної культури педагога, сферу духовного життя якого визначають і педагогічні інтереси, й інтерес до художньої літератури, музичної культури, особисті захоплення.

Основним джерелом духовності є система моральних цінностей особистості. На думку Є. Бондаревської, формування ціннісних орієнтацій дитини полягає у підтримці індивідуальності й неповторності кожної особистості, з урахуванням її здатності до культурного саморозвитку;

- формуванні загальнолюдських норм гуманістичної моралі (доброти, взаєморозуміння, милосердя, поваги і віри), культури спілкування;
- виховуванні поваги до закону, норм колективного співжиття; розвитку громадянської і соціальної відповідальності (виявляється у турботі про благополуччя своєї Батьківщини);
- прилученні вихованців до культурних цінностей, що відображають багатство загальнолюдської культури своєї країни і народу;
- розвитку потреби у високих культурних і духовних цінностях.

Беручи до уваги освітній процес в інклюзивній загальноосвітній школі як взаємодію суб'єктів виховного впливу (батьків, вчителів та асистентів вчителів, психолога, соціального педагога та ін.) з учнем інклюзивного класу, варто акцентувати увагу на особистісно-зорієнтованій формі взаємин. Вихованець постає основною цінністю інклюзії, здатною до самопізнання, самовдосконалення, самореалізації відповідно до своїх можливостей та рівня розвитку. На думку Н. Полтавської, формування духовних цінностей – це послідовний і тривалий процес, при якому цінності піддаються метаморфозам, проходять певні стани: з безпосередніх в опосередковані, з мимовільних в довільні, з неусвідомлюваних у свідомі, що у свою чергу висуває особливі вимоги не тільки до змісту, технологій, методик, але й до логіки освітнього процесу. При визначенні особливостей та сутності процесу формування духовності учнів інклюзивного класу важливим є урахування когнітивної складової (знань про цінності), емоційно-смис-

лової (емоційне сприйняття та осмислення цінностей), мотиваційно-діяльнісної (готовність до діяльності та діяльність з реалізації цінностей) [8].

У заданому контексті формування духовності школярів ґрунтується на системі впливів і авторитеті дорослого; особистісно зорієнтованому підході; кооперативному суб'єкт-суб'єктному спілкуванні; використанні ігрових прийомів; застосуванні рефлексивних уміння і навики. Для якісного забезпечення вищезазначених умов Луїза Портер радить, щоб бути успішним «на практиці», вчителю необхідне розуміння багатьох соціальних ролей, якими він може послуговуватися у ході уроку, спілкування з дітьми в неформальній обстановці, на основі яких вибудовуватимуться взаємини («дитина з особливими потребами-її здоровий однолiток», «учень-педагог», «вчитель-батько дитини з особливими освітніми потребами»), а також – вміння планувати навчально-виховний процес в інклюзивному класі, розуміння документів навчальних програм та безповоротних стратегій викладання в широкому діапазоні практичних ситуацій [14].

Створенню позитивного психологічного клімату з формування духовності вихованців, прищеплення взаємоповаги, взаємодовіри, взаємодопомоги, співчуття та ін., згуртуванню дитячого колективу сприятимуть умови, в яких вчитель виховуватиме позитивну «Я-концепцію» особистості кожної дитини, віру у власні можливості, їх реальна оцінка в нестандартних ситуаціях. Справедливою є заувага О. Дубасенюк про необхідність компетентного педагогічного підходу до створення продуктивного освітнього простору, в якому виховний процес ґрунтується на засадах глибокої диференціації та індивідуалізації [4].

Працюючи в інклюзивному класі, вчителю необхідно тримати в полі зору також «корінних школярів», здорових однолітків які, в силу своїх можливостей можуть намагатися виявляти надмірну увагу, опіку, чи, навпаки – зверхність, неповагу. За переконанням Тельма Персо (Thelma Perso) та Коллін Хейворд (Colleen Hayward), авторів праці «Навчання корінних студентів. Культурне осмислення та стратегії в класі для покращення результатів навчання» (Teaching Indigenous Students. Cultural awareness and classroom strategies for improving learning outcomes, 2015) педагог може позбавити своїх учнів негативних стереотипів поведінки, якщо використовуватиме «стратегії, спрямовані на формування чутливості до культурного серед-

овища вихованця, створення тонусу в класі, що сприяє навчанню, створення міцних відносин між вчителями та учнями та ефективне управління поведінкою дітей»[7; 13].

Методика особистісно зорієнтованої системи інклюзивного навчання являє собою систему органічно поєднаних різноманітних способів, методів, прийомів навчання та виховання учнів інклюзивного класу, що реалізуються засобами майстерного спілкування вчителя / асистента з учнями. Достатньо актуальною для інклюзивної освіти є методика гуманістичного виховання В. Сухомлинського, що ґрунтується на методах:

- словесних: роз'яснення вчителем моральних понять, цінностей, норм, правил гуманної поведінки; етичні бесіди; словесне виявлення довіри і недовіри; навіювання; переконання, роздуми; створення казкових образів гуманної поведінки і взаємовідносин тощо;
- виховання прикладом: відношення до людей, навколишнього світу, природи, України, людства;
- методи організації діяльності і формування досвіду гуманної поведінки дітей: вправлення (добрі справи); організація спеціальних педагогічних ситуацій; доручення; спонукання до творчо корисної діяльності; створення ситуації успіху тощо;
- стимулювання й оцінювання вчинків, поведінки, діяльності: похвала, заохочення, примус, осудження, недовіра, нагляд, заборона, обмеження, моральна підтримка та інші; самовиховання, саморозвиток учнів як вершина, мета виховання [11].

Очевидно, кожний педагог має визначити для себе позиції, які є непорушними при реалізації навчально-виховного процесу задля забезпечення якості формування духовності школярів. Приміром, В Семиченко радить наповнити шкільне життя учнів позитивними емоціями, цікавою діяльністю, відчуттям своєї значимості [9]. Вважаємо, що власна поведінка сприймається дитиною як така, що відповідає соціальним нормам, проте не завжди оцінюється адекватно. Тому вчитель інклюзивного класу у визначених виховних ситуаціях повинен брати відповідальність не себе, таким чином забезпечуючи умови для виховання відповідальності школяра за свої вчинки та життя.

**Висновки з даного дослідження і перспективи подальших розвідок у цьому напрямі.** Переконані, що інклюзія не може впроваджуватись в освітньому середовищі з низьки-

ми демократичними нормами, оскільки можливості дитини з особливими потребами оцінювалися б лише з медичної моделі. Оскільки інклюзивне навчання характеризують два споріднені процеси – інклюзія та інтеграція, в більшості освітніх установ розуміння інклюзії замінюється інтеграцією. Розмежування цих процесів і понять наступні: «інтеграція – зусилля, спрямовані на введення дітей у регулярний освітній простір», а «інклюзія – це політика і процес, які дають змогу всім дітям брати участь у всіх програмах» [9, с. 19]. Хоча на практиці інклюзію часто замінюють сегрегацією (спеціально організоване навчальне середовище для дітей з особливими потребами у загальноосвітній школі) та навчанням у звичайних класах за іншою програмою. В ідеальному стані інклюзія передбачає повне залучення всіх учнів інклюзивного класу в усі аспекти навчання і шкільного життя [12, с. 15].

Провідною концепцією інклюзивної освіти в сучасних умовах суспільно-політичної та соціально-економічної кризи, зміни суспільної парадигми стосовно осіб з інвалідністю як найбільш незахищеної категорії населення в Україні є орієнтування навчально-виховного процесу загальноосвітньої школи на формування високоморальної особистості, виховання духовності школяра.

В інклюзивному класі може працювати педагог, з притаманними йому особистісними якостями (людяність, альтруїзм, терпимість, готовність розуміти дитину, її проблеми), водночас умілo гартувати особистість вихованця до самостійної діяльності в постійно змінному інноваційному середовищі, розвиток потенціалу дитини у навчанні, спілкуванні, відносинах та соціалізації. Сучасна державна політика в сфері освіти, реорганізована з урахуванням освітніх потреб людей з інвалідністю, сприяє розвитку інклюзивної освітньої системи України, покликаної формувати толерантне громадянське суспільство. Рівень підтримки, гуманізм та терпимість у ставленні до дітей з особливими потребами, реалізація принципів солідарності та безпеки, забезпечення захисту та повне інтегрування їх у соціумі, надання доступної та якісної освіти – показники ступеня розвитку суспільства, його демократичності, гуманності, цивілізованості.

---

1. Артемова Ю. Інклюзивний підхід до навчання дітей із важкими вадами зору / Ю. Артемова // Дефектолог. – 2009. - № 9. – С. 18 – 22.

2. Бондаревская Е. В. Ценностные основания личностно ориентированного воспитания // Педагогика. – 1995. – № 4. – С.46.

3. Добровольська О. Формування духовної компетентності учнів на основі християнських моральних цінностей / Оксана Добровольська. – Електронний ресурс. – Режим доступу: https://www.google.com.ua/search

4. Дубасенюк О. А. Виховання духовно-моральних цінностей майбутніх учителів // Естетичне виховання дітей та молоді: теорія, практика, перспективи розвитку: збірник наукових праць / за ред. О. А. Дубасенюк, Н. Г. Сидорчук. – Житомир: Вид-во ЖДУ ім. І. Франка, 2012. – С. 195-206.

5. Киричук О. В. Концепція виховання підростаючих поколінь суверенної України / О.В. Киричук // Радянська школа. – 1991. – № 5. – С. 33 – 40.

6. Мирончук Н.М. Гуманізація взаємодії вихователя і вихованців за педагогічним доробком В. Сухомлинського // Гуманізація педагогічної взаємодії у творчості Василя Сухомлинського: зб. наук. праць / за заг. ред. Левківського М.В. – Житомир: Вид-во ЖДУ ім. І. Франка, 2013. – С. 129-133.

7. Платаш Л. Виховання та навчання культурних звичок у дітей // Екологічна газета. – 2005. - № 13 (18). – 1 вересня. – С. 6.

8. Полтавська Н. А. Психолого-педагогічні аспекти формування духовних цінностей старшокласників // Екологічна газета. – 2005. - № 13 (18). – 1 вересня. – С. 6.

9. Семиченко В А. Психологія педагогічної діяльності : Навчальний посібник. – К. – Вища школа, 2004.

10. Сухомлинський В.О. Вибрані твори: в 5-ти т. / Сухомлинський В.О. – К.: Рад. шк., 1976. – Т. 4: Розмова з молодим директором школи. – С.393-626.

11. Сухомлинський В.О. Народження громадянина / В.О. Сухомлинський– М. : Мол. гвардія, 1979. – 335 с.

12. Loreman, T. : Inclusive Education A practical guide to supporting diversity in the classroom / Tim Loreman, Joanne Deppeler, David Harvey. – Allen & Unwin, 2010. – 320 p.

13. Perso T. Teaching Indigenous Students. Cultural awareness and classroom strategies for improving learning outcomes / Thelma Perso, Colleen Hayward. - Allen & Unwin, 2015. – 304 p.

14. Porter L. Young Children's Behaviour. Guidance approaches for early childhood educators / Louise Porter - A&U Academic : Allen & Unwin, 2016. – 504 p.

*УДК 616.89-008.19-008.102*

*Митрополит ДИМИТРІЙ (Рудюк),*
*Сергій КИРИЛЮК*

# ПАСТИРСЬКА ПСИХІАТРІЯ: СУЧАСНА СИСТЕМАТИКА І КЛАСИФІКАЦІЯ ПСИХІЧНИХ РОЗЛАДІВ ТА БАЗОВІ ПРИНЦИПИ У ВИЗНАЧЕННІ ФОРМ ЇХ ЛІКУВАННЯ (МЕТОДИЧНІ РЕКОМЕНДАЦІЇ ДЛЯ ЦЕРКОВНО- ТА СВЯЩЕННОСЛУЖИТЕЛІВ)

*Сучасний синкретичний та секуляризований світ, як ніколи раніше протягом усього часу Нового Завіту, ставить перед обличчям церковно- та священнослужителя виклики всебічного набуття знань та вмінь розпізнати хвороби не тільки «духа», а й «душі та тіла». Більш того, вимагає компетенції від Церкви не тільки розпізнати, а й «сказати» та донести все побачене мовою сучасної медицини. У набутті таких знань та вмінь є невід'ємне та першочергове завдання навчальної дисципліни Пастирського богослов'я, і, зокрема, її підрубрики – Пастирської психіатрії. Цією «пілотною» оглядовою лекцією Львівсько – Сокальська єпархія Української Православної Церкви Київського Патріархату розпочинає серію просвітницько – навчальних публікацій у сфері ментального здоров'я та хвороби. Цільова аудиторія, до якої ми скеровуємо свої міркування є, перш за все, церковно- та священнослужителі. Ці методичні рекомендації подано у схематичному форматі, академічна лекційна презентація є поширенішою і по тривалості викладу займає дві години (90 хвилин). На перший погляд, за влучним висловом Й. Гьоте «Чого Людина не розуміє, тим вона не володіє!», ймовірно, може видаватись певна складність у акцепції нижче поданого матеріалу. Та, ми зумисне намагались в тексті залишатись максимально наближеними до мови та стилістики сучасної медичної психіатричної тер-*

**Актуальність.** Основою діагностики та диференціальної діагностики у психіатрії досі залишається психопатологічна оцінка психічних розладів і зокрема, клінічна кваліфікація синдромів, їхньої динаміки за час спостереження, а також їхня взаємна трансформація. Однак у психіатрії досі не сформовано цілісної систематики базових груп синдромів (синдромальних класів). Йдеться про таке систематичне представлення психопатологічних синдромів, яке давало б змогу описувати і оцінювати усю сукупність основних синдромальних класів у їх динамічних взаємозв'язках.

Подібні спроби у психіатрії неодноразово мали місце. Найбільш формалізованою класифікацією є «дихотомічний» розподіл усіх психічних розладів лише на два варіанти: «невроз» (або ж «невротичний розлад» і «психоз» – «психотичний розлад». За основу цієї класифікації взято два основних принципи.

*мінології, водночас, спрощуючи те, що можливо спростити. Очікуємо та з вдячністю прислухаємося до критичних зауважень нашої цієї праці від усіх зацікавлених. З Богом!*
**Ключові слова:** *пастирська психіатрія, систематика, класифікація, методичні рекомендації.*

——

*Metropolitan DYMYTRIY (Rudyuk)*
*Serhiy KYRYLYUK*

**PASTORAL PSYCHIATRY: MODERN SYSTEMATICS AND CLASSIFICATION OF MENTAL DISORDERS AND BASIC PRINCIPLES IN DETERMINING THE WAYS OF THEIR TREATMENT (METHODOLOGICAL RECOMMENDATIONS FOR PRIESTS AND CLERGYMEN)**

*The modern syncretic and secularized world, as never before, during the whole time of the New Testament, challenges the Church and priests in the face of the comprehensive acquisition of knowledge and skills to recognize the disease not only of the "spirit" but also of «souls and bodies». Moreover, it requires the competence of the Church not only to recognize, but also to «say» and to bring everything seen in the language of modern medicine. In acquiring such knowledge and skills is an integral and primary task of the discipline of Pastoral Theology, and in particular, its subclasses - Pastoral Psychiatry. This «pilot» overview lecture, the Lviv-Sokal Diocese of the Ukrainian Orthodox Church of Kyiv Patriarchate, launches a series of educational and educational publications in the field of mental health and illness. The target audience to which we direct our thoughts are, first and foremost, church and clergymen. These guidelines are presented in a schematic format, the academic lecture presentation is more widespread and takes two hours (90 minutes) according to the length of the presentation. At first glance, as to J. Goethe, «What*

Перший стосується відчуттів та переживань «умовно здорового іншого» у спілкуванні з психічно хворою особою у вигляді наступної формули: «якщо мені зрозумілі мотиви поведінки людини та її страждання – це радше невроз, якщо я гублюсь у пізнанні іншого і абсолютно нічого не ясно – можна схилятись до психозу». Другий принцип, що тісно пов'язаний з першим, стосується «внутрішнього» (інтрапсихічного) сприйняття реальності хворою людиною – за неврозу людина більш – менш реалістично оцінює довколишній світ, за психозу – наявний «відрив» від об'єктивної реальності, яка трактується хворою людиною у химерний спосіб власних хворобливих феноменів (маячення, галюцинацій та фантазувань). Цей спосіб класифікації психічних захворювань не враховує безліч «перехідних» форм у площині «невроз – психоз» та цілком незрозумілими є взаємозв'язки між структурою особистості людини та її хворобливим стражданням.

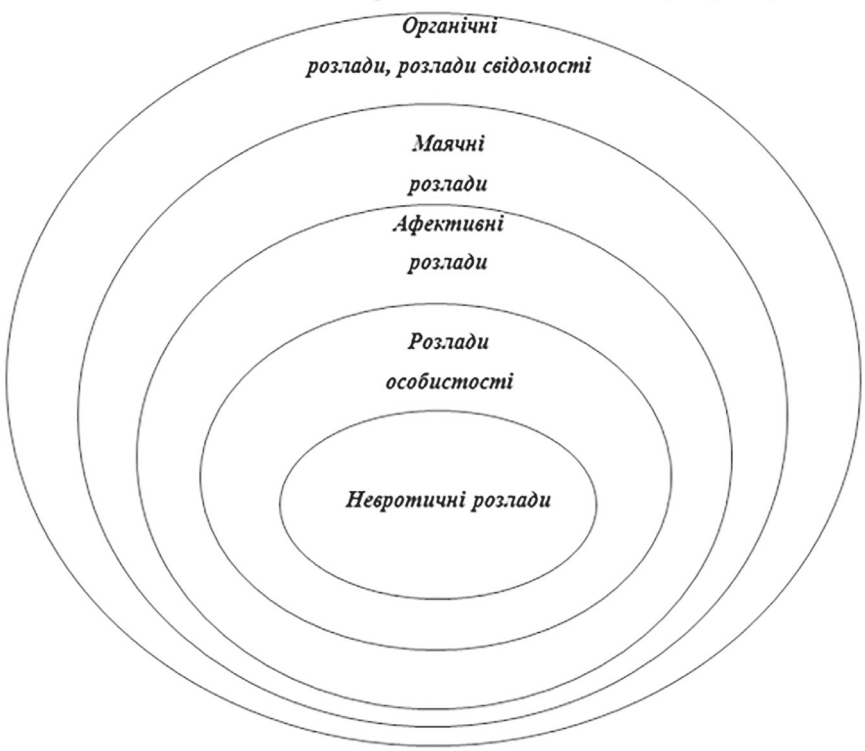
Найвідомішою і єдиною із загальновизнаних є систематика психіатричних синдромів, запропонована Крепеліном Е. (1916) і модифікована Снєжнєвським А. В. (1962). Суть цієї систематики, яка у психіатричній практиці

*Man Does not Understand, He Does not Know!», It may be seen some difficulty in acceptance the presented below material. Yes, we deliberately tried to stay in the text as close as possible to the language and style of modern medical psychiatric terminology, while simplifying what is possible to simplify. We look forward to and gratefully listen to the critical remarks of our work from all those who are interested. With God!*
**Key words:** *pastoral psychiatry, systematics, classification, methodical recommendations..*

носить назву «синдромальні психопатологічні «кола» Е. Крепеліна – А. Снєжнєвського» проста. Основні класи психопатологічних синдромів структуруються як ієрархія концентричних кіл – від простих невротичних і психопатичних (розладів особистості), через афективні і маячні до синдромів з розладами свідомості і психоорганічних розладів (схема 1).

При цьому всі психопатологічні прояви (симптоми психічних розладів) нижчого регістру можуть проявляти себе і у структурі вищих регістрів (наприклад, невротичні прояви у структурі афективного, маячного чи органічного синдрому),

Схема 1. Психопатологічні «кола» Е. Крепеліна - А. Снєжнєвського (1916, 1962).



але не навпаки. Така систематика є доволі простою, зручною та зрозумілою. Однак, вона не відображає усієї сукупності всіх відомих класів і груп синдромів (як наприклад – тривожних, соматоформних, екзогенно-реактивних і ін.), а головне – їх взаємопов'язаності, цілокупності та можливості взаємних трансформацій. З'ясування та роз'яснення цих питань окреслює актуальність даної публікації.

**Метою** таких запланованих публікацій є послідовне та системне ознайомлення церковно– та священнослужителів з авторською інтегральною систематикою базових синдромальних класів у психіатрії та базовими принципами у визначенні форм їх лікування та базовими вербальними засобами налагодження першого мовного контакту («що я маю спитатись, щоб далі зрозуміти та вірно допомогти?»).

**Матеріали та методи:** власні клінічні спостереження більше 1500 різноманітних випадків психічних розладів протягом 2003-2018 рр. (як у стаціонарних, так і амбулаторних умовах), феноменологічно – описовий, аналітичний.

**Результати.** Нами пропонується власна систематика усіх основних класів і груп психопатологічних синдромів, адаптована до сприйняття у середовищі Церкви, розроблена у співавторстві з завідувачем кафедри психіатрії та психотерапії факультету післядипломної освіти Львівського національного медичного університету імені Данила Галицького д.мед.н., професором Фільцом О. О. (О. Фільц, С. Кирилюк, 2017 ®©), яка суттєво оптимізує і теоретично-психопатологічні і практичні її застосування (схема 2).

Для послідовного засвоєння інформації та розуміння класифікації необхідно дотриматись правила «проти годинникового руху», тобто, розшифрування схеми відбуватиметься проти напрямку руху годинникової стрілки.

На сьогодні у психіатрії відомо ***п'ять основних класів психічних розладів*****:** психічні реакції, неврози (невротичні розлади), афективні розлади (розлади настрою), шизофренія (маячні розлади) та органічні розлади; та ***п'ять «перехідних» станів*** (перехідний – це такий розлад, який включає у себе ознаки двох, або й більше інших): ПТСР (посттравматичний стресовий розлад), тривожно-депресивний розлад, шизоафективний розлад, перехідні синдроми Віка, екзогенно–органічні реакції Бонгофера.

***Психічні реакції*** – психічні розлади, що характеризуються *тріадою Карла Ясперса:*

1. Виникають внаслідок психотравмуючої ситуації (звільнення з роботи, розлучення, смерть близької людини, тощо, вагомої для людини);
2. Розвиваються у часі та суть психотравмуючої події є постійно наявна у думках хворого;
3. Завершується після завершення впливу психотравмуючої ситуації.

- форми проявів різноманітні: неспокій, тривога, пригнічений настрій; галюцинації та маячення (які самі по собі не є ознакою шизофренії!!!).

***Неврози*** (невротичні розлади) – стан психічної діяльності людини, при якій «внутрішні» уявлення людини про себе не відповідають реальності або вимогам оточення, внаслідок чого

*Перелік застосованих скорочень у схемі 2:*
*ПТСР – посттравматичний стресовий розлад*
*ЕкзР – екзогенні реакції*
*БРОемн – емоційно нестійкий бордерляйн розлад особистості*
*РОіст – істеричний розлад особистості*
*ОКР – обсесивно – компульсивний розлад особистості*
*РО ц/з/у/б – розлад особистості циклотимічний/залежний/уникаючий/бордерляйн*
*РОшиз – шизоїдний розлад особистості*
*РОімп – розлад особистості з порушеннями імпульс-контролю*

з'являються теж вкрай різноманітні симптоми (тривоги, неспокою, роздратованості, коливання настрою). Є основні *два варіанти* невротичних розладів:

а). *Обсесивно – компульсивний невроз* за якого людина «обростає» різноманітними повсякденними ритуалами у життя з метою зменшення напруги (перевіряє безліч разів чи виключила праску вдома, чи закрила двері і т.д.), по відношенню до інших виявляється у прагненні все контролювати;

б). *Істеричний невроз* – переважно є вигляді неприємних різноманітніх тілесних відчуттів (поколювання шкіри, затерпання рук та ніг по типу «рукавичок та шкарпеток» та поведінкових порушень – прикрої «вибагливої» поведінки.

Описано безліч неврозів в літературі, які по своїй суті є комбінацією цих двох.

***ПТСР*** (посттравматичний стресовий розлад) – є перехідним між психічною реакцією та неврозом, оскільки симптоматика не зникає після завершення дії психотравмуючого чинника, а частіше виникає навіть і через 4-6 місяців після психотравми; практично патогномонічним («патогномонічний» - такий, по якому можна встановити діагноз) симптомом є наявність «флеш –беків» – мимовільних (таких, що не можливо свідомо контролювати) раптових спогадів про психотравму (наприклад бій у зоні АТО, в часі якого загинув побратим) по типу яскравої картинки, що цілком відображає реальну минулу подію. У цьому стані виникає значна тривога та потреба негайно діяти – «нападати або оборонятися».

***Афективні розлади*** (розлади настрою) – розрізняють патологічно (називаємо «патологічний», бо не відповідає реальним обставинам довкола людини, наприклад, сум як переживання втрати близької людини – це норма; сум без причини - патологія) *пригнічений настрій (депресія) та піднесений настрій (манія).*

***Депресія*** характеризується наступними трьома основними тріадами:

*Тріада Крепеліна:*

1. Патологічно пригнічений настрій (тривалістю більше 14 днів);

2. Сповільнення мислення (помітно з мови - тиха, повільна, небагатослівна, з довготривалим обдумуванням відповідей);

3. Сповільнення рухів (мало амплітудні, за крайньої потреби).

- окрім цього є *почуття вини* (я у всьому винен!), *ангедонія* (відсутність задоволення від життя), *алекситимія* (відсутність слів, щоб описати свій стан), *алексифілія* (розуміння свого стану, та відсутність бажання про нього розповідати іншим), суїци-

дальні думки та наміри (бажання вкоротити собі віку); характерні добові коливання – найгірший стан зранку, по обіді, зі слів пацієнтів, «…стає легше…».

*Тріада Протопопова (стосується тілесних симптомів):*

1. Мідріаз (розширення зіниць);

2. Тахікардія (пришвидшене серцебиття, більше за 80 ударів на хвилину);

3. Закрепи (сповільнення діяльності шлунково-кишкового тракту).

- окрім цього швидка втрата маси тіла (до 45% від маси тіла у здоровий період), втрата апетиту та статевого потягу.

*Тріада Бека (стосується суб'єктивних переживань):*

1. Відсутність проекції майбутнього (майбутнього немає!);

2. Негативна переоцінка минулих свої дій («перекладування» об'єктивно позитивних вчинків і думок у «кошик негативу»);

3. Негативна оцінка себе теперішнього «тут і тепер» («я бездарний, лінивий, поганий, бездіяльний, тощо»).

Крайній вияв депресії – *депресивне маячення Котара* («все зігнило у мені, світ загинув»).

***Манія*** характеризується діаметрально протилежною до депресії тріадою:

1. Патологічно піднесений настрій (тривалістю більше 14 днів);

2. Пришвидшене мислення (помітно з мови - швидка, багатослівна, з частими «перескакуваннями» тем);

3. Пришвидшення рухів (широко амплітудні, за найменшої потреби та доцільності).

Крайній вияв манії – *маніакальне шаленство*, коли мова і рухи хаотичні і цілком непродуктивні.

Депресія і манія може зустрічатись як окремо, так і чергуватись, тоді такі стани ми називаємо *біполярний (подвійно скерований) афективний розлад.*

***Тривожно–афективні розлади*** – перехідний стан між неврозами та «чистими» афективними розладами і є поєднанням пригніченого настрою з тривогою.

***Шизофренія*** – стан дезінтеграції (розсипання) психічної діяльності людини (у Японії так і називається не «шизофренія», а «дезінтегративний розлад особистості»).

Діагноз встановлюється ВИКЛЮЧНО! за наявності симптомів ПЕРШОГО РАНГУ (за Куртом Шнайдером):

Наявність відчуття поробленості свого актуального стану, описане як стан *психічних автоматизмів*. Відомо є три види психічних автоматизмів:

а). ідеаторні – відчуття «відкритості» думок («інші знають мої найпотаємніші думки»); відчуття «вкладення думок» («думки не мої, а якась сила їх вкладає в мою голову»);

б). сенестопатичні – відчуття, що якась сила «керує» роботою внутрішніх органів;

в). кінестатичні – відчуття «керованості тілом зовнішньою силою» («не я переступаю ногами, а якась сила змушує мене крокувати»).

2. Наявність псевдогалюцинацій (істинні галюцинації – це ті, що хворі чують вухами) – в середині голови, в руці, в нозі, «на відстані 100 км від нас чую, що про мене говорять», що коментують дії та зовнішність пацієнта.

Психічні автоматизми та псевдогалюцинації у сукупності формують специфічний, умовно патогномонічний, *синдром Кандинського-Клерамбо.*

Всі інші симптоми при шизофренії хоча і є важливими, та не визначальними і відносяться до симптомів ДРУГОГО РАНГУ (за Куртом Шнайдером).

Відомий опис ознак шизофренії за *Ойгеном Блюйлером (4А+Д)* (використовується здебільшого у академічних середовищах для «тонкої» діагностики психічних розладів):

1А – афективне сплощення (відсутність емоційного «резонансу» у спілкуванні з оточенням);

2А – амбівалентність (одночасна наявність двох взаємозаперечуючих бажань/потреб);

3А – аутизм (самозанурення в себе, відсторонення від реальності);

4А – асоціації («розрихлення» асоціативного ряду, ігнорування вагомих ознак з акцентом на побічних, «латентних);

*Д* – деперсоналізація (відчуття зміненості себе самого «я став інших, я змінився»).

***Шизоафективний розлад*** – перехідний розлад, у якому наявні симптоми як депресії/манії, так і шизофренічного спектру.

***Органічні розлади*** – виникають внаслідок травм, пухлин головного мозку або адикцій (зловживань алкоголем, наркотиками). Характеризуються наявністю психоорганічного синдрому (різних варіантів – ейфоричного, апатичного, психопатоподібного, з переважанням порушення імпульс – контролю, їх комбінацій) у вигляді органічної *тріади Вальтер – Бюеля:*

1. Астенія (постійна втома, що незалежна від навантаження, прокидання зі сну вже втомленим);

2. Зниження/втрата пам'яті (різні варіанти – на теперішні події, на давні, їх комбінація;

3. Зниження інтелекту (перестає відповідати віку та набутій освіті, культурі).

***Перехідні синдроми Віка*** – починаються як типові шизофренічні стани (з наявністю симптомів першого рангу за Куртом Шнайдером), з часом починає переважати психоорганічний синдром (у вигляді тріади Вальтер – Бюеля).

***Екзогенно–органічні реакції Бонгофера*** – виникають, зазвичай, внаслідок раптових важких травм або інтоксикацій (алкоголь, наркотики). Відомо п'ять основних таких станів:

1. Аменція – повна відсутність когнітивного розуміння (свідчить про катастрофу в голові, людину треба негайно рятувати!);
2. Пароксизмальні (час до часу) порушення свідомості (транси і т.д.);
3. Судомні напади;
4. Корсаківський синдром (фіксаційна амнезія, людина не може запам'ятати актуальні події, пам'ятає давні добре);
5. Істинний галюциноз (вербальний – «чує голоси вухами»).

**Розлади особистості (іншими словами «психопатії») –** це такі хворобливі стани, при яких (за Куртом Шнайдером) «Людина, страждаючи сама, змушує страждати оточення» (на відміну від невротичних станів, при яких страждає більше сам пацієнт, аніж оточення). Відомо і описано десятки різноманітних розладів особистості. Центральним розладом особистості є *нарцистичний* (як і представлено у нашій схемі).

Сучасне обґрунтування призначення лікування у психіатрії відбувається за принципоми «мінімальної достатності»: «мінімум лікарських засобів за максимального їхнього ефекту застосування»; а також - «мінімум фармакології – максимум психотерапії».

Усім, коротко описаним тут рубрикам психічних захворювань та лікуванню, будуть присвячені подальші наші публікації.

***Висновки:***

У теоретично-психопатологічному аспекті використання систематики у навчанні церковно– та священослужителів дає можливість:

1) Послідовної та взаємозв'язаної описової кваліфікації всіх наявних у клінічному досвіді груп психопатологічних синдромів (розуміння «глибини» ураження);
2) Опису та пояснення можливих варіантів трансформації та поступових переходів кожного із синдромів у процесі розвитку та розгортання психічної патології у кожному конкретному випадку;
3) Пояснення та кваліфікації співвідношення різних груп синдромів як при ускладненні симптоматики (розвитку хво-

роби), так і при редукції проявів захворювання (включно до ремісії).

У практичному аспекті:

1) Чіткої кваліфікації ініціальних проявів складних психічних розладів (наприклад, маячних чи органічних) з вмінням донести свої міркування до потребуючих;

2) Прогностичної оцінки динаміки розвитку і трансформації синдромів у перебігу захворювання, а, отже, розуміння об'єму необхідної допомоги, який потребує ментально потерпаюча особа;

3) Оптимізації показів для оптимального балансу психофармакотерапії та психотерапії за формулою: «…тут достатньо буде моєї розради і доброго слова; а тут – НЕГАЙНО! звертайтесь до психіатра!...».

1. А.с.№71189 Науковий твір «Інтегральна систематика базових синдромальних класів у психіатрії (систематика психопатологічних синдромів проф. Фільца О.О.)» / Фільц О.О., Кирилюк С.С. // 28.03.2017. Київ.

*УДК 376.014-056.24 (477)*

*Священик Іван СИДОР*

# 332 РОКИ БОРОТЬБИ ЗА ЦЕРКОВНУ АВТОКЕФАЛІЮ В УКРАЇНІ

*У статті, дослідник намагається дати відповідь на питання, чому Константинопольський Патріархат так довго не вирішував питання канонічного підпорядкування Київської митрополії і автокефалії Української Православної Церкви. Автор намагається дати правдиву оцінку тим процесам, які розтягнули вирішення українського церковного питання на століття.*

**Ключові слова:** *Константинопольський Патріархат, Київська митрополія, Українська Православна Церква Київського Патріархату, Московський Патріархат, Російська Православна Церква.*

*Priest Ivan SYDOR*

**332 YEARS OF STRUGGLE FOR THE UKRAINIAN CHURCH AUTOCEPHALY**

*In the article, the researcher tries to answer the question why the Patriarchate of Constantinople has not solved the question of the canonical subordination of the Kyiv metropolitanate and autocephaly of the Ukrainian Orthodox Church for a long time. The author tries to give a true assessment of those processes that have prolonged the decision of the Ukrainian church question for centuries.*

**Key words:** *Patriarchate of Constantinople, Kyiv Metropolitanate, Ukrainian Orthodox Church of Kyiv Patriarchate, Moscow Patriarchate, Russian Orthodox Church.*

*«Терпінням вашим спасайте душі ваші» (Лк. 21: 19)*

9 – 11 жовтня 2018 р. Святий і Священний Синод Константинопольського Патріархату на своєму засіданні під головуванням Його Всесвятості Варфоломія, Архієпископа Константинополя – Нового Риму і Вселенського Патріарха, розглянув низку питань і звернень, що протягом багатьох років надходили до нього з приводу приведення до канонічного порядку церковної ситуації в Україні. Синод прийняв важливі рішення, які усувають ряд канонічних аномалій та відкрили шлях до утворення в Україні єдиної помісної автокефальної Української Православної Церкви і до одержання нею Патріаршого і Синодального Томосу про автокефалію [13].

Вселенський Патріархат, скасувавши незаконно накладену Москвою анафему на Предстоятеля Української Православної Церкви Київського Патріархату Святійшого Патріарха Філарета, засвідчив також, що приєднання Київської митрополії до Московського патріархату у 1686 р. було незаконною анексією і через це скасував зобов'язання Синодального листа, який надавав право Московському патріарху висвячувати Київського митрополита. Цим епохальним рі-

шенням Синод Вселенської Патріархії проявив неабияку опіку і бажання допомогти подолати століттями назрілу проблему в Українському Православ'ї [13].

Будучи свідком цих без сумніву історичних подій, мимоволі задумуєшся: чому подібні рішення щодо Православної Церкви в Україні Синодом Константинопольського Патріархату не були прийняті раніше? Чому 332 роки питання канонічного підпорядкування Київської митрополії не піднімалось так гучно, а головне, не вирішувалось так ефективно, як це робиться зараз, у 2018 році? Автор статті не один раз був свідком висловлювань українських громадян, що у всіх бідах українського Православ'я відповідальна Мати-Церква Константинополь, адже, мовляв, якби питання канонічного підпорядкування Київської митрополії було вирішене Константинополем століттями раніше, то б і церковна, і навіть політична ситуація в Україні, зараз була б іншою, кращою, сприятливішою. Варто зазначити, що думки ці, як правило, лунають від прихильників канонічного єднання Української Церкви з Московським патріархатом, а також сучасними гностиками, які переконані у власній правоті.

Наслідком незаконного приєднання Київської митрополії до Московського патріархату 1686 р. було повне скасування незалежності Української Церкви і поступове обмосковлення її внутрішнього і зовнішнього церковного життя. Сьогодні цей факт не будуть заперечувати усі думаючі люди. Про це справедливо писав український історик М. С. Грушевський: «Було зломлено церковну автономію Церкви України і взято під московську церковну власть, а з нею разом – тодішнє освітнє й культурне життя українське» [3, с. 333, 390].

На цю ж тему влучно висловився Святійший Патріарх Київський і всієї Руси-України Філарет: «Підпорядкування Київської митрополії Московському патріархату надовго поховало мрію українців мати свою помісну Церкву [4, с. 430]. Та й дослідження на цю тематику хоч і мали місце в історичній науці, але, впродовж століть, особливо в радянський період, розглядалося більшістю дослідниками в загальноросійському контексті. Українська церковна історія, за словами українського історика В. І. Ульяновського, «не визнавалась російськими дослідниками доцільною для її вичленування як і в цілому окремішності історії українського народу» [10, с. 15].

Приєднання Київської митрополії до Московського патріархату розцінювалося і розцінюється істориками по-різному. Частина дослідників вбачає проблему в актах Синодального

документу 1686 р., хтось корінь усіх українських проблем знаходить в часи гетьманування Богдана Хмельницького. Однак спроби підпорядкування українського державного і церковного життя Московією відбувалося значно раніше. Подія, яка трапилася 1686 р., коли Київська митрополія за гроші була фактично куплена Московською Церквою, практична всіма російськими істориками і простими громадянами розцінюється як об'єднання українських і російських «кровних, рідних по вірі братніх народів». Це така собі «інтернаціональна сім'я братніх народів», де культура зводиться до злиття різних по духу і походженню націй і народів [2, с. 30].

Першою і основною причиною тривалого перебування Української Православної Церкви під Великоросійським імперським впливом, була штучна і брехлива теорія про «братні народи», яка нав'язувалася і втілювалася в життя як в Росії так і в Україні і навіть по всьому світу. Історія демонструє, що з давніх часів, ці два народи кардинально відрізнялися: поглядами, звичаями, сприйняттям Бога, світу, церковним і духовним життям, ментальністю, навіть способом життя. Подумаймо, справжні братні народи не мали би суперечок і збройних сутичок за вплив політичний, соціальний, релігійний. Історія російсько-українських відносин, це історія столітніх чвар, тотальних обманів, переписувань історії, нищень, асимілювань, привласнень, анексій, вбивств. Якщо простежити історію цих відносин, то зрозумілим постає факт, що агресія завжди була зі сторони «старшого брата», Росії.

Ще одним «ядом», який поступово вливався у душі українського православного люду, була вигадана і трансформована в політичну площину теорія, що саме Московії визначено стати панівною світовою державою, що імперські домагання Москви цілком виправдовуються особливою місією «спадкоємиці» Риму і Константинополя. Ідея «Москва –Третій Рим» зародилася ще у XVI ст., але досі не вмерла. Її вплив на загарбницьку політику російської держави очевидний і дієво поширюється на сусідні країни. Український історик Олександр Оглоблин писав: «Теорія «Третього Риму» – російського, московського Риму, була не тільки витвором традиційної московської політики й дороговказом для її експансіоністських прагнень, мовляв, офіційною доктриною Московської держави і Московської Церкви. Вона глибоко ввійшла в плоть і кров російського народу, стала його вірою в месіанське призначення Росії, духом, що творив цілу її історію» [8, с. 5]. Оскільки 1453 р. Константи-

нополь впав під навалою турків, ця ідеологема різними фарбами малювала Москву «вершиною світової історії» і мала за практичну ціль підкріпити легітимність претензій Москви на «Візантійську спадщину», яка включала окрім всього і передачу Української Православної Церкви Росії [5, с. 146]. Московські ідейні і політичні щупальця, направлені на привласнення чужої історії, держави і Церкви, є другою причиною чому впродовж століть українське суспільство не могло добитися незалежної Церкви.

Всілякі мрії про українську автокефалію були повністю поховані з проголошенням Російським імператором Петром I Священного Синоду у лютому 1721 р. З цього часу церковне керівне стерно 200 років зосередилось у руках російського імператора-самодержця [6, с. 409]. Це ще одна, уже третя, вагома причина, чому питання проголошення незалежності Української Церкви розтягнулось на століття, адже впродовж цих 200 років воно навіть не піднімалось.

Після незаконної передачі Київської митрополії Московському патріархату єпископи Константинопольського патріархату зібрали Собор, на якому засудили неканонічні дії патріарха Діонісія та за порушення церковних канонів позбавили його патріаршого престолу в Константинополі. У XX ст. Константинопольські патріархи неодноразово виступали з критикою незаконних діянь 1686 р. У 1924 р. Константинопольський патріарх Григорій VII у Томосі про дарування автокефалії Польській Православній Церкві писав: «Перше відділення від нашого Престолу Київської Митрополії й залежних від неї Православних митрополій Литви та Польщі, а рівно ж прилучення їх до святої Московської Церкви наступило не за приписами канонічних правил, а також не дотримано всього того, що було установлено відносно повної церковної автономії Київського митрополита, який носив титул Екзарха Вселенського Престолу» [9, с. 114]. Гучна і правдива заява, однак вона залишилась лише на папері і сам акт 1686 р. патріархом Григорієм анульований не був.

Умовою для успішного функціонування незалежної Церкви, є незалежність держави в якій вона діє. Визвольний та культурно-національний рух в Україні XIX ст. підготував ґрунт для розгортання боротьби українського народу за своє політичне, соціальне та церковне визволення в XX ст. Після Лютневої революції 1917 р., національно-визвольний рух, що охопив Україну, заявив про себе на повний голос і в церковному житті. Про-

голошена 7 листопада 1917 р. Українська Народна Республіка стала автономною у складі Російської республіки, а 22 січня 1918 р., після українсько-радянської війни, проголошена незалежною державою. Це був період відродження державного і церковного життя в Україні [7, с. 236 – 238].

Однак радянський уряд ліквідував українську державність і Церкву. Згідно Ризького мирного договору 1921 р., за яким територія України розділялася річкою Збруч, уряд УНР, який не був допущений до переговорів, змушений був емігрувати. Протягом 1930 – 1937 рр. все українське священство та вірні українській Церкві парафіяни були заарештовані, заслані, або ж розстріляні членами НКВД. Напередодні Другої світової війни були ліквідовані майже всі прояви церковної незалежності в радянській Україні. Не дивлячись на те, що у 1942 р. автокефальна Церква в Україні була відновлена, однак після завершення війни, була заборонена комуністичною владою. Духовенство змушене було емігрувати до Європи, США, Канади тощо. У період Української революції, коли існувала Українська незалежна держава, церковну проблему вирішити таки не вдалось. Але й після поразки визвольних змагань екзильний уряд УНР продовжував боротися за вирішення цього питання [15].

Впродовж 1919 – 1920 рр., будучи надзвичайним послом УНР у Туреччині, міністр ісповідань Директорії УНР Олександр Гнатович Лотоцький займався переговорами із Вселенським Патріархатом стосовно надання автокефалії Українській Православній Церкві [11, с. 276]. 1 січня 1919 р. Директорія УНР на чолі з Симоном Петлюрою урядовим законом проголосила автокефалію Православної Церкви в Українській Народній Республіці. Однак, це рішення не було реалізоване як через радянську політику, так і через несприйняття закону місцевим єпископатом, так як в документі не було вказано, що Церква є відділеною від держави [14].

У червні 1930 р. Голова Ради Міністрів УНР в екзилі В'ячеслав Костянтинович Прокопович відвідував Стамбул і 12 червня 1930 р. зустрівся з тодішнім Константинопольським патріархом Фотієм II (1929 – 1935). В ході розмови було порушено і питання Томосу для Української Церкви. Прем'єр УНР у Меморандумі просив Вселенського патріарха сприяти у створенні, після відновлення державної незалежності України, Української Автокефальної Православної Церкви, а також про прийняття під юрисдикцію Вселенського Патріархату православної української еміграції. За свідченнями учасників зустрічі, у тому числі

самого В'ячеслава Прокоповича, патріарх Фотій II дав позитивну відповідь на обидва пункти Меморандуму. Він благословив українську еміграцію та обіцяв співрозмовникам всіляке сприяння у вирішенні питань української Церкви, зокрема його розгляду у Священному Синоді. Можливо досягнення уряду УНР в екзилі у питанні просування в напрямку створення Української Церкви могли бути набагато значущими, якби не передчасна смерть Константинопольського патріарха Фотія II і представника уряду УНР у Стамбулі Володимира Васильовича Мурського, які пішли з життя майже одночасно у 1935 р. [15].

Постійні утиски і гоніння, тиск комуністичного режиму, нищівна радянська політика, передчасна смерть Константинопольського патріарха Фотія II – з усього цього випливає четверта причина, чому впродовж практично всього XX ст. Константинопольська Мати-Церква і тоді не надала автокефального статусу Українській Православній Церкві, через що Українська держава і Українська Церква так і не змогли виборoти власну незалежність.

Ситуація змінилася у 2018 р., коли 19 квітня Президент України Петро Порошенко закликав Верховну Раду України підтримати його звернення до Вселенського патріарха Варфоломія, щодо визнання автокефалії Української Православної Церкви. Депутати Верховної Ради схвально проголосували за постанову щодо звернення президента до Константинопольського патріарха і з цього часу і впродовж кількох місяців Вселенська патріархія робить впевнені і дієві кроки до вирішення штучно створеного розколу в Українському Православ'ї [12]. Варто зазначити, що це було не перше подібне звернення до Вселенського Патріархату. 16 червня 2016 р. Верховна Рада України вперше ухвалила таке звернення до патріарха Варфоломія із проханням надати автокефалію Православній церкві в Україні.

І ось, через пів року, 9 – 11 жовтня 2018 р., під головуванням Вселенського патріарха Варфоломія, Святий і Священний Синод Константинопольського Патріархату на черговому засіданні прийняв історичні для України рішення: скасував зобов'язання Синодального листа 1686 р., тим самим визнав приєднання Київської митрополії до Московської Церкви незаконним актом. Також Синод розглянув прохання Предстоятеля Української Православної Церкви Київського Патріархату Філарета про апеляцію. Синод Вселенської Патріархії визнав недійсними і безпідставними накладені на патріарха Філарета московські анафеми і прокльони, тим самим підтвердивши

дійсність усіх Таїнств звершених єпископатом і духовенством Української Православної Церкви Київського Патріархату [13].

Тут перераховані не всі рішення прийняті Священним Синодом Константинопольського Патріархату щодо Церкви в Україні, однак уже з цих двох важливих постанов можна зробити висновок, що вперше за 332 роки українське церковне питання зрушилось з місця. І не лише зрушилось, але на момент написання статті уже пройшло «точку неповернення» [16].

Слова Ісуса Христа: «Волосина з голови вашої не пропаде» (*Лк.* 21: 18) говорять нам про безмежну милість і промислительну дію Бога у цьому світі. Українська Православна Церква Київського Патріархату із двох архієреїв і декількох священиків, із зерна гірчичного, виросла у величезне дерево, яке своїм віттям покриває не лише православний люд України, але й тисячі православних українців далеко за її межами. Після проголошення Україною своєї незалежності 24 серпня 1991 р., менше ніж за рік, у червні 1992 р., внаслідок об'єднання двох церковних груп, що стояли на позиціях повної незалежності від Російської Православної Церкви (частини вірних та єпископату УПЦ Московського Патріархату на чолі з митрополитом Київським і всієї України Філаретом та частини Української Автокефальної Православної Церкви), Українська Православна Церква Київського Патріархату стала найбільшою в Україні православною Церквою, до якої відносять себе 45,2 % православних українців [17].

Перефразовуючи знаменитий вислів Володимира Винниченка: «Без брому та валер'янки українську історію не тільки читати неможливо, а й писати важко», автор статті висловлює сподівання, що епоха трьохсотлітньої «Руїни» для українського Православ'я підійшла до свого завершення. Знаючи факти з минулого, осмислюючи пройдені предками кроки, аналізуючи їх досягнення і помилки, кожен нехай подякує Богу за його благодіяння, що живемо в такий благословенний час. Мільйони борців за українську державну і церковну незалежність впродовж століть воліли побачити цей час, бути живими свідками цих подій, відчути радість торжества справедливості, відчути перемогу Добра над злом – Божої Правди над кремлівським обманом.

1. Біблія. Книги 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, 2007. – 1408 + VIII с.

2. Бурега В. В. Присоединение Киевской митрополии к Московскому Патриархату в 1686 году // Печерський Благовісник. Журнал Свято-Успенської Києво-Печерської Лаври. – К., 2007. – № 1 (7). – С. 26 – 34.
3. Грушевський М. С. Ілюстрована історія України. – К. : Наук. думка, 1992. – 544 с.
4. Доповідь Святійшого Патріарха Київського і всієї Руси-України Філарета на Всеукраїнській церковно-громадській конференції «Об'єднання українського православ'я» // Патріарх Філарет. Доповіді: у 7 т. – К.: Вид. відділ Української православної Церкви Київського Патріархату, 2003. – Т. 5. – С. 429 – 443.
5. Кононенко В. П. Третій Рим // Енциклопедія історії України: у 10 т. / редкол.: Смолій В. А. (голова) та ін.; Інститут історії України НАН України. – К. : Наук. думка, 2013. – Т. 10. – С. 146.
6. Лотоцький О., проф. Автокефалія: у 2 т. – К. : Репр. вид. Української Православної Церкви Київського Патріархату, 1999. – Т. 2. Нарис історії автокефальних Церков. – 559 с.
7. Митрополит Василь (Липківський). Відродження Церкви в Україні 1917 – 1930. – Торонто : Укр. видавництво «Добра книжка», 1959. – Вип. 160. – 335 с.
8. Оглоблин О. П. Московська Теорія III Риму в XVI – XVII ст. Праці членів Церковно-Археографічної Комісії Апостольського Візитатора для Українців у Західній Європі. – Мюнхен : Дніпрова Хвиля, 1951. – с. 55.
9. Полонська-Василенко Н. Д. Історичні підвалини УАПЦ. – Рим, 1964. – Вид. 2. – 126 с.
10. Ульяновський В. І. Історія церкви та релігійної думки в Україні. – К. : Либідь, 1994. – Кн. 1. Середина XV – кінець XVI століття. – 252 с.
11. Швидкий В. П. Лотоцький Олександр Гнатович // Енциклопедія історії України: у 10 т. / редкол.: В. А. Смолій (голова) та ін.; Інститут історії України НАН України. – К. : Наук. думка, 2009. – Т. 6. – С. 276 – 278.
12. Виступ Президента України у Верховній Раді щодо звернення до Вселенського Патріарха [Електронний ресурс]. – Режим доступу: https://www.president.gov.ua/news/vistup-prezidenta-ukrayini-u-verhovnij-radi-shodo-zvernennya-47030
13. Документ: Оголошення Вселенського Патріархату (переклад) [Електронний ресурс]. – Режим доступу: https://www.cerkva.info/posts/dokument-oholoshennia-pereklad
14. Закон Директорії УНР про автокефалію [Електронний ресурс]. – Режим доступу: https://www.jnsm.com.ua/cgi-bin/m/tm.pl?Month=01&Day=01&a=Q
15. Окіпнюк В., Козлов Д. Томос – 1930, або Як «український нунцій» у Стамбулі боровся за автокефалію УПЦ [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://www.istpravda.com.ua/articles/2018/10/8/153050/
16. Томос для України. Що буде з церквою після отримання автокефалії [Електронний ресурс]. – Режим доступу: https://www.pravda.com.ua/articles/2018/10/11/7194896/
17. 45% опитаних українців відносять себе до УПЦ КП, 17% — до УПЦ (МП) [Електронний ресурс]. – Режим доступу: https://www.religion.in.ua/news/vazhlivo/41031-45-opitanx-ukrayinciv-vidnosyat-sebe-do-upc-kp-17-do-upc-mp.html

*УДК 355.233.23:359:94(477)»1992/2014»*

*Сергій СОКОЛЮК*

# З ІСТОРІЇ УЧАСТІ УКРАЇНСЬКИХ ЦЕРКОВ У ДУХОВНОМУ І КУЛЬТУРНОМУ ВИХОВАННІ ОСОБОВОГО СКЛАДУ ВІЙСЬКОВО-МОРСЬКИХ СИЛ ЗБРОЙНИХ СИЛ УКРАЇНИ (1992 – 2014 РР.)

*Розглянуто деякі історичні аспекти участі релігійних конфесій України у процесі створення, становлення та розвитку Військово-Морських Сил Збройних Сил України. Висвітлено їх роль та місце в духовному та культурному вихованні особового складу Українських ВМС.*

**Ключові слова:** *українська церква, релігійні конфесії, духовенство, капелани, духовне виховання, культурне виховання, традиції, Українська православна церква Київського патріархату, Українська православна церква Московського патріархату, Українська Греко-Католицька Церква.*

Звертаючись до подій вже понад чвертьстолітньої давності, слід зазначити, що з перших днів роботи зі створення Військово-Морських Сил Збройних Сил України (далі – ВМС ЗС України) суттєвого сприяння у цьому процесі надавала Українська церква й інші релігійні організації, долучаючись до надання шефської допомоги молодому українському флоту, духовного, патріотичного та культурного виховання особового складу.

У теперішній час, коли внаслідок збройної агресії проти України та тимчасової окупації Криму Росією була підступно захоплена більша частина корабельного складу, берегових частин та інфраструктури, ВМС ЗС України переживають складний процес відродження та відновлення свого потенціалу, причому в умовах надзвичайно високої ймовірності вторгнення агресора з морського напрямку. Проте, сьогоднішня ситуація кардинально відрізняється від періоду початку 1990-х років, коли Український флот розбудовувався в умовах мирного часу. Але і тоді, як і під час подій 2014 р. у Криму, разом з українськими військовими моряками в одному строю – служителі церкви, патріоти України. На жаль, близько 2/3 військовослужбовців перейшли на бік ворога. Чи не криється серед причин цієї трагедії проблема впливу церкви, яка тільки йменується Українською православною, а підпорядковується автору ідеї «Русскава міра» та прославляє його? Тому бачиться актуальним висвітлити генезу стосунків українських військовослужбовців із релігійними конфесіями в Севастополі і Криму у 1992 – 2014 роках та їх роль і місце у духовному і культурному вихованні особового складу ВМС ЗС України [13, с. 110].

Насамперед, слід зазначити, що робота з формування Військово-Морських Сил України, яка офіційно розпочата підписанням 5квітня 1992 р. Указу президента України за №209/92 «Про невідкладні заходи щодо будівництва Збройних Сил України» [34, арк. 175], проводилася за широкої народної підтримки і патріотично налаштованих політичних партій та громадських організацій, що надавало особливих сил і енергії першопрохідцям у справі створення національних ВМС [21, с. 226–227]. Активно долучилася до цієї справи і церква.

За відсутності інших конфесій у Севастополі, першим, хто вийшов на «контакт» з командуванням ВМС України з часу їх створення, був настоятель Свято-Микільського собору протоієрей Георгій (Поляков) (Українська Православна Церква – Московського Патріархату – УПЦ – МП), з яким було домовлено про спільну співпрацю з питань духовного відродження особового складу, виключивши при цьому політичні питання. Відтак, у першому офіційному ритуалі складання присяги на вірність українському народові 5 липня 1992 р. на території колишньої Школи прапорщиків будівельних військ, де розмістилася Організаційна група ВМС та новосформовані структури ВМС України, взяв участь отець Євгеній (УПЦ МП), настоятель Покровського собору Севастополя, який провів обряд освячення військовослужбовців [11, с. 512].

Пізніше такі ж заходи відбувалися вже за участі о. Георгія під час складання присяги та на перших випусках молодих офіцерів у Севастопольському військово-морському інституті. На той час це була певна духовна підтримка під час розгулу і повного свавілля з боку шовіністичних російських організацій Севастополя. Незабаром командування ВМС України встановило зв'язки з архієпископом Сімферопольським і Кримським (УПЦ МП) Лазарем [11, с. 547].

Але, як показали у подальшому реальні події, діяльність цієї православної конфесії та її клiриків здебільшого йшла у фарватері політики Кремля стосовно України та її флоту, а наприкінці 2013 – початку 2014 років активно сприяла окупації Криму Росією [10].

Тим часом, у Севастополі незважаючи на спротив комуністів та проросійських радикалів, за сприяння депутата міськради капітана 3 рангу Ігоря Йосиповича Тенюха що очолював депутатську групу «Україна», 19 серпня 1991 року була зареєстрована та розпочала свою діяльність парафія Успіння Пресвятої Богородиці Української Греко-Католицької Церкви

*Фото 1. Великоднє Богослужіння на території Херсонесу 2 квітня 1994 р. [25].*

(УГКЦ) на чолі з отцем Анатолієм (Мазуриком) (1952–2011) [11, с. 550; 29].

Командування ВМС України та окремих військових частин почали тісно взаємодіяти з громадою з питань духовного та культурного виховання військовослужбовців та членів їх родин, ураховуючи те, що більшість моряків було призвано із Заходу України, де переважали парафії УГКЦ [11, с. 544].

Одним із перших масових заходів стало спільне святкування за ініціативи активістів Севастопольської «Просвіти» Олександри Олександрівни Гречко та Богдани Михайлівни Процак (у подальшому – незмінної Голови Союзу українок м. Севастополя, кавалера ордена Княгині Ольги – *С.С.*) військовослужбовцями, членами їх родин та парафіянами храму Успіння Пресвятої Богородиці 28 квітня 1992 р. Великодня на території Національного музею «Херсонес Таврійський» поблизу Стрілецької бухти в м. Севастополі. Великоднє Богослужіння вели священники УГКЦ та слухачі духовної семінарії з м. *Л*ьвова [11, с. 544].

Ця традиція Святкування Великодня на Херсонесі продовжувалася протягом 1993 та 1994 років (фото 1), допоки за мовчазного споглядання місцевої влади представниками УПЦ Московського патріархату неодноразовими агресивними антиукраїнськими акціями витіснили вірян – українців з території історичної пам'ятки. Притулок для святкової служби тимчасово був наданий керівництвом Севастопольського ВМІ (фото 2) [11, с. 544–545].

*Фото 2. Великоднє Богослужіння в СВМІ ім. Нахімова [25].*

У таких умовах командування ВМС України віддавало перевагу священникам та представникам українських релігійних громад, розуміючи їх велике значення у пропаганді християнських та культурних цінностей українського народу для поліпшення морально-психологічного клімату серед особового складу українських військових частин.

Так, настоятель храму Успіння Пресвятої Богородиці УГКЦ о. Анатолій (Мазурик) відвідував різні військові частини ЗС України (фото 3) та ВМС зокрема, вів богослужіння українською мовою, давав мудрі поради стосовно взаємостосунків між різними категоріями особового складу, сповідував їх, чим значно поліпшував морально-психологічний стан різних категорій військовослужбовців [11, с. 548–549].

*Фото 3. Мирування під час Богослужіння в одній із частин ППО в Севастополі проводить о. Анатолій (Мазурик) [25].*

Разом із тим, о. Анатолій спільно із українськими військовими та українською громадою Севастополя брав участь (у тому числі, із проведенням богослужінь) у відзначенні різних історичних подій, пам'ятних дат. Зокрема, такий захід відбувся з нагоди 140-річчя початку оборони Севастополя у роки Кримської (Східної) війни 1853–1855 років (фото 4) за участі делегацій Великої Британії, Італії, Туреччини та представників церков цих країн. При цьому, о. Анатолія (Мазурика) запросили представники Римо-Католицької Церкви з Італії, а єпископ Англіканської Церкви подарував йому срібний хрест з прикрасами [25].

Священник був запрошений ними на перші установчі збори Асоціації національно-культурних товариств Севастополя, де його промова так захопила весь великий зал в готелі «Крим», що мер міста А. Семьонов запропонував своє сприяння і о. Анатолій розпочав діяльну роботу з підготовки будівництва храму. Проте, невдовзі, після виступу на місцевому телебаченні представника УПЦ МП протоієрея Георгія (Полякова), активізувалися місцеві антиукраїнські кола і врешті-решт, міськрада, більшість якої становили комуністи на чолі із В. Пархоменком, за присутності архієпископа Кримського УПЦ МП Лазаря, позбавила землі

*Фото 4. Промова о. Анатолія (Мазурика) на урочистостях до 140-річчя оборони Севастополя [25].*

*Фото 5. Ритуал освячення Військово-Морського Прапора 31 липня 1994 р. у 37-му Окремому комендантському батальйоні ВМС України (з особистого архіву автора).*

громаду храму в межах міста. Питання знову переносилося на невизначений час. Богослужіння, які розпочиналися на території Херсонесу, потім у клубі Севастопольського ВМІ, у помешканні о. Анатолія, продовжилися у приміщенні товариства «Просвіта», яке очолював флотський офіцер – журналіст – капітан-лейтенант Микола Петрович Гук. І тільки з часом була виділена земельна ділянка, а пізніше і будівля на околиці міста [29]. У таких умовах доводилося проводити заходи з патріотичного і духовного виховання особового складу Збройних Сил України, дислокованих у Севастополі, та утверджувати українську державність у флотській столиці.

Про активну співпрацю з українськими військовими моряками яскраво свідчить проведений 31 липня 1994 р. ритуал освячення Військово-Морського Прапора на урочистостях з нагоди 1-ї річниці створення 37-го окремого комендантського батальйону Військово-Морських Сил України парохом Храму Успіння Пресвятої Богородиці міста Севастополя (1993–1996) отцем Анатолієм (Мазуриком) (фото 5).

Його наступник о. Микола (Бердник) продовжив справу душпастирської опіки військовослужбовців ЗС України у Севастополі та членів їх родин [29]. Крім недільних та святкових Богослужінь, проводилися освячення Бойових прапорів частин, Військово-Морського прапора, Богослужіння під час проведення ритуалів складання Військової присяги, проводів кораблів у походи, заходи з нагоди релігійних та державних свят. Причому, практично всі ці заходи організовувалися за підтримки та участі Севастопольського відділення Всеукраїнського товариства «Просвіта» ім. Т.Г. Шевченка. Так, зокрема, в урочистій обстановці відбулося відкриття погруддя Т.Г. Шевченку на території військової частини військ ППО ЗС України у серпні 1998 року (фото 6) [26].

*Фото 6. На відкритті погруддя Т. Г. Шевченку на території військової частини військ ППО ЗС України о. Микола (Бердник) [26].*

Слід зазначити, що, оскільки на українських кораблебудівних заводах Миколаєва та Керчі у різних стадіях готовності знаходилося до десятка корпусів кораблів, зокрема, у найбільшому ступені готовності знаходився у Чорноморському суднобудівному заводі в м. Миколаїв великий розвідувальний корабель, який призначався для Північного флоту ВМФ СРСР. Саме цей корабель став першим, прийнятим від промисловості до складу ВМС України, йому було присвоєне найменування «Славутич». 28 липня 1992 р. в урочистій обстановці на ньому був піднятий Державний Прапор України, подарований делегацією з м. Полтави [11, с. 543–544]. На цих урочистостях уперше взяли участь священники української церкви – УПЦ Київського патріархату (фото 7).

4 липня 1993 року на виробничому об'єднанні «Залив» у м. Керч за участі представників Міністерства оборони України, народних депутатів України, посланців Батьківщини славетного гетьмана українського козацтва Петра Конашевича-Сагайдачного с. Кульчиці на Львівщині, представників Криму та інших регіонів України відбувся урочистий ритуал підняття Військово-Морського Прапору України на сторожовому кораблі «Гетьман Сагайдачний». Майбутнього флагмана ВМС України освятив заступник Святійшого патріарха Всієї Руси-України Предстоятель Української православної церкви Київського патріархату Філарет [21, с. 206; 32, с. 352].

*Фото 7. Ритуал підйому Державного Прапора України 28 липня 1992 р. на великому розвідувальному кораблі «Славутич» [11, с. 543].*

На початку 1995 р. у Сімферополі була створена Кримська Єпархія Української Православної Церкви Київського Патріархату. Її настоятель о. Антоній одразу ж обговорив з командуванням ВМС України питання спільної подальшої діяльності у справі духовного

*Фото 8. Освячення бойових прапорів кораблів, які увійшли до складу ВМС України у результаті розподілу ЧФ РФ 15 липня 1997 р. [18].*

*Фото 9. Відвідування кораблів 5-ї бригади надводних кораблів ВМС України Святійшим патріархом і всієї Руси-України Філаретом [20].*

та культурного виховання особового складу Українського флоту [11, с. 549].

Із укладенням Двосторонньої Угоди між Україною та Російською Федерацією 27 травня 1997 р. був завершений розподіл Чорноморського флоту, згідно якого до складу ВМС України увійшли низка бойових кораблів, катерів та суден забезпечення у різному технічному стані та берегові частини. На 1 серпня Згідно Указу президента України Л. Кучми було призначене відзначення Дня Військово-Морських Сил України. На прийнятих до складу Українського флоту кораблях і катерах планувався урочистий підйом Прапорів ВМС України. 15 липня в Києві у кафедральному Соборі Святого Володимира Святійший патріарх Всієї України-Руси за участі командування та офіцерів ВМС України освятив Військово-Морські Прапори кораблів і катерів, які поповнили лави ВМС України (фото 8). Він зазначав, що Церква молилась і буде молитися за українську армію і флот. Духовність армії є тією величезною силою, яка буде надихати воїнів на захист нашої Батьківщини. А освячення прапорів – це благословення Церкви на служіння миру і злагоді в Україні [18]. У подальшому Патріарх неодноразово відвідував бойові кораблі і частини ВМС України (фото 9) [20].

Невдовзі, близько 1998–1999 рр., і в Севастополі була зареєстрована парафія Української православної церкви Київського патріархату. Урешті-решт у 2000 році у Севастополі, на території Древнього Херсонесу, де прийняв Хрещення Князь Володимир Великий, у День Незалежності України 24 серпня 2000 року відбулося святкове Богослужіння всіх українських конфесій (фото 10).

Здавалося, що український остаточно дух закріпиться у Севастополі та Криму. Проте, з першими відвідуваннями м. Севастополя вищими посадовими особами держави, зокрема, президентом Л. Кучмою, місцева влада створила картинку, начебто в місті відсутня українська церква, зокрема, УГКЦ та УПЦ КП. Натомість, під час усіх цих візитів були присутні виключно представники УПЦ МП. У подальшому ця тенденція лише посилювалася.

*Фото 10. Богослужіння всіх українських конфесій в Херсонесі на день Незалежності в 2000 р. [27].*

Була надія створення громади УПЦ КП в Севастополі з відбудовою за ініціативи Голови Київської МДА Олександра Омельченка та на кошти бюджету столиці України Собору Святого Володимира на території Херсонеського заповідника, біля якого із 1992 року були відновлені Богослужіння [33]. Та 16 грудня 1998 р. за безпосередньої участі дружини Президента України Людмили Кучми в ознаменування початку реставрації Володимирського собору було закладено капсулу з зі зверненням, підписаним главою держави. Після цього митрополит Київський і всієї України (УПЦ МП) Володимир (Сабодан) провів біля собору молебень [7]. 28 липня 2001 р. ним же за участі президентів Росії В. Путіна та України Л. Кучми було освячено відновлюваний Володимирський собор (фото 11) [5].

У 2002 році в соборі була відслужена Митрополитом Сімферопольським і Кримським Лазарем Великодня служба, на якій знову були присутні Президент України та Росії [14; 33]. Наступного, 2003 року, на Великдень Володимирський собор знову відвідали президенти Л. Кучма і В. Путін, що мало символізувати спільні християнські корені народів обох країн, а головний комуніст України П. Симоненко визнав ці зустрічі як консолідуючий фактор великої сили [14].

*Фото 11. Митрополит Київський і всієї України Володимир (Сабодан) та президенти Росії В. Путін та України Л. Кучма під час ритуалу освячення Володимирського собору в Севастополі 28 липня 2001 року [5].*

3 квітня 2004 р Предстоятель Української Православної Церкви (Московського патріархату) Митрополит Київський і всієї України Володимир (Сабодан) у співслужінні митрополита Сімферопольського і Кримського Лазаря, архієпископа Вишгородського Павла, духовенства Сімферопольської єпархії освятив головний вівтар відреставрованого Володимирського собору та нагородив орденами преподобного Іллі Муромця І-го ступеня президента України Л. Кучму, голову Києва О. Омельченка і главу Севастопольської МДА Л. Жунька. При цьому, Л. Кучма заявив, що «сьогодні – найбільша подія в Православному світі» і передав у дар храму ікону Божої Матері, а митрополит Володимир заявив, що храм повинен належати канонічній Православній Церкві (*МП – С.С.*), яка є наймасовішою в Україні [7; 8; 33].

Відтак, у флотській столиці повністю запанувала Московська церква. А Благочинний Севастопольського округу о. Георгій (Поляков) із часом не тільки більше часу приділяв виключно особовому складу ЧФ РФ, а й кардинально змінив риторику на антиукраїнську, що й підтвердили подальші події.

Ситуація дещо змінилася на краще з 2005 року, після перемоги «помаранчевої революції», коли командувачем був призначений віце-адмірал Тенюх Ігор Йосипович, фундатор Севастопольських «Просвіти» та осередку Спілки офіцерів України. Знову до заходів стали більше залучатися священники проукраїнських церков. У навчальному центрі ВМС ЗС України ієреєм Макарієм була відкрита капличка Української православної церкви (Київського патріархату), в якій на постійній основі проводилися відправи; він же виконував обов'язки військового капелана центру аж до захоплення «дружньою» Росією Севастополя.

Однак, у подальшому, міська влада Севастополя за підтримки проросійських радикалів та сепаратистів, котрі виступали за приєднання Севастополя і Криму до Росії (!), коли о. Миколу (Бердника) замінив третій священник **о. Петро (Кам'янський)**, відібрали у «Просвіти» приміщення і громада знову була позбавлена притулку. Відтак, Богослужіння відбувалися в помешканні о. Петра. На щастя, мешканці Балаклавського району Севастополя, парафіяни зареєстрованої отцем Анатолієм (Мазуриком) громади «Андрія Первозванного», запропонували взяти в оренду напівзруйноване приміщення на 10-му кілометрі Балаклавського шосе, яке о. Петро з родинами парафіян громади «Успіння Пресвятої Богородиці» відремонтували. Піс-

ля приїзду Папи Римського Іоанна Павла II до України, УГКЦ в Севастополі стала визнаною, зменшився тиск, порівнюючи з початком 1990-х років. Відтак, незважаючи на шалений спротив, о. Петро домігся виділення землі під будівництво храму «Успіння Пресвятої Богородиці» [29].

Не дивно, що проукраїнський релігійних рух зустрічав стільки перешкод, оскільки з перемогою на президентських виборах у 2010 році лідера партії регіонів В. Януковича, якому, як пам'ятаємо, патріарх Московський і всєя Русі Кирил (Гундяєв) подарував каблучку, значно активізувалася діяльність УПЦ МП у протидії проукраїнським конфесіям, зокрема, у Криму та Севастополі. Цьому сприяли й візити гаранта до Криму та Севастополя і подальші зустрічі і співпраця із Московською церквою та угодовча політика з керівництвом РФ. Так, 23 липня 2010 р. В. Янукович зустрівся в Криму з патріархом Кирилом, а 24 липня – із прем'єр-міністром РФ В. Путіним [24].

Через кілька днів, 28 липня, у день рівноапостольного князя Володимира, за участі В. Януковича відбулося урочисте Богослужіння, яке провів митрополит Сімферопольський і Кримський Лазарь УПЦ (МП). В. Янукович подарував Лазарю старовинну Біблію, натомість отримав ікону із зображенням хрещення Русі [1].

У 2006 році отця Петра **(Кам'янського) змінив молодий та енергійний о. Микола (Квич)**. Незважаючи на бюрократичні перепони на міському рівні (15 років громада перебувала першою в юридичній реєстрації та спорудженні храму), іноді цькування, погрози та переслідування проросійськими радикалами та сепаратистами, о. Микола (Квич) **став бажаним гостем у військових частинах, на кораблях ВМС ЗС України, де організовував та брав участь у різних заходах духовного та національно-патріотичного спрямування.**

**Так, з нагоди релігійних та державних свят** він організовував відвідування **хворих та лікарів у військовому шпиталі ВМС ЗС України** студентською молоддю та Центром Військового Капеланства Львівської Архиєпархії **[3], різноманітні заходи з особовим складом військових частин і кораблів, курсантами Академії ВМС ім. П.С. Нахімова,** курсанти військово-морського коледжу старшинського складу, ліцеїстами військово-морського ліцею (фото 12) **та студентською і шкільною молоддю Севастополя.**

**Заходи подібної спрямованості проводилися на постійній основі** ієреєм Миколою (Квичем) (УГКЦ) та ієреєм

*Фото 12. О. Микола Квич та студенти зі Львова після виступу перед екіпажем корвету «Тернопіль» [3].*

Макарієм (УПЦ КП), які вже виступали в якості військових капеланів ВМС ЗС України. Спільно з Радою козацьких старшин українських козацьких організацій м. Севастополя та на базі гарнізонного будинку офіцерів проводилися спортивно-розважальні ігри «Козацькі забави» та посвята в козацьких джур ліцеїстів Військово-морського ліцею [19]. Стало доброю традицією організовувати під гаслом "Бог покликав нас жити у мирі" подорожі делегації представників ВМС ЗС України та СОУ до Маріїнського духовного центру у с. Зарваниця, Тернопільської митрополії [2].

У Севастополі 28 липня 2012 р. з нагоди святкування 21-ї річниці Військово-Морських Сил Збройних Сил України біля пам'ятника славетному флотоводцю України Петру Сагайдачному на проспекті Античний, що в р-ні бухти «Омега» відбулось покладання вінків і квітів до пам'ятника видатному українському військовому діячеві. Духовенство представляли військовий капелан ієрей Микола (Квич) (УГКЦ), ієрей Ян (РКЦ), пастор Віктор (УЛЦ) та представники духовенства мусульманської спільноти, які спільною молитвою молилися за Український флот, захисників, що стоять на захисті рубежів нашої Батьківщини (фото 13) [15].

Активно взаємодіяли ієрей УГКЦ о. Микола (Квич) та ієромонах УПЦ (КП) о. Макарій з офіцерським складом та ветеранами ВМС ЗС України. Наприклад, 05 вересня 2012 р. священники взяли участь у роботі звітно-виборних зборів Севастопольської організації Спілки офіцерів України, розпочавши їх із спільної молитви (фото 14) [9].

*Фото 13. Під час урочистостей біля пам'ятника гетьману П. Сагайдачному [15].*

У листопаді 2012 року за сприяння Будинку офіцерів ВМС ЗС України (інструктор Ірина Павліщева) у навчальному центрі ВМС ЗС України у м. Севастополі відбувся вечір-

реквієм з нагоди сумних подій Голодомору в Україні 1932–1933 рр. За участі доцента кафедри суспільних наук Академії ВМС ім. П.С.Нахімова кандидата історичних наук Анатолія Сивака, після чого відбулися перегляд документальних відеофільмів, проповідь та панахида, які провів військовий капелан ВМС ЗС України ієрей Микола (Квич) (УГКЦ) [4].

*Фото 14. О. Микола (Квич) та о. Макарій під час молитви на зборах Севастопольської СОУ [9].*

Крім іншого, українські священники Севастополя, Одеси та інших міст Півдня України, які здійснювали душпастирську опіку військовослужбовців ЗС України та членів їх родин, проводили також і Богослужіння за померлими чи загиблими українськими військовослужбовцями [**22; 31**].

Однак, зі зміною керівництва Міністерства оборони України та ВМС ЗС України з посиленням проросійських настроїв у керівництві держави до заходів стали все більше залучатися представники УПЦ (МП). Так, в урочистостях з нагоди виходу фрегата «Гетьман Сагайдачний» у тривале плавання для виконання завдань боротьби із морським піратством в районі Аденської затоки корабля, взяв участь Благочинний Севастопольського округу Української православної церкви (МП) протоієрей Сергій (Халюта), який відправив молебень та благословив воїнів на ратний подвиг (фото 15). Уперше в похід на кораблі вперше в історії українського флоту відбув священик – лейтенант ієрей Миколай, священник одного із храмів УПЦ (МП) із Чернівеччини, призваний із запасу та призначений на корабель після тривалого відбору [23, с.8].

*Фото 15. Молебень за успішний похід проводить Благочинний Севастопольського округу УПЦ (МП) протоієрей Сергій (Халюта) [23, с.8].*

Також на борт корабля із Свято-Володимирського собору, що в Херсонесі, о. Сергій (Халюта) доправив ікону Святителя Миколая, щоб вона перебувала на борту корабля

протягом 162 днів його участі в операціях НАТО «Океанський щит» та ЄС «Аталанта» [23, с.9].

Завдання походу екіпаж корабля виконав на «відмінно» та, зважаючи на окупацію Криму і Севастополя збройними силами Російської Федерації, попри всілякі провокації росіян, повернувся до українського порту Одеса, де вже через три дні приступив до виконання бойових завдань з підтримання оперативного режиму та посилення державного кордону. О. Миколай, за спогадами очевидців, з приходом до Одеси негайно залишив борт корабля. Ікона Святителя Миколая так і залишилася в кают-компанії фрегата.

Але події листопада 2013 – лютого – березня 2014 року – показали істинне обличчя кожної із релігійних конфесій у Севастополі та Криму. Зокрема, 29 листопада 2013 року тодішнє командування ВМС України (командувач – віце-адмірал Ю. Іл'їн) вирішило «відповісти» всім Майданам України, коли взяло участь у Володимирському храмі – усипальні адміралів (настоятель о. **Алексій (Безвиході) УПЦ (МП)** у заходах, присвячених відродженню Севастопольського морського зібрання, філією Санкт-Петербурзького морського Зібрання, де почесним старшиною обраний В. Путін (фото 16) **[12]**.

Під час блокування військових частин та кораблів у Севастополі російськими військами у лютому – березні 2014 року протоієрей Сергій (Халюта) разом із колишніми адміралами ВМС ЗС України В. Максімовим, М. Клітним та В. Іл'їним «агітував» офіцерів штабу Військово-Морських Сил Збройних Сил України про перехід до лав Збройних Сил Криму (Росії). До цього долучалися також о. Георгій (Поляков) та о. Алексій (Безвиході).

Тож недарма після завершення окупації Криму Росії, починаючи із **17 березня 2014 р., у «Будинку Москви» Севастополя член комітету Держдуми у справах СНД і зв'язкам із співвітчизниками, член Ради із зовнішньої та оборонної політики РФ, директор Інституту країн СНД (Інституту діаспори та інтеграції) Костянтин Затулін провів нагородження медаллю «За звільнення Криму і Севастополя», датованою, як відомо, 20 лютого**

*Фото 16. Захід з нагоди відродження Севастопольського морського зібрання у Володимирському храмі – усипальні адміралів – у Севастополі 29 листопада 2013 року [16].*

**2014 року, «кримчан і росіян, що найбільш відзначилися у справі відділення Криму від України з подальшим приєднанням до Росії»** – представників УПЦ (МП) із Севастополя: **священиків Георгія (Полякова)**, настоятеля Свято-Микільського храму (Північна сторона); **Алексія** (Безвиході), настоятеля Володимирського храму – усипальні адміралів (м. Севастополь); **протоієрея Сергія (Халюту**), благочинного Севастопольського округу [10].

Натомість, починаючи з березня 2014 року священики УГКЦ та УПЦ (КП) у Севастополі та Криму, регулярно отримуючи погрози з вимогою покинути територію Криму, вирішили не залишати своїх вірян, особливо в такий складний час [30]. Однак, 15 березня 2014 р., у присутності прихожан безпосередньо з церкви парафії Успіння Пресвятої Богородиці м. Севастополя невідомі озброєні люди (дві людини в міліційній формі і 4 «самооборонці Криму») викрали і вивезли в невідомому напрямі ієрея Миколу (Квича), пароха Севастопольської парафії УГКЦ [6].

Стійку позицію і досьогодні тримає Архієпи́скоп Сімферопольський і Кримський Климент (Кущ Павло Миколайович) – Єпископ Української Православної Церкви Київського Патріархату. Під час подій у Криму 2014 р. 2 березня 2014 р. він став живим щитом на шляху російських окупантів перед військовою частиною військ Берегової оборони ВМС ЗС України у селищі Перевальному і, незважаючи на вкрай складний стан українців в Криму після окупації, продовжує вести служби. Виступає за звільнення ув'язненого українського режисера Олега Сенцова та інших українських політв'язнів у Росії [17]. І дотепер усі священники проукраїнських церков, що залишилися в окупованому Криму та Севастополі, продовжують служити й поділяють усі «радості» «Русскава міра» разом із українцями, які були змушені залишитися в окупації. Також залишилися зі своїми вірянами і мусульманські священнослужителі, які свого часу теж підтримували українських воїнів.

Таким чином, виходячи із вищевикладеного, можна зробити висновок про те, що активне проникнення та всебічне поширення у військове середовище, зокрема у ВМС ЗС України ідеології Московської церкви, призвело до зниження патріотичних настроїв у військовому середовищі, а у підсумку цей чинник і призвів до неготовності більшої частини військовослужбовців протистояти загарбнику та як наслідок – анексії Криму загарбником – Російською Федерацією.

Відтак, необхідно зробити серйозні висновки та винести належні уроки, щоб така ситуація не повторилася знову, щоб ми назавжди позбавилися «пуповини» «Русскава міра» й Українська Церква отримала автокефалію, а Україна стала дійсно незалежною, авторитетною і шанованою державою у світі, а український народ – став вільним на своїй багатостраждальній і святій землі.


1. *Артемьев П.* Нерабочий визит президента. **Виктор Янукович приехал в Севастополь в день равноапостольного князя Владимира Великого //** *Крымский ТелеграфЪ. – 2010. – 6 августа :* [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://ktelegraf.com.ru/979-nerabochij-vizit-prezidenta.html.
2. «Бог покликав нас жити у мирі». IV Всеукраїнське військове паломництво до Зарваниці : [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://ugcc.sebastopol.ua/aboutzarvanytsia2012.html.
3. Веселі свята – 2010 в Севастополі разом з львів'янами : [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://ugcc.sebastopol.ua/aboutrizdvo10.html.
4. **Військові моряки вшанували пам'ять жертв Голодомору 1932—1933 рр. :** [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://ugcc.sebastopol.ua/about_nc2012.html.
5. Владимир Путин и Леонид Кучма приняли участие в торжественной церемонии освящения восстановленного Владимирского собора : [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://kremlin.ru/events/president/news/42163.
6. В Севастополе неизвестные похитили и вывезли в неизвестном направлении отца Николая Квича священника прихода : [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://news.eizvestia.com/news_incidents/full/872-neizvestnye-pohitili-greko-katolicheskogo-svyashhennika-iz-hrama-v-sevastopole.
7. В Херсонесе восстановят Владимирский собор // Сегодня. – 1998. – 22 грудня **:** [Електронний ресурс]. – Режим доступу: https://www.segodnya.ua/oldarchive/14b5f72b0244a360c22566e1005294b5.html
8. В Херсонесе освящен главный придел Владимирского собора **:** [Електронний ресурс]. – Режим доступу: https://rusk.ru/svod.php?date=2004-04-05.
9. **Гайдукевич Л. Севастопольські офіцери звітувались... :** [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://ugcc.sebastopol.ua/about_sou2012.html
10. Группа священников УПЦ (МП) награждена медалями «За освобождение Крыма и Севастополя» от Украины : [Електронний ресурс]. – Режим доступу: https://www.religion.in.ua/news/ukrainian_news/25436-gruppa-svyashhennikov-upc-mp-nagrazhdena-medalyami-za-osvobozhdenie-kryma-i-sevastopolya-ot-ukrainy.html.
11. Данілов А. Український флот: біля джерел відродження. – К.: Видавництво імені Олени Теліги, 2000. – 600 с.
12. До дня Св. Миколая Чудотворця : [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://ugcc.sebastopol.ua/myk2010.html.
13. Душпастирська опіка у Збройних Силах України: досвід, проблеми, перспективи: (Монографія) / Мін-во оборони України, Наук.-дослід. центр гуманітар. проблем Збройних Сил України; В.П. Кротиков, В.Л. Топальський, В.М. Малюга та ін. – К.: НДЦ ГП ЗСУ, 2010. – 258 с.
14. Завершен второй этап восстановления Владимирского собора в Национальном заповеднике «Херсонес Таврический» // Слава Севастополя. – 2004. – 3 апреля : [Електронний ресурс]. – Режим доступу: https://slavasev.ru/2004/04/03/zavershen-vtoroy-etap-vosstanovleniya-vladimir-skogo-sobora-v-nacionalnom-zapovednike-hersones/
15. Квіти Сайгайдачному : [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://ugcc.sebastopol.ua/about_fleet.html.

16. Киселев А. Как Россия брала Севастополь. Подробная хроника : [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://hvylya.net/analytics/politics/kak-rossiya-brala-sevastopol-podrobnaya-hronika.html.
17. Климент (Кущ) : [Електронний ресурс]. – Режим доступу: https://uk.wikipedia.org/wiki/%D0%9A%D0%BB%D0%B8%D0%BC%D0%B5%D0%BD%D1%82_(%D0%9A%D1%83%D1%89).
18. Книш В. Під освяченими прапорами будуть нести службу екіпажі кораблів ВМС України // Народна армія. – 1997. – 16 липня.
19. Козацькі забави у Севастополі : [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://ugcc.sebastopol.ua/aboutkossaks1.html.
20. Кондратьєв Ю. З першою річницею, флоте України! // Народна армія. – 1997. – 1 серпня.
21. Мамчак М. Україна: шлях до моря. Історія українського флоту. – Снятин: ПрутПринт, 2007. – 404 с.
22. **Пам'яті генерала Григоренка :** [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://ugcc.sebastopol.ua/aboutgeneral.html/
23. Панчишин В. Першими бути важко, але завжди — почесно // Морська держава. 2013. – №5. – С.6–11.
24. Патриарх Московский и всея Руси Кирилл прибыл в Крым для встречи с Президентом Украины Виктором Януковичем : [Електронний ресурс]. – Режим доступу: https://censor.net.ua/news/127358/patriarh_kirill_pribyl_v_krym_dlya_ vstrechi_s_yanukovichem.
25. **Період душпастирювання о. Анатолія Мазурика :** [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://ugcc.sebastopol.ua/gallerymaz.htm.
26. **Період душпастирювання о. Миколи Бердника :** Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://ugcc.sebastopol.ua/galleryberdn.htm.
27. **Період душпастирювання о. Петра Кам'янського :** Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://ugcc.sebastopol.ua/gallerypetro6.htm.
28. Презентація фільму «Тризуб Нептуна» : [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://ugcc.sebastopol.ua/abouttryzub.html.
29. Процак Б. **Через тернії…** *До 15-річчя Української Греко-Католицької Церкви в Севастополі* // Кримська світлиця. – 2006. – 11 серпня : [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://ugcc.sebastopol.ua/history.htm.
30. «Самооборона Аксенова» схватила священника УГКЦ прямо в церкви : [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://glavcom.ua/news/192310.html.
31. Скорбота за загиблими військовослужбовцями Військово-Морських Сил України : [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://sevsou.io.ua/; http://ugcc.sebastopol.ua/.
32. Україна: друга половина XX століття: Нариси історії / П.П. Панченко, Р.М. Плющ, Л.А. Шевченко та ін.. – К.: Либідь, 1997.
33. Херсонес. Свято-Владимирский собор : [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://archiv.orthodox.org.ua/page-971.html
34. ЦДА ВОВУ, Фонд 5233, Опис 1, Справа № 42. Укази Президента України № 146–248/92 та матеріали до них. – 252 арк.

*УДК 94(477) «19/20»*

*Юрій ФІГУРНИЙ*

# РОЛЬ УКРАЇНСЬКОЇ ПРАВОСЛАВНОЇ ЦЕРКВИ КИЇВСЬКОГО ПАТРІАРХАТУ У ВІДНОВЛЕНІ, РОЗБУДОВІ ТА ЗАХИСТІ УКРАЇНСЬКОЇ ДЕРЖАВИ

*У статті аналізується вагома роль Української Православної Церкви Київського Патріархату у відновленні, розбудові та захисті Української держави. Автор переконаний, що у сучасних державотворчих, націєтворчих та етнокультурних процесах й особливо під час неоголошеної російсько-української гібридної війни релігійний чинник набуває дуже великого значення. Саме тому, для остаточної перемоги над російським агресором окрім військових, геополітичних, дипломатичних, політичних, економічних, етнокультурних чинників треба буде обов'язково задіяти також сакрально-духовний фактор – об'єднання Українського Православ'я в ЄП УПЦ та її національно-патріотична державницька діяльність в ім'я розбудови демократичної, духовної, правової, інноваційної, заможної і потужної Української Самостійної Соборної Держави.*

**Ключові слова:** *Україна, українці, Патріарх Філарет, Українська Православна Церква Київський Патріархат, Українська Православна Церква Московський Патріархат, російсько-українська війна, «русский мир», Єдина Помісна Українська Православна Церква.*

———

*Yurii FIHURNYI*

**THE ROLE OF THE UKRAINIAN ORTHODOX CHURCH OF THE KYIV PATRIARCHATE IN RESTORED, DEVELOPMENT AND PROTECTION OF THE UKRAINIAN STATE**

*The article analyzes the important role of the Ukrainian Orthodox Church of the Kyiv Patriarchate in the restoration, development and protection of the*

Вже п'ятий рік поспіль Україна є об'єктом агресії з боку Російської Федерації та підтримуваних нею квазідержавних терористичних утворень. Оскільки в умовах неоголошеної російсько-української гібридної війни збройне протистояння відбувається не лише на Східному фронті, на міжнародному дипломатичному рівні, в сакрально-духовному вимірі, в геоекономічній площині, в інформаційній сфері тощо, а й в інтелектуальному парадигмальному дискурсі. Російські політики, релігійні й культурні діячі, вчені та інші імперці, постійно намагаються нав'язати в Україні та за її межами думку, що росіяни й українці єдиний братній народ, у них спільна історія, а Україна – невід'ємна частина Великої Росії та «русского мира» тощо. Українським вченим треба фахово досліджувати українське минуле й сьогодення в усіх його вимірах, щоби зруйнувати імперсько-шовіністичні брехливі міфи та фейки й утвердити місце і роль України й українства у світовому цивілізованому поступі.

*Ukrainian state. The author is convinced that the religious factor becomes very important in modern state-building, nation-building and ethno-cultural processes, and especially during the unpublished Russian-Ukrainian hybrid war. That is why, for the final victory over the Russian aggressor, apart from military, geopolitical, diplomatic, political, economic, ethno-cultural factors, it will also be necessary to involve the sacred-spiritual factor - the unification of the Ukrainian Orthodoxy in the EP of the UOC and its national-patriotic state activities in the name of building a democratic, spiritual, legal, innovative, wealthy and powerful Ukrainian Self-Associated State.*
**Key words:** *Ukraine, Ukrainians, Patriarch Filaret, Ukrainian Orthodox Church Kyiv Patriarchate, Ukrainian Orthodox Church Moscow Patriarchate, Russian-Ukrainian War, Russian World, Uniform Local Ukrainian Orthodox Church.*

Актуальність дослідження полягає в тому, що вивчаючи вагому роль Української Православної Церкви Київського Патріархату(далі – УПЦ КП) у відновленні, розбудові та захисті Української держави, ми тим самим намагаємося проаналізувати деструктивну діяльність в Україні Російської Православної Церкви (далі – РПЦ) та її сателіта – Українську Православну Церкву Московського Патріархату (далі – УПЦ МП), охарактеризувати злочину сутність «русского мира» та показати україноцентричну, державницьку, національно-патріотичну діяльність УПЦ КП.

Наукова новизна праці полягає у розробці актуальної проблематики, яка ще не була предметом спеціального і комплексного українознавчого дослідження, оскільки ця тема є досить новою і ще не стала об'єктом цілісного наукового опрацювання, а переважна більшість дослідників, які тією чи іншою мірою торкалися цієї проблематики, розробляли лише окремі її аспекти.

Метою дослідження є аналіз вагомої ролі УПЦ КП у відновленні, розбудові та захисті Української держави, в умовах збройної, інформаційної, сакральної, економічної російської агресії. Для досягнення поставленої мети є доцільним вирішення таких дослідницьких завдань: стисло проаналізувати рівень наукової розробки теми; охарактеризувати стан Православної Церкви в Україні на зламі XX-XXI ст. та в умовах російської агресії й виявити злочинну сутність «русского мира». Ця праця реалізується в межах виконання науково-дослідної роботи, що фінансується з державного бюджету «Етнокультурні процеси в Україні (1985 – 2017)». Вона виконується в НДІУ МОН України відповідно до напрямку планової роботи відділу української етнології.

Проведений аналіз останніх досліджень в яких започатковано розв'язання даної проблеми, і на які мав змогу опиратися

автор, засвідчив, що заявлена ним тема потребує детального вивчення, оскільки комплексних напрацювань цілковито присвячених цій проблематиці , на жаль, ще нема. Окремих її аспектів торкалися у своїх виступах й інтерв'ю Святійший Патріарх Київський і всієї Руси-України Філарет [6; 15; 24], Архієпископ УПЦ КП Митрополит Євстратій (Зоря) [4;26]. Деякі її аспекти висвітлювали такі дослідники: Я. Потапенко [17], Ю. Борейко [5], І. Преловська [18], С. Здіорук [10], А. Киридон [11], А. Колодний [12;13], О. Саган [19;20;21;22;23], П. Павленко [14]. М. Пірен [16,], О. Єрємєєв [8;9], Р. Вульпіус [7], О. Шуба [27] та інші.

Після ліквідації СРСР почався довготривалий процес творення нових держав. Проте Москва аж ніяк не хотіла відпускати колишні провінції-колонії у самостійне плавання й намагалася всіляко їх контролювати. Одним із таких важливих елементів тримання у своїй орбіті впливу стала релігія. За часів СРСР на землях радянської України діяв Український Екзархат РПЦ. Цей статус-кво очільники РПЦ прагнули зберегти і у вже незалежній Україні, повністю ігноруючи право українців мати свою Єдину Помісну Українську Православну Церкву (далі – ЄП УПЦ). Лише завдяки патріотичній діяльності патріаршого екзарха, Митрополита Київського і Галицького Філарета (Денисенка), розпочалися кардинальні зміни у Православній Церкві в Україні. Його подвижницька діяльність призвела до створення УПЦ КП.

**Патріарх Філарет** так аналізує проведений у Києво-Печерській Лаврі 1–3 листопада 1991 р. Помісний Собор:«Перше питання, яке постає: законний цей Собор чи не законний? Мали ми право проводити Помісний Собор чи не мали право, перевищувати свою владу? Ми мали право мати свій Священний Синод і мали право на скликання як архієрейських Соборів, так і Помісних Соборів. Чому ми мали право? А тому, що ми отримали самостійність і незалежність на Помісному Соборі Російської Православної Церкви у 1990 році. Не активність і Собор Російської Церкви надав нам право самостійності і незалежності, а вищий орган управління Церкви, тобто Помісний Собор дав нам самостійність та незалежність в управлінні. І ми отримали грамоту від патріарха і там чітко вказано, що ми є незалежні і самостійні в управлінні. Так от, маючи це право, ми скористались цим, і скликали Помісний Собор. Коли ми його скликали? Тоді, коли створились необхідні умови. Які умови? Україна отримала свою незалежну державу. У серпні місяці Верховна Рада проголосила незалежність Української держави.

І після цього тільки, коли ми стали незалежною державою, от тоді у нас виникло питання: тепер нам не достатньо мати самостійність і незалежність в управлінні. Не достатньо. Чому не достатньо? А тому, що коли ми отримували самостійність та незалежність в управлінні, але в складі Московського Патріархату, то ми були складовою частиною Радянського Союзу, тобто єдиної держави. І тому в цих умовах ми не могли ставити питання про автокефалію тому, що не мали держави, а от коли отримали державу, то тоді ми отримали всі умови для автокефалії Української Церкви» [24, с. 8-9]

У відповідь на це РПЦ змушена була переформатувати Український Екзархат і на його базі створити УПЦ МП. На жаль, справжньою українською церквою УПЦ МП так і не стала, оскільки використовувала як і за радянських часів у богослужінні – мертву церковнослов'янську мову, а у проповідях, діловодстві тощо переважно російську, тим самим вона продовжила політику русифікації і денаціоналізації українського народу.

На противагу цій проросійській позиції УПЦ МП, УПЦ КП почала активно впроваджувати серед кліру і своїх вірян українську мову, національно-патріотичне виховання і державницький світогляд, тим самим формуючи з пострадянського населення свідомих громадян Української держави. Також, керівництво УПЦ КП намагалося всіляко порозумітися зі своїми візаві щодо покращення взаємин і можливостей об'єднання Православної Церкви в Україні. Тому, Митрополит УПЦ КП Євстратій наголошує: «Ми, слідуючи 34-му апостольському правилу, вважаємо, що раз існує окремий український народ і незалежна Українська держава, то і адміністративна структура церкви в Україні повинна бути незалежною, як це є у інших православних народів. Російська церква, по суті, відмовляє українській церкві у праві на адміністративну незалежність, бо вважає Україну частиною Росії чи «русского мира», а український народ – частиною великого російського народу» [26].

Такі деструктивні дії РПЦ призвели до того, що в Україні замість постання ЄП УПЦ розпочали свою діяльність ціла низка православних християнських конфесій, у тому числі й УПЦ КП та УПЦ МП. Якщо перша активно включилася у розбудову Української державності, то остання – перетворилася з часом на потужну антиукраїнську силу .

За своєю сутністю «русский мир» як політико-ідеологічний концепт – це не звичайний культурницький проект, а неоім-

перська геополітична ідеологічна доктрина, яка має на меті обґрунтувати теоретично та допомогти практично реінкарнувати Росію як наддержаву у кордонах 1914 р. [25, с. 41].

Митрополит УПЦ КП Євстратій так характеризує цей імперсько-тоталітарний конструкт: «Концепція «русского мира» є насправді осучасненим варіантом традиційної російської імперської ідеї. А ця ідея, в свою чергу, не може бути реалізована без України. Тому «русский мир» у будь-якому з його варіантів явно або приховано є ворожим до української національної ідеї, до української державності» [ 26].

Українські вчені вважають, що РПЦ використовує кілька тактичних прийомів насадження ідей «русского мира» в Україні. По-перше, це регулярні (починаючи з 2009 р.) т.зв. пастирські візити до України очільника РПЦ Патріарха Кирила. По-друге, це активна протидія РПЦ повному усамостійненню УПЦ МП та конституюванню у будь-якому форматі ЄП УПЦ. По-третє, це опертя на агресивний клерикалізм проросійських навколоцерковних громадських рухів й організацій.По-четверте, це ініціювання проектів і заходів, покликаних продемонструвати широкому суспільному загалові наявність в Україні та Росії спільної історії, генеалогії, спільного духовного спадку та майбутнього[28, с. 32-41].

Якби не національно-подвижницька діяльність УПЦ КП, РПЦ зі своїм ідеологічним концептом «русского мира» досягла б значно більших результатів на шляху денаціоналізації і деукраїнізації України й українців. Р. Вульпіус вважає, що з відокремленням УПЦ КП виникла конкуренція між Українськими Православними Церквами [7, с. 108].

На нашу думку, це не звичайна конкуренція, а світоглядне протистояння, оскільки за УПЦ МП стоїть РПЦ, яка всіляко намагається ліквідувати Українську державність й українську політичну націю. З цього приводу Патріарх Філарет наголосив: «Всі державні діячі ще Російської імперії, а потім СРСР вважали, що «великая» Росія без України існувати не може. Тому нинішнє російське керівництво намагається повернути нашу країну, зробити її однією зі своїх провінцій» [6].

Восени 2013 р. українці сподівалися, що з підписанням Угоди про Асоціацію України з Європейським Союзом, держава нарешті обере європейський шлях розвитку, а з проросійським буде назавжди покінчено. Коли ж цього не сталося, свідомі українські громадяни розпочали акції спротиву, що, зрештою, переросли в Революцію Гідності й усуненню злочинної влади.

Вже 25.11.2013 р. Патріарх Філарет на урочистому відкритті III Всеукраїнської конференції «Православ'я в Україні» наголосив: «Чому ми зараз так наполегливо вимагаємо від уряду вступити до Європейського Союзу? Що це нам дасть? Це нам гарантує незалежність держави» [15, с. 14].

З втечею В. Януковича до Росії В. Путін, зрозумівши, що Україна остаточно покидає сфери його впливу, розпочинає супроти неї неоголошену війну. О. Єрємєєв зауважує, що УПЦ МП жодного разу не визнала російську агресію як збройний напад іноземної держави, непоодинокими є випадки визнання або підтримки окремими священослужителями російської анексії Криму та агресії на Донбасі, як на окупованих територіях так і на решті теренів України, її представники відмовилися вшановувати пам'ять про загиблих українських воїнів на Сході у Верховній Раді у травні 2015 р. [9, с. 218-220].

Керує і координує всю цю антиукраїнську політику очільник УПЦ МП Митрополит Онуфрій. Так, влітку 2015 р. в одному з своїх інтерв'ю він наголосив, що вважає конфлікт на Донбасі «громадянською війною», події після Революції Гідності нагадують йому громадянську війну, яка сталася після повалення монархії в Росії в 1917 р. Разом з тим, очільник УПЦ МП жодного разу не згадує про російську агресію проти України, про окупацію військами РФ Криму та частини Донбасу, як причину конфлікту. Як зазначає Митрополит УПЦ КП Євстратій інших його інтерв'ю та заяв відомо, що Митрополит Онуфрій вважає, що українці та росіяни «по суті один народ», а Україна – частина «русского мира». З цієї тези логічно випливає його думка, що незалежна Україна є не державою українського народу, а плодом діяльності «сепаратистів», які відірвали від велико-російської цілісності «Юго-Западный край». Тому агресія Росії проти України, на думку очільника УПЦ МП, – не агресія, а «боротьба із сепаратистами». А якщо глянути глобальніше – то це взагалі «захист русского мира від агресії Заходу» (США та Європи). Тобто, в тій світоглядній картині, яка, здається, є в думках Митрополита Онуфрія, Україна, як цілком незалежна держава, є продукт «австрійського генштабу», «вашингтонського обкому» та «безбожного Заходу», створений для боротьби з «русским миром» і «поневолення Росії». А, відповідно, єдність з Росією – омріяний ідеал. Проаналізувавши ці вислови очільника УПЦ МП Митрополит Євстратій робить такі висновки: «… митрополит ще раз засвідчив правдивість сказаної патріархом Філаретом про нього рік тому характеристики: «Він –

не патріот України». Нині можна ще додати: він – колаборант «русского мира» [4].

Очільники УПЦ МП фарисействують про власний патріотизм, боротьбу за мир в Україні, закликають до припинення війни, а насправді своїми реальними вчинками сприяють поразці і дезінтеграції Української держави.

На противагу зрадницькій політиці вищого кліру УПЦ МП керівництво УПЦ КП зразу ж зайняло виважену державницьку позицію і почало докладати усіх зусиль, щоби зупинити і знищити ворога.

30 вересня 2014 р. Патріарх Київський і всієї Руси-України підготував й оприлюднив три звернення-послання, які **допомогли консолідувати проукраїнські сили в Європі та США у боротьбі зі збройною агресією РФ супроти України й українців у самий важкий час** [1;2;3].

Щодо створення ЄП УПЦ і ставлення до війни УПЦ МП, то **Патріарх Філарет наголосив:**«Московський Патріархат в Україні не хоче об'єднуватися з нами в єдину Церкву. Чому не хоче? А тому, що Москва не дозволяє. Ви чули, як хвалив патріарх Кирил митрополита Онуфрія, за що хвалив? А хвалив за те, що він тримається Москви, будучи в Україні, їсть український хліб, а підпорядковується Москві, і вона за це його хвалить, так ось не хоче об'єднуватися, але Бог створив умови – війну попустив, і в результаті цієї війни уже десятки, а то й сотні тисяч парафіян уже перейшли з Московського Патріархату в Київський Патріархат. Не хотіли, а тепер змушені. А чому переходять? А тому, що українці бачать, що ця Церква служить не українському народові, неукраїнській державі, а служить інтересам Москви. Весь світ назвав Росію агресором, а Московський Патріархат каже ні, ніякої агресії нема, а іде громадянська війна, воюють українці з українцями, а росіяни тут ні– причому. То навіщо ви таку неправду говорите на весь світ, коли весь світ визнав, що Росія агресор, а ви Церква, носії правди, і говорите неправду» [24, с. 11].

**Таким чином, УПЦ КП вірно служить Богові та допомагає Україні й українцям вистояти, зупинити і знищити агресора як на вищому геополітичному рівні (звернення-послання Патріарха Філарета) так і на передовій й запіллі (капеланська і волонтерська діяльність). Священники і віряни УПЦ КП не побоялися вийти на Майдан, підставили своє плече і допомогли вистояти Українській державі у самі скрутні часи російсько-української війни. Вони і**

**надалі допомагають гуртувати і зміцнювати дух і звитягу українському народу. Боже слово, україноцентричність, державницька дія і національно-патріотична ідеологія – це фундаментальні засади духовного служіння і громадянської діяльності УПЦ КП.**


1. **«Зупиніть розпалення ІІІ Світової Війни!» Звернення Патріарха Київського і всієї Руси-України Філарета до глави Римсько-Католицької Церкви Папи Римського Франциска** // Українська Православна Церква Київський Патріархат: **Офіційний веб-сайт «Церква.info».** – 30 вересня 2014. – [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://www.cerkva.info/uk/patrposlannia/5602-stop-wwiii.html
2. **«Зупиніть розпалення ІІІ Світової Війни!» Звернення Патріарха Київського і всієї Руси-України Філарета до глав держав, парламентів та народів Європи** // Українська Православна Церква Київський Патріархат: **Офіційний веб-сайт «Церква.info».** – 30 вересня 2014. – [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://www.cerkva.info/uk/patrposlannia/5600-stop-wwiii.html
3. **«Зупиніть розпалення ІІІ Світової Війни!» Звернення Патріарха Київського і всієї Руси-України Філарета до Президента Сполучених Штатів Америки пана Барака Обами, Конгресу США та американського народу** // Українська Православна Церква Київський Патріархат: **Офіційний веб-сайт «Церква.info».** – 30 вересня 2014. – [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://www.cerkva.info/uk/patrposlannia/5601-stop-wwiii.html
4. Архієпископ Євстратій (Зоря) Колаборант «русского мира» // Українська правда. – 17.07.2015. – [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://blogs.pravda.com.ua/authors/yevstratij/55a8de30a8c6d
5. Борейко Ю. Православна ідентичність у сучасному українському суспільстві // Православ'я в Україні: Збірник матеріалів VI Міжнародної наукової конференції.– К., 2016. – С. 831–837.
6. Відстоюючи українське православ'я // Тиждень.ua.– 16 липня 2010. – [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://tyzhden.ua/Publication/1339
7. Вульпіус Р. Релігія та нація: унійна церква, православ'я та «держава-протектор Росія // Україна. Процеси націотворення / Упор. Андреас Каппелер; пер. з нім. – К: К.І.С., 2011.–С .108.
8. Єрємєєв О. Святий і Великий Собор Православної Церкви та проблема становлення Української Помісної Православної Церкви // Православ'я в Україні: Збірник матеріалів VI Міжнародної наукової конференції.– К., 2016. – С. 845–853.
9. Єрємєєв О.С. Проблеми та перспективи становлення Української Помісної Православної Церкви на сучасному етапі розвитку українського суспільства // Православ'я в Україні: Збірник матеріалів V Міжнародної наукової конференції – К. 2015. – Ч. 1. – С. 215-225.
10. **Здіорук С. Національна Церква та національна релігія як форми духовного самовираження етносу // Релігія і нація в суспільному житті України й світу. – К.: Наукова думка, 2006. – С. 73-86.**
11. Киридон А. М. «На Майдані коло Церкви…» (Місія Церкви в Революції Гідності) // Православ'я в Україні: Збірник матеріалів IV Міжнародної наукової конференції.– К.,2014. – С. 179-188.
12. Колодний А. Національна православна церква як етноконфесійна спільнота: контекст самовизначення України // Релігійна панорама. – 2000. – № 8–9. – С. 43–48.
13. Колодний А., Здіорук С. Становлення національних церков як складової національного відродження // Релігійна свобода: історичне підгрунтя, правові основи і реалії сьогодення. – К., 1998. – С. 43–49.

14. Павленко П. Ю. «Українська Православна Церква Московського Патріархату – епіцентр російського неоімперіалізму в Україні (погляд через призму війни на Донбасі) // Православ'я в Україні: Збірник матеріалів V Міжнародної наукової конференції.–К., 2015. – Ч. 1. – С. 162–171.
15. Патріарх Філарет (Денисенко) «Слово до учасників III Всеукраїнської конференції «Православ'я в Україні» 25 листопада 2013 року» // Православ'я в Україні: Збірник матеріалів IV Міжнародної наукової конференції– К., 2014. – С. 13-14.
16. Пірен М. І. Роль духовних цінностей у формуванні громадянської позиції особистості в сучасному проблемному українському суспільстві // Православ'я в Україні: Збірник матеріалів V Міжнародної наукової конференції. – К., 2015. – Ч. 1. – С. 172–180.
17. Потапенко Я. П'ята російсько-українська війна: від майдану до східного фронту (підходи, оцінки, інтерпретації). – Переяслав-Хмельницький: «Видавництво К С В», 2016. – 304 с.
18. Преловська І. Помісний Собор Української Православної Церкви 1-3 листопада 1991 року: передумови і наслідки // Православ'я в Україні: Збірник матеріалів VI Міжнародної наукової конференції.– К.,2016. – С. 429–439.
19. **Саган О. Єдина Помісна Православна Церква в Україні: суспільний запит та необхідність конституювання. – К.: КПБА, «Світ Знань», 2016. – 40 с.**
20. **Саган О. Національна Церква як релігійно-соціальний феномен // Функціональність релігії: український контекст.– К.: УАР, 2017. – С. 219–233.**
21. **Саган О. Міфи та реалії конституювання Української Помісної Православної Церкви // Православ'я в Україні: Збірник матеріалів VII Міжнародної наукової конференції. – К.: 2017. – Ч. 2. – С. 373–383.**
22. **Саган О.Н. Національні прояви православ'я: український аспект. – К.: «Світ Знань», 2001. – 256 с.**
23. Саган О. Н. Суспільний запит на Помісну Церкву: проблеми, перспективи реалізації // Православ'я в Україні: Збірник матеріалів V Міжнародної наукової конференції – К., 2015. – Ч. 1. – С. 181–189.
24. Слово Святійшого Патріарха Київського і Всієї Руси-України Філарета до учасників VI Міжнародної конференції «Православ'я в Україні» 23 листопада 2016 року. // **Православ'я в Україні: Збірник матеріалів VII Міжнародної наукової конференції. – К., 2017. – Ч. 1. – С. 7–12.**
25. Фігурний Ю. «Русский мир» – важливий чинник агресії Російської Федерації супроти України й українців // Українознавство. – 2016. – № 3 (60). – С. 40–59.
26. Чим російська Церква в Україні відрізняється від української? // Українська Православна Церква Київського патріархату. Харківська Єпархія. – 25 червня 2013. – [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://cerkva.kharkov.ua/novini/upckp/862.html
27. Шуба О. В. Релігія в етнонаціональному розвитку України (політологічний аналіз). – К.,1999. – 222 с.
28. Яблонський В. М.; Здіорук С. І.; Токман В. В; Астаф'єф В. В.; Валевський О. Л.; Зубченко С. О.; Іщенко А. Ю.; Литвиненко О. М. Україна та проект «Русского Мира». Аналітична доповідь. – К., 2014. – 96 с.

*УДК 94(477) «19/20»*

*Павло ЯМЧУК*

# УКРАЇНСЬКИЙ ХРИСТОЦЕНТРИЧНИЙ ВИМІР У ЄВРОПЕЙСЬКОМУ КОНТЕКСТІ НОВОГО ТИСЯЧОЛІТТЯ (ДЕКІЛЬКА МІРКУВАНЬ ПРО КЛЮЧОВІ АКСІОЛОГІЧНІ КОНСТАНТИ УКРАЇНСЬКОГО ЦИВІЛІЗАЦІЙНОГО ПОСТУПУ В XXI СТОЛІТТІ)

*В пропонованій статті вивчаються провідні ціннісно-смислові аспекти трансцендентального буття української православної віри в європейському та світовому аспектах. Зосібна, вивчаються настанови й повчання Святійшого Патріарха Київського і всієї Русі-України Філарета, які становлять ясні орієнтири для української особистості, суспільства та держави й державності в часи гібридної війни. Приділено значну увагу органічній причетності христоцентричного універсуму провідного українського мислителя XX-XXI віків Євгена Сверстюка до світового контексту християнського думання й діяння. Духовно-філософське вчення Є.О.Сверстюка нагально потребує всебічної актуалізації з огляду на сучасні виклики й загрози українській духовно-національній ідентичності й самому буттю українців як державотворчої нації. Проводяться аксіологічні паралелі ідейного світу Є.О.Сверстюка із ідеями європейських християнсько-консервативних державних діячів таких як У.Черчіль, М.Тетчер. Окремо, в указаному контексті, осмислено бачення учнем Памфила Юркевича – знаковим російським філософом В.Соловйовим розуміння російської ідентичності малознаною нині постаттю – російським мислителем XIX віку, дочкою Ф.І.Тютчева, дружиною Івана Аксакова – Анною Тютчевою-Аксаковою. Її неординарний і справедливий погляд на ціннісно-смислові орієнтири Російської імперії так*

*Велич – це тривання на високості*
*Євген Сверстюк [1, с. 30]*

*Християнство охопило континенти*
*Але це релігія не для мас.*
*Це вчення для окремої людини*
*Євген Сверстюк [1, с. 8]*

***Актуальність теми***. Українська аксіологічно-буттєва універсалія як складова частина світової цивілізації ще й досі належно не осмислена ні як самодостатня одиниця, ні в компаративно-зіставному аспекті. Не осмислено також і весь комплекс питань, пов'язаних із усвідомленням і розумінням природи української християнсько-софійної філософії, що бере початок від світогляду й діяльності Володимира-Хрестителя. Трагізм мисленнєвої й буттєвої долі українства – окреме масштабне тематично-проблемне коло для актуальних філософсько-українознавчих, релігієзнавчих та всіх соціально-гуманітарних досліджень новітнього часу. Проте, в українській національній історії

*само, на наше переконання, потребує всебічного осмислення й актуалізації в сьогочасному українському та європейському цивілізаційному контексті.*
**Ключові слова:** *християнство, Українська Православна Церква, духовно-інтелектуальний універсум.*

ідей, яка, як відомо кожному віруючому визначає матеріальний рух історії явищ і подій, за волею Божою завжди були, є, і будуть постаті, дух, думка, слово і повсякчасний діаріуш яких незримими оберегами рятуватимуть українство, людину і людство від гібридного знеособлення, від втрати духовно-національних орієнтирів, яка неминуче призводить до масофікації, до втрати власного зв'язку з Богом. А відтак – до втрати свого неповторного єства. До перетворення її на безлику «людину-масу» (Х. Ортега-і-Гасет).

Такими постатями – орієнтирами для руху в мінливому бутті, Господь обдаровував нас і в давноминулі епохи і часи. Але – не залишав і не залишає нас без Своєї милості і в добу безбожницького ХХ віку. І в ХХІ столітті, початок другого десятиліття якого ознаменувався для нас криваво-лукавою «гібридною» війною, коли найстрашнішою небезпекою є втрата саме істинних світоглядних орієнтирів, яка тягне за собою втрату життя, родин, домівок, друзів. А найбільшим порятунком, що спасає людські душі і життя є дотримання цих високих орієнтирів і буття в одухотвореному сяйві Слова.

Один із таких визначних українських православних мислителів ХХ-ХХІ віків, який завжди в такому сяйві Слова перебував за земного буття, а тепер перебуває у Вічності, народився на Волині, але здобув визнання в усьому українському й не лише духовно-інтелектуальному просторові. Це Євген Олександрович Сверстюк, до думки якого зверталися й за земного буття українського православного філософа, звертаються нині – вже майже чотири роки як мислитель і подвижник відійшов із матеріально-сущого буття у Царство Небесне. Переконані, звертатимуться й надалі всі ті, хто шукав і шукатиме шляхи до Господньої Істини й Слова, щоби не втратити ні віру Христову, ні свою християнську національну родину-громаду. Ані себе самого, оскільки як точно зазначив мислитель: «Християнство охопило континенти. Але це релігія не для мас. Це вчення для окремої людини». Відтак, кожен шукатиме й знаходитиме для себе особисто, для країни й нації загалом ті шляхи й перспективи, які визначив Є.О.Сверстюк як «тривання на високості».

Саме тому, у цих міркуваннях ми маємо намір приділити філософським максимам і роздумам вітчизняного християнського мислителя суттєву увагу, яка покликана вкотре нага-

дати про вічно актуальні й так необхідні для українського та світового сьогодення й майбуття христоцентричні, христонаслідувальні, питомо європейські за своїм прогресивним характером, ідеї. Наведемо тут думку про Є.О.Сверстюка, висловлену знаним українським гуманітарієм, який тривалий час жив і творив у повоєнній ФРН – І.М.Кошелівцем: «як гарно й природно ця людина особистим стилем своєї культури вписується у європейський контекст» [1, с. 5].

Осмислення філософських роздумів Є.О.Сверстюка становитимуть, поруч із осмисленням духовно-інтелектуальних міркувань знакових духовних та державних діячів Української Церкви і державності, а також поруч із концептами державних діячів та духовних мислителів інших країн, перед національною ідентичністю яких поставала така ж сама загроза, як перед Українською Церквою й Державою сьогодні, своєрідний аксіологічний камертон пропонованої студії. Зазначені вище концептуальні диспозиції й становитимуть наріжні засади ***новизни*** презентованої увазі читачів статті.

Для початку розмови наведемо до осмислення наступне міркування українського православного філософа. Є.О.Сверстюк стверджував: «Людина з утраченою національністю і традицією є людина травмована, часто закомплексована. Вона приховує комплекси неповноцінності і прагне компенсації» [1, с. 43]. Саме тому, у часи остаточного утвердження духовно-національної й державно-буттєвої незалежності України, в часи трагічних випробувань, які обернулися багатотисячними жертвами найкращих воїнів – оборонців рідного краю, рідного народу – нам слід замислитись над самим феноменом українства як такого. Замислитись над стратегіями повернення українців у життєдайне й повноводе річище святоотецької руської, української, загальноправославної традиції, від якої Русь-Україна була силоміць відірвана впродовж тривалих й руйнівних століть. А власне – якщо Русь-Україна повернеться до цієї традиції, то набагато легшою стане наша путь до спільного європейського Дому із штучно нав'язаного нам вигнання. Таке повернення передбачає щирість у всьому. У помислах, у словах.

А головне – у діях. «По ділах і пізнаєте їх» - мовив Господь. Євген Сверстюк цілком ясно, і не лише на філософсько-українознавчому, а й на психологічно-ментальному рівні вказує на причини багатьох трагічних подій у новітній українській історії. Їх корені полягають у штучній – силоміць чи облудою, ворожою волею нав'язаній – відмові особистості від самої себе,

від власного тисячолітнього коріння і єства. Саме це спричинює внутрішнє травмування, і – як наслідок появу комплексу меншовартості, який призводить до зради особистістю спочатку самої себе, а відтак – бажання переконати себе саму й інших у власній приналежності до якоїсь «вищої», ніж рідна українська, раси, нації, конфесії, касти тощо. В ушкодженій травмами свідомості така зрада видається не трагедією, а … компенсацією заподіяних чужинцями особистих кривд за приналежність до українського родоводу і традицій. Неминучим наступним етапом є зрада Української громади, держави, як це яскраво виявилося у діях тих чиновників і правоохоронців, хто мав би їх захищати в 2014-му році. Тому звільнення від такого травматичного ментально-психологічного синдрому, звільнення особистістю й суспільством від комплексів меншовартості рідного, національного начала є запорукою духовного й буттєвого одужання нації, оздоровлення державного й громадського життя у цілому. Але якими є найбільш ефективні шляхи й засоби для такого одужання?

Міркуючи над цим самим складним, але водночас як ніколи актуальним, проблемно-тематичним зрізом Святійший Патріарх Київський і всієї Руси-України Філарет наголошує на потребі відродження рубежів духовного захисту особистості й суспільства, які захистять від втрати релігійно-національної ідентичності. Саме це стане порятунком від руйнації. А форпостом такого порятунку в усі віки була й буде Церква. Характеризуючи стан Української Православної Церкви, ще в листопаді 2016 року, Патріарх стверджує: «уже десятки, а то й сотні тисяч парафіян перейшли з Московського патріархату в Київський патріархат. Не хотіли, а тепер змушені. А чому переходять? А тому що українці бачать, що ця Церква служить не українському народові, не українській державі, а служить інтересам Москви. Весь світ визнав Росію агресором, а Московський Патріархат каже ні, ніякої агресії нема, а іде громадянська війна, воюють українці з українцями, а росіяни тут ні причому. То навіщо ви таку неправду говорите на весь світ, коли весь світ визнав, що Росія агресор, а ви Церква, носії правди, і говорите неправду. Думаєте ви про те, що Бог все бачить і знає? Не думаєте, бо якби думали, то виконували б волю Божу, а так ні, але Українська Церква вже стала найбільшою Церквою в Україні, більшою за Московський Патріархат» [2, с. 11].

Сьогодні очікуємо Томос Вселенського Патріарха про надання, справді вистражданого подвижниками, ієрархами, святими

отцями, численнями мирянами права багатомільйонній Українській Православній Церкві повноосяжно спілкуватися із іншими Православними Церквами. Знаємо не лише 34 Апостольське Правило, а й головне – знаємо Слово Господнє: «Де троє зберуться в Ім'я Моє, Там Я посеред них». В УПЦ КП – 14 мільйонів вірних Христові й Апостольській Православній Церкві. Так свідчить безстороння статистика. Але є те, що вище від об'єктивної світської статистики. У цитованому вище Слові до учасників VI Міжнародної конференції «Православ'я в Україні» Патріарх, суголосно зі Святим Євангелієм вказав: «там (в УПЦ МП П.Я.) зареєстрованих статутів вдвічі більше, ніж в Київському патріархаті, *але це всього лиш статути, без людей*. *Київський Патріархат зростав і буде зростати*». (курсив наш. П.Я.) [2, с. 11].

Про спасіння особистостей, що відійшли від батьківської віри, що мимоволі чи з примусу, чи з власної волі (це – найстрашніше) перервали духовний трансцендентальний зв'язок із батьківською вірою в Бога, про їхні *тимчасово* загублені душі з тривогою й болем, як бачили із вищенаведеного роздуму, міркував Євген Сверстюк. Не про збільшення мертвих паперових статутів слід турбуватися християнинові повсякчас, а про кожну «заблукалу вівцю». Саме так настановляв Своїх Апостолів – пастирів людей, «ловців душ» наш Господь. Притча про блудного сина – теж ясний дороговказ до такого порятунку. Саме так діє кожен пастир, кожен віруючий, що боїться Бога і любить ближнього. Відчуваючи це – і повертаються православні українці додому, до Христового Дому, залишаючи паперові статути там, де їм і належить бути – на папері.

На папері, але без людей. Це ще один зримий знак Господнього Провидіння. Так стається саме тому, що, за Волею Божою, українці знають, що наша, тривалий час переслідувано-принижувана Церква, завжди була, є і лишатиметься з Богом. Вона – Його наречена, а тому непідвладна минущим забаганкам чужих диктаторів. Люди йдуть від мертвого паперу до живого спасіння. А це живе спасіння одна лише може дати – не уярмлена «земними звабами й спокусами» (І.Вишенський) материнська православна Церква. Яка врата Михайлівського Золотоверхого в 2013 року відкриє для дітей і дорослих, яким нізвідки чекати порятунку. Яка молитиметься, так само як Антоній і Феодосій, як Борис і Гліб, як всі святі наші за всіх сущих на нашій, благословенній Богом, українській землі.

Саме тому, Українська православна Церква має вагому перевагу як основа українського єднання для отримання Томосу

перед тими інституціями, що уярмлені, отруєні, отяжені мирською славою і владою. Їй, переслідувано-невизнаній, не отяжено, не страшно молитися за ворогів своїх. У Неї, так само як і у Господа нашого – Ісуса Христа – завжди є й будуть сили і час на любов до тих, хто ганить, ображає і принижує її. Їй, «неканонічній» для когось, у любові до ближнього ніхто ніколи не завадить. А отяженій зобов'язаннями перед чужою владою з будь-якої іноземної держави, а тим більше країни-агресора – завадить. Не можна ж відспівувати, наприклад, воїнів АТО. Тому й відбувається перехід людей до рідного Господнього Дому, де не треба лукавити, де є незримий зв'язок із багатьма поколіннями предків, де любов до Бога не підмінюється пошаною до минущого тирана, а любов до ближнього має не декларативний, а повсякчасно-дієвий характер. Так як у апостольські часи, як проявлене дещо пізніше подвижництво Отців Церкви, які не ненавидіти кривдників, а любити і прощати їх, настановляючи повсякчасно-дієвою любов'ю до ближнього. Саме через ці риси українського києвоцентричного православ'я, як на мене, і стало близьким, несподіване для когось отримання Томосу.

«Бог все бачить і знає» - наголошує Патріарх. Відчуття цієї Господньої повсякчасної присутності породжує в душі справді віруючого, не по-фарисейському декларативного християнина, особливе відчуття, яким є щастя від розуміння і відчуття несамотності, оскільки, той хто з Богом, той ніколи не буде самотнім, поєднане зі страхом порушити Його Заповіді. Ця духовна єдність, певні, керувала києво-печерськими, почаївськими лаврськими святими, афонським ченцем Іваном Вишенським, керувала Христофором Філалетом, Кліриком Острозьким, коли вони полемізували в добу Середньовіччя та Бароко з противниками православ'я. Такий самий Страх порушити вірність Господній Істині і відчуття Його всеприсутності керує українськими православними, коли відстоюють духовні рубежі від олжі, що її розповсюджують ті, хто називає себе Церквою і повинен, принаймні, не говорити неправди. Саме на цьому базисному постулаті наголосив у вище процитованих міркуваннях Патріарх Філарет застерігаючи православних від служіння «батькові брехні». Так було в давноминулі часи. Так є тепер. Переслідуваній у різні віки різними чужинцями Українській православній Церкві за її понад тисячолітню історію призначено було нести хрест єдиного оберегу національної духовності, а відтак – національної ідентичності. В цьому – істинна в своїй висоті, оборонна стосовно Христової Істини й православних украї-

їнців духовна місія й покликання нашої Церкви, яка триває від святокиївських часів до сьогодення.

У травні 2015 року, задовго до сьогоднішніх очікувань і обговорень можливості надання Томосу Святійший Патріарх Київський і всієї Руси-України Філарет в інтерв'ю зі знаменною назвою «Українські Церкви об'єднаються дуже швидко – так як переміг Майдан» стверджував: «з історії ми знаємо, що з гонінь Церква завжди виходила переможницею. Так було в роки радянського атеїзму, так буде і зараз – коли Росія піде з Криму, то побачите, скільки там є насправді прихильників Московського патріархату». [3, с. 20]. Скільки мирян і священників УПЦ МП в Україні, в окупованих РФ частинах суверенної України підтримують Томос знає лише Господь Бог. Але Господь рано чи пізно, як відомо зі Святого Євангелія, все таємне робить Своєю Волею явним. І – так само – за Своєю Волею, звільняє від крадіїв награбоване ними, повертаючи вкрадене господарям. Саме тому, як свідчить Патріарх: «з гонінь Церква завжди виходила переможницею. Так було в роки радянського атеїзму, так буде і зараз – коли Росія піде з Криму».

Усвідомлюючи в 2015 році, ще далеко до об'єднання УПЦ КП та УАПЦ із проханням до Вселенського Патріарха щодо надання Томосу, перспективу приєднання всіх українських православних Церков до молитовного єднання з усіма православними вірними Христові, Патріарх Філарет стверджує: «Об'єднання буде, хоча митрополит Онуфрій і не хоче цього. Але він – не вся Церква. Об'єднання буде тому, що більшість православних віруючих цього хочуть, тому, що це є шлях правди. І коли Господь благословить – все станеться … швидко. Так само як переміг Майдан – майже три місяці боролися, а потім Янукович, який здавався багатьом непереможним, втік» [2, с. 20]. Ясна річ, що в травні 2015 року, коли було опублікованим це інтерв'ю не могло бути відомим, що через три роки навесні 2018 року повнота УПЦ КП і УАПЦ одностайно звернуться до Вселенського Патріарха Варфоломія І щодо надання Томосу і це прохання буде підтримане не лише Президентом і парламентом України, а й частиною єпископату й вірних УПЦ МП. Нині, у 2018 році, знаємо достеменно: близько 10 митрополитів УПЦ МП підтримали звернення до Вселенського Патріарха Варфоломія І щодо надання Українській православній Церкві Томосу про автокефалію. Знаємо також і про офіційну позицію Вселенського Патріарха щодо надання Томосу, висловлену в Києві на святкуванні 1030-ліття Хрещення Русі-України.

Покладання надії Святійшого Патріарха на Господню Волю, а не, в жодному разі, на диктатуру минущих володарів і тиранів є прикметним саме для українського розуміння Православ'я. Не для імперського «царепапізму». Так само – як і розуміння, що воля минущого московського митрополита не може завадити одухотвореній волі громади слідуванню Христовій правді: «більшість православних віруючих цього хочуть, тому, що це є шлях правди. І коли Господь благословить – все станеться … швидко.». Аналогія, що її проводить у 2015 – ще Майданному році – році Революції Гідності Патріарх Філарет із Майданом Гідності,коли, здавалося би нездоланний колос впав, є більш, ніж промовистою. «Так само як переміг Майдан – майже три місяці боролися, а потім Янукович, який здавався багатьом непереможним, втік»» – прогнозуючи резюмує, розмірковуючи про долю Українського Православ'я, про долю Христового українства як такого – духовний мислитель. «Згинуть наші воріженьки як роса на сонці…» – мимоволі, при цій нагоді, пригадуються знакові слова із Державного Гімну.

У вищеокресленому контексті покладання надії всіма віруючими українцями від Святійшого Патріарха до звичайного парафіянина на ласку Божу та Його волю, а не на волю минущого земного володаря, як це є у суміжній з нами країні-агресорі, наведемо цікаві, проте мало актуалізовані в новітньому вітчизняному соціально-гуманітарному контексті спостереження й міркування великого філософа, учня П. Юркевича В. Соловйова. По суті йдеться про констатований мислителем світоглядний розлам між європейським православним мисленням та мисленням і діянням недоазійсько-деспотичним. Глибинно-масштабне розуміння природи і сутності цього розламу теж може стати потужним запобіжником руйнації українських особистості і суспільства, про які йшлося вище. Філософ зазначає: «Не зважаючи на новий зв'язок Росії з Візантійською Імперією «священна та божественна велич» візантійських «***базилевсів»*** не відбилася на руському князі». (підкреслення жирним курсивом В.Соловйова П.Я.) [4, с. 217]. Розгортаючи та уточнюючи цей концепт вчений наголошує: «Держава, яка бажала знайти собі опертя в одній силі, була загублена силою» [4, с. 492].

Прокоментуймо. У даному разі йдеться про сутнісне заперечення широковідомої і ледь не конституйованої в російській духовній та державній теорії й практиці міфологеми «Москва – Третій Рим». Християнський філософ та історик з цілком об'єктивних мотивувань не може погодитися з цим, оскільки всі нові зв'язки і впливи, що мали, і, на жаль, мають на меті

підпорядкування II Риму (Царгорода-Константинополя) удаваному Риму III (Москві) завершилися цілковитою поразкою ще в роки життя В.Соловйова і навіть до цього. Процес надання Томосу Українській Православній Церкві вже в XXI віці це лише зримо підтверджує. Так є тому, що, а пріорі, ігнорується сама сутність Вселенського Патріархату як Матері-Церкви, яка залишається світочем і осердям, духовним центром світового Православ'я, не маючи жодних державних і владних інституцій. Просто за Волею Божою. Таким самим, неодержавленим II Єрусалимом, тривалі століття поспіль залишався Київ, який був не лише «матір'ю міст руських»,але й більшим.

Домівкою Матері-Православної Церкви, вплив якої поширювався на багато неозорих земель. Для сутності світового Православ'я характерно саме це, а не намагання ототожнити Церкву як Дім Господній з імперсько-державною міццю та могутністю, яка на силі зброї й примусу, а не на вільній волі засновується. Фанар, Афон і київські святині формально входили до Османської та Російської імперії, але в духовному сенсі завжди залишалися вільними від їхньої влади, оскільки завжди підкорялися владі Царя Небесного. Саме на цьому наголошує В.Соловйов, коли звертає увагу на те, що «Держава, яка бажала знайти собі опертя в одній силі, була загублена силою». Йдеться у даному сенсі, про неминучість поразки тих, хто прагне знайти собі опертя лише на матеріальну силу, на силу людської міці, а не на силу Святого Духу й Господньої Істини. І, тим більше, неминуча поразка чекає на тих, хто прагне нематеріальну силу Духа підпорядкувати минущій владі земного володаря. Сумні приклади абсолютно вільних від християнської та й будь-якої людської моралі Петра I та Єкатеріни II (але хіба лише їх?) як можновладців у Священному Синоді РПЦ є цьому зайвим підтвердженням.

Додатково аргументуючи таке розуміння відмінностей імперського «православ'я» від Духу Вселенської Церкви (невипадково ж книга мислителя має промовисту назву «Росія і Вселенська Церква») та міркуючи над святоотецькою, від Старого Заповіту успадкованою, природою розділення християнами різних гілок влади вчений зауважує: «Мойсей, найвеличніший із пророків, не привласнював собі ані священничої влади, надаючи її Ааронові, ні військового начальствування, яке він доручав Ісусу Навіну. Він також не заявляв про своє виняткове право і на особливе користування силою пророцькою, яку він передав сімдесяти представникам народу, висловивши побажання, щоби всім ізраїльтянам був посланий дар пророцтва» [4, с. 493].

Ці слова мислителя не лише ясно підтверджують висловлені вище міркування, а й вказують на сакральність традиції розподілу влади не лише на духовну і світську, а також на ті три гілки розподілу світської влади, які в Європі започаткував Шарль Луї де Монтекс'є. В Україні вони існували ще від часів «Руської Правди» та правочину Запорозької Січі та Гетьманщини. Козацька Рада, Центральна Рада, а нині – при всіх її недоліках – Верховна Рада – це не лише державні установлення українського парламентаризму, які, ясна річ, завжди мусіли відповідати історичним реаліям, а й влада «представників народу», які мають відповідати сподіванням всього народу, що його вони репрезентують. Тобто саме така форма організації державної влади, а не «царсамодержець» сутнісно відповідає установленням Святого Письма, оскільки Мойсей з власної, але натхненної Богом волі, передав сімдесяти представникам ізраїльського народу свою «силу пророцьку», яка повинна була поширитись на всіх ізраїльтян. Таке передання зобов'язувало весь народ та особливо його репрезентантів до відповідальності і подвижництва. В різних формах в христоцентричній, орієнтованій на повсякчасне слідування Волі Божій, українській державності, завжди існував козацько-республіканський устрій, де при обранні обраному нагадували, що він лише перший серед рівних, а ніяк не «помазаннік Божій».

Тобто не має права, як і старозаповітний Мойсей, привласнити собі ані військового начальствування, ані користування силою пророцькою, ані – тим більше – священничої влади. Старозавітне, а по тому – христонаслідувальне формування особистості від часів Київської Русі і – особливо – в пізньосередньовічно-барокові часи й призвело до появи християнсько-громадянської самоорганізації українства. До появи непоказового, не декларативного христоцентричного волонтерського добротворення як основи вітчизняного громадянського суспільства. Про походження волонтерського добротворення від Володимира-Хрестителя ми мали змогу поміркувати у свої статтях, вміщених у гуманітарно-релігієзнавчому часописі[1] «Софія», присвячених 1000-річниці від дня упокоєння рівноапостольно-

[1] Духовно-філософська візія В.С. Соловйовим феномену святого Володимира в контексті вітчизняного христоцентричного світобачення//Софія – гуманітарно-релігієзнавчий часопис - №3. Засновник та видавець Київський національний університет імені Тараса Шевченка. К.: 2015 – С.35-39; Приклад на тисячоліття: філософія й діаріуш святого Володимира в контексті вітчизняного державотворення й світового громадсько-політичного христоцентричного ідеалу//Софія – гуманітарно-релігієзнавчий часопис - №4. – Засновник та видавець Київський національний університет імені Тараса Шевченка. К.: 2015 - С.73-79

го князя. Саме волонтерство формує у особистості потужний христоцентричний, а тому й вільний від минущості диктатур, стрижень, визначає важливу основу індивідуальності, суспільства та держави на багато століть поспіль.

Прикметно сутнісними у означеному ціннісно-смисловому й буттєвому контексті є міркування В.Соловйова, що їх він розгортає у спогаді «Аксакови» на прикладі спостережень та аналізу світогляду Анни Федорівни Аксакової, дружини І. С. Аксакова і дочки класика російської поезії – Ф.І. Тютчева. Визначний російський філософ спочатку акцентує на таких буттєвих, проте значущих обставинах: «Анна Федорівна почала розмову російською з надто сильною іноземною вимовою й швидко перейшла на бездоганну французьку мову. Донька нашого великого лірика Ф.І. Тютчева, з материнської сторони – німкеня – вона виховувалася в Німеччині – а по тому провела більшу частину життя при дворі … імператриці Марії Алєксандровни, де російська мова ще не була у великому вжиткові» [4, с. 1321].

Цілком зрозуміло, що вихована в Європі XIX віку (німецька і французька мови обидві були для неї рідними, а російська, навіть при дворі російської імператриці, «ще не була у великому вжиткові») А.Ф.Тютчева-Аксакова засвоїла, разом із провідними європейськими мовами, й провідні світоглядні ідеали християнської демократичної Європи, які докорінно відрізнялися від недоазійсько-імперських вимог. Для розуміння світоглядного розходження між україно-європейським та російсько-азійським світоглядними векторами цивілізаційного руху, міркування А.Ф.Тютчевої-Аксакової видаються концептуально вагомими. Наголос, що його робить В.С.Соловйов на тому, що А.Ф.Тютчева (Аксакова) була не лише дочкою Ф.І.Тютчева, але й людиною, що «провела більшу частину життя при дворі … імператриці Марії Алєксандровни, де російська мова ще не була у великому вжиткові» є в цьому аксіологічному контексті світоглядно-знаковим. При російському імператорському дворі панували, ясна річ, різні настрої, але всі вони мали великодержавні настановлення щодо подальшого розвою імперії. Як випливатиме з подальших спостережень В.С.Соловйова над світоглядом А.Ф.Тютчевої-Аксакової, саме прагнення бачити Російську імперію в Європі і, водночас, ясне розуміння нездійсненності такого, єдино можливого для неї шляху розвитку Росії, призводило А.Ф.Тютчеву-Аксакову ледь не до розпачу.

В спогаді – аналітичному спостереженні філософа знаходимо багато свідчень такого її світоглядного розпачу. Вони

роз'яснюють нам, сучасним українцям, як іманентну сутність прагнення еволюції азійського Московського царства до європейського християнського універсуму з боку його найбільш прогресивних репрезентантів, так і – водночас – неможливість такого здійснення з багатьох духовно-інтелектуальних та, обумовлених ними, буттєвих причин. Свої євроцентричні прагнення А. Ф. Тютчева-Аксакова таким чином формулює у полеміці: «Ти сам свої ідеї спростовуєш – кричить Анна Федорівна, дещо гарячкуючи: - мій батько і Хом'яков були, понад усе, людьми по-європейському освіченими, і, якщо це було потрібним їм то, тим більш, це буде потрібним для нинішніх, які, позбавлені допомоги культури зовсім пропадуть, стануть такими ж самими тваринами (brutes), як і твої улюблені мужики» [4, с. 1324]. Ці слова А. Ф. Тютчева-Аксакова звертає до свого чоловіка-слов'янофіла і – сина С. Т. Аксакова – одного з фундаторів слов'янофільства. Якою прагне бачити свою Росію Анна Федорівна? Передусім такою, яка відповідала би появі «людей по-європейському освічених». Як досягти цього? Вихована у родинних слов'янофільських традиціях, але протестуючи проти їхньої диктатури для майбутнього своєї Батьківщини, вона бачить цей шлях у всеосяжному прилученні Російської імперії до Європи. Інакше: «позбавлені допомоги культури» люди «зовсім пропадуть, стануть такими ж самими тваринами (brutes), як і твої улюблені мужики».

Але чи можливо це? Гнів мислителя, як видається, спрямований не лише на чоловіка як репрезентанта ідеології слов'янофільства (більшовизму у XX віці, «русского міра» в новітній інтерпретації). Ця ідеологія у різних її формаціях і трансформаціях, як переконливо доведено новою і новітньою історією, завжди штовхатиме будь-яку країну і державу не вперед, а назад. Тобто – за своєю роллю є реакційною. Втім, філософ-полеміст гнівається навіть не стільки на цю заскнілу ідеологію та її адептів, а на … власне об'єктивне усвідомлення нездійсненності своїх ідеалів та переконань в московських умовах. Відома праця М.Бердяєва «Витоки і сенс російського комунізму», де він роз'яснює органічність ідеології більшовизму для російської ціннісної системи, ясна річ, ще не була написана. Не відбулися й події, які спричинили її появу, але незаангажовано мислячі люди вже в II половині XIX віку не могли об'єктивно не відчувати сам сенс тих ідеологем і явищ, що становили й становлять суть московського світобачення. Бажаючи своїй Батьківщині йти правильним, прогресивним

шляхом до Європи А.Ф.Тютчева-Аксакова чітко усвідомлює неможливість його реалізації в московсько-імперських ціннісно-смислових та буттєвих умовах. Тому, як за останню тростинку хапаючись, звертається до авторитетів, родових і духовно-інтелектуальних пращурів: «мій батько і Хом'яков були, понад усе, людьми по-європейському освіченими, і, якщо це було потрібним їм то, тим більш, це буде потрібним для нинішніх». І.Хом'яков, нагадаємо, разом із С.Аксаковим, І.Кирєєвським та Ф. Тютчевим були фундаторами російської слов'янофільської ідеології. Згадуванням їхніх імен мислитель хоче довести, принаймні, невідчуженість європейського вибору для Росії від органічно притаманної для неї ідеології, яким би терміном її не визначали.

Гніваючись на суб'єктивно-слов'янофільські переконання І.С.Аксакова, а точніше – на їхнє сприйняття переважною частиною російського суспільства які, як цілком слушно вважає Анна Федорівна, заводять Російську імперію на глухі манівці осторонь магістралей цивілізаційного прогресу, вона перериває його промову, де він обстоює свої «російські переконання»: «Неправда, неправда! Ніяких російських переконань немає, а є лишень російська дикість. Ти сам, якщо маєш хоча би якусь гідність (quelle valeur), то не тому, що ти росіянин, але лише тому, що ти – *напівросіянин*. *Все, що в тобі є доброго, походить від твоєї татарської крові та від твоєї німецької освіти!* А ось тепер нашим дурням замість того, щоби їх хоча б якось вилюднювати, їх запевняють, що вони й без цього прекрасні, що їм потрібно залишатися тільки росіянами, що Європа нам і зовсім не потрібна, що в нас із нею немає нічого спільного! Цього… ні мій батько, ні Хом'яков не передбачали… ось до яких огидних дурниць доводить ваше слов'янофільство.» (курсив наш. П.Я) [4, с. 1325].

Слід осмислити ці міркування. Першим, що привертає увагу є те, що А.Ф.Тютчева-Аксакова цілком точно визначає наслідувальну сутність будь-якого репрезентанта тріади, як ми тепер побачили, «слов'янофільства – більшовизму – «русского міра». Звертаючись до І.С.Аксакова вона полемічно мовить: «Все, що в тобі є доброго, походить від твоєї татарської крові та від … німецької освіти». Доброго від московітів у репрезентанта в ідеології слов'янофільства вона не бачить. Татарська (азіатська) традиція помножена на європейську (у даному разі – німецьку) освіту, тільки тоді є доброю, коли не витворює покруч малокультурного, а тому й агресивного недоазій-

ства. А отже – коли творить нову гуманістичну цивілізаційну одиницю. Із «слов'янофільством – більшовизмом – «русскім міром» так статися не може, адже така неможливість зумовлена їхньою природою, що відкидає орієнтування на христоцентризм і христонаслідування, а відтак – втілення у повсякденній практиці людинолюбних ідеалів.

Актуальною і тоді й нині є наступна думка філософа-полеміста: «тепер нашим дурням замість того, щоби їх хоча б якось вилюднювати, їх запевняють, що вони й без цього прекрасні, що їм потрібно залишатися тільки росіянами, що Європа нам і зовсім не потрібна, що в нас із нею немає нічого спільного». Хто не бачить суголосності цих настанов і констатацій, поданих А.Ф.Тютчевою-Аксаковою в XIX віці із «конституціями» ДНР-ЛНР, з РФ, а головне – з їхньою повсякденною практикою? Росіяни ж у будь-якому разі, як зазначила російський євроцентричний мислитель: «й без цього прекрасні, що їм потрібно залишатися тільки росіянами, що Європа нам і зовсім не потрібна, що в нас із нею немає нічого спільного!» Численні приклади з минулого й сьогодення доводять, що ці слова сприймаються росіянами без вкладеної в них мислителем полемічної іронії, а як абсолютна істина.

Саркастично розгортаючи свою думку А.Ф.Тютчева-Аксакова доводить її у наступний спосіб: «Якщо у вас … є своє, не європейське, покажіть його скоріш! Але якщо ваша самобутня російська освіченість полягає лише в тому, щоби лаяти Європу, то я вам скажу, що це ошуканство й злочин проти вітчизни. Коли ви кажете росіянам «не наслідуйте європейців, будьте тільки росіянами» це насправді означає: «відмовтесь від освіти, залишіться із вашим пихатим невіглаством, тобто, під машкарою самобутності, уподібнюйтесь до китайців!»… чому уподібнюватись до німців або англійців – погано, а уподібнюватись до китайців – добре?» [4, с. 1325-1326].

Прокоментуймо. В часи А.Ф.Тютчевої-Аксакової китайці були народом, який ще не визначав рух буття в світовому обширові. Нині, завдяки долученню китайців до магістралей цивілізаційного прогресу, ситуація у світі докорінно змінилася. Хмарочоси на тлі звичайних китайських пейзажів – один, проте далеко не єдиний доказ цьому. Але не змінилося, на жаль, прагнення росіян «лаяти Європу» і весь західний світ поспіль, нічого не роблячи для власного самовдосконалення. А.Ф.Тютчева-Аксакова, ще у XIX столітті, ясно вказує на цю проблему, прямо звертаючись до співвітчизників: «Якщо у вас

є своє, не європейське, покажіть його скоріш! Але якщо ваша самобутня російська освіченість полягає лише в тому, щоби лаяти Європу, то я вам скажу, що це ошуканство й злочин проти вітчизни». Ясніше не скажеш.

Злочином проти вітчизни, на думку А.Ф.Тютчевої-Аксакової, є прагнення «не наслідувати європейців, бути тільки росіянами». На слушну думку мислителя це й означатиме потребу «відмовитись від освіти, залишитися із… пихатим невіглаством». Хіба, навіть у інтернет-контентах, не бачимо такої свідомо-пихатої відмови росіян не лише від знання світової культури, не говорячи про українську мову, історію і культуру, а й відмови від знання звичайного російського правопису. Тобто – орфографії, лексики, фонетики «русского язика», який вони «с оружиєм защищают». Від кого би, дізнатися? Напевне, від самих себе.

Відмова від світової культури, комплекс самозвеличення, що зростає саме на ґрунті відсутності в особистій та громадській свідомості християнських ідеалів призводить до потреби агресивно утверджувати цю удавану велич через знущання й приниження слабших або просто неагресивних від природи людей, народів, країн. Для фарисейсько-лукавого самовиправдання застосовуються ідеологеми про якусь міфічну потребу весь час когось «захищати» (насправді – уярмлювати), «звільняти» (насправді – окупувати) тощо. Химерність та ілюзорність цього «міра» очевидні для людства. Вдавати, що не бачиш те, що бачить увесь світ, роблячи зло, сподіватися на те, що «нема доказів» і є за влучним визначенням А.Ф.Тютчевої-Аксакової «ошуканство й злочин проти вітчизни».

Євген Сверстюк зазначив: «У кожного народу своя історія. Але крім історії подій народ має духовну історію. Та остання об'єднує народи навколо спільних святинь.» [1, с. 51]. В українців, попри тривалий руйнівний вплив на наше життя описаних вище чинників, такі святині є. Не соціалізм-більшовизм, де, як стверджував У.Черчілль: «головна перевага ... рівний розподіл злиднів» [5, с. 115], не нав'язування іншим народам свого способу життя й своєї тиранічної волі, не зневага до Іншого, а християнсько-консервативне опікування й допомога ближньому, що виявляється у самим собі вказаній *зі страху перед Божим гнівом, який і є джерелом совісті* – неможливості для багатих виклично жити в розкошах є основою суспільності, коли лідера однієї з провідних світових держав (М.Тетчер) органічно бентежить і відлякує перспектива перебувати в розкошах тоді, коли

інші мешкають в жебрацтві. Аристократизм – він від Духу Господнього. В цьому контексті так і згадується Тичинине, в часи постання радянського правлячого більшовицько-безбожницького класу, напередодні Голодомору писане:

Одним земля і розкоші,
а другим – хоч здихай,
Безхлібяно, безводяно,
Собакою здихай…» [6, с. 205].

Осмислюючи теорію й практику нав'язаного українцям більшовизму Є.О. Сверстюк так сформулював світоглядно поєднану з вищенаведеними рядками наступну філософську максиму: «Гордо пообіцявши замінити недосконалий Божий світ, диявол міг творити тільки пародію на творіння: заляканого раба замість гідної людини – раба Божого, концлагерну зону замість громадянського суспільства, податливу масу замість активного народу». [1, С.36] Суголосно з цією філософемою українського мислителя британський державний діяч Уїнстон Черчіль, так само вивчаючи світоглядні причини трагедії «червоного століття» (термін М.В.Поповича) зазначив: «Соціалісти прагнуть перебудувати світ і починають з того, що викидають з нього саму сутність людини» [5, с. 47]. Чи потрібні додаткові аргументи на користь спільного європейського духовно-інтелектуального обширу, в якому завжди думками, словами і діями своїх найкращих синів, навіть у найстрашніші окупаційні часи, перебувала Україна й ближчі чи дальші від неї географічно країни християнської Європи?

Але, будучи об'єктивними, мусимо констатувати. Нині ще маємо рецидиви страшного історичного досвіду, що його пережила наша країна у імперський та більшовицько-безбожницький періоди. Йдеться про те, що часто державні інституції навіть після й під час трагічних випробувань не відповідають не лише нагальним запитам і очікуванням, але навіть самому духові пробудженого українського християноцентричного громадянського суспільства. Тому слід налагодити таку потужну систему освітньо-виховного формування майбутніх державних діячів, правоохоронців, всіх тих, хто у той чи інший спосіб буде причетним до впливу й вирішення долі кожного громадянина Української держави, кожного члена українського суспільства, в якій домінантною стане саме духовна основа. Вже від неї йтиме особиста мораль і етика. На них базуватиметься правосвідомість кожного правоохоронця або фахівця державного апарату. А далі – Дух і Буква права.

На них ґрунтуватиметься Конституція й законодавчі акти. Без такої аксіологічної ієрархії, міцно закоріненої в свідомості всіх, причетних до вирішення людських доль та долі Української держави годі й мріяти навіть про мінімальний цивілізаційний поступ в напрямку побудови країни, де людині живеться по-європейському комфортно та безпечно. «Поняття «національна честь» не записали в Конституцію. Там нема і таких понять як совість, сором, самоповага, правдомовність. *Але без цих понять і людини нема*.» (курсив наш. П.Я). [1, с. 52] Ця філософська максима Євгена Сверстюка – чудовий і – головне – універсальний орієнтир для формування справжньої державної та державницької, правоохоронної зосібна, еліти. І не лише української, до слова.

Суголосно зі сказаним. У своїх спогадах-роздумах Маргарет Тетчер наводить духовну настанову, явлену у молитві св. Франциска Асізського. Цю молитву вона промовила в час вступу на посаду прем'єр-міністра рідної країни: «Нехай же принесемо ми гармонію туди, де є розбрат… Нехай же принесемо ми істину туди, де є омана. Нехай же принесемо ми віру туди, де є сумніви. Нехай принесемо ми надію туди, де є відчай» [7, с. 224] Державний чи громадський діяч, який прагне відповідати таким настановам, навіть самим прагненням своїм до такого ідеалу вже певною мірою виконуватиме свою християнську місію, оскільки а пріорі сприятиме досягненню суспільної згоди, власною діяльністю й особистим прикладом вселятиме надію, а особистою вірою в Бога убезпечуватиме людину і суспільство не лише від хибних шляхів і пасток, а й звільнятиме від небезпечних ілюзій та принадливих оман. В умовах російсько-української гібридної війни, де чорне видає себе за біле такі державні і громадські діячі українському та й світовому співтовариству не просто потрібні, а конче, життєво необхідні.

Міркуючи про схожу місійно-діяльну проблематику справжньої, за духом і діями, а не за посадами й чинами, еліти Є. О. Сверстюк зазначив: «Християнська душа українського народу не таїть у собі і не живить ненависті. За це нас не треба хвалити – так є, слава Богу. Разом з тим є в нашому народі брутальний жорстокий елемент, не освічений і не зачеплений культурою. Наше завдання – кидати світило розуму в ці темні криміногенні й бідні верстви суспільства» [1, с. 53]. Боротьба за кожну особистість, навіть темну, навіть криміногенну, бідну передусім духовно, а відтак – буттєво нагадує нам не лише Христові притчі про заблукалу вівцю та блуд-

ного сина (нагадаємо, що книга есеїв і статей Є.О.Сверстюка, за яку він був удостоєним Шевченківської премії має назву «Блудні сини України»), а й спонукає до об'єктивного бачення позитивних та негативних рис сучасного стану української особистості і суспільства. А в цьому – вже шляхи порятунку заблукалих і подвижницької, волонтерської у найвищому розумінні, діяльності християнина.

Це важка духовно-соціальна місія, але без неї годі й мріяти про оздоровлення «світлом розуму» (мимоволі пригадуються слова нашого Духовного Гімну «світлом науки і знання»), а отже – світлом культури тієї частини суспільства, що з різних причин перебуває у мороці бездуховності та відсутності інтелектуальних інтересів. Криміногенність в усіх її проявах і є наслідком віддання цими особами переваги Мамоні, а не Богові. Відтак – прямо веде і їх, і суспільство, і державу до прірви. На жаль, сучасна вітчизняна історія гірким досвідом доводить те, що там де немає такого світла неминуче постають із темряви різного кшталту, за висловом радянського політв'язня В.Мороза, «хуліганські недореспубліки» і історія репресій, терору, катувань безневинних жертв, здавалося би вже міцно засвоєна в ХХ столітті знову повторюється в столітті ХХІ-му. «Причини нашого лиха Липинський визначив дуже точно: «егоїстично-матеріалістична темрява, яка застить нам шлях до вищих цінностей» - актуалізує думку визначного вітчизняного філософа-консерватора Є.О.Сверстюк [1, с. 78].

Пригадуючи свою роботу на посаді прем'єр-міністра Великобританії Маргарет Тетчер акцентує на такій важливій розстановці аксіологічних пріоритетів своєї діяльності як державного діяча: «Я сказала своїм помічникам, що не збираюся виступати просто з економічною промовою. Економіка вийшла із ладу, а економічна криза є наслідком духовної кризи нації» [7, с. 169]. Подаючи історіософські міркування стосовно українського поступу в тисячолітньому бутті український православний мислитель Є.О. Сверстюк акцентує на схожих, у ціннісно-смисловому сенсі, з ідейними висновками В.Липинського та М.Тетчер домінантах розуміння причин історичних поразок, економічних криз. І головне – також наголошує на тому, що єдиним шляхом виходу, шляхом порятунку із, здавалося непоборних періодів терору і занепаду є навернення до Христової віри, до Святого Письма: «Великі провалля в історії України (татаро-монгольське нашестя, руїна гетьманщини, большевицький терор) заповнювались тихою

роботою Біблії, що зв'язувала розрив традиції» [1, с. 50]. «Тиха робота Біблії» була і є тією духовно-національною ідеєю, яка не дозволила окупантам духу і буття розірвати в українському суспільстві і в кожній окремій особистості головне, що єднає націю – традицію від минулих до прийдешніх поколінь. Так само як, наголошує Маргарет Тетчер, неможливе приведення економіки до ладу без подолання «духовної кризи нації». Як бачимо, для різних християнських народів і держав – з високорозвиненою економікою чи ні – рецепт успішності є одним і тим самим. Повсякчас триматися в житті Святого Письма і Христової віри.

**Підсумовуючи сказане.** Якщо поставити собі за мету осмислити духовно-інтелектуальне та визначене ним матеріальне буття українства, кожної окремої особистості не лише в минулі часи, а й у всій трансцендентальності, то маємо прийти до наступних висновків. Першим з них, хотілося би комусь цього чи не хотілося би, є органічна аксіологічна причетність українського ціннісно-смислового й – відтак – буттєвого простору до сутностей християнського світу. І – християнської Європи як його невіддільної частини - зосібна. Саме тому гібридно-фарисейські небезпеки «русского міра» можуть, звісно, завдати нам нині, і вже багато століть поспіль завдають в тріаді «імперське слов'янофільство – більшовизм – «рускій мір», страшної, часто непоправно-тяжкої шкоди, але ніколи не зможуть відірвати дитину від матері і від Батька. Україну – від Христової Церкви й від Отця Небесного – від Самого Спасителя. Єдність України з усім православним, з усім християнським світом не потребує доведень, проте має численні докази й свідчення. Зосібна, переконливими доведеннями цьому є наведені у пропонованій студії суголосні ідеї провідних європейських християнських мислителів XIX-XXI віків. Українців – Євгена Сверстюка, Святійшого Патріарха Київського і всієї Руси-України Філарета, британців – Уїнстона Черчілля, Маргарет Тетчер, російського філософа – учня Памфила Юркевича – В.С. Соловйова, А.Ф.Тютчевої-Аксакової. І, звісно, не лише їх. Вони є суголосними в провідному сенсі – сенсі екзистенціального вибору христоцентричного вектору особистого, громадського, громадянського, а отже – державотворчого розвитку.

Бог помагає нашій багатостраждальній і богоспасенній Вітчизні передусім тому, що українці-християни, так само як поляк Папа Римський Іоанн Павло II, як і британка Маргарет

Тетчер «з природи й з виховання» є консерваторами. Але для українців – питомих християнських консерваторів *з природи й виховання* завжди було набагато важчим втримати на власних плечах свій Хрест в умовах, м'яко кажучи, буття непанівної нації. Українці невимовно важкий Хрест окупованого буття християнина у *нібито одновірній* імперії на власних плечах втримали. Попри все. Навіть попри те, що добре усвідомлювали, що про українське подвижництво проти фарисейського царепапістського «православ'я» за Православ'я з Христом як Господарем Церкви ніхто ніколи не дізнається. Так само знали про своє майбутнє знеславлення українські звитяжці, які йшли на смерть під керівництвом своїх лідерів. Йшли не за Гітлера. Не за Сталіна або якусь ще персоналію. *Йшли за Україну, знаючи проте, що за неї безвісно загинуть.* Про це забувати не слід.

Саме тому, очікуваний нами Томос буде лише остаточним засвідченням Істини, яка впродовж вже 1030-ти років поспіль, доводиться всім духовно-інтелектуальним буттям української Христової громади. Розірвати наш молитовно-діяльний зв'язок із сущими у Христі неможливо. Його можливо лише підтвердити.

1. Сверстюк Є.У сяйві слова. Афоризми, філософські максими та роздуми Євгена Сверстюка. – Луцьк. ВМА «Терен». – 2018. – 112 с.
2. Святійший Патріарх Київський і всієї Руси-України Філарет. Слово Святійшого Патріарха Київського і всієї Руси-України Філарета до учасників VI Міжнародної конференції «Православ'я в Україні» 23 листопада 2016 року. – К. : 2017. – С. 7 – 13.
3. Святійший Патріарх Київський і всієї Руси-України Філарет «Українські Церкви об'єднаються дуже швидко – так як переміг Майдан// Православний вісник Київського патріархату. - № 5 травень 2015 року. – С. 17 – 21.
4. Соловьев В. Россия и Вселенская Церковь // Минск.: Харвест 1999. – 1561 с.
5. Черчилль У. Афоризмы. – Х.: «Фолио». – 2015. – 254 с.
6. Тичина П. Десь на дні мого серця. – К., 1991. – 216 с.
7. Тетчер М. Великая история «Железной» Маргарет // Margaret Thatcher The autobiografy. Originally published in the English language by Harpers Collins Publishers Ltd // М.: «Аст» - 2016 – 624 с.

*УДК 348.07:340.132:322*

*Протоієрей Микола ЩЕРБАНЬ*

# БОГОСЛОВСЬКА КОМПОНЕНТА В ГУМАНІТАРНІЙ СФЕРІ СУЧАСНОЇ УКРАЇНИ: САМОРЕАЛІЗАЦІЯ ОСОБИСТОСТІ ТА СОЦІАЛЬНА ВІДПОВІДАЛЬНІСТЬ (СПРОБА ІСТОРІОСОФСЬКОЇ РЕФЛЕКСІЇ)

*У статті автором охарактеризовано основні проблемні питання, що постають у процесі імплементації богословської складової до сучасної освітянської моделі України загалом і до системи закладів вищої освіти зокрема. Водночас, чітко прослідковується авторська позиція й критичний аналіз причин і можливих наслідків упередженого й обережного ставлення до цих процесів представників світської і церковної науки.*

**Ключові слова:** *богословська освіта, акредитація, самоосвіта.*

*Archpriest Mykola SHCHERBAN*

**THEOLOGY COMPONENT IN THE HUMANITARIAN SPHERE OF MODERN UKRAINE: PERSONALITY SELF-REALIZATION AND SOCIAL RESPONSIBILITY (ATTEMPT FOR HISTORIOSOPHICAL REFLEXION)**

*The article describes the main problem issues that arise in the process of implantation of the theological component to the modern educational model of Ukraine in general and to the system of institutions of higher education in*

У процесі становлення та динамічного зростання релігійного життя, що припав на вельми складний історичний період вітчизняного національно-культурного відродження та державотворення, релігійні конфесії в Україні опинилися у нових соціальних реаліях умовах, що вимагають від неї реалізації абсолютно нових, не знаних раніше, принципів участі в суспільному житті. Цей процес торкнувся, фактично, усіх сфер релігійної діяльності і, природно, не стала винятком галузь богословської освіти. Проблема інкорпорації релігійного компоненту в систему світської освіти в Україні є надзвичайно актуальною, адже саме такої думки дотримуються як світські так і релігійні кола [1, с. 58][1].

*particular. At the same time, the author's position and the critical analysis of the causes and possible consequences of prejudicial and cautious attitude to these processes by representatives of secular and ecclesiastical science are clearly followed.*
**Keywords:** *theological education, accreditation, self-education.*

У контексті пропонованої проблематики доволі цікавими, як на нашу думку, є наукові розробки прот. М. Лагодича [6], О. Коропецької [5], Г. Тимошко [8], в яких автори пропонують власне бачення різних аспектів розвитку сучасного освітянського простору в Україні.

Специфіка вищої (загалом, а не лише богословської) освіти зумовлена переважно фундаментальним характером набутих знань. Що зумовлює високий рівень як загальної, так і власне педагогічної культури. Цей принцип забезпечує нормативний характер ціннісних орієнтирів сучасної вищої школи, що характеризується закріпленням мотивації, спрямованої на пошук істини, постійною освітою і самоосвітою упродовж всього життя, розвитком інтелекту, збільшенням культурного потенціалу, реалізацією власної конструктивної діяльнісної позиції. Універсальність сучасної вищої освіти призводить також до того, що її основні ціннісні орієнтири постійно зберігають свою значущість та актуальність навіть за межами освітнього закладу, тобто в період самостійної наукової чи педагогічної діяльності [7, с. 140].

Наявність подібної тенденції дозволяє говорити про реальний і визначальний вплив ціннісних установок вищої освіти на суспільство і його духовну сферу. Відтак, потреба в цілеспрямованому морально-ціннісному розвитку майбутніх фахівців з богослов'я не викликає жодних сумнівів і визначається, загалом, не лише внутрішніми (моральними і традиційними), але й зовнішніми (соціальними) критеріями.

Сучасне суспільство, яке потребує якісно іншої освіти, зумовлює модернізацію освітніх систем, їх перебудову відповідно до глобалізаційних викликів часу. Саме технологічні новації найбільшою мірою детермінують перехід людства від індустріального суспільства до глобально інформаційного, основним ресурсом якого є знання та освітній капітал. Зокрема, нагальною проблемою сьогодення для більшості країн світу є необхідність переходу від усталеної адаптаційної освітньої моделі, притаманної індустріальному та постіндустріальному суспільствам до моделі інноваційної, мета якої – розвиток здібностей людини швидко і раціонально адаптуватися до нових мінливих умов [5, с. 126].

Не ставлячи під сумнів важливість і правильність такого підходу, в цьому питанні, на нашу думку, останнім часом, надмірна увага акцентується на «полікультурності», «поліконфесійності», «толерантності», «позаконфесійності», тощо. Очевидно, у сучасних реаліях постмодерного суспільства ніхто не буде заперечувати, що наявність різних концептуальних підходів до розуміння сутності феномену духовності особистості не означає їхньої повної ідейної неспроможності: всі вони мають певну теоретичну і практичну значущість, здатні претендувати на свою частку істини у розкритті природи духовності особистості та механізму її розвитку [2, с.70][2]. Але чи не призведе така псевдо-толерантність до втрати власної наукової та культурно-освітньої ідентичності та багаторічних власних надбань і напрацювань, котрі продовж багатьох десятиліть довели власну дієвість та ефективність, а особливо у сфері духовної освіти?

Нині в Україні існують паралельно релігійна (духовна) і релігієзнавча освіти. Якщо перша діє переважно в духовних навчальних закладах, її патронують певні конфесії і така система освіти в ряді Церков уже склалася, то система релігієзнавчої освіти в наш час лише формується. Концептуально й ідейно вона ґрунтується на засадах гуманізму, толерантності й дотримання конституційного принципу свободи світоглядів і принципу відокремлення Церкви й релігії від державної освіти. Водночас, на сучасному етапі активно долаються ті вади світської системи освіти, що впродовж багатьох років зумовлювалися її атеїстичною зорієнтованістю [4, с. 64].[3]

Наявність гуманістичних та демократичних тенденцій у функціонуванні сучасних організацій, в т.ч. і освітніх, щодо філософії праці, нових технологій, нових цінностей управлінської взаємодії зумовила переорієнтацію організацій на нові механізми діяльності. Більшість сучасних організацій дійшла висновку, що досягнення успіху стало складним без урахування людського потенціалу та певних прихованих механізмів організаційного середовища, які об'єднують людей у команду і дозволяють їм працювати для досягнення спільної мети. Тому в сучасному менеджменті об'єктом управлінської діяльності вважаються не окремо процеси, технології, структури, люди та їхня діяльність, а організаційна культура і її особливості як об'єднуючий фактор цих процесів у межах кожної організації. [8, с. 248]

Коли ми спробуємо проаналізувати процес виникнення та становлення духовних навчальних закладів на території України за останні роки, то побачимо, що їх загальна кількість (усіх релігійних конфесій, що на даний час мають власні конфесійно-орієнтовані на-

вчальні заклади) сягає 185, в яких навчається 10548 осіб (за даними державного відділу статистики 1 січня 2018 р.). Звичайно, така кількість освітянських інституцій має значний інтелектуальний, науковий, освітній і, що найголовніше, людський потенціал. Природно виникає питання: як найбільш ефективно використати для блага всього суспільства наявний у цих навчальних закладах потенціал? На превеликий жаль, ми змушені констатувати, що на даний час немає одностайної відповіді на це надзвичайно важливе запитання. Проте, чимало фахівців погоджуються з тим, що найбільш вдалою «моделлю» реалізації цих освітньо-наукових можливостей класичних духовних навчальних закладів є їх державна акредитація.

Загальновідомим фактом є те, що Богослов'я (теологія) все ж таки отримало статус окремого напряму у галузі знань «Гуманітарні науки», за яким в Україні здійснюється підготовка бакалаврів у вищих навчальних закладах. Про це йдеться у постанові Кабінету Міністрів України № 267 від 17 березня 2011 року. Цією постановою Уряд також запровадив розмежування богословів за конфесійним ознакою, в тому числі серед спеціалістів і магістрів. Відповідні зміни внесено до постанови Кабінету Міністрів України № 1719 від 13.12.2006 року, якою затверджено перелік напрямків з підготовки бакалаврів, та до постанови № 787 від 27.08.2010 року, відповідно до якої готуються спеціалісти та магістри [6, с. 27].

Станом на 2012 рік шість ВНЗ отримали ліцензію на підготовку за напрямом 6.020304 «богослов'я (теологія із зазначенням конфесії)»: Східноукраїнський національний університет імені Володимира Даля (ліцензійний обсяг 10 стаціонарних місць) (Луганськ), Національний університет «Острозька академія» (ліцензійний обсяг 15 місць на заочній формі навчання), ПВНЗ Івано-Франківський університет права імені Короля Данила Галицького стаціонар (ліцензійний обсяг по 30 місць на стаціонарній та заочній формі навчання), Приватний вищий навчальний заклад «Карпатський університет імені Августина Волошина» (ліцензійний обсяг по 30 місць на стаціонарній та заочній формі навчання), Класичний приватний університет (ліцензійний обсяг 30 стаціонарних місць) (Запоріжжя), Вищий навчальний заклад «Український Католицький Університет» (ліцензійний обсяг 75 стаціонарних місць) Львів). Як слушно зазначає доцент, прот. Микола Лагодич, серед цього не великого переліку лише два ВНЗ державної форми власності й чотири приватні. Але навіть й у державних ВНЗ держава не замовила підготовку жодного богослова, всі студенти богослови в Україні вчаться виключно за договірними умовами [6, с. 28].

Хоча пропонований огляд відбувався п'ять років тому й суспільні та освітні реалії відтоді зазнали значних змін (богослов'я виокремлено в галузь знань – «041 богослов'я», проведено чималу роботу по визнанню дипломів духовних навчальних закладів (з визначеними процедурами визнання вчених ступенів і звань), проходження процедур ліцензування духовних навчальних закладів тощо), проте держава й надалі не вважає за необхідне здійснювати державне замовлення на підготовку фахівців-богословів. Такий підхід, очевидно, вмотивований небажанням отримати звинувачення у державному фінансуванні потреб певної конфесії (а, відтак, і звинувачень у створенні й лобіюванні інтересів т.з. «державної церкви»). Певна частка правди, ймовірно, й присутня таких судженнях, якщо йдеться про, власне класичні духовні конфесійні навчальні осередки, однак така позиція не витримує жодної критики, коли йдеться про заклади вищої освіти (особливо держаної форми власності), які здійснюють підготовку фахівців за спеціальністю «041 богослов'я» в галузі знань – «041 богослов'я». Чому ці студенти не можуть претендувати на мінімальну кількість місць державного замовлення на умовах відкритого загальноукраїнського конкурсу, як це відбувається для інших спеціальностей. У цьому випадку точно не йдеться про фінансування певного навчального закладу чи певної конфесії, а йдеться про цільову підтримку талановитої молоді. Непевне, така постановка проблеми з легкістю трансформується у риторичне питання.

Однак ми повинні пам'ятати, що і в самих релігійних колах (у представників майже всіх релігійних конфесій, що мають свої власні навчальні заклади на території України) відсутній єдиний погляд на цю проблему. Основними причинами такого стану справ, як на нашу думку, є такі:

*По-перше* – це побоювання втратити «власне обличчя», «власну ідентичність». Адже слід пам'ятати, що будь який духовний навчальний заклад є надзвичайно консервативним і дуже «традиційним». Кожен із них користується тими специфічними методами ведення навчально-виховного процесу, котрі вже впродовж багатьох десятиліть (а іноді навіть століть) довели свою дієвість та ефективність. Також не варто забувати, що абсолютна більшість духовних навчальних закладів вже у своєму статуті чітко декларують основну мету свого функціонування: підготовка висококваліфікованих фахівців для потреб власної релігійної організації (священно- і церковнослужителі, проповідники, катехизатори, місіонери, викладачі недільних шкіл,

співробітники структурних підрозділів тієї чи іншої релігійної організації тощо). Дійсно, відхід від такої усталеної та апробованої моделі організації навчально-виховного процесу в духовних навчальних закладах сприймається як «справжнє відступництво», «приклад сучасної апостасії», «зречення та забуття власних традицій» тощо. Так це чи ні, – напевно сказати важко, але власне така форма постановка цього вкрай важливого питання слугує приводом для розгортання значних дискусій як у релігійно-конфесійному так і у світському наукових колах.

*По-друге* – це можливий відхід від «класичного формату» організації духовної освіти. І не варто, у даному контексті, зводити цю проблему лишень до впровадження принципів т.з. «Болонського процесу» та його складових у духовній освіті. Йдеться про повну заміну усього комплексу навчально-виховних елементів, що завжди були притаманні класичній духовній освіті.

*По-третє* – це побоювання «секуляризації» самої духовної освіти, адже переважна більшість сучасних світських наукових та навчальних інституцій базуються на теоретико-методологічній базі, що сформувалася ще в радянський час і, незважаючи на певне «пом'якшення» різких формулювань, в переважній більшості залишаються, по своїй суті, квазіатеїстичними. Наскільки ці побоювання є обґрунтованими – питання також вельми дискусійне, але ігнорувати їх не варто.

*По-четверте*, ми не можемо оминути своєю увагою вже згадану вище «атеїстичну зорієнтованість», що нею була наскрізь просякнута світська освіта впродовж багатьох десятиліть. Хоча зараз ніхто не озвучує відоме гасло радянських часів про подолання релігійних уявлень та атеїзм «як єдино правильний принцип виховання інтелігенції», проте кадровий потенціал сучасної вищої школи, представлений, здебільшого, людьми котрі виховались, навчались та працювали власне у такій системі цінностей. Тому сам «дух» сучасної вищої школи в Україні є, на нашу думку, не зовсім таким, як декларується – «світським, незаангажованим та позаконфесійним», а навпаки – банально «постсовдеповським» і атеїстичним. Саме з такої точки зору (керуючись чи то отриманою інформацією, чи то наявними стереотипами) деякі представники сучасної богословської науки сприймають світську вищу освіту взагалі і неможливість й утопічність перспектив інтеграції до неї духовної освіти загалом.

І, наостанок, варто згадати про ще один, вже *п'ятий*, важливий, як на нашу думку, елемент – це відсутність упевненості у власних силах. Йдеться тут, насамперед, про певне «побоювання» і «страх» церковними науково-викладацькими колами

можливої «конкуренції» з боку світських наукових кіл. Адже, на жаль, ми змушені констатувати той факт, що сучасний рівень науково-методичної роботи в багатьох духовних навчальних закладах є ще недостатнім.

*Шостим* елементом, який на нашу думку, не часто потрапляє до поля зору в духовних закладах вищої освіти і про що слушно зазначає О.Коропецька, це те, що в епоху інформаційного суспільства провідну роль відіграють ті уміння. Гуманітарні знання і гуманні цінності, які зможуть забезпечити ефективну самореалізацію, зокрема такі як мобільність, гнучкість, здатність до адаптації, уміння вчитися і спілкуватися, здатність до саморозвитку, спроможність до трудової й соціальної мобільності, які стають не лише нагальною вимогою часу, але необхідними особистісними характеристиками кожного фахівця, що прагне реалізувати себе, свій професійний потенціал в цих нових умовах [5, с. 127]. Відтак, де-факто йдеться про формування цілої низки фахових компетентностей, які є актуальними для сучасного фахівця в сфері його професійної діяльності.

Такий стан справ приводить не лише до певної «самоізоляції» й відстороненості духовної освіти, але й суттєво обмежує її в можливості реалізації свого інтелектуального та наукового потенціалу.

Звичайно, на сучасному етапі, ми не можемо стверджувати, що вже склалася ефективна та діюча модель інтеграції богословської науки в систему світської освіти. Напевно, її й не може бути з огляду на специфічні історичні, культурні та соціальні умови в яких перебуває сучасне українське суспільство. Як на нашу думку, такої «типової системи», що була б придатною для наших реалій, немає й у світовому освітянському просторі, а тому сподіватись на те, що у світовому науковому досвіді ми знайдемо готовий «рецепт» розв'язання цієї проблеми, звичайно, не варто. Адже, наприклад, у Німеччині, Австрії, Швейцарії, Італії, Словаччині релігійні школи завжди прирівнювалися й прирівнюються у своєму статусі до шкіл публічних [3, с. 221][4]

Цей факт найкрасномовніше свідчить про те, що в кожній країні існує власна, унікальна модель розв'язання цієї проблеми. З цього випливає, що процес впровадження духовного і богословського елементів у систему освіти сучасної України не має бути «однобічним», коли тільки світські (і, загалом, дуже далекі від розуміння суті та специфіки даного питання особи), намагаються в черговий раз «винайти щось унікальне»: «ультратолерантну» «християнську етику» (котра, як вважають вони, у загалом християнській Україні, навіть «християнською»

називатись не може) та з омріяною ними «світською богословською освітою» «без будь-якого конфесійного елементу» хоча забувають про те, що будь-яке богослов'я, вже по своїй суті, є конфесійним. У такій ситуації зовсім не важко передбачити майбутнє цих «проектів», хоча це «далеке майбуття» вже давно настало: християнська етика викладається або світськими «горе-фахівцями», або просто перетворена в катехизацію (яку здійснюють такі ж самі «горе-фахівці»). Наслідком цього вже стала повна дескридитація цього навчального предмету і повне його несприйняття як у світських та і в богословських наукових колах. Якщо подальший поступ у цій справі не буде «двостороннім» процес інкорпорації богословської освіти у систему сучасної вищої освіти приречений на невдачу.

Наведені вище аргументи лише окреслюють основні проблеми, пов'язані із цим складним і тривалим процесом, а тому і їх розв'язання, поза всяким сумнівом, можливе лише в результаті плідних переговорів, дискусій, консультацій, до яких варто залучати представників усіх зацікавлених сторін, а головне – системної й постійної праці.


1. Бабій М. Свобода совісті в освіті світської України // Українське релігієзнавство. Мораль. Релігія. Освіта. Збірник наукових статей і матеріалів, № 4/2005 (36) –К. 2005, – 58-64, – с. 58.
2. Баранівський В. Ф. Проблема духовності особистості в сучасному українському суспільстві // Україна на порозі третього тисячоліття: духовність і художньо-естетична культура. – К., 1999. – с. 68-80, – с. 70.
3. Докаш В., Позняк Я. Світська та теологічна освіта: взаємодія чи конфронтація? Українське релігієзнавство. Мораль. Релігія. Освіта. Збірник наукових статей і матеріалів, № 4/2005 (36) –К. 2005 – С. 220-224.
4. Колодний А. Свобода совісті в освіті світської України // Українське релігієзнавство. Мораль. Релігія. Освіта. Збірник наукових статей і матеріалів, № 4/2005 (36) –К. 2005, – С. 64-80.
5. Коропецька О. Неперервна освіта упродовж життя як ресурс професійної самореалізації особистості у сучасному глобалізованому світі // Соціальна робота і проблеми міграційних процесів у глобалізованому світі: Матеріали науково-практичної конференції (Чернівці, 3-4 травня 2018 р.) – Чернівці: Чернівецький нац. ун-т, 2018. – С. 126-129.
6. Лагодич М., доц., прот. Роль і місце приватних навчальних закладів у системі неперервної релігійної освіти в Україні // Богословський вісник: збірник наук. праць. – № 7. – Чернівці : Чернівецький нац. ун-т, 2013, – с. 23-43.
7. Лисенко О. Формування професійно-ціннісних орієнтирів у підготовці студентів вищих навчальних закладів // Соціальна робота і проблеми міграційних процесів у глобалізованому світі: Матеріали науково-практичної конференції (Чернівці, 3-4 травня 2018 р.) – Чернівці: Чернівецький нац. ун-т, 2018. – С. 137-144.
8. Тимошко Г. Система розвитку організаційної культури керівника нової української школи // Соціальна робота і проблеми міграційних процесів у глобалізованому світі: Матеріали науково-практичної конференції (Чернівці, 3-4 травня 2018 р.) – Чернівці: Чернівецький нац. ун-т, 2018. – С. 246-251.

*УДК 348.07:340.132:322*

*Любов БУРКОВСЬКА*

# РОСЛИННІ МОТИВИ В УКРАЇНСЬКІЙ ІКОНІ XV–XVIII СТОЛІТЬ: ОСОБЛИВОСТІ ТРАКТУВАННЯ ХУДОЖНІХ ФОРМ

*У статті осмислюється роль флористичного декору в оздоблені тла українських ікон XV–XVIII ст. Характер декорування іконного тла – важливий елемент образної мови сакрального твору. Дослідження цього недостатньо вивченого питання дозволяє наблизитися до розуміння семантичної функції рослинного декору в створенні загальної композиції пам'яток, а також пояснює програмний склад орнаментики тла в давньому українському іконописі, її варіанти і особливості.*
**Ключові слова:** *ікона, тло, художній образ, стиль, символіка, флористичний декор, рослинні мотиви, гравірування, тиснення.*

---

*Liubov BURKOVSKA*

**THE VEGETATIVE MOTIFS SIGNIFICANCE IN THE SYMBOLIC AND STYLISTIC SYSTEMS OF UKRAINIAN ICON PAINTING OF THE XVI–XVIII CENTURIES**

*The investigation The Vegetative Motifs Significance in the Symbolic and Stylistic Systems of Ukrainian Icon Painting of the XVI–XVIII centuries is aimed to analyze the stylistic changes in the depiction of the*

Середньовічному мистецтву до значної міри апріорі притаманна символічність прочитань, як загальної композиції твору, так і окремих її мотивів. Оскільки його канонічність, наповненість стійкими символами і знаками, має сакральні джерела, які визначають способи зображення містичних подій та образну характеристику творів.

Золоте тло відіграє в сакральному мистецтві важливу роль і до значної міри визначає символізм художнього вислову пам'яток. Золоте тло в іконі – це світло в яке, занурені постаті святих чи сюжети євангельських подій. Тіні в іконах відсутні, а світло проникає усюди і все формує. Необмежена просторовість золотого тла, зумовлює враження безкінечності простору – божественної безкі-

*vegetative world image, its symbols and the embodiment peculiarities of the idea of sacredness of the natural environment based on the examples of Ukrainian icon painting works. The research of the floral motifs system in order to reveal the key ideological, artistic and aesthetic principles of folk and professional artists creativity is one of the topical issues in the Ukrainian Art Studies. Vegetative symbolism is a part of the Ukrainian people culture. It reflects the outlook, spiritual ideals, beliefs, traditions, the peculiarities of everyday life.*

*From ancient times the floral motifs have become an inexhaustible source of inspiration for masters of religious art. The indicated phenomenon has been revealed in the works of the national trend of Ukrainian painting with particular distinctness. Despite the artistic language simplicity, these are the works, where the creative freedom of the masters, their enthusiasm with the motives of their native nature can be manifested with particular expressiveness. Creating their images, first of all, the artists have tried to bring them closer to the world of their own emotions, to their spiritual, often material and everyday needs.*

*The folk artists have praised the images with the help of a simple and understandable system of means and rules. They have drawn their works in accordance with the standard of beauty that one can contemplates in everyday life. The vegetative world beauty with its diverse forms, pure, harmonious combinations of colors has become such a standard first and foremost. The sources of vegetative motifs symbolism in Ukrainian culture have a deep genetic basis and are rooted in the ancient pre-Christian beliefs of epy Ukrainians. The popularity of floral ornaments, as well as the peculiarities of their artistic forms interpretation are explained mainly with these facts.*

**Keywords:** *icon, symbolism, style, backgrounds, floral ornamentation, vegetative motifs, artistic image.*

нечності. Світло – художній елемент виразності давнього іконопису. Символіка світла надважлива для загальної інтонації сакральних образів. Світло моделює, структурує, надає форм і моделює об'єми людських постатей і це його головна функція. Джерелом божественного світла в сакральному творі виступає сяюче золоте тло та світоносні німби святих.

Характерною рисою українського іконопису XVI–XVII ст. є широке використання іконописцями орнаментальних мотивів у декоруванні тла та німбів. Застосування декору в створенні мистецького образу в українському малярстві набуло таких органічних та високохудожніх виявів, що стало ознакою національної культури, втіливши естетичні запити, художні смаки та світоглядні уявлення народу.

Орнаментація тла як елемент образної мови сакрального твору – важливий чинник у побудові його загальної композиції. Способи декорування тла пам'яток дозволяють простежити зміни смаків та уподобань, які часто зумовлені історико-культурними умовами [10, с. 9].

Чисельні флоральні мотиви українського іконопису XVI–XVII ст. глибоко закорінені у давньоруському мистецтві [1, с. 56; 4, с. 11, 14, 15]

і очевидно беруть витоки у візантійському сакральному живописі. Разом з тим, здавна українці мали тісні контакти, ще з часів Київської Русі, з пізньоантичними причорноморськими поселеннями та з країнами Сходу [10, с. 12]. Запозичені флоральні мотиви, з часом, на новому для себе ґрунті зазнали творчого переосмислення, набувши неповторних рис самобутності.

Орнаментація різних частин ікони традиційно розглядається науковцями, як стилістична ознака, що дозволяє простежити еволюційні зміни у розвитку сакрального мистецтва. Найбільш виразно зазначені зміни відобразилися в оформленні німбів святих – саме цей елемент сакрального твору піддався орнаментуванню найраніше.

Світоносний німб святого – одна з важливих граней структурно-композиційної побудови твору. Німб святого – це символ святості, найяскравіший, домінуючий елемент композиції ікони. Посилена увага до оформлення німбів святих запозичена українськими майстрами з культурної традиції Царгорода. У візантійському мистецтві існує невелика група унікальних пам'яток IX–XI ст. з так званими «рухливими німбами» [17, іл. 13, 15, 16, 17, 18]. Загалом для візантійських ікон характерні гладенькі золоті німби. Майстри давніх збережених пам'яток часів Київської Русі, дотримуючись візантійської традиції, також застосовували німби без орнаментики. На думку науковців в українських іконах до кінця XV ст. тла і німби були зазвичай без орнаментики, відшліфовані до сяйва [3, с. 24]. Лише на деяких німбах є ледь помітний гравірований геометричний орнамент, а рослинний орнамент з'являється у першій чверті XIV–XV ст. [13, с. 53].

На іконах «Архангел Михаїл» та «Архангел Гавриїл» з чину «Моління» XIV ст. з церкви Святої Параскеви с. Дальова (НМЛ) [2, іл. 3, 4], «Св. Юрій» з чину «Моління» XIV ст. з церкви Святого Миколая с. Тур'я (НМЛ) [2, іл. 5] німби оздоблені геометричним орнаментом, виконаним делікатним заглибленим прорисом по левкасу з застосуванням поєднання полірованих і матових ділянок золоченої площини. Більш складний узор бачимо на іконі «Спас Пантократор (Учитель)» кінця XIV ст. з церкви Успіння Пресвятої Богородиці у Вільчі (передмістя Перемишля) (НМЛ) [2, іл. 27]. Орнамент німба складається з ритмічно повторюваних гравірованих чотирипелюсткових квітів та маленьких ромбиків, розміщених поміж ними у поєднанні з наколюванням. Пам'ятка слугує прикладом еволюції в оздоблені німбів в давньому українському іконописі, поступового

ускладнення зі застосування нових орнаментальних мотивів та елементі. Варто зазначити, що подібний узор побутував і в творах XV ст., у якості прикладу, можна назвати ікону «Спас Пантократор (Учитель)» XV ст., невідомого походження зі збірки НМЛ (дар Теофіла Копистинського, 1905 р.) [2, іл. 28]. Узор з чотирипелюстковими квітами, проте вже без ромбів та наколювання, тут густо вкриває площину німбу.

Найбільш раннім прикладом декорування німбу орнаментом з рослинними мотивами, виконаним у випуклому рельєфі – ікона «Богородиця з дитям і апостолами» XV ст. з церкви Святого Миколая з с. Сушиця Велика (НМЛ) [2, іл. 26]. Посередині німбу Богородиці зображено галузку з схематично вирішеними квітами, що за формою нагадують квіти і листя барвінку. Німб Христа поділений вертикальними подвійними лініями на вісім сегментів у які вписані різні за формою гілочки і рослинні елементи. Обидва німби по краю оформлені рельєфними крапками. Усі мотиви орнаментування німбів розфарбовані цеглистою і голубою фарбою, що разом з гладеньким червоним тлом надають іконі яскравої декоративності.

В унікальній іконі «Воздвиження Чесного Хреста» XV ст. з церкви Воздвиження Чесного Хреста с. Здвижень (НМЛ) німби святих прикрашені подвійним колом крапок та позначеними легким гравіруванням рослинними мотивами у вигляді чотирипелюсткових квітів [2, іл. 37].

Мабуть у найбільш оригінальний і рідко вживаний, в українському іконописі, спосіб оздоблені німби святих на іконі «Святі Федір і Дмитрій» кінця XV – початку XVI ст. з церкви Святого Дмитрія з Богуша (НМЛ) [2, іл. 48]. Червоні німби святих оздоблені стилізованими галузками з крупним листям, змальованими жовто-золотистою фарбою, які займають усе поле німбів. Автор цієї пам'ятки очевидно використав, у якості взірця, якусь давню готичну ікону з рельєфним тонованим орнаментом і, відмовившись від традиційного гравірованого чи рельєфного оздоблення, надав перевагу такому незвичному способу.

Прикладом вже цілком випрацюваних прийомів гравірування орнаментів по левкасу є декороване тло ікони першої половини XVI ст. «Спас у Славі» з с. Грабовниця (Музей народної архітектури та побуту у Львові імені Климентія Шептицького) та «Спаситель» з Поляни (НМЛ) в оформлені яких використані великі квіти лотоса [11, іл. 22, 23]. Плетивом із стилізованих гілок, пагонів і листя декороване тло ікони майстра Олексія «Богородиця Умиління» середини XVI ст. з церкви с. Лісковате

(НМЛ) [11, с. 112, іл. 126]. Схожі рослинні мотиви використані в орнаментах ікони «Христос на престолі з архангелами» з Молінь третьої чверті XVI ст. із Дрогобича (НМЛ) [11, с. 181, іл. 221], ікони апостольського ряду кінця XVI ст. з Коростна (НМЛ) [11, с. 170, іл. 202]. Орнаментальні мотиви на полях згаданих творів виявляють багатство рослинних форм, їхню майстерну вмілу розробку, доведену в деяких пам'ятках до досконалості. Флоральні мотиви цього часу часто демонструють суттєву переробку і стилізацію, дякуючи яким їх орнаментальні форми піддалися трансформації і помітно ускладнилися. Також привертає увагу характерне вирішення рельєфного фону ікон, декорованих рослинним орнаментом у поєднанні з крупними геометричними елементами. До такого типу пам'яток відноситься ікона кінця XV – початку XVI ст. із церкви Апостола Луки в с. Доросині (Львівська національна галерея мистецтв імені Бориса Возницького) [5, іл. 68]. Привертає увагу незвичне вирішення рельєфного тла ікони, декорованого рослинним орнаментом, скомбінованим з геометричними елементами у вигляді ромбів Цей доволі рідкісний спосіб декорування поєднує образ з давніми волинськими пам'ятками. На подібні поєднання рослинних і геометричних мотивів можна натрапити в оздобленнях давніх рукописів XI–XII ст. [16, іл. 5, 6], а також зрідка у пам'ятках іконопису кінця XV – початку XVI ст. [2, с. 11, іл. 24, 107]. Простий ромбоподібний орнамент, прокреслений потрійними лініями, бачимо на волинській іконі «Богородиця Одигітрія» початку XV ст. з Троїцької церкви в с. Тростянець [7, с. 51–54]. На подібні поєднання рослинних і геометричних мотивів можна натрапити в оздобленнях давніх рукописів XI–XII ст. Схожий спосіб декорування бачимо на мініатюрі із зображенням св. Марка з Мстиславового Євангелія початку XII ст. (ф. 123. Державний історичний музей, далі – ДІМ, Москва), на мініатюрі «Святі Отці в храмі» з Ізборника Святослава 1073 року (ф. 128. ДІМ) [16, іл. 5, 6]. Зазначене явище засвідчує тяглість культурних традицій і тісний зв'язок волинського малярського досвіду з київськими пам'ятками княжих часів. Живопис часто запозичує орнаментальні мотиви з архітектури, декоративного мистецтва, книжкової мініатюри, а пізніше – із стародруків і різьблення іконостасів.

В українському іконописі зміни стильової орієнтації художників на пластичне трактування зображення спостерігається від середини XVI ст., коли провідні позиції в мистецтві займають ренесансні, гуманістичні тенденції. Приблизно у той самий час

в українському живописі зароджується пластично модельований орнамент, який виступає над рівнем левкасу [13, с. 55]. Рослинна орнаментація, відповідно до нової художньої програми, з площинної, злегка прокресленої, перетворюється у випуклу, пластично модельовану, збагачену світлотіньовими ефектами.

З другої половини XVI ст. в українському іконописі стає популярним заповнення тла тисненими хрестоподібними мотивами з вигнутими гілками і пагонами. Складне за структурою тиснене тло, з використанням виноградних грон і листя аканта, бачимо на іконі «Богородиця Одигітрія» другої половини XVI ст. (Історичний музей Сянока. Польща) [11, с. 142, іл. 159]. Часто в пам'ятках цього часу художники поєднують в одному творі орнаменти, виконані об'ємно, з легко гравірованими їхніми прототипами з попередніх часів. Наприклад, в іконах «Великомучениць Варвара і Параскева» середини XVI ст. (Дрогобицький краєзнавчий музей) [12, іл. 54], «Преображення Христове» зі с. Яблунева 1580 р. (НМЛ) [11, с. 152, іл. 177] легке гравірування тла поєднується з тисненими, виконаними пластично, рослинними орнаментами на німбах.

До XVII ст., провідні течії українського мистецтва розвиваються під знаком Ренесансу, у сфері орнаментації панує доволі стримана врівноваженість ліній і форм, котрі поступово набувають все більшої пластичності, насиченості та ускладненості. Прикладом творів зі складним орнаментальним декоруванням берегів виступають ікони «Богородиця Одигітрія» першої чверті XVII ст. з Успенської церкви у Львові (перенесена в церкву с. Великі Грибовичі) і «Іван Золотоустий» початку XVII ст. (НМЛ), виконані львівським майстром Федором Сеньковичем [13, с. 55]. Тло цих ікон вкрите густим, насиченим рослинним орнаментом, гравірованим у шарі левкасу. Ще більш складний за структурою тиснене тло бачимо на іконах «Богородиця Одигітрія» першої чверті XVII ст. (Історичний музей Сянока. Польща), «Богородиця Одигітрія з Похвалою» другої половини XVII ст. з П'ятницької церкви у Львові [11, с. 142, 152, іл. 159, 178]. У насиченій декоративними мотивами орнаментики цих ікон переважають виноградні грона, лотоса-тюльпана та аканта.

В українському іконописі середини XVII ст. спостерігаються перші ознаки переходу на нові естетичні та формально-пластичні позиції стилю бароко. Орнаменти іконного тла цього періоду стають більш соковиті, активізується роль гнучких, крупних рослинних мотивів, їхній рисунок ускладнюється, а поєднання форм стає вільнішим і укладається у певні системи. Часто тло ікон на-

сичується рослинними мотивами у вигляді плодів, гнучких стебел і квіткових розеток, які поєднуються сіткою фігурних елементів [13, с. 56]. Такий підхід до орнаментації тла характерний для ікон з іконостасних комплексів церкви Святого Духа в Рогатині (1650 р.), церкви Собору архангела Михаїла в с. Воля-Высоцька (1688–1689 рр.), церкви Різдва Христового в Жовкві (1697–1699 рр.) [15, с. 836]. В оформлені тла цих ікон використані крупні стилізовані квіти гвоздик і волошок, дрібні пуп'янки лілій, продовгувате листя аканта у поєднанні з ускладненим мотивом граната.

Прийом поєднання рослинних мотивів в оформлені гравірованого тла ікони, позему, вкритого кущиками дрібних квітів та квіткового орнаменту на фелоні св. Миколая застосований в іконі «Св. Миколай Мірлікійський» середини XVII ст. з церкви Святого Миколая Набережного в Києві. Пам'ятка притягує увагу надзвичайною урочистістю у поєднанні яскравих фарб і позолоти тла, орнаментованого акантовим листям, плодами граната и хмелю. Не менш барвистим виглядає позем з кущиками квітів медуниці, в яких поєднані зелена, біла, червона і рожева фарби. Біла фелон святителя декорована червоними гвоздиками, розквітлими та пуп'янками з зеленим листям.

Яскравим прикладом використання місцевих флоральних мотивів у декоруванні тла є група волинських ікон другої половини XVII ст. – «Христос Пантократор», «Успіння Богоматері, «Преображення Христове» із зібрання Національного музею народної архітектури і побуту України (далі – НМНАПУ). В оформлені тла цих ікон майстри використовували волошки, ромашки, дрібні квіточки конвалій у поєднанні з листям аканта.

Способи декорування іконного тла кінця XVII – початку XVIII ст. змінюються у бік підвищення динаміки композиційного ритму і збагачення орнаментальних форм, які нерідко стають надзвичайно пишними. Шляхетний, позбавлений різких хроматичних контрастів колорит ікон «Ісус Христос», «Богородиця», «Вознесіння Христове», «Архангел Михаїл» та «Архангел Гавриїл», виконані Іовом Кондзелевичем (1667 р. – після 1740 р.) для Богородчанського іконостасу (1698–1705 рр.), отримує особливе звучання на тлі вишуканого, тонко модельованої орнаменту, що складається з квітів інжиру, граната, гнучкої виноградної лози і листя аканта [8, іл. 392, 393, 395]. Іншу тональність у поєднанні яскравого колориту і пишного тиснення орнаменту тла, в якому поєднані великі розетки соняшника, стилізовані зображення інжиру і граната, в обрамлені широколистого аканту, демонструють ікони «Старозавітна Трійця»,

«Ісус Христос» та «Богородиця» з іконостасу Спасо-Преображенської церкви (1732 р.) у Великих Сороченцях [8, іл. 408–411].

Важливо зауважити, що чимало рослинних мотивів українських ікон XVII–XVIII ст. запозичені з графічних взірців. Рослинний орнамент набув поширення і в оформлені гравюр XVI ст., часто художники намагалися через орнамент передати красу і символічний зміст своїх творів.

Багатство різьблення іконостасів, в яких вже упродовж першої половини XVII ст. буйно розвивається мотив виноградної лози, напевно, були джерелом інспірацій для іконописців [13, с. 54]. Зображення цього мотиву широко використовувалося майстрами Михнівського художнього центру на Волині, що функціонував наприкінці XVII століття. В іконах, які вийшли з цього центру – «Богородиця Одигітрія», «Св. Миколай» (НМЛ), «Богородиця Одигітрія» (ВКМ), «Св. Василій Великий» 1740 р. (НМНАПУ) в оздоблені тла бачимо поєднання гнучкої лози і виноградних грон з листям аканта і дрібними пуп'янками квітів.

Діапазон видів флоральних мотивів у декоруванні гравійованого тла українських ікон не широкий, проте, вони надзвичайно різноманітні за формами. Гармонічне декоративне плетиво з різноманітних квітів, плодів, галузок, стебел і листя завжди мають свою конструктивну логіку, воно позбавлене відчуття випадковості та непродуманості художніх рішень. Якщо розглядати рослинну орнаментику іконописного тла XVII–XVIII ст., найбільш багату і вишукану, то вражає не розмаїття мотивів, а способи їхнього поєднання, дякуючи цьому створювалися складні композиції. Українські майстри, поєднуючи в єдиній композиційній структурі елементи різноманітних рослин, створювали варіативність художньо-образного ряду декоративної орнаментації [9, с. 98]. Дякуючи такому творчому переосмисленню і узагальненню флоральні мотиви часто піддавалися суттєвій стилізації, набуваючи абстрагованих форм [6, с. 52, 58].

Дослідники орнаментики творів українського іконопису пояснюють захоплення майстрів зображенням рослинних форм саме тим, що символіка флори глибоко вкорінена в традиційному свідомості нашого народу. Серед мотивів декору українських ікон використовувалися такі стилізовані квіти, як гвоздика, тюльпан, троянда, лотос, крин-лілея [15, с. 836]. Часто орнамент набував певного значення і трансформувався в іконографічний символ.

Поряд з традиційно ренесансними елементами західноєвропейського походження і східними елементами, українські

художники часто використовують в орнаментації фонів зображення місцевих рослин. Відтворення місцевих видів рослин разом з флоральними мотивами південних країн обумовило появу в українському мистецтві «міжнародного» ренесансного орнаменту [14, с. 969]. Особливо охоче зверталися до мотивів місцевої флори майстри невеликих провінційних іконописних осередків. У декорі ікон, які вийшли з цих майстерень, часто зустрічаються зображення ромашок, волошок, лілій, соняшників, хмелю, винограду.

Рослинні мотиви і їхня символіка є частиною культури українського народу, відбиваючи його історію, середовище проживання, вірування, традиції, особливості побуту, духовні цінності і ідеали. Багатовіковий життєвий устрій людей з давніх-давен був пов'язаний зі світом природи, яка була основою духовного розвитку народу і засобом пізнання краси, підносила людину морально. В іконі, як у співучасника духовного і морального преображення людини, все повинно бути сконцентровано на духовному сенсі, зібрано в нерозривній єдності і цілісності – піднесеність божої любові, моральна краса людської душі і краса природи.

1. Висоцький С. Про що розповідали давні стіни /Сергій Висоцький. – Київ, 1978. – 144 с. : іл.

2. Гелитович Марія. Українські ікони XIII – початку XVI століть зі збірки Національного музею у Львові імені Андрея Шептицького: альбом-каталог. – Львів : Національний музей у Львові імені Андрея Шептицького / Марія Гелитович. – Київ : Майстер книг, 2014. – 348 с.: іл.

3. Драган Михайло. Українська декоративна різьба XVI–XVIII ст. / Михайло Драган. – Київ : Наукова думка, 1970. – 201 с. : іл.

4. Логвин Г. З глибин. Давня книжкова мініатюра XI–XVIII століть / Григорій Логвин. – Київ : Дніпро, 1974. – 106 с.: іл.

5. Логвин Григорій, Міляєва Лада, Свєнціцька Віра. Український середньовічний живопис / Григорій Логвин, Лада Міляєва, Віра Свєнціцька. – Київ : Мистецтво, 1976. – 26 с., 109 іл.

6. Найден О. Орнамент українського народного розпису: витоки, традиції, еволюція / Олександр Найден – Київ: Наукова думка, 1989. – 79 с. : іл.

7. Обухович Лариса. Ікона Богородиця Одигітрія з Троїцької церкви села Тростянець Ківерцівського району Волинської області. Питання авторства і датування / Лариса Обухович // Волинська ікона: дослідження та реставрація. Матеріали XIII міжнародної наукової конференції, м. Луцьк, 27–28 жовтня 2011 року: Науковий збірник. – Луцьк, 2011. – С. 51–54.

8. Овсійчук Володимир. Українське малярство X–XVIII століть: Проблеми кольору / Володимир Овсійчук. – Львів : Ін-т народознавства НАН України, 1996. – 480 с. : іл.

9. Олянина С. Растительные орнаментальные мотивы в декоре украинских иконостасов XVII–XVIII вв.: риторика форм, символико-аллегорический смысл / Светлана Олянина // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета, Серия V, Вопросы истории и теории христианского искусства. – Москва, 2005. – Вып. 2 (18). – С. 92–116.

10. Павлуцький Г. Історія українського орнаменту / Григорій Павлуцький; з передмовою М. Макаренка; Українська Академія наук. – Київ, 1927. – 27 [12] с. : іл.

11. Патріарх Димитрій (Ярема). Іконопис Західної України XVI – поч. XVII ст. / Димитрій (Ярема) Патріарх / [наук. ред. Марія Гелитович]. – Львів : Друкарські куншти, 2017. – 595 с. : іл.

12. Свєнціцька В., Сидор О. Спадщина віків: Українське малярство XIV–XVIII ст. у музейних колекціях Львова / Віра Свєнціцька, Олег Сидор. – Львів : Каменяр, 1990. – 72 с. : іл.

13. Сидор О. Ф. Орнаментальні мотиви в давньому українському малярстві / Олег Сидор // Народна творчість та етнографія. – 1985. – № 5. – 50–59.

14. Степовик Д. Ренесанс і бароко: український вимір / Дмитро Степовик // Історія українського мистецтва : у 5 т. / НАН України, ІМФЕ ім. М. Т. Рильського; голов. ред. Г. Скрипник; ред. т. Л. Ганзенко, Р. Забашта, Т. Трегубова, Ю. Коренюк. – Київ, 2010. – Т. 3. : Мистецтво другої половини XVI–XVIII століття. – С. 966–970.

15. Янковська Д. Еволюція рослинних форм в орнаментиці творів українського іконопису XVII ст. / Дарія Янковська // Народознавчі зошити, 2003. – № 5–6. – С. 835–841.

16. Russian Illuminated Manuscripts of the 11th to the Early 16th Centuries / Text by Popova Olga. – Leningrad : Aurora Art Publishers, 1984. – 78 p. : 48 ill.

17. Weitzmann Kurt, Chatzidakis Manolis, Miatev Krsto and Radojcic Svetozar. A treasury of icons. From the Sinai peninsula, Greece, Bulgaria and Yugoslavia / Kurt Weitzmann, Manolis Chatzidakis, Krsto Miatev, Svetozar Radojcic. – New York : Harry N. Abrams, inc., 1966. – CIV p. : 220 b.

*УДК 348.07:340.132:322*

*Ігор НЕТУДИХАТКІН*

# КНЯЗЬ НА МИТРОПОЛИЧОМУ ПРЕСТОЛІ: СИМВОЛІКА СКРИЖАЛІВ З ПОХОВАННЯ КИЇВСЬКОГО МИТРОПОЛИТА ГЕДЕОНА (СВЯТОПОЛК-ЧЕТВЕРТИНСЬКОГО) У СОФІЙСЬКОМУ СОБОРІ

*У статті дешифровані написи та символіка зображень на скрижалях з поховальної мантії Київського митрополита Гедеона (†1690), які були віднайдені під час розкриття його гробниці у Софійському соборі у 1935 р.*
**Ключові слова:** *митрополит, єпископ, князь, мантія, склеп.*

———

*Igor NETUDIKHATKIN*

**PRINCE ON THE METROPOLITIAN THRONE: SYMBOLISM OF THE MANTLE FROM THE TOMB OF KIEVS METROPOLITAN GEDEON (SVYATOPOLK CHETVERTINSKY) IN ST. SOPHIA CATHEDRALE**

*In the article, deciphered inscriptions and symbols of images on the mantle of the Kiev Metropolitan Gedeon († 1690), which were found during the disclosure of his tomb in St. Sophia Cathedral in 1935*
**Key words:** *metropolitan, bishop, prince, mantle, crypt.*

*Рис. 1. Портрет Київського митрополита Гедеона. Полотно, олія. XIX ст. Фонди Національного Києво-Печерського історико-культурного заповідника.*

Князь Гедеон Святополк-Четвертинський (?-1690) обіймав Київську митрополичу кафедру у переломний історичний момент – у 1685 році вона була підпорядкована Московському патріаршому престолу (Рис.1). Зважаючи на значущість наслідків цієї події, постать митрополита Гедеона завжди привертала увагу дослідників. «Взагалі, особистість митрополита Гедеона в історіографії постає досить незрозумілою. Але якщо для російської історичної думки позиція стосовно нього не може бути інакшою, як позитивною, з огляду хоча б на ту роль, яку він зіграв у приєднанні Київської митрополії до Московського патріархату, то українська історіографія, в т.ч. від УАПЦ, ніяк не може дати однозначної оцінки йому і його діям», – відзначає історик В. Ластовський [15, с. 278].

*Рис. 2-3. Скрижалі з поховання Київського митрополита Гедеона у Софійському соборі. Шовк, гаптування. XVII ст. Фонди Національного заповідника «Софія Київська», Інв. № КН-6863; КН-6865.*

Дійсно, оцінки Київського митрополита Гедеона (1685-1690) у історіографії полярні – від панегіричного оспівування до таврування як людини інтелектуально обмеженої та слабкої волі [30, с. 217-297; 16, с. 177]. З огляду на таке неоднозначне ставлення до митрополита, вважаємо за корисне введення до наукового обігу нових, пов'язаних із ним джерел. У фондах Національного заповідника «Софія Київська» (далі – НЗСК) зберігається унікальна пам'ятка – т. зв. «скрижалі» з мантії, віднайдені археологами під час розкриття поховання митрополита Гедеона у Софійському соборі в 1935 р. (Рис. 2-3). Вони являють собою гаптовані шовкові плати прямокутної форми розмірами 12,5х14 см. Фото цих пам'яток літургійного шитва досі не були опубліковані, а самі скрижалі ніколи не були предметом окремого історичного дослідження. Як бачимо, скрижалі містять літери (ймовірно – ім'я та титул) та геральдичні символи. Сподіваємося, що наш варіант дешифрування написів та символіки на них доповнять знання про Київського митрополита Гедеона – одну з найсуперечливіших постатей вітчизняної історії XVII ст.

Скрижалі були віднайдені фахівцями Інституту матеріальної культури АН УРСР під керівництвом археолога Іллі Михайловича Самойловського наприкінці 1935 р. під час археологічних розкопок у Володомирівському вівтарі Софійського собору, де був розташований склеп митрополита Гедеона [17, с. 15, 49]. (Рис. 4). Склепінчастий цегляний склеп був облаштований нижче рівня підлоги каплиці, куди свого часу опустили дерев'яну домовину з тілом митрополита [19, с. 57; 31, с. 127].

Спираючись на книгу записів археологічних знахідок у соборі за 1935-1936 рр., яка зберігається в Науковому архіві НЗСК, можемо констатувати, що у «склепі Четвертинського» археологами були виявлені дерев'яна домовина, «обивка труни з мідними гудзиками», «войлок з подушки», «рештки ритуального одягу», «рештки шкіряного поясу з пряжкою» [1, арк. 96-99].

*Рис. 4. Фото склепу Київського митрополита Гедеона під час розкриття археологами у 1935 р. Фонд «Київ» у Центральному інституті історії мистецтва у Мюнхені (віднайдена фото збірка Національного заповідника «Софія Київська»). Інв. №. Мюнхен (1948). 10672.*

Варто відзначити, що місце для свого поховання митрополит Гедеон обрав самостійно. У XVII ст. оформилася генеологічна легенда, яка виводила княжий рід Четвертинських від великого київського князя Святополка (Михаїла) Ізяславовича (1093-1113) – онука Ярослава Мудрого [27, с. 357]. Саме тому, князь за походженням, митрополит Гедеон волів бути похованим у Софійському соборі поруч зі своїм далеким пращуром – Ярославом Мудрим. «В руцѣ Господа Бога моего дух мой отдаючи, молю, да тело мое грешное земле, отнея же бысть взято, будетъ отдано и погребено тут в моей Катедральной церкви святой Софии в каплице (приделе – Є.Б.) Великого Князя Киевского Ярослава на левой стороне под стеною каплицы Благовещения пресвятыя Богородицы без всякой помпы световой и без жадной отволоки (безъ всякого промедления – Є.Б.); на яковый погреб тела моего грешного назначаю золотых триста», – зазначено у тестаменті Гедеона Святополк-Четвертинського [4, с. 116]. (Рис.5) Звертає на себе

*Рис. 5. Каплиця-усипальня Ярослава Мудрого у Софійському соборі. Сучасне фото.*

увагу той факт, що митрополит заповів здійснити поховання не гаючи часу – «без жадной отволоки». Проте, збутися цьому не судилося…

Гедеон помер 6 квітня 1690 р. [4, с. 185]. «Согласно прямой царской воле, погребение почившего архипастыря, преосв. Гедеона, должно было совершиться после избрания и посвящения нового Киевскаго митрополита и именно этим последним», – відзначає історик Федір Тітов [30, с. 297]. Варлаама Ясинського, наступника Гедеона, обрали Київським митрополитом лише 1 червня 1690 р., а вже 4 червня Гедеона поховали, аргементуючи поспіх тим, що «приспѣла большая теплота лѣтняя, въ которой тѣло умершего долго держать отнють не возможно» [30, с. 298]. Ймовірно, тіло Гедеона майже два місяці простояло у Софійському соборі.

Перш ніж перейти до опису скрижалей з поховальної мантії митрополита, необхідно окреслити символічне значення цього елементу богослужбового облачення. Мантія (з грецької – «вовняний плащ») – це верхній одяг архієреїв та звичайних ченців. За визначенням Блаженного Симеона, архієпископа Солунського, мантія символізує «повноту Божественної благодаті, сили та премудрості, якими наділяє Цар Небесний своїх послідовників» [6, с. 148]. Мантія повторює деяке символічне значення фелоні, сакосу та омофору, оскільки її носять тоді, коли на архієреї немає цих облачень. Мантії архієреїв від чернечих відрізнялися наявністю скрижалей [6, с. 148]. Так сирійський мандрівник Павло Алепський, описуючи одяг священнослужителів у Києві у 1654 р., згадував про скрижалі як ознаку саме архієрейської мантії: «Все они носят (ченці Печерського монастиря – Н.І.) черные суконные колпаки с черным искусственным мехом, сделанным из шерсти, наподобие бархата. Крены у них очень большие, спускаются на глаза и застегиваются пуговицами под подбородком; когда при богослужении или перед своим игуменом или архиереем обнажают голову, то клобук остается висящим у них за спиной, как это в обычай у капуцинов, только еще красивее, чем у них и иезуитов; впрочем, их одеяния и мантии схожи. Также одеваются их архимандриты, митрополит и епископы, только у них на шее всегда, висят золотые кресты на цепочках и мантии их имеют синия полосы (В подлиннике: «знаки». Это так называемые скрижали и источники – коментар Г. Муркоса) на груди и у ног и белые, как это обычно бывает на мантиях архиереев; но они одеваются в них постоянно, во всю жизнь» [22, с. 154].

Загалом, скрижалі являють собою нашиті на верхні та нижні краї мантії чотирикутні плати із зображеннями хрестів, образами святих, символами духовної влади. Верхні скрижалі символізують Старий та Новий Заповіти, звідки священнослужителі мають черпати мудрість. У XVII ст. зображення на верхніх скрижалях носили символічний характер та могли вказувати на зв'язок архієрея з конкретним служінням. Так існувала традиція зображення на скрижалях архімандритів Києво-Печерського монастиря свв. Антонія та Феодосія Печерських – засновників обителі [5, с. 56-57]. Подібні скрижалі бачимо на портретах архімандритів Києво-Печерського монастиря Йосипа Тризни (†1656) та Інокентія Гізеля (†1683) [12, с. 672-675; 34, с. 171]. Отже, написи та символи на скрижалях Гедеона також можуть містити цікаву інформацію про самого митрополита (Рис. 6-7).

Митрополит Євгеній (Болховітінов) відзначав, що до сер. XVIII ст. архієреїв ховали згідно чину поховання ченців [3, с. 198]. Власне, віднайдення І. Самойловським у склепі митрополита Гедеона скрижалей від мантії та шкіряного поясу з металевою пряжкою підтверджують, що він був похований згідно чину поховання чорноризців, який зафіксовано

*Рис. 6. Портрет архімандрита Києво-Печерського монастиря Йосипа Тризни. Полотно, олія. 60-ті рр. XIX ст. Фонди Національного Києво-Печерського історико-культурного заповідника.*

*Рис. 7. Портрет архімандрита Києво-Печерського монастиря Інокентія Гізеля. Полотно, олія. 60-ті рр. XIX ст. Фонди Національного Києво-Печерського історико-культурного заповідника.*

*Рис. 8. Св. Георгій Переможець/ Змієборець на гравюрі «Генеологічне древо князя Іллі Святополк-Четвертинського» з книги «Тератургима» Атанасія Кальнофойського 1638 р.*

у «Требнику» Петра Могили (1646) – ченця одягали відповідно його духовного сану, підперезували шкіряним поясом, а під тіло постеляли мантію, краї якої розрізали та обв'язували довкола померлого, утворюючи символічні хрести [32, с. 338-339].

На першій скрижалі містяться літери «Г Σ К Ч», які, на наш погляд, можуть бути дешифровані як ім'я та княжий титул – «ГЕДЕОН ΣВЯТОПОЛК КНЯЗЬ ЧЕТВЕРТИНСЬКИЙ». Показово, що саме так називає себе Гедеон у тестаменті (1690): «Я грешный Гедеон Святополк, Князь Четвертинский…» [4, с. 114]. У центрі скрижалі розміщено вишитий золотими нитками медальон у вигляді розквітлого бутону. В його середині – кінний воїн, який списом вражає змія (Рис. 2). Вочевидь, на скрижалі зображено св. Георгія Переможця/Змієборця. Саме цей символ (т. зв. «Руська погоня») став центральним елементом герба княжого роду Святополк-Четвертинських у XVII ст. [39, с. 172, 175-176]. (Рис. 8).

На другій скрижалі містяться літери «Е Л И О». На наш погляд, вони можуть бути дешифровані тільки як «ЕПИСКОП ЛУЦКИЙ И ОСТРОЖСКИЙ», оскільки відомо, що, перед висвяченням на Київську кафедру, Гедеон був єпископом Луцьким та Острозьким (1658/1663 – 1684) [30, с. 216]. На скрижалі зображено вишитий золотими нитками медальон у вигляді розквітлого бутону. В його середині – увінчана хрестом митра з двома шестикрилими серафимами. За митрою представлені перехрещені архієрейський жезл із завершенням у вигляді змієв, а також т. зв. «ліска» – посох із металевим навершям округлої форми (Рис. 3).

Іконографія скрижалей, на перший погляд, виглядає дивною – на мантії духовної особи представлено світські родовий герб та князівський титул. Ще більш несподіваним є факт поховання Київського митрополита у мантії з написом, що вказує на його єпископський, а не митрополичий сан. На наш погляд, вищеназвані протиріччя можуть бути частково «зняті», якщо

розглянути символи на скрижалях не як два окремих, а як складові єдиного зображення.

До нашого часу зберігся герб часів перебування Гедеона Святополк-Четвертинського на Луцько-Острозькій єпископській кафедрі. Він прикрашає книгу Йоаникія Галятовського «Ключъ Розумѣнїя…» (1663), текст якої розпочинається з присвяти єпископу Гедеону авторства Михаїла Сльозки [13, арк. 1-2]. На гербі представлено Георгія Переможця/Змієборця («Руську погоню») – родовий герб Святополк-Четвертинських, який розміщено на щиті. Герб супроводжує вірш «На старожитный клейнот яснеосвецоных ксіонжонт их милостей на ЧетвертнЂ Святополков-Четвертинских»:

«Кто інфулу (корону – І.Н.) княжачую дал той то Погони?
Она ли Четвертинским?
Чили теж єй они?
Єсли небесный жолнЂр тот строй принесл з неба?
З н[е]б[ес] даров Четвертенсци, годны, вЂдат треба,
Они з заслуг в отчизнЂ бы короновали;
Значніє снать заслуги,
Гды, інфулу взяли».

Дійсно, родовий герб Святополк-Четвертинських у книзі «Ключъ Розумѣнїя…» увінчує корона (інфула). Вона подібна до корони на гравюрі із генеалогічним древом князя Іллі Святополк-Четвертинського у «Тератургімі» Атанасія Кальнофойського (1638). Проте, до оспіваного у вірші родового герба Святополк-Четвертинських додані символи, що вказують на духовний сан Гедеона – митра, перехрещені архієрейський жезл та ліска. Отже, на сторінках книги Йоаникія Галятовського зафіксовано «духовний герб», яким послуговувався єпископ Луцький та Острозький Гедеон у 1663 р. (Рис. 9)

*Рис. 9. Герб єпископа Луцького і Острозького Гедеона (Святополк-Четвертинського). Гравюра. 1663 р. З книги: КЛЮЧЪ РАЗУМѣНЇЯ сщенникомъ законнымъ и свѣцкимъ належачыи от превелебнаго в Христѣ Іоаникія Галятовского ректора и игумена монастыра Братского Кіевского. Второє типом издася сія книга за правил. єго корол. мти, за блгвенієм стейших патріарховъ и преосвященныхъ митрополитов православъ. – Львів: Друкарня Михайла Сльозки, 1663. – Арк. 1 (зв). Відділ стародруків та рідкісних видань НБУ ім. В. І. Вернадського.*

Вищеназвані елементи герба 1663 р. («Руську погоню», митру, жезл та ліску) ми бачимо також на скрижалях з поховальної мантії Київського митрополита Гедеона. Але на них складові цього герба ніби розділені на дві площини: «Руська погоня» – на першій скрижалі, духовні інсигнії – на другій. На наш погляд, розділення герба на дві частини могло бути обумовленим порівняно невеликими розмірами скрижалів (12,5х14 см) та необхідністю мати симетричні зображення на них.

Отже, на мантії з поховання Київського митрополита Гедеона були розміщені складові елементи «духовного герба», яким він послуговувався обіймаючи єпископську кафедру у Луцьку. В даному випадку напис на скрижалях («ГЕДЕОН ΣВЯТОПОЛК КНЯЗЬ ЧЕТВЕРТИНСЬКИЙ» / «ЕПИСКОП ЛУЦЬКИЙ І ОСТРОЗЬКИЙ») виглядає цілком логічним. Вищенаведені факти вказують на те, що митрополит Гедеон був похований у мантії, яка вказувала на його єпископський, а не митрополичий сан.

Чому так сталося? Можливо, Гедеона просто поховали у старенькій, єпископській, «непотрібній» мантії, а його багаті митрополичі облачення автоматично відійшли наступнику на митрополичому престолі. Подібне пояснення виглядає логічним, з огляду на практичність та прагматизм рішення.

Але, що як така, на перший погляд, несподівана символіка скрижалей на поховальних облаченнях була визначена волею самого Гедеона? В такому разі ми можемо розглядати їх як цінне джерело, що дає оригінальну інформацію про самоусвідомлення Гедеона на схилі літ. Спробуємо поміркувати, чи є підстави зробити подібне припущення.

По-перше, звертає на себе увагу той факт, що приготування до поховання Гедеона у Софійському соборі були маштабними. «Для того, щоб звільнити місце для поховання владики під північною стіною (Володимирського вівтаря – І.Н.), гробницю Ярослава підсунули до південної стіни і встановили у спеціально-зробленій для неї ніші. Відтак Ярославова гробниця опинилася під південною і часково – під східною стіною апсиди на зробленій з цегли XVII ст. базі», – відзначає історик Н. Нікітенко [19, с. 56-57]. Значних зусиль вартувало не лише переміщення гробниці Ярослава Мудрого вагою у 6 тон, але і облаштування самого підземного склепу для Гедеона. У заповіті митрополит просив поховати його «без жадной отволоки» (не гаючи часу). Отже, на момент його смерті роботи по облаштуванню склепу вже були завершені, тобто – відбувалися за життя архіпастиря та під його контролем.

У «Тестаменті» Гедеона приділена певна увага розподілу його облачень та одягу. Митрополит згадує 8 різних одеж, які заповдає передати своєму наступнику та близьким достойникам. Так «сукцессор» (Київський митрополит Варлаам Ясинський – наступник Гедеона) мав успадкувати від нього «мантию табиновую новую», єпископ Хризанф – «мантию Архиерейскую адамашковую повседневную», намісник Софійського монастиря Варлаам Стаховський – «подрясок фалендишовый», отець Єфрем «капеллян» (домашній священник) – «сутанну фалендишовую новую» та «футро з подрясы». Архімандрит Печерського монастиря Варлаам Ясинський, якому Гедеон надиктував заповіт, мав одержати «сукен три, една лудановая (люстриновая) чорными песками подшитая, другая шубка чорных лисов Московских горлами подшитая, третья сутанна терцинолмовая (гресетовая)» [4, с. 114-120].

З огляду на значну увагу Гедеона до організації свого поховання (облаштування склепу, пересування саркофагу Ярослава Мудрого) та завершення земних справ (аж до розподілу одягу), не виключено, що поховальне облачення він також визначив сам. Принаймні подібна практика існувала у зовсім близькі до нього часи. Так святителя Димитрія Ростовського (†1709), згідно «Житія», поховали у облаченнях, які він обрав для себе самостійно – «святительское одеяние, которое он прежде кончины своей приготовил» [35, с. 180-222].

В будь якому випадку, прошу шановного Читача сприймати наступний блок інформації виключно як гіпотезу автора, який виходить з потенційної можливості самостійного обрання Гедеоном поховальних облачень.

Отже, чи мав Київський митрополит підстави у 1690 р. вважати себе ще й Луцько-Острозьким єпископом, як вказано на його скрижалях? Для пошуку відповіді на це питання маємо поглянути на біографію нашого героя.

Вважається, що князь Гедеон Святополк-Четвертинський був обраний єпископом Луцьким і Острозьким у період між 1658 р. і 1663 р. [30, с. 216]. У 1684 р. він був змушений покинути Луцьк через гострий конфлікт з Львівським єпископом Йосифом Шумлянським [30, с. 271]. Обставини приїзду Гедеона в Гетьманщину знайшли відбиток у щоденнику його сучасника – шотландського інженера Патріка Гордона (1635-1699), який в цей час займався фортифікаційним укріпленням Києва: «Владыка, или епископ, Луцкий бежал из Польши и явился в Козелец. Он делал вид, что бежит от своего брата, князя Чарторыского, который стремится убить его из-за веры, ибо он – главный пастырь русской или гречес-

кой веры, а князь – католик. Его хорошо приняли и дали знать гетьману, который отписал об этом в Москву, а тем временем обещал вскоре прислать за ним» (8 жовтня 1684 р.) [9, с. 34]. Дещо пізніше, у листі до Московського патріарха Іоакима, Гедеон так само пояснював причини своєї втечі з Луцьку загрозою життю: «яко тамо, в державе короля полскаго, ненавидящия благочестия папежники, хотя мя от благочестия отторгнути, чрез двадцать и три лета наветоваху на мя, и не точию различными умышленми пакости мне деяху, но и явно враждебными отравами на отнятие живота моего многажды наглствоваху» [30, с. 253]. Утім, питання щирості Гедеона у наш час піддається сумнівам. «Напрошується думка, що єпископ просто використав ситуацію, а, можливо, навіть, сам придумав історію з погрозою, спеціально для того, щоб втекти з неспокійного місця і зайняти престол митрополита, оскільки кафедра пустувала вже досить давно і питання про її зайняття стояло на повістці денній», – відзначає історик В. Ластовський [15, с. 183].

Гетьман Іван Самойлович пішов на зустріч втікачеві та дозволив йому оселитися в Крупицькому монастирі під Батурином [30, с. 253]. «После пребывания в Козельце, откуда обращался он к гетьману, а тот в Москву, ему дозволили приехать в Батурин. Получая там скудные (но высоко ценимые подателями) средства на содержание, он в какой-то мере обязан тем, у коих обрел прибежище», – занотував у своєму щоденнику Патрік Гордон [9, с. 73].

Показово, що листи, які Гедеон розсилав з Крупицького монастиря, були підписані – «епископ Луцкий и Острожский» [2, с. 43; 14, с. 315]. Подібним чином він також підписав лист до Московського патріарха Іоакима з повідомленням про своє обрання на Київську митрополичу кафедру на елекційному соборі у Святій Софії – «всегдашний богомолец и слуга Гедеон, смиренный епископ Луцкий и Острожский» (29 червня 1685 р.).

8 листопада 1685 р. під час висвячення на Київського митрополита у Москві Гедеону дарували дорогоцінну митру. На її обручі було викарбовано його новий («офіційний») титул: «Б‹о›ж‹е›ю м‹и›л‹ос›тию мы, великие г‹осу›д‹а›ри и великие князи Иоанн Алексиевич, Петр Алексиевич и великая г‹осу›д‹а›р‹ы›ня благоверная царевна и великая княжна София Алексеевна всея великия и малыя и белыя России самодержцы, пожаловали Богомолца нашего пре‹о›священного Гедеона митрополита Киевского, Галиц‹кого› и М‹а›лыя Росси‹и›» [26, с. 366-367]. (Рис. 10).

Як бачимо, після висвячення на Київську кафедру, Гедеон офіційно втрачав титул Луцького і Острозького єпископа. У листі-повідомленні Московського патріарха Іоакима Івану Са-

мойловичу на це було вказано прямо – «бывшаго боголюбезного епископа Гедеона Луцкаго, в митрополиты возведохом» [2, с. 131]. Проте, Гедеон в подальшому листуванні чомусь вперто продовжував долучати до свого митрополичого титулу доповнення – «епископ Луцкий и Острожский» [2, с. 136].

*Рис. 10. Митра, яка була дарована Гедеону під час висвячення на Київського митрополита у Москві 8 листопада 1685 р. Державний історичний музей, Москва, Російська Федерація.*

На наш погляд, варто звернути особливу увагу на титул Гедеона у тестаменті – його останній волі. «Я грешный Гедеон Святополк, Князь Четвертинский, милостию Божиею Архиепископ-Митрополит Киевский, Галицкий, и всея Малыя России, Епископ Луцкий и Острожский православный», – звучить у заповіті [4, с. 114]. Як бачимо, Гедеон продовжував називати себе «Епископ Луцкий и Острожский православный» навіть на порозі земного життя. Цей титул присутній як у заповіті, так і на скрижалях з поховальної мантії архіпастиря. На наш погляд, подібне самоусвідомлення Гедеона було обумовлене подіями, що сталися в Луцьку після його втечі/від'їзду у 1684 р.

У 1684-1687 рр. обов'язки місцеблюстителя Луцького єпископського престолу виконував особистий ворог Гедеона – Львівський єпископ Йосиф Шумлянський, а вже 16 травня 1687 р. відбулася хіротонія на єпископа Луцького і Острозького його брата – Атанасія Шумлянського (хіротонію провели єпископ Йосиф Шумлянський та Сучавський митрополит св. Досифей Бариле) [28, с. 586, 590]. Цей факт вкрай обурив Гедеона. В листі до польського короля Яна III Собеського (1674-1696) Київський митрополит нарікав, що Атанасій Шумлянський зайняв луцьку кафедру без погодження із ним та незаконно. «Його милість ксьондз Шумлянський (Йосип – І.Н.) ледве не нахиляє мене, взявши за карк (задня частина шиї – І.Н.), під свої ноги; родича свого (брата Атанасія – І.Н.), не з вільного обрання але власне за гроші, людину не здатну не тільки до єпископського уряду, але принаймні і до священичого, садить він на Луцьке єпископство,

не знісшись зі мною, а це мало б чинитися не тільки від старожитнього права, котре служить київським митрополитам, але й від права теперішніх пактів, так само, як і за вимогами достойності, необхідними при вибранні луцького єпископа і при посвяченні на єпископство», – писав Гедеон [7, с. 367].

Гнів Гедеона підживлювався тим, що з Луцька він поїхав не з «порожніми руками». «Он привез с собой лучшее домашнее добро и имущество серебром и обстановкой, а также обычную свиту служителей», – занотував у щоденнику Патрік Гордон [9, с. 73]. Згідно листа гетьмана І. Самойловича до князя В. Голіцина, до свити Гедеона входили 15 осіб – «иеромонахов два человека, дьякон третей, слуг шесть человек, малых робят трое, возниц трое» [14, с. 315]. Проте, Гедеон вивіз з Луцьку не тільки близьке оточення та майно, а і низку важливих документів. 12 листопада 1684 р. думний дяк Ємельян Українцев відвідав Гедеона в Крупицькому монастирі та доповів до Москви: «А посвящен он (Гедеон – І.Н.) в архиереи Дионисием Балабаном, митрополитом Киевским, и у него есть о том грамота за печатью и рукою митрополита и привелегия польского короля Яна Казимира, на епископство, равно как и избирательный лист за подписью всех православных духовных и светских людей, которые избирали его в епископы» [30, с. 256]. Документи, що підтверджували факт обрання Гедеона на Луцьку кафедру згідно «старожитнього права» з дотриманням всіх норм, були вагомим аргументом у його полеміці з опонентами.

Про цінні документи, пов'язані з Луцькою кафедрою, Гедеон згадує навіть у заповіті: «Справы (письменные дела – Є.Б.) Луцкие мают зоставати до слушного часу (до нужного случая – Є.Б.) в схованю (сохранинии – Є.Б.) церковном при Катедре Митрополитанской (в Софійському монастирі – І.Н.), жебы сукцессор (наступний Київський митрополит – І.Н.) за часом обачивши (осмотревши – Є.Б.), если Епископ Луцкий будет истинно православный и православному Митрополиту Киевскому послушный, уважил привернути (возвратить – Є.Б.)» [4, с. 114]. Важко зрозуміти, які саме документи мав на увазі Гедеон. Утім, необхідною передумовою для їх повернення до Луцьку мала стати обставина, аби тамтешній єпископ був «истинно православный».

Цей уривок із заповіту дає зрозуміти, чому Гедеон до своєї єпископської титулатури у тестаменті додав, на перший погляд, необов'язкове визначення – «православный» («Епископ Луцкий и Острожский православный»). Вважається, що тодішній Луцький єпископ Атанасій Шумлянський, як і його брат

Йосиф, «таємно» прийняли унію раніше 1690 р. [30, с. 282]. Утім цю «таємність» варто розглядати досить умовно. Так єпископ Йосиф Шумлянський двічі підтверджував католицьке сповідання віри: в присутності короля у Варшаві – 7 березня 1677 р., а також «на руки» Київського латинського єпископа Яна-Станіслава Вітвицького – 26 березня 1681 р. [28, с. 274-276]. Про конверсію Йосипа Шумлянського добре знали та переймалися навіть у Константинополі [37, с. 89-110]. Звісно, митрополит Гедеон також мав знати про прийняття унії братами Шумлянськими. Мабуть тому він вважав себе єдиним православним очільником Луцько-Острозької кафедри.

Використання Гедеоном титулу «Епископ Луцкий и Острожский» у офіційному листуванні та заповіті виглядає як публічна декларація невизнання ним духовної влади Шумлянських над рідною Луцько-Острозькою кафедрою. Але присутність цього титулу на поховальній мантії може демонструвати його важливість для Гедеона на ментальному рівні, адже чорноризця мали одягати в поховальне облачення, що відповідає його духовному статусу на момент смерті [32, с. 338-339].

Символіка скрижалей може засвідчувати ще одну характерну рису вдачі Гедеона. Присутність на них герба княжого роду Святополк-Четвертинських вказує на велике значення, яке митрополит надавав своєму походженню. Не випадково князівський титул Гедеона у тестаменті передує його духовному сану: «Я грешный Гедеон Святополк, Князь Четвертинский, милостию Божиею Архиепископ-Митрополит Киевский, Галицкий, и всея Малыя России, Епископ Луцкий и Острожский православный».

Гедеон вкрай болісно сприймав ті випадки, коли про його князівське походження «забували». У січні 1685 р. канцелярист гетьмана Івана Самойловича Василій Кочубей розповідав показову історію: «Епископ Луцкий, князь Четвертинский, был зело болен и немного не умер… А заболел он в то время, когда приехал его священник (т.е. наместник Сильвестр – Ф.Т.) из Москвы, потому что он человек мнительный… Да и то очень опечалило епископа и заставило его сильно скорбеть, что он в грамоте царской, писанной к нему не назван князем. Епископ понял из этого, что есть на него царский гнев, если он не назван князем, между тем как даже и король польский в своих письмах к нему называет его князем» [30, с. 260-262]. Не випадково «забували» про князівське походження Гедеона саме у Москві. На українських землях Речі Посполитої пієтет перед князями був обумовлений давньою вірою у ірраціональне походження їх влади, яка була обумовлена

Божественним промислом та поширювалась на всіх представників князівського Дому незалежно від їх статків [40, с. 80-81]. У зносинах з Московськими царями, очільниками держави із зовсім іншою політичною культурою та традиціями, Гедеону годі було сподіватися на ставлення, до якого він звик на Батьківщині.

Образ святого Георгія Змієборця/Переможця на скрижалях також був актуальним з огляду на вибір місця для облаштування склепу митрополита Гедеона – каплиця-усипальниця Ярослава Мудрого у Софійському соборі, поруч із саркофагом князя у Володимирському вівтарі. Відомо, що небесним заступником Ярослава Мудрого був саме святий Георгій. Не випадково його каплиця-усипальниця була влаштована поруч із Георгіївським вівтарем Софійського собору [19, с. 10]. Образ святого Георгія на поховальному облаченні Гедеона міг не лише засвідчувати його приналежність до княжого роду. Цей символ ніби об'єднував митрополита з далеким пращуром, який був похований зовсім поруч.

Нам видається, що подібне припущення має право на існування, оскільки поєднання образів Ярослава Мудрого та Гедеона Святополк-Четвертинського знайшло цілком конкретне вираження у церковних відправах, які відбувалися у цій частині Софійського собору. «Невеличка ніша-жертовник у північній стіні прибудованої у XVII ст. апсиди свідчить про богослужбове призначення створеного тут за Петра (Могили) Володимирського вівтаря. Очевидно, в описуваному компартименті відбувалися передбачені церковним Уставом ктиторські панахиди, під час яких поминали і Ярослава Мудрого, і його далекого нащадка – Митрополита Гедеона (Святополк-Четвертинського)», – відзначає Н. Нікітенко [19, с. 57]. (Рис. 11).

*Рис. 11. Ніша-жертовник у північній стіні Володимирівського вівтаря Софійського собору. Сучасне фото.*

Отже, якщо поховальні облачення Митрополит Гедеон визначив сам, то скрижалі з його мантії дають вельми цікаву інформацію про самоусвідомлення митрополита на порозі земного життя. Скрижалі є ніби матеріальним виражен-

ням тих статусів, які декларувалися Гедеоном після 1685 р. аж до самої смерті, але, з тих чи інших причин, не були повною мірою визнаними. Саме тому ми бачимо на них символ князівського походження Гедеона, яке в офіційному листуванні ігнорували Московські царі, та титул очільника Луцько-Острозької православної кафедри, хоча тамтешня паства де-факто знаходилася поза його владою. Повторюся, що це лишень наша гіпотеза. Зі стовідсотковою впевненістю можна говорити лише про одне – Київський митрополит Гедеон (†1690) був похований у Софійському соборі в мантії не митрополита, а єпископа.


1. *Науковий архів НЗ «Софія Київська»* (НА-927/1). Інвентарна книжка знахідок Археологічних досліджень з VIII міс. 1936 по XII міс. 1936. – 100 арк.

2. *Архив Юго-Западной России*, издаваемый комиссией для разбора древних актов, высочайше учрежденную при Киевском Военном, Подольском и Волынском генерал-губернаторе: [в 37 т.]. – К., 1859-1914. – Ч. 1.: Т. 5. Акты, относящиеся к делу о подчинении Киевской Митрополии Московскому Патриархату (1620-1694). – К., 1872. – 488 с.

3. *Болховітінов Є.* Вибрані праці з історії Києва. – К., 1995. – 488 с.

4. *Болховитинов Е.* Описание Киевософийского собора и Киевской иерархии. – К., 1825. – 291 с.

5. *Болховитинов Е.* Описание Киевопечерской лавры с присовокуплением разных граммат и выписок, объясняющих оное, также планов лавры и обеих пещер. – К., 1831. – 366 с.

6. *Булгаков С.* Настольная книга священно-церковного служителя. – Харьков, 1900. – 1540 с.

7. *Величко Самійло.* Літопис. / Пер. з книжної української мови, комент. В. Шевчука; Відп. ред. О. Мишанич. – К., 1991. – Т. 2. – 642 с.

8. *Власовський І.* Нарис історії Української Православної Церкви. – Репринтне видання: У 4 т. – К., 1998. – Т. 3. – 392 с.

9. *Гордон Патрик.* Дневник, 1684-1689. – Москва, 2009. – 339 с.

10. *Грушевский М.* Очерк истории украинского народа. – К., 1990. – 400 с.

11. *Єринюк Р. Підпорядкування Київської митрополії Московській патріархії 1685-1686 рр.* // Ювілейний збірник праць наукового конгресу з нагоди 1000-ліття Хрещення Руси-України: (Доповіді та матеріали). – Мюнхен, 1988/1989. – С. 732-748.

12. *Жиленко И., Пидгайко В., Лопухина Е.* Иосиф (Тризна) // Православная энциклопедия. Под общей редакцией Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. – Москва, 2010. – Т. 25 (Иоанна Деяния – Иосиф). – С. 672-675.

13. КЛЮЧЪ РАЗУМѢНІЯ сщенникомъ законнымъ и свѣцкимъ належачыи от превелебнаго в Христѣ Іоаникія Галятовского ректора и игумена монастыра Братского Кіевского. Второе типом издася сія книга за правил. єго корол. мти, за блгвеніем стейших патріарховъ и преосвященныхъ митрополитов православъ. – Львів: Друкарня Михайла Сльозки, 1663. – 248 арк.

14. *Кочегаров К.* Новые документы о выезде в Россию епископа Луцкого и Острожского Гедеона (Святополк-Четвертинского) в 1684 г. // Вестник церковной истории. – 2015. – № 1-2 (37-38). – С. 310-318.

15. *Ластовський В.* Історія православної церкви в Україні наприкінці XVII – у XVIII-му ст.: історіографічні аспекти. – К., 2006. – 278 с.

16. *Лурье В.* Русское православие между Киевом и Москвой. Очерк истории русской православной традиции между XV и XX веками. – Москва, 2009 – 296 с.

*17. Мельник О.* Поховальні пам'ятки Києва XVI-XVIII ст. дис…. канд. іст. наук.: 07.00.04/ Нац. б-ка України ім. В. І. Вернадського. – К., 2017. – 397 с.

*18. Нікітенко Н.* Бароко Софії Київської. – К., 2016. – 272 с.

*19. Нікітенко Н.* Під покровом Святої Софії. Некрополь Софійського собору в Києві. – К., 2000. – 96 с.

*20. Огієнко І.* Українська Церква. – К., 1993. – 284 с.

*21. Орловский П.* Св. София Киевская, ныне Киево-Софийский кафедральный собор. – К., 1901. – 74 с.

*22. Павел Алеппский (архидиакон).* Путешествие Антиохийского патриарха Макария в Россию в половине XVII века, описанное его сыном, архидиаконом Павлом Алеппским / Пер. с араб. Г. Муркоса. – Москва, 2005. – 728 с.

*23. Петровский А.* Жезл // Православная богословская энциклопедия. Издание под редакцией професора А. П. Лопухина. – Петроград. – Безплатное приложение к духовному журналу «Странник» за 1904 г. – Том V. (Донская епархия – Ифика). – Стб. 546-550.

*24. Пидгайко В., Скочиляс И.* Иосиф Шумлянский // Православная энциклопедия. Под общей редакцией Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. – Москва: Церковно-научный центр Русской Православной Церкви «Православная Энциклопедия», 2010. – Т. 25 (Иоанна Деяния – Иосиф). – 682-694.

*25. Полонська-Василенко Н. Історія України:* У 2 т. – К.: Либідь, 1995. – *Т. 2.* (Від середини XVII століття до 1923 року). – 608 с.

*26. Постникова-Лосева М.* Золотая митра 1685 г. // Памятники культуры. Новые открытия. Письменность. Искусство. Археология. – Ленинград: Издательство «Наука», 1987. – С. 364-368.

*27. Сінкевич Н.* Реліквії та чудотворні ікони Софії Київської. – К.: Логос, 2011. – 94 с.

*28. Скочиляс І.* Галицька (Львівська) єпархія XII-XVIII ст. Організаційна структура та правовий статус. – Львів: Видавництво УКУ, 2010. – 832 с.

*29. Терновский С.* Изследования о подчинении Киевской митрополии Московскому патриархату. – К.: в Губернской тип., 1872. – 172 с.

*30. Титов Ф.* Русская Православная Церковь в польско-литовском государстве в XVII-XVIII вв. – Т. 2. Киевская митрополия – епархия в XVII-XVIII вв. (1686-1797). – К.: 1905. – 480 с.

*31. Тоцька І.* До вивчення некрополю Софії Київської // Збірник тез доповідей і наукових повідомлень на Міжнародних українсько-російських Болховітіновських читаннях, присвячених 225-річчю від дня народження Євфімія Олексійовича Болховітінова (1767-1837) 8 січня 1993 р. – К., 1993. – С. 122-139.

32. Требник митрополита Петра Могилы (К., 1646). Репринт. вид. в 2-х т. – К., 1996. – Т. 2. – 812 с.

33. Українська поезія. Середина XVII ст. Упорядники В. Крекотень, М. Сулима. – К., 1992. – 680 с.

*34. Український портрет XVI-XVIII століть: [каталог-альбом]* / Нац. худож. музей України; [авт.-уклад.: Г. Бєлікова, Л. Членова]. – [2-ге вид.]. – Хмельницький, Київ, *2006*. – 351 с.

*35. Федотова М.* Источники жития Димитрия Ростовского // Русская агиография: Исследования. Материалы. Публикации / Отв. Ред.: Т. Р. Руди, С. А. Семячко. – Санкт-Петербург, 2011. – Т. II. – С. 180-222.

*36. Харишин М.* Історія підпорядкування Київської митрополії Московському патріархату. – К., 1995. – 176 с.

*37. Ченцова В.* Синодальное решение 1686 г. о Киевской митрополии // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. – 2017. – № 2 (68). – С. 89-110.

*38. Чистович И.* Очерк истории Западно-Русской Церкви. – Санкт-Петербург, 1884. – Часть II. – 419 с.

*39. Яковенко Н.* Дзеркала ідентичності. Дослідження з історії уявлень та ідей в Україні XVI – XVIII століття. – К., 2012. – 472 с.

*УДК 94 (477-25):281.93*

*Надія НІКІТЕНКО*

# СОФІЯ КИЇВСЬКА – МЕМОРІАЛ ХРЕЩЕННЯ РУСІ

*Присвячення головного храму Київської держави Святій Софії Премудрості Божій зумовлене його значенням меморіалу хрещення Русі. Тема Хрещення Русі втілена в архітектурі, мозаїках і фресках собору. Свята Софія Премудрість Божа асоціюється з образом мудро влаштованої Богом суверенної християнської держави. Як її символ собор постав за часів князя Володимира Святого – творця й будівничого цієї держави, прославлення якого чітко простежується в Софії Київській.*

**Ключові слова:** *Хрещення Русі, Софія Київська, храм-меморіал, Володимир Великий, Ярослав Мудрий, софійські графіті, архітектура, мозаїки та фрески.*

*Nadiya NIKITENKO*

**ST. SOPHIA OF KIEV IS A MEMORIAL OF THE BAPTISM OF RUS**

*Dedications of main temple of the Kievan state St. Sophia (the Holy Wisdom) predefined his value of memorial of Baptism of Rus. The theme of Baptism of Rus is incarnate in architecture, mosaics and frescos of Cathedral. St. Sophia (the Holy Wisdom) is associated with appearance difficultly arranged God of christian nation-state. As its character a Cathedral appeared in the days of a prince Volodymyr the Great – creator and build this state. His appearance is expressly traced in a Cathedral.*

**Key words:** *St. Sophia of Kiev, Volodymyr the Great, Yaroslav the Wise, Sophia graffiti, architecture, mosaics and frescos.*

Софія Київська як символ «золотої доби» Русі-України завжди сприймалась оплотом її державності, церковності й культури. Тут, у головному храмі держави – митрополії руській, відбувалися й освячувалися головні події церковного і державного життя, адже Софія була духовним серцем Русі-України. Свою державотворчу місію Свята Софія зберігала впродовж сторіч. Особливо це стосується княжих часів, доби Петра Могили та Визвольних змагань, епохи Гетьманщини та Української революції початку XX ст. Наше завдання – відзначити заслугу князя-хрестителя Русі Володимира Великого як засновника і будівничого Софії Київської та її значення як меморіалу Хрещення держави.

На наше переконання, вже саме присвячення головного храму Київської держави Святій Софії Премудрості Божій відповідає його значенню меморіалу хрещення Русі-України. Ця традиція походить від Біблії, згідно якій мудрий цар Соломон спорудив храм на честь Премудрості Творця, де Він повсякчас перебував. Ідею храму в ім'я Премудрості Божої як земного Дому Господа Бога, головного святилища народу, успадкувала візантійська, а згодом давньоруська Церква, вер-

ховні храми яких присвячувались Божественній Премудрості. Свята Софія Премудрість Божа – одна з фундаментальних ідеологем східного християнства, що асоціювалася з образом мудро влаштованої Богом суверенної державності. Саме тому від початків християнства як державної релігії у різних народів в головних центрах східно-християнської Ойкумени – Константинополі, Солуні, Охриді, Києві, Новгороді, Полоцьку – зводяться Софійські кафедрали. Вже за Константина Великого, в 324 – 337 рр., головним храмом Візантії стала базиліка Святої Софії. Внаслідок пожеж на її місці на початку У ст. послідовно, одна за одною, причому одразу після пожеж, зводяться дві нові базиліки, що перебирають на себе присвяту і роль своєї попередниці. Остання з них, побудована Феодосієм II в 415 р., загинула в УІ ст. в пожежі повстання «Ніка», і Юстиніан Великий вже через сорок днів після пожежі, 13 січня 532 р., наказав збудувати на тому самому місці нову церкву Святої Софії, яка б стала найповнішим виразом величчя імперії. Коли ж 29 травня 1453 р. Константинополь впав, Софія у вигляді вогняного ангела покинула храм, місто, люд, і вони взагалі перестали бути як такі, – так розповідає «Повість про взяття Царгорода турками в 1453 році» [15, с. 216 – 267, 602 – 607] .

У Києві побутувало давнє повір'я: «Доки в Святій Софії буде стояти Оранта-Нерушима Стіна, доти стоятиме й Київ». Так думала про себе вся Русь, куди християнство прийшло під знаком Софії. Недаремно сучасник Володимира Святого і Ярослава Мудрого митрополит Іларіон у своєму «Слові про Закон і Благодать» змальовує хрещення Русі Володимиром, як прихід сюди Мудрості Божої, якою тримається Всесвіт [Молдован 1982, с. 92 – 93]. Ось чому посвятний напис над Орантою Софії Київської цитує відповідний 6-й вірш 45 псалму: «Бог серед нього, він не похитнеться, Бог поможе йому, коли ранок настане». Йдеться про Небесний Єрусалим, надійно захищений присутністю Бога від світового хаосу. Образом Небесного Єрусалима (Раю і Церкви Христової) є й Київ, і Софійський собор – його осердя, і кожна християнська душа.

Виходячи з усього сказаного, логічно думати, що головний храм Русі-України як найважливіший символ могутньої суверенної держави постав уже за часів князя Володимира Святого – творця й будівничого цієї держави. Як земний дім Премудрості Божої Софія маніфестувала поселення Бога серед Його народу.

Недарма архітектура Софії Київської містить ідею нової Русі, а в мозаїках і фресках собору чітко простежується прославлен-

ня князя-хрестителя Володимира Великого. Будівнича діяльність Володимира – одна з його великих святих справ, особливо з розбудови столичного Києва, коли на схилах Дніпра виросло нове велелюдне християнське місто, одне з кращих в тогочасній Європі. Тітмар Мерзебурзький свідчить, що в 1018 р. в Києві було 400 церков і 8 ринків та сила-силенна народу [17, с. 178]. Окрасою міста стала велична Богородична Десятинна церква, прикрашена мозаїками і фресками. Її побудували «майстри від Грек», тобто візантійські зодчі, котрі, на думку таких авторитетних дослідників як Д. Айналов і Г. Логвин, долучилися й до спорудження Софії Київської [1, с. 21 – 29; 6, 2001, с.28].

Проблема часу спорудження Св. Софії дискутується вже 200 років і донині залишається спірною. Як відомо, давньоруські літописи згадують дві дати закладин Софії Київської – 1017 (Новгородський I літопис) і 1037 р. (Повість временних літ). Історики давно дійшли переконання, що запис під 1037 роком, який став в історіографії «хрестоматійним», є не фіксацією історичного факту, а панегіриком Ярославу, що підсумовує всі його заслуги. На узагальнюючий, підсумковий характер статті під 1037 р. вказує вже сам той факт, що починається вона повідомленням про заснування Софії, а наприкінці статті говориться про Софію як про давно діючий храм, де функціонує створена Ярославом бібліотека і «обычны» пѣсни Богу въздають в годы обычны»»»»». При цьому настійно нагадується (тобто буквально нав'язується читачеві), що Ярослав «созда самъ» Софійський собор.

Виявлені останніми роками в різних місцях на стінах собору 11 дуже ранніх датованих графіті 1018/21, 1019, 1022 (три написи), 1028, 1033 (три написи) і 1036 рр. спростовують літописні дати закладин Софії Київської як у 1017, так і в 1037 р. і дозволяють датувати собор другим десятиріччям XI ст. Таке датування суголосне низці інших графіті, в яких дати відсутні, зате називаються відомі історичні особи, які діяли на київській політичній арені в 1019 р. [13].

Побудова Софійського собору в другому десятиріччі XI ст. підтверджується також унікальним за своєю давністю і достовірністю свідченням складеної в 1018 р. хроніки Тітмара Мерзебурзького, яка згадує Софійський монастир у Києві як функціонуючий митрополичий осідок під 1017/18 рр. Тітмар записав: «**Архиепископ этого города [выйдя] с реликвиями святых и иными различными [церковными] украшениями, почтил приходящих в монастыре св. Софии,**

**который в предыдущем году по несчастному случаю погорел**» (переклад О.Ч. Скрижинської) [19, s. 488 – 489. – VIII, 32; 3, с. 248, прим. 145]. Йдеться про взяття Києва 14 серпня 1018 р. під час усобиці між нащадками Володимира військом польського князя Болеслава Хороброго і його зятя Святополка Володимировича.

Про яку Софію говорить Тітмар? Якщо припустити, що кам'яна Софія стояла вже до Ярослава, відповідь прийде сама собою: логічно думати, що в 1017 р. згоріли дерев'яні споруди Софійського монастиря, а його кам'яний головний храм уцілів. Так, зокрема, трапилося в Софійському монастирі в 1697 р. Ясно й те, що Софійський кафедральний собор – головний храм могутньої Русі, та ще й через 30 років після її хрещення, не міг бути дерев'яним, тим більше, що поруч стояла чудова «мраморяна» Десятинна церква, в якій до побудови Софії резидувала митрополича кафедра. Встановлено, що Київська митрополія була заснована в 996 – 997/ 998 рр. і, як небезпідставно вважають, Десятинна церква, побудована в 989 – 996 рр. спочатку відігравала роль як княжого, так і митроповичого храму [18, с. 28]. Усе це приводить до висновку, що Тітмар згадує під 1017/18 рр. «митрополію руську», ту саму Софію, що збереглася донині.

Багато про що говорять і дні освячення Софії Київської – 4 листопада і 11 травня. Як відомо, святкування на честь освячення церков встановлювались одразу ж після цієї події [8, с.91]. Чому саме ці дні були занесені в Святці й утвердилися в богослужбовій практиці? Існування в джерелах двох дат освячення Софії вважають досить загадковим феноменом і пояснюють його по-різному. На мою думку, аби зрозуміти, чому в Святцях збереглися дві дати освячення Софії, треба врахувати, що повний чин освячення храму передбачав включення в нього основних моментів його створення, від заснування (освячення фундаментів) до звершення першої літургії (освячення престолу). До того ж Софія мала двох ктиторів – Володимира і Ярослава, чим також викликана наявність двох дат її освячення.

Накладаючи» ці дні на хронологічну канву найбільш ранніх софійських графіті, що засвідчують виникнення Софії в другому десятиріччі XI ст., я датувала її закладення (посвячення Премудрості Божій) неділею 4 листопада 1011 р., а завершення (освячення-інавгурацію) – неділею 11 травня 1018 р. Саме на ці дати у другому десятиріччі XI ст. випали недільні (Господні) дні, в які за канонами можливо було освятити Софійський со-

бор. Тобто собор був закладений і майже завершений Володимиром в 1011 – 1015 рр., а остаточно закінчений його сином Ярославом наприкінці 1016 – до травня 1018 р.

Знаменно, що дні освячень Софії приурочені до днів закладин і освячення Константинополя – Нового Єрусалиму християнського світу: його закладення (посвячення) відбулося в неділю 8 листопада 324 р., а в неділю 11 травня 330 р. місто освятили. У візантійських джерелах збереглися обидві дати «дня народження» Константинополя, але у місяцеслови увійшла дата 11 травня під назвою «Обновлення Царгорода», оскільки саме в цей день сталася інавгурація вже створеного, укріпленого і освяченого міста [16, с.177 – 178].

Бачимо майже повний збіг дат, щоправда з київською «поправкою» на недільний день, який в 1011 р. випав на 4 листопада. Цікаво, що в Охридському Апостолі кінця XII ст. днем освячення Софії Київської називається не 4 а 8 листопада, тобто день закладин Константинополя [11, с. 859]. Зрозуміло, що це свято перейшло в Охридський Апостол з руського джерела, і його дата вочевидь була дещо підправлена. Але вже сама ця підправка не є випадковою і *ллє* світло на асоціативне сприйняття середньовічною людиною днів освячення Софії Київської.

Можна гадати, що так само і в Києві 4 листопада 1011 р. за Володимира – «нового Константина» сталися закладини літописного «града великого» і Софійського собору, а 11 травня 1018 р. – їх відкриття-інавгурація за Ярослава – «нового Соломона». Ось чому митрополит Іларіон – очевидець будівництва Софії Київської – стверджує, що Ярослав завершив починання Володимира, подібно до того, як Соломон завершив справу свого батька Давида у створенні Єрусалимського храму: «**недоконьчаная твоа наконьча, акы Соломонъ Давыдова, иже дом Божий велыкий святый Его Прhмудрости създа**» [10, с. 97].

Знаменно й те, що освячення Софії Київської саме 11 травня збігається з днем освячення Десятинної церкви, яке згадується в давніх джерелах як під 11, так і під 12 травня. На мою думку, в ніч з 11 на 12 травня 989 р., з суботи на неділю (як і належить за обрядом), Володимир прийняв у Корсуні таїнство хрещення, що ототожнювалося за тих часів з хрещенням Русі. Характерно, що в пергаменному Пролозі першої половини XIV ст. день освячення Десятинної церкви вочевидь пов'язується з днем обновлення Константинополя і хрещенням Русі: «Месяца мая в 11 память бытью святаго и богохранимаго Костянтиня града…» І далі: «В от же день освящение церкви святыя Богородица,

юже създа благоверный князь Василей, зовомый Володимеръ I и князь земли Русьскыя, иже обнови, Божею помощью, Крещением» [9, с.35-36, 432]. Відтак, встановлюється тотожність трьох освячень (обновлень): Константинополя, Десятинної церкви і Руської землі. З одного боку, це вказує на візантійський «родовід» перенесеного на київський терен свята 11 травня, з іншого, – на безсумнівний хронологічний та ідейний зв'язок цього свята з хрещенням Русі за Володимира.

Так само, як заснування Константинополя було здійснено ex voto, на виконання обітниці Христу за перемогу над язичником Ліцинієм [5, с.46-47], так і створення обох головних храмів новонаверненої Русі – Десятинної церкви і Софії – було здійснено на честь перемоги християнства над язичництвом.

На біблійний прецедент взорувався час створення Софії – 7 років, адже цей час відповідав семи етапам створення світу, ветхозавітної скинії і Єрусалимського храму, чим зумовлені основні архієрейські священнодійства при освяченні храму, від закладення наріжного каменю до Божественної літургії. Недарма саме 7 років створювалася і попередниця Софії Київської – Десятинна церква (989 – 996), і наступниця – Софія Новгородська (1045 – 1052), причому, хоча новгородський храм було «звершено» в 1050 р., його, згідно новгородським літописам, освятили в 1052 р., орієнтуючись на час створення біблійного прототипу – Єрусалимського храму [4, с. 40].

Хронологія освячень Софії Київської також не є випадковою, бо 4 листопада 1011 р. і 11 травня 1018 р. – це дати, які освячували національну історію, вводили її у вічність. Адже 1011 рік, коли засновано Софію Київську, був роком Кіріопасхи, бо тоді 25-го березня, як і в рік Воскресіння Христа, співпали Благовіщення і Великдень. Такий збіг, що буває дуже рідко, є сакральним, оскільки символізує повноту речей, альфу і омегу, початок і кінець земної історії Христа Спасителя: «Я є Альфа і Омега, початок і кінець, Перший і Останній» (Об. 22:12 – 13). 1018 рік – то рік 30-літнього ювілею Хрещення Русі, яке ввело народ Русі-України в історію Спасіння, принесло йому Благу Вість і дало надію на Воскресіння.

Гадаю, що орієнтований на священний взірець час створення Софійського собору було підпорядковано концепції Києва як Нового Єрусалима християнської Русі, осердям якої є Свята Софія з її головним образом – Богоматір'ю Орантою, що величається в Акафісті (і здавна величалася в Києві) Царствія Нерушимою Стіною. Це підтверджується колосальним посвят-

ним написом над Богоматір'ю Орантою (символом Небесного Єрусалима), зображеною в головному вівтарі Софії: «Бог серед нього – нехай не хитається, Бог поможе йому, коли ранок настане» (Пс. 45:6). У написі, що цитує 45-й псалом, йдеться про впорядкований Богом непохитний Небесний Єрусалим (у даному контексті – Київ та його кафедрал), надійно захищений Божою присутністю від мороку хаосу – уособлення зла.

У візантійському «Сказанні про Св. Софію» (IX ст.) стверджується, що даний псалом було накреслено на цеглинах, з яких зведено попружні арки і купол Св. Софії Константинопольської. Саме цей псалом співався і в щорічному святковому обряді «дня народження» (обновлення) візантійської столиці, надаючи їй ореолу Нового Єрусалима [2, с. 87 – 88]. Це було зумовлено тим, що образи Святого града та його кафедрала ідентифікувалися, оскільки мали єдиний архетип – Єрусалим Небесний, Церкву Христову, ветхозавітний прототип якого вбачали в цьому псалмі.

З написом над головним вівтарем Софії Київської перегукується розміщений навпроти нього, на трьох стінах центральної нави, величезний княжий портрет, що зображує родину Володимира, яка бере участь в освяченні собору. Хоча портрет традиційно пов'язують із сім'єю Ярослава Мудрого, така точка зору вже застаріла. Вона спростована даними софійських графіті, найбільш ранні з яких містять дати 1018, 1019, 1022 і 1023 рр. Отже, портрет, як і весь стінопис, виник не пізніше цього часу. Між тим, старші діти князя зображені тут дорослими, а старша донька представлена в головному уборі заміжньої жінки – хустці-пової під княжою шапкою. Відомо, що старші сини Ярослава (Володимир, Ізяслав, Святослав і Всеволод) народились відповідно в 1020, 1024, 1027 і 1030 рр., а доньки – лише близько 1030/32 рр.

Таким чином, на фресці зображена не його родина, а родина Володимира Святославича – засновника храму і замовника розпису. Процесія урочисто вступає в храм двома групами – чоловічою і жіночою. Князь і княгиня зображені в царському вбранні – це Володимир і Анна. Першим за батьком крокує Ярослав як наступник і завершувач справ Володимира. Володимир, що очолює процесію, несе в руці реліквар-єрусалим у вигляді п'ятикупольної Десятинної церкви – "матері церков руських". Єрусалим у руці Володимира – літургійний символ новонаверненої Русі-України, яку рівноапостольний князь і вождь нового "народу обраного", тобто новий Мой-

сей, як величали Володимира у давньоруській книжності, веде свій люд до вівтаря Софії Премудрості Божої. Цей портрет виник близько 1018 р., на самому початку княжіння Ярослава, оскільки розпис собору фресками, як показали дослідження фрескового тиньку відомим українським мистецтвознавцем Г. Логвином, йшов від периферії до центру храму [7, с. 154 – 160]. На фресці акцентовані головні акти обряду – чин закладення Софії (освячення фундаментів), вхід у неї й чин Великого входу в її вівтар (освячення престолу), причому перший й завершальний чини позначені в Святцях датами освячення собору – 4 листопада і 11 травня.

На знаменитих світських фресках княжих веж, що ведуть на хори, зображено доленосну подію для вітчизняної історії, а саме – укладення в Константинополі на зламі 987 – 988 рр. династичного шлюбу (заручин) Володимира і Анни, що започаткував собою хрещення Русі-України. У релігійних сюжетах мозаїк та фресок Володимир і Анна за візантійською традицією прославляються через символічні прообрази – святих, які або були їх небесними патронами, культ яких набрав на Русі державного значення, або чиї діяння повторило княже подружжя. У колосальному соборі святих Софії Київської, який містить понад 500 персонажів, фрескові образи представлені так, що Володимир виступає тут «другим Константином», «новим Мойсеєм, Ісусом Навином», Анна – «новою Єленою», «праведною царицею» тощо [12, с. 161 – 184; 14].

Отже, універсальна східно-християнська традиція присвячення головного кафедрального храму держави Св. Софії Премудрості Божій і його значення як неодмінного символу-атрибуту могутньої суверенної Русі-України, без якого вона не могла існувати як народ, як Церква, а також результати комплексних різнопланових досліджень писемних джерел, архітектури, монументального живопису, написів-графіті Софії Київської, археологічне вивчення її довкілля дозволяють з певністю вважати великого київського князя Володимира Святого будівничим «митрополії руської», а його сина Ярослава Мудрого – завершувачем справи батька. Софійський собор, що мав значення храму-меморіалу хрещення Русі-України, є найвидатнішим творінням Володимира як храмобудівника й поряд з головною подією нашої історії – хрещенням ним свого народу об'єктивно засвідчує справжні заслуги святого князя.

1. *Айналов Д.В.* К вопросу о строительной деятельности св. Владимира // Сборник в память святого и равноапостольного князя Владимира. - Пг., 1917.

2. *Акентьев К.К.* Мозаики Киевской св. Софии и "Слово" митрополита Илариона в византийском литургическом контексте // Византинороссика. – Т. 1: Литургия, архитектура и искусство византийского мира / Под ред. К.К. Акентьева. – СПб., 1995.

3. *Высоцкий С.А.* Средневековые надписи Софии Киевской. – К., 1976.

4. *Гордиенко Э.* Свет Новгородской Софии// Родина. – 2007. - №6.

5. *Краутхаймер Р.* Три христианские столицы: топография и политика/ Пер. Л.А. Беляев, А.М. Беляева; Послесловие: Л.А. Беляев. – М.; Спб., 2000.

6. *Логвин Г. Н.* Собор Святої Софії в Києві: Книга-альбом. – К., 2001.

7. *Логвин Г.Н.* Новые наблюдения в Софии Киевской // Культура средневековой Руси. - Л., 1974.

8. *Лосева О.В.* Русские Месяцесловы XI – XIV веков. – М., 2001.

9. *Макарий (Булгаков),* митрополит Московский и Коломенский. История Русской Церкви. – Кн.2: История Русской Церкви в период совершенной зависимости ее от Константинопольского патриарха (988 – 1240). – М., 1995.

10. *Молдован А.М.* Слово о законе и благодати Илариона. – К., 1982.

11. *Мошин В.В.* О периодизации русско-южнославянских литературных связей X – XV вв.// Из истории русской культуры. – Т.2. – Кн.1: Киевская и Московская Русь. – М., 2002.

12. *Никитенко Н.Н.* Русь и Византия в монументальном комплексе Софии Киевской: Историческая проблематика. – К, 1999.

13. *Никитенко Н., Корниенко В.* Древнейшие граффити Софии Киевской и время ее создания. – К., 2012.

14. *Никитенко Н., Корниенко В.* Собор святых Софии Киевской. – К., 2014.

15. Повесть о взятии Царьграда турками в 1453 году// Памятники литературы Древней Руси: вторая половина XУ века. – М., 1982.

16. *Сергий (Спасский), архиепископ*. Полный месяцеслов Востока. – Т. 3: Святой Восток. – Ч. 1, 2. – М., 1997.

17. *Титмар Мерзебургский*. Хроника: В 8 кн. / Пер. с лат. И.В. Дьяконова. М., 2005.

18. *Щапов Я.Н.* Государство и церковь Древней Руси X-XIII вв. - М., 1989.

19. Thietmari chronicon// Monumenta Germaniae Historica/ Scriptores/ - B., 1935. – Bd. 9. – S. 488 – 489. - VIII, 32.

*УДК 271.2-1*

*Алла ПЕРЕПЕЛИЦЯ*

# СТОРІНКИ ІСТОРІЇ СВЯТО-МИКОЛАЇВСЬКОГО ХРАМУ В ЧИГИРИНІ (XVII-XXI СТ.)

*На основі залучення літописних джерел відтворено майже 300-річну історію Свято-Миколаївського кафедрального собору.*

**Ключові слова:** *Кафедральний собор, благочинний, протоієрей, літургія.*

*Alla PEREPELYTSIA*

**HISTORICAL PAGES OF SVIATO-MYKOLAIVSKYI TEMPLE IN CHYHYRUN (XXII-XXI CENTURIES)**

*The 30-year-old hictory of Sviato-Mykolaiskyi cathedral was restored according to chronicle and historical resources.*

**Key words:** *cathedral, Blahochynnyir, protoiyerey, liturg.*

Церква в Наддніпрянській Україні із княжих часів до перших десятиліть XX ст. була місцем молитви і релігійного життя,центром і меценатом культури,науки і літератури,а також місцем для проведення цивільних свят.

На Правобережній і Лівобережній Наддніпрянщині поселення розміщувалися на незатоплюваних у повінь надзаплавних терасах біля річок і мали розкидану (дисперсну) структуру. Козацький зимівник Чигирин заснували на правому березі річки Тясмин, де на початку XYI ст. височіла невелика фортеця, яку в 1532 р. польський король і великий князь литовський Сигизмунд I віддав черкаському старості Остафію Дашковичу. На початку 70-х років XYI ст. Чигирин тяжко постраждав унаслідок ординського наскоку,але вже у 1574 році тут проживав козак Тишко Волевич. Завдяки його тестаменту, що датується 1600 роком дізнаємося, що в Чигирині було три церкви.

На переломі XVI і XVII сторіч він заповідав »… попам Свето-Спаскому и Пречискому да третему Петровскому (на поми) нание по двацети коп грошей, да на церкви по сороку коп на все три ;…» [7, с. 274].

Через півстоліття син Тишка Іван Волевич у духовному заповіті посвідченому рукою Богдана Хмельницького згадує чотири церкви. В середині XVII ст. «... обозний Війська Запорозького» відписав «На церкви же, Спаскую, Пречискую, Петровскую и Николскую, на все чтире, по тисячи коп. грошей, да на повиновение свещенником спаскому чигринскому отцу протопопе Пеште коп сто, пречискому, святопетровскому и николскому по три десять коп...» [12, арк. 114-115].

У козацьких літописах XVII–XVIII ст., зокрема Граб'янки згадується, що король польський Стефан Баторій у 1578 р. надав

запорожцям «зверх старинного города козацького Чигирина…Терехтемиров з монастирем «і додається, що Чигирин був «старим кладовим « [1, с. 6] містом, де зберігався скарб Війська Запорозького. В кінці 80-х років XVI ст. польський король Сигізмунд III закріпив Чигирин за Олександром Вишнивецьким, але місто залишалось у власності короля. Завдяки наданому у 1592 р. магдебурзькому праву місто розбудувалося до рівня магдебургії, що передбачало в центрі квадратну Ринкову площу з ратушею. Відповідно у Нижньому місті Чигирина головним композиційним центром була Ринкова площа, на якій височіла ратуша, а другорядними центрами вважалися площі біля Спаської та Успенської церков, а також біля будинку гетьмана Б. Хмельницького.

У 50-70 рр. XVII ст. на «Вершине горы … на оконечности мыса в зоне наивысшей композиционной активности« [9, с. 60] стояла кам'яна Миколаївська церква. В XVI – XVII ст. фундаторами Наддніпрянських православних храмів ставали пани-католики. Шляхтичі зводили у своїх маєтках власним коштом в більшості дерев'яні церкви тому, що на будівництво вони виділяли лише деревину всі інші роботи парафіяльна громада могла зробити сама. Дерев'яний храм коштував до 10-тисяч золотих, а мурований 15-30 тисяч золотих [2, с. 66].

В середині XVII ст. у Чигирині Свято-Преображенський, Успенський та Миколаївський храми були дерев'яні лише Петрівський – кам'яним. Інформацію про наявність кам'яного храму в Чигирині черпаєм з «Актів Южно-Западной России», «Дневника 1677-1678» П. Гордона та у Літописі Самійла Величка. Звіти археологічних досліджень 1989-1994 рр., 2004 р. та 2006 р. храму Святих апостолів Петра і Павла дають відомості, що будівельним матеріалом сакральної споруди був плоский камінь пісковик скріплений вапняним розчином і глиною. Пісковик добували на Замковій горі з нього і були побудовані муровані церкви в Чигирині. Наявність дешевого будівельного матеріалу дало змогу будувати дорогі храми з каменю. Можливо магнатам Дашковичам, Вишнивецьким, Конецпольським. З люстрацію королівщин 1622 р. дізнаємося, що «У замку є будівлі для підстарости: великий дім, у котрому дві білих кімнати нагорі, а дві – внизу; стайня, комори , є й інших чимало замчистих комор…». Побудував «верхній город « [11, с. 16] Михайло Хмельницький, але йому » жити у ньому не дали» [11, с. 16 ]. З 1616 р. батько майбутнього гетьмана проживав в хуторі Суботів, а в 1620 р. поліг у Цецорскій битві. Але була ще одна люстрація, складена між

1629-1633 рр., в якій дається інформація, що замкові будівлі» через їхнє невживання – спустіли й погнили « [10, с. 6].

Аналізуючи люстрації 1622 р. та 1629-1633рр., можливо зробити висновок, що до 33-го р. XVII ст. церква Миколая Угодника на Замковій горі не височіла і була побудована в період з 1633 по 1650 рр., тобто підстароста М.Хмельницький Миколаївський храм не будував. Також не могла звести церкву Миколи Угодника і шляхетна родина Даниловичів, тому що Чигиринщина входила до корсунського староства з 1622 по 1629 рр., в якому був старостою 1597-1634 рр. Ян Данилович. Більше всього побудував Свято-Миколаївський храм коронний гетьман Станіслав Конецпольський тим паче, що в 30-х р. XVII ст. Чигиринщина опинилася в руках магнатів Конецпольських.

У 1633р. сімнацятирічний син гетьмана Олександр обійняв посаду корсунського та чигиринського старости. На той час «крулевята» [5, с. 263] Конецпольські були багатшим навіть за короля польського.

Гетьман С. Конецпольський в своїх староствах «приказал перестроить и укрепить замки»[15, с. 280 ], зокрема Броди ( 1630-1635 рр.) і Кодак (1639 р.). В XVI-XVII ст. церкви вбудовували в систему укріплень фортеці, які в разі потреб виконували функцію оборонних веж. Зокрема, турецький географ Евлія Челебі, який відвідав Чигирин у другій половині 1665 р. або на початку 1666 р., називав Свято-Миколаївську церкву «Монастирь с калакольней похожей на башню» [4, с. 82]. Академік архітектури С. К. Кілессо, аналізуючи опис ЧигиринськоЇ фортеці турецького мандрівника Е. Челебі, вважає, що її кардинально перебудовали в 30-ті роки XVII ст., можливо за кошти коронного гетьмана Станіслава Конецпольського, який укріпляючи фортецю побудував на подвір'ї замку храм Миколая Чудотворця. Київський архітектор Г. Логвин в своїй роботі « Чигирин Суботів» називає Свято-Миколаївську церкву соборною та стверджує, що церква Святителя Миколая в фортеці на Замковій горі не тільки своїм силуетом, а і об'ємно-просторовою композицією дуже нагадувала харківський Покровській собор (1689 р.) і датує її другою половиною XVII ст., а також вважає, що хронологічна відстань між ними досить не значна і становить не більше 15-30 рр.. Згідно його датуванню Миколаївський храм будували гетьмани Б.Хмельницький або І.Виговський. З монографії « Чигирин гетьманська столиця« Ю.Мицика дізнаємося, що Б.Хмельницький збудував на горі «сараї» [11, с. 67] для гармат, але зчинилась буря і зруйнувала їх вітром. Згодом гетьма-

ну все таки вдалося звести будівлю для гармат. Там « …стояла непорушно і церква святого Миколая Угодника поставлена чи ним самим, чи його батьком Михайлом, однак все ж гетьман волів жити у, так би мовити, діловому Чигирині»[11, с. 86] і стояв на службі в Успенській, Воскресінській церквах та храмі Іоана Богослова Чигиринського Свято-Троїцького монастиря. Під час гетьманування Б. Хмельницький було побудовано багато церков про це пише архідиякон П. Алеппський в своєму подорожньому щоденникові «Україна-земля козаків». Кошти на побудову православних храмів гетьман привіз з-під Пилявців, захопивши в польському таборі 10 бочок з сріблом [11, с. 47]. З літописних джерел достовірно відомо, що Б.Хмельницький, десь у 1653 р. у родинному маєтку в Суботові, своїм коштом, побудував церкву Святого Пророка Іллі. Фундаторами сакральних споруд була також і козацька старшина, зокрема майбутні гетьмани: Іван Виговський та Петро Дорошенко. Тим паче, що на початку 50-х років XVII ст. генеральний писар І.Виговський звів храм Живоначальної Трійці в Чигиринському Свято-Троїцькому монастирі, а козацька шляхетська родина Дорошенків, яка проживала згідно експлікації під №6 Справжнього іконографічного плану Шарля Нуантеля (1677р.) та малюнку (1) з Літопису Самійла Величка (1677р.) поряд церкви Воскресіння Господнього мала також достатньо коштів, щоб стати ктиторами церкви Миколи Чудотворця на Замковій горі в Чигирині. Зокрема, Дорофій Дорошенко був в 1633 році наказним гетьманом, а син його з 1649 р. П.Дорошенко обіймав посаду гарматного писаря Чигиринського полку.

Про архітектуру та топографію храмів міста дізнаємося з спогадів політичних та церковних діячів, мандрівників, а також з Справжнього і точного іконографічного плану міста і замку Чигирина (1677 р.), який зберігався у Дипломатичному архіві Міністерства закордонних справ Франції у Парижі, малюнку з Літопису Самійла Величка (1677 р.) та з планів Чигирина з колекцій: БРАН , РДАДА і плану Чигирина П. Гордона (1678 рр.).

Аналізуючи їх приходим до висновку, що у Верхньому місті височіла тридільна триверха дерев'яна церква «с массивным центральным куполом-восьмериком. Церковь была окружена крытой галерей-опасаньям характерной для народного зодчества многих регионов Украины» [8, с. 182] і освячена в честь Миколи Чудотворця. На планах П.Гордона Свято-Миколаївський храм зображений у північно-східній частині Старого замку поряд знаходились: «2. Склад амуниции; 3.Склад провианта;

4.Кухонные (съестные) Ряды» [8, с. 175]. В експлікації Справжнього і точного іконографічного плану Чигирина 1677 р. під №3 значиться » Кафедральна церква грецького обряду «Згідно християнських канонів Свято-Миколаївський храм був головним в місті. В ньому архієпископ мав кафедру, а богослужіння могли проводити: Патріархи, архієпископи, єпископи. У середині травня 1658 р. настоятелем «… мир лікійського …чигиринського собору« [11, с. 119] був архієпископ Матвій, а «протопоп цього собору» [11, с. 119] – Микита. У цей час у Миколаївському кафедральному соборі також проводив богослужіння « … Пагаянский …»[11, с. 119] архієпископ Данило.

В середині травня 1658 р. московський посол Апухтін, просив священнослужителів Миколаївського храму написати листа гетьману І.Виговському, «щоб він з татарами не ходив війною на царя» [11, 119]. І.Виговський не міг погодитись з руйнацією Української держави, задуманою царським урядом, і твердо виступив проти полтавського полковника Мартина Пушкаря, що був в антигетьманській опозиції. Посадивши московського посла під домашній арешт, 14 травня 1658 р. гетьман відбув з Чигирина на чолі Війська Запорозького. Криваві бої під Полтавою в червні 1658 року завершились перемогою гетьмана І.Виговського.

У грудні 1665 р. Київський митрополит Й. Тукальський прибув до Чигирина. Гетьман П.Дорошенко прийняв його з почестями, дав йому двір і добре утримання. За його благословенням під час гетьманування П. Дорошенка 1665-1676 рр. в Чигиринських церквах, зокрема і в Свято-Миколаївській на Замковій горі «… царя поминали тільки на проскомідії, а не під час служби на ектеніях, бо там поминається тільки гетьман» [9, с. 208]. В своїй столиці П.Дорошенко побудував тільки одну церкву і то « чужим … коштом» [11, с. 254], а завдяки орієнтації гетьмана П. Дорошенка на Туреччину в Чигирині «… всі інші доми Божі в руїні і на поругання віддав»[11, с. 230]. Більш всього гетьман звів Хрестовоздвиженський храм на Затясминській стороні. Його добре видно на малюнку Чигирина з Літопису Самійла Величка. На лівому березі Тясмина також височіла церква Введення Богородиці, але вона була освячена в 1663 р. – за два роки до початку гетьманування П. Дорошенка. На початку березня 1668 р., перед Корсунською радою на якій було прийняте рішення про союз із Туреччиною, П. Дорошенко наказав молитися по Чигиринських церквах за здоров'я турецького султана Мухамеда IV. Гетьман П. Дорошенко займався

відродженням зруйнованих ординцями Чигиринських храмів про це дізнаємося з свідчення конюха Семена Федоренка, який був посланий гетьманом до Батурина «продати коней, а взамін купити золота, срібла тощо на церковне будівництво»[11, с. 195]. Після взяття турецьким султаном Мухамедом IV влітку 1672 р. Кам'янця- Подільського, за його наказом, частина дзвонів з міських храмів були віддані П. Дорошенку. У лютому 1673 р. дзвони перевозили до Чигирина, але найбільшого дзвона не могли зрушити з місця, бо всі вози під ним ламались, тому його залишили. Гармати з чигиринської фортеці, які «роздуло від стрільби « [11, с. 197], за наказом П. Дорошенка були перелиті у дзвони. В подальшому Благовісти (дзвони) сповіщали парафіян про святкову літургію в храмах міста.

Під час облоги Чигирина в серпні 1674 р. військами промосковського гетьмана І.Самойловича та воєводи Г.Ромодановського гетьман П.Дорошенко і митрополит Й.Тукальський знаходились у Верхньому місті. Можливо вони були на службі у Свято-Миколаївській церкві, що височіла у дворі Чигиринської фортеці. Сам Київський митрополит уже не міг проводити богослужіння «Від стресу він зовсім захворів … « [11, с. 210].

В другій половині XVII ст. в соборній церкві «…чудотворца Николая в верхнем замке «ніс службу « протопопом …поп Яков .. «[14]. Спільними молитвами та милістю Божою Чигирин вистояв. Війську Г. Ромодановського не вистачало провіанту, а козаки І. Самойловича порозбігались з табору. Тим паче, 19 вересня 1674 р. Кримський хан Селім-Гірей прийшов на поміч, ставши біля Чигирина. Рівно через рік у вересні 1675 р. «… бусурманська поміч остогидла всім до краю. Чигирин обернувся ніби в якийсь невільницький ринок … Всі проклинали гетьмана. У самому Чигирині вже було мало хліба, бо два роки нічого не сіяли, а годувались тим, що крадькома купували з лівого берега» [11, с. 221]. У цій ситуації гетьман П.Дорошенко розпочав переговори з кошовим отаманом Іваном Сірком, вбачаючи в ньому посередника у відносинах з Московією. Іван Сірко з запорожцями та донцями в серпні 1675 р. підійшла під Чигирин і стали в передмісті. Гетьман зустрів кошового Сірка з священиками, з хрестом та Євангелієм і провів його в центр міста. На третій день П.Дорошенко з Чигиринськими міщанами в присутності духовенства присягнув на вірність цареві. В цей день у соборній церкві Чигирина, якою на той час була Миколаївська на Замковій горі, відправили молебень за здоров'я московського царя.

Два роки поспіль в перші дні першого турецько-татарського походу (6 серпня 1677 р.) одному з поранених стрільців гарнізону « …явился ему ночью …стар человек подобием чудотворцу Сергию [Радонежскому] велел ему сказывать в городе всем ратным людям, чтоб они сидели в городе крепко и бились с неприятели надежно. А будет де в город помочь вскоре, а явился де ему и о том говорил во сне не по одино время. И генерал маеор и головы священников велели молебны петь и воды святить и по городу водою святою кропить. И тем явлением ратные люди и казаки укрепились и над неприятели после того явления чинили воинские промыслы мужественнее прежняго» [11, с. 216]. «Молебны» [11, с. 216] священнослужителів у всих храмах Чигирина, безперечно, допомогли захисникам витримати турецько-татарську облогу (1677р.).

Під час другого турецько-татарського походу 29 липня 1678 року військовий інженер П.Гордон наказав зняти дах «.. с церкви в старом замке» [3, с. 64], боячись, щоб вона не спалахнула від запалювального ядра. В три години ночі 11 серпня 1678 року П.Гордон, який після смерті воєводи І. Ржевського керував обороною Чигирина, отримав наказ від князя Г.Ромодановського та гетьмана І.Самойловича, що він «…должен выступить из замка и,если возможно,вивезти самые легкие орудия, закопать те, что нельзя увезти уничтожить замок и боевые припасы, а особливо поджечь порох»[3, с. 150]. Виконуючи наказ П.Гордон » … поджег амбар, где было много все возможной провизии. Потом я пошел с огнем ко складу боевых припасов … отворил ее и набросал внутрь солому доски и прочее топливо, что там нашлось…» [3, с. 151]. Завдяки підпалу дерев'яних будівель в замку згоріла і церква Святителя Миколая.

У XVII ст. біля кожного православного храму завжди були поховання священиків, які в ній несли службу та заможніх людей, що могли придбати собі наділи землі для поховань. Вони також були зруйновані в той час, коли « …взорвался пороховой погреб в замке…» [3, с. 151].

Вже в кінці XVII ст. на Замковій горі розпочалося добування каменю для будівництва, а з початку XIX ст. проводилась його розробка для виготовлення жорновів, що використовувалися у млинарстві. В результаті цього у кінці XIX ст. на місці де височів Свято-Миколаївський храм знаходився кам'яний кар'єр. Чигиринська «Каменноломня» на переломі століть зображена на листівці власника друкарні в Чигирині А. Кагана. В книзі «Живописная Россия» у 1897 році був опублікований малюнок

з підписом «Укрепленная церковь под Чигиринымъ», але, вірогідніше всього, на ньому зображена одна з оборонних веж Чигиринського замку. Г.Логвин в своїй роботі «Чигирин Суботів» дає інформацію, що на початку ХХ ст., за спогадами старожилів, з південно-східної частини Замкової гори ще виднілися рештки мурів з бійницями дуже подібних до тих, що на малюнку.

Археолог В.Хвойка, приїхавши до Чигирина, у 1903 році проводив шурфування на Замковій горі та в історичній частині міста відповідно. Крім двох кам'яних споруд він знайшов кістяки козаків, які були перепоховані на цвинтарі Миколаївської церкви, а в 1912 р. на козацькій могилі був встановлений хрест-пам'ятник «заходами чигир[инського гор[одського] голови, українофіла Підгородецького в пам'ять забитих козаків воєводи Ржевського полковника Коробки та Богуна» [6, с. 60].

В 20-ті роки ХХ ст. Черкащину охопила «археологічна лихоманка « яка в тогочасних документах дістала назву « руху козацтва» [6, с. 58].

Поряд з членом Української академії наук професором Гнатом Стелецьким (1921 р.) та головою Черкаського товариства охорони пам'яток старовини мистецтва та природи на Черкащині О.М. Олександровим (1921 р.) Замкову гору копали і «чорні археологи « , зокрема матрос « М[іщенко] « (Матюшенко), якому у Константинополі старий турок показав 4-ри плани «відносящиє до Чигиринських війн, а також цілий ряд гравюр зі старшинами і козаками тої епохи – як турків так і українців» [6, с. 61].

На одному з планів зображений Чигирин з « золотою горою… турок Чигиринську гору назвав тому, що якоби в мешканнях тої гори схоронені величезні багатства» [6, с. 62]. Завдяки ознайомленню матроса з планами, він розповідав, що в одній з засипаних криниць Замкової гори знаходяться « … цілі кованого срібла церковні врата і кріпосна скарбниця з іншими дорогоцінностями» [6, с. 62]. Більш всього церковне начиння моряк Міщенко (Матюшенко) » … проміняв … в голодовку 20-21 року…на хліб» [6, с. 61]. І воно «загинуло для нас зовсім» [5, с. 64]. В ці самі роки на Чигиринщині АН УРСР також проводила і етнографічну розвідку, зокрема член комісії Іван Лютий записав від діда Грицька Лопатченка по вуличному (Грицик), що «На горі обирали гетьмана. На горі ж щовесни на Юрія козаки св'ятили свою зброю». На згадку останніх подій чигиринці ще недавно весною, 23 квітня справляли «Юрья». В цей день після урочистої служби в церквах все населення йшло хресним ходом з усіх 4(церков) на

гору, провели там молебінь, трапезували, а потім справляли гулянку. Стріляли з рушниць, а над вечір палили смолу в перерізах; обмотували колеса соломою, вмочали в солому, запалювали й котили з гори в Тясмин. Молодь гуляла до пізньої ночі. Тільки після розрухів 1905 р. занепав цей звичай» [13 ,с. 3].

Історичні джерела дають інформацію, що в Чигирині були обрані гетьманами: Павло Наливайко (1596р.), Юрій Хмельницький (1657 р.), П.Тетеря ( 1663), П.Дорошенко (1665р.).

У 1911-13 рр. чигиринські євреї М.Сквірський та А.Каган видрукували листівки «Юрьевский парад на горъ», на яких зображені парафіяни чигиринських храмів під час проведення священнослужителями Божественної літургії на майданчику, де знаходилась в кінці XIX ст. пожарна вежа –«каланча» [6, с. 60]. Хресний хід вірян проходив на Замкову гору тому, що більш всього ,у другій половині XVII ст. в соборній церкві Святителя Миколая був престол Вмч. Георгія Побідоносця.

Незалежна Україна відроджує свої святині. 18 жовтня 2014 р. митрополит Черкаський і Чигиринський Іоан, у співслужінні з духовенством Чигиринського благочиння, освятив хреста на місці майбутнього будівництва церкви в ім'я Святителя Миколая, який буде зведений у мікрорайоні Новий Чигирин. В цей день Митрополит Іоан нагородив Архієрейськими благословенними грамотами майбутніх парафіян Свято-Миколаївського храму за їхній внесок у розбудову Помісної Української Православної Церкви.

19 грудня 2015 р. парафіяни Миколаївської церкви святкували своє перше храмове престольне свято. О 9 годині ранку Благочинний Чигиринського району протоієрей храму Святого пророка Іллі с. Суботова отець Володимир з священнослужителями Черкаської єпархії (УПЦ КП) розпочав святкову Божественну літургію в бабинці [2, с. 26] недобудованої церкви архієпископа Мир Лікійських, чудотворця Миколая. П'ять місяців інтенсивно проводились будівельні роботи, щоб до весняного Миколая освятити новозбудований храм. Меценатами виступили підприємці міста Чигирина, зокрема А.Дикий та К.Павленко.

15 травня 2016 р. освячення храму Миколая Чудотворця здійснили митрополит Черкаський і Чигиринський Іоан та благочинний Чигиринського району протоієрей Володимир Гладковський разом з духовенством Черкаської єпархії (УПЦ КП). Митрополит Іоан з благословення Святійшого Патріарха Філарета нагородив орденом Святого Миколая Чудотворця благо-

дійницю будівництва Катерину Павленко. Будівельники та доброчинці храму отримали Патріарші та архієрейські грамоти.

Слід зазначити, що УПЦ (КП) відроджуючи духовні святині не дотримується архітектурного стилю та історичної топографії першої гетьманської столиці УКД Війська Запорізького.

З 19.12.2016 р.по 30.07.2017 р. в Миколаївському храмі богослужіння проводить благочинний Чигиринського району протоієрей Володимир Гладковський. Парафія церкви Святителя Миколая нараховує близько 20 вірян. В основному кістяк миколаївської парафії становлять літні жителі мікрорайону Новий Чигирин.

В XVII ст. Святий Миколай був шанований святий запорізьких козаків. До 1675 р. на Запорізькій Січі вони звели 8 Миколаївських церков. В них козаки перед походами молилися за волю України, а нині в ці важкі для держави роки (2014-18 рр.) УПЦ КП проводить будівництво Миколаївського храму в, якому віруючі Нового Чигирина в своїх молитвах звертатимуться до Миколая Чудотворця, просячи миру в своїй країні.

Минувшина Свято-Миколаївського храму стане безцінним внеском у скарбницю духовного відродження Чигиринського краю.

1.Брель О.Діденко Я. Магдебурзьке право // Залізнякові читання:Збірник матеріалів ІІІ наукової краєзнавчої конференції. – Черкаси, 2012. – С.6.

2. Вечерський В. Українські дерев'яні храми. – К., 2008. – С.26-66.

3.Гордон П. Дневник 1677-1678. – М.,2005. – С.53-216.

4.Эвлия Челеби. Книга путишествия: (Извлечения из сочинения турецького путешественника XVII в.). – М., 1961. – Вып.: Земли Молдавии и Украины. – С.82.

5. Королюк В., Миллер М., Третьякова П. История Польщи. – М., 1956. – Т.І. – С.263.

6. Кривенко С. Розриті могили //Пам'ятки України: історія та культура. – К., 2002. – С. 60-64.

7. Кривошея В. Збірка духовних заповітів інституту рукопису національної бібліотеки України імені В.І. Вернацького як історичне джерело // Гілея. Філософія. Політологія. Історія: наук.вісник: Зб.наук.праць/НПУ ім..М.П.Драгоманова, Українська АН. – К., 2007. – Вип.8. – С.274.

8. Ленченко В. История и топография Чигирина в XVII веке // Дневник 1677-1678. – М., – 2005. – С.53.

9. Махрин В., Лебедев Г., Вечерський В. Научные рекомендации к опорному плану г. Чигирина Черкасской области. – К., 1987. – С.60.

10 . Мицик Ю. Малознана люстрація Корсунського староства першої половини XVII ст. //Корсунський часопис. – Черкаси. – С.6.

11. Мицик Ю. Чигирин гетьманська столиця. – К., 2007. – С.16-254.

12.Ц Д І А К України. – Ф.51. Оп.3.Сп.11437.

13. Ц Н Б НАНУ. Інститут рукопису. – Ф.Х.,11692. Історико-географічна комісія АН УРСР Лютий Іван. Спогади й пам'ятки про козацькі часи в Чигирині). – С.3.

14. Слобода Деркачи. – Режим доступу до ресурсу:http\\ otkudarodom.com. ua/derkachi.html.

15. Яковлев В. История Крепостей. – Санкт-Петербург., 1995. – С.280.

*УДК 271.2-1*

*Наталія СОЛОНСЬКА*

# БОГОСЛУЖБОВА СПІВОЧА КНИГА В БІБЛІОТЕЦІ XI СТ. КИЇВСЬКОГО СОФІЙСЬКОГО СОБОРУ

*Проаналізовано найдавнішу українську культурно-історичну спадщину – руську богослужбову співочу книжність. Уперше в українській історичній науці порушено проблему щодо співочих книг як одиниць збереження ймовірного фонду головної бібліотеки Руської держави – бібліотеки XI ст. київського Софійського собору (бібліотеки Ярослава Мудрого) в контексті доказової бази її існування. Здійснено спробу коротко відтворити історію богослужбової співочої книжності Київської Русі через призму історії формування руських бібліотек. Про єдність писемної, книжної та музичної культури.*

**Ключові слова:** *руська богослужбова співоча книга, бібліотека XI ст. київського Софійського собору, церковний піснеспів.*

—

*Natalia SOLONSKA*

**GOD'S SINGLE COMMUNITY IN THE LIBRARY OF THE 11th CENTURY IN ST. SOPHIA CATHEDRAL IN KYIV**

*The most ancient Ukrainian cultural-historical heritage – Russian liturgical singing book-reading is analyzed. Violated the problem of singing books as units of preservation of the probable fund of the main library of the Ancient state – the library of the XI century in St. Sophia Cathedral in Kyiv (library of Yaroslav the Wise) in the context of the evidence base of its existence. An attempt was made to briefly reproduce the history of liturgical singing book-making in Kyivan Rus through the prism of the history of the formation of ancient libraries. On the Unity of Written, Book and Musical Culture.*

Богослужбова співоча книжність минулого дає розуміння культури та історії народу в цілому.

Богослужбовий піснеспів Православної Церкви – одна з форм богослужіння, яка сягає корінням до Спасителя, затверджена працями апостолів й існує в Церкві з перших її днів.

«Здійснивши останню в Своєму земному житті пасхальну вечерю і надавши їх особливий, всеціло новий смисл – першого християнського богослужіння в зв'язку з установленням таїнства Євхаристії, – Спаситель, заспівавши, піднявся з учнями на гору Елеонську (Мф. 26:30). Так покладено було початок співу в Церкві Христовій, його богослужбове застосування освятив особисто Сам Божественний Засновник її. Святі апостоли закріпили приклад, поданий Спасителем» [15].

Термін співоча книга виник на перетині таких понять, як співи та книга. З часом стало можливим говорити про корпус співочих книг, «в якому фіксація музичної складової стала відігравати вирішальну роль», як «особливий пласт

**Key words:** *Russian liturgical singing book, library of XI century in St. Sophia Cathedral in Kyiv, Church Saints..*

культури»; де «з'єдналися емоційність співу та книжна премудрість» [15]. Книжну премудрість у Київській Русі було уособлено в її головній бібліотеці – бібліотеці XI ст. київського Софійського собору, заснованій згідно з «Повістю временних літ», як і собор, у 1037 р. Частиною фонду сховища були й співочі книги.

Руська богослужбова співоча книжність – історичний та інформаційний ресурс, що має значну цінність для історії української культури, історії української книги. Книжні піснеспіви, нотні книги, збірники та ін. не вивчалися науковцями (істориками, книгознавцями, бібліотекознавцями, культурологами, мистецтвознавцями, музикознавцями та ін.) як складова фонду бібліотеки XI ст. київського Софійського собору (бібліотеки Ярослава Мудрого). Тому запропонована у цій статті проблема є актуальною для української історичної науки і порушується в ній уперше.

Розглянемо алгоритм: руська богослужбова співоча книжність – місце зберігання книг = книжна скарбниця (бібліотека). Тобто, здійснимо спробу коротко відтворити історію богослужбової співочої книжності в Київській Русі в контексті історії формування руських книгозбірень на прикладі бібліотеки київського Софійського собору (бібліотеки Ярослава Мудрого).

Християни ще в досвітні часи збиралися гуртом і по черзі (антифонно) співали Богу хвалебні гімни [18]. Антифонний спів в Антиохійську церкву запровадив священномученик, письменник Ігнатій Богоносець (35–108 рр.). З неї цей піснеспів було запроваджено по всій Християнській Церкві.

Початок запровадження руського співочого мистецтва припадає на першу половину XI ст., тобто, на часи князювання Володимира Святославовича та його сина Ярослава. Втім, у колі музикознавців побутує думка, що руський церковний піснеспів мав місце ще наприкінці X ст. [25], з огляду на те, що християнство існувало в Київській Русі вже в IX ст.

На формування музики в ній вплинули візантійські джерела, що підтверджується багатьма історичними фактами. Музична писемність Київської Русі, що розвивалась протягом сторіч, сягає корінням візантійської музичної писемності.

Існувала в Україні здавна й практика позацерковного духовного співу. «Духовні гімни були відомі ще в часи Київської Русі. В старовинних крюкових книгах трапляються записи «покаянних, «розчулених» співів. Це – пісні релігійного змісту з прозо-

вим текстом церковнослов'янською мовою; їх мелодії близькі до тих, що співалися у церкві під час відправ. Згодом з'явилися духовні пісні з віршовими текстами. Зміст їх черпався з богослужебних книг, а на мелодиці позначились впливи народнопісенної творчості» [7, с. 159–160, посил.].

З прийняттям християнства в Київській Русі (988 р.) було закладено основи книжної та бібліотечної культури. Взагалі, богослужіння в православному храмі неможливе без книг. А їх зібрання, то вже і є бібліотека.

Історію руської богослужбової співочої книжності порушено такими вченими, як: В. Аскоченський, В. Беляєв, В. Богданов, Є. Болховітінов, М. Боровик, Д. Бражников, Т. Владишевська, І. Вознесенський, І. Гарднер, Н. Заболотна, Ю. Келдиш, Д. Розумовський, І. Сахаров, С. Смоленський, М. Успенський та ін.

Першу статтю про руський церковний спів написано митрополитом Євгенієм Болховітіновим. Він виокремлював псалми та різні віршовані пісні, перекладені з грецької мови або створені руськими гімнографами; порушував проблему співвідношення грецьких текстів та руських з них перекладів; співвідношення в них слова і музики.

Зважаючи на обмежений обсяг статті, охарактеризуємо тільки кілька сучасних праць із проблематики руської богослужбової книжності. Не обійдемо увагою й дисертації Н. Захарьїної «Русские певческие книги. Типология пути эволюции: (на соискание учен. степ. д-ра искусствоведения) розділ «Певческие книги в описях древнерусских библиотек (вопросы каталогизации и систематизации) [8].

Н. Заболотна присвятила свою наукову розвідку формуванню руської церковно-співочої книжності XI–XIV ст.; простежила співвідношення усної та писемної традицій в епоху Студійського статуту; історичний контекст формування церковно-співочої книжності XI–XIV ст.; дослідила співочі книги різних типів, їх структуру, функції, особливості співочої інформації; текстологічні особливості співочих книг різних типів тощо [7].

Є. Плетньова робить припущення щодо т. зв. «південнослов'янського впливу» на церковно-співоче мистецтво Київської Русі за часів Студійського статуту; подає свідчення Йоакимівського літопису щодо прибуття в Київську Русь болгарського митрополита з хористами. Музичну писемність Русі та південнослов'янських країн дослідниця зіставляє, аналізуючи богослужбові співочі книги XI–XIV ст.; досліджує рукописну традицію нотованих співочих книг; доводить вищий ступінь

опанування музичної писемності в Київській Русі, ніж він був у Болгарії та Сербії [17].

С. Тутолміна охарактеризувала руське співоче мистецтво; рукописні джерела, що відбивають співочу традицію Київської Русі, а саме: богослужбові книги, в яких гімнографічні тексти супроводжуються нотацією; репертуар піснеспівів для всього церковного року, сконцентрований у книгах октоїх, стихирар, кондакар, мінея, тріодь, що створені у Візантії і перекладені на слов`янську мову свв. Кирилом і Мефодієм та їхніми учнями [26].

«Богослужінням Православної Християнської Церкви називається поєднання молитвословів, піснеспівів, читань слова Божого і священнодій, здійснюваних за певним, установленим Церквою, чином чи порядком через посередництво пастирів Церкви» [9]. Наведемо й таке визначення: «Православним церковним богослужінням називається служіння чи служба Богу, яка складається з читання і співання молитов, читання Слова Божого і священнодій (обрядів), здійснюваних за визначеним чином, тобто порядком, на чолі з священнослужителем (єпископом або священиком). <…> Церковне православно-громадське богослужіння має на меті для повчання віруючих, у **читанні та піснеспівах** викласти істинне вчення Христове і налаштувати їх на молитву та покаяння, а **в образах і в діях** зобразити найважливіші події із священної історії, які відбулися для нашого спасіння, як до Різдва Христового, так і після Різдва Христового. Піснеспіви – із Часослова, Октоїха, Празничної та загальної Мінеї. Однак кондакарний спів, мабуть, не користувався масовою поширеністю, був надбанням найбільш освіченої верхівки руського суспільства XI–XII ст. Пояснюється це тим, що «його характер відповідав розвинутому та вишуканому смаку панівних класів Київської Русі». Адже для розуміння, оцінювання кондакарного співу слухачі повинні були мати доволі високий культурний рівень.

Догматики – піснеспів прославного характеру на честь Богоматері. В їх основі – однострофні твори Йоана Дамаскіна. В них «у поетичній формі викладено християнські догми. Співаються на вечірні. Музика догматиків позначена пісенністю, ліричною теплотою і досить розвиненою формою» [7, с. 159, посил.]. Ще приклад: степенні. Це – «піснеспіви на перефразовані візантійським гімнографом Феодором Студитом псалми. Згідно зі Студійським статутом, запозиченим Києво-Печерською лаврою, степенні були обов'язковим елементом служби» [7, с. 158].

Це ще раз підкреслює єдність писемної, книжної та музичної культур Київської Русі.

Порядок послідовності текстів у богослужінні визначає Типикон, чи Устав. У ньому кожне загальне богослужіння розглядається, як піснеспів, і відбито «один із вирішальних факторів формотворення мелодій давньоруської співочої системи» [11, с. 237, 247]. Піснеспіви записувалися в гімнографічних творах у вигляді тексту з нотацією.

Класифікацію богослужбових піснеспівів введено архімандритом Мартирієм. За апостольською традицією він поділяє їх на псалми та духовні пісні. Псалми черпалися із Псалтирі, піснеспіви – з інших священних книг.

Найважливішою богослужбовою книгою, що регулює організацію просторово-часової течії церковного року, втілює ідеї осмогласія, є Октоїх.

Під час богослужіння треба було читати кондаки (короткі вірші на честь святого (це – один із жанрів візантійської поезії; багатострофний твір драматичного змісту), стихирі (виникли в епоху Київської Русі, нагадують ветхозавітний псалом, але формою більш епічні, оповідні, мають невеликі молитовні ліричні відступи) й обихід, рукописну книгу з нотами [27, с. 49].

Посеред храму розміщався амвон. По краях солеї виділялися місця (кліроси) для читців та співаків (клірików). Той, хто молився, відчував себе так, що ніби переміщується в сакральному просторі тексту.

«О сем св. апостол свидетельствует говоря: «исполняется Духом, глаголюще себѣ во псалмѣхъ и пѣніихъ и пѣснехъ духовныхъ» (Ефес. V, 19) [5, с. 51].

Псалми існували за понад як століття до введення християнства. Їх використовували під час богослужіння для проголошення і співу [8, с. 8]. Із псалтирі на великі свята було відібрано вірші й складено до них приспіви. Вірші, що співаються зі псалмів, указують на їх колись іпофонне виконання (один співає, а хор підхоплює останні слова). Задовго до введення християнства відомий на Русі і монодичний стиль [1].

Стихир – те ж саме, що й тропар (один із жанрів візантійської поезії; є опрацюванням біблейських гімнів та інших текстів християнської писемності). «Стихира – піснеспів візантійського походження на вірші строфічної будови з силабічним складом. Стихири часто попереджалися віршами з Священного писання, за яким вони ділилися на три види: стихирі «на Господи, воззвах», що співали після 140-го псалма («Господи,

воззвах»); «стиховни», або «на сті ховнє», які починалися віршами з різних псалмів і співалися у кінці вечірні та кінці обідні; «на хвалітех», що мали перед собою вірші з хвалебних псалмів (148, 149 і 150-го). Ці останні співалися у кінці ранкової служби» [7, с. 158]. Найстародавніша стихирарна форма – знамений розспів, який сягає корінням в епоху Київської Русі, до XVII ст. У XI ст., коли особливі служби було написано для кожного святого, збереглася традиція співати різним святим одні й ті ж стихирі, змінюючи в них імена.

Церковний спів поширювався не тільки у його візантійському (грецькому) варіанті, а й у слов'янському, бо його поширювали й болгари. Вони мали нотний збірник цілорічного співацького репертуару, що включає літургії, задостойники, прокімни та інші піснеспіви.

«Піснеспіви канонів містять у собі здебільшого думки і висловлювання Св. Писання, а іноді й уривки з бесід Св. Отців Церкви» [10, с. 10]. Канони – це ряд піснеспівів, що мають «вельми близьке співвідношення між собою і називаються ірмосами і тропарями. Ірмос (сплетення, зв'язок) – піснеспів, складений за якимсь певним розміром і наспівом, з відомою кількістю та розташуванням слів, і так, що слугують зразком пісень, які слідують за ним і які було створено на зразок ірмосів, поєднуючись із ними й завжди підпорядковуючися їм за своїм складом, розміром і наспівом, називаються тому тропарями (звертаюсь). Тобто, канон, включаючи в себе ірмоси і тропарі, що відповідають один одному, складають як би один ланцюг із рівномірних ланок і являють собою дещо цільне, правильне і стрункe, як за внутрішнім своїм вмістом, так і за зовнішнім складом» [10]. Більшість канонів розпочинаються так званими акровіршами, тобто, висловлюваннями, «з яких букви, кожна окремо, послідовно повторюються в початкових буквах усіх ірмосів і тропарів, чи в перших буквах кожного віршованого рядка» [10].

Відділи (пісні) «кожна з яких містить у собі один ірмос і кілька тропарів, де число, так само, як і зміст, відповідають 9-ти пісням, що знаходяться в Св. Писанні, за хронологією. Так перша пісня указує на пісню Мойсея і Мавріами <…>. Друга пісня указує на пісню того ж самого Мойсея <…>. Третя пісня нагадує про святу Анну, мати Самуїла. <…>. Четверта за звичаєм пристосовується в думках і висловлюваннях до пісні Пророка Аввакума <…>. П'ята пісня у каноні складається з пісні пророка Ісайї <…>. Шоста нагадує про Пророка Йону <…>. Сьома і восьма запозичують думки й вислови з двох славословій чи благодар-

чих пісень трьох підлітків Юдейських <…>. У дев'ятій пісні за звичаєм відбувається величання Пресвятої Діви Марії <…> [10].

Творцями піснеспівів були представники вищої церковної ієрархії. Єпископи мали високий рівень освіти, що давало їм можливість здійснювати процес літературний виклад: Діонісій Ареопагіт, Св. Єрофей Афінський, Св. Ігнатій Богоносець, св. Юстін філософ (автор книги «Певец»), Св. Климент Александрійський (автор багатьох гімнів та пісень), Св. Григорій Чудотворець (єпископ Неоксарії), Св. Анатолій (єпископ Лаодикійській, автор тропарей, що в значній кількості ввійшли до церковних книг), Св. Афіноген (єпископ Каппадокійський), Непот (єпископ Пентапольський (автор гімнів), Св. Мефодій Патарський (автор гімнів), Св. Єфрем Сирін (автор багатьох гімнів), Св. Василій Великий (автор численних творів), Св. Григорій Назіанзін (поклав на музику чимало гімнів), Св. Йоанн Златоуст (талановитий гімнограф), Блаженний Єронім (учитель співів у Римі) та ін. У Київській Русі користувалися популярністю праці Єфрема Сиріна, Романа Сладкоспівця, Андрія Крітського, Йоана Дамаскіна, які є й видатними авторами церковних співів.

Так, «у піснеспівах, упорядкованих Йоаном Дамаскіним, є мелодії чисто діатонічні, є і хроматичні, тобто засновані на системах, відомих ще античним грекам. У них зустрічаються звороти, посвідки в ладах зі збільшеними секундами, що нагадують мелос східних народів. Найближчим східним слов'янам був діатонічний ладо-інтонаційний пласт. Саме він став першоосновою руського співу, варіювався, змінювався та поповнювався протягом віків за рахунок місцевих народнопісенних інтонацій, ритмів, ладів [1, с. 151]. Отже, історія церковної музики в Україні сягає корінням у добу Київської Русі.

У руських співочих рукописах міститься чимало піснеспівів, різних розспівів, що записано знаменою, кондакарною, демественою, путьовою та іншими нотаціями, більшість із яких не розшифровано. Зазначимо, в Київській Русі існував особливий тип музичного інтонування [3].

Так, Є. Верещагін зауважує, що чимало текстів гімнографічних пам'яток «зіпсовано, допомогти їх відтворити здатне білінеарно-спатичне представлення грец[ького] оригіналу і слов['янського] перекладу (як у формі двох паралельних рядків [білінеарність], так і шляхом вертикального підрівнювання співвіднесених слів двох мов [спатичність]» [2].

Сучасні дослідники реконструюють початковий вигляд найдавніших слов'янських гімнографічних творів, продовжу-

ють виявляти «грецькі джерела ряду тропарей, джерела стихир Борису і Глібу та ін.

На думку О. Никифорової, «специфіка сакрального часу простору гімнографії – «чиста одночасність «всього» чи «співіснування всього у вічності», де розкривається «істинний смисл того, що було, що є і що буде». З цим пов'язують індиферентне відношення гімнографа до історичних реалій, використання одних і тих же текстів у службах різним святим, надання простору релігійно-моральним значенням» [16, с. 25].

У ранній гімнографії для безлічі нових текстів вдавалися до методу калькування, досвід чого поширився в часі і «застосований в руслі загального процесу уніфікації, викликаного до життя здійсненням у ті роки масштабного столичного проекту зі створення корпусу гімнографічних книг.

Наприклад, в Остромировому Євангелії (1056–1057) «блискучій пам'ятці культури Київської Русі», синтезі «словесного, образотворчого та декламаційно-музичного мистецтва» [21, с. 24] йдеться про екфонетичні знаки, які сягають корінням до давньогрецьких знаків просодії. Вони відзначають акценти, довготу звуків, визначають їх співучість. Знаки просодії стали підгрунтям для візантійського невменного письма, за допомогою якого записувалися розспіви церковних піснеспівів. Цими знаками послуговувалися в кондакарній і знаменній нотаціях у Київській Русі [20]. Знаменна нотація ґрунтується на знаковій системі (знамя – знак). Її знаки мали священний і символічний смисл. І надзвичайно витончено і влучно відповідали структурі тексту піснеспівів. У низці пам'яток руської писемності до нас дійшла доволі значна кількість стихирарій, ірмолоїв, октоїхів, тріодей, міней, текст яких покладений на ноти знаменої системи, так що над кожною глосною буквою знаходиться окрема нота. Найдавніша з цих книг сягає XI–XII ст.

Як зазначав І. Вознесенський, – «читання в співочий спосіб, то більш короткий і простий за своєю музично-технічною побудовою, але більш хвилястий, протягнутий і розвинутий мелодійно» [4].

«При богослужінні Православної Церкви музична стихія дозволяється тільки у вигляді слова, поєднаного з музичним звуком» <…> Тільки слово дає музичним звукам певний, точно словом висловлений смисл»; «богослужбовий спів є слово, емоційно забарвлене музичним звуком» [5, с. 56, 68].

Руські гімнографічні тексти, як і Євангелія, посідають важливе місце серед джерел з історії руської та церковнослов'янської мов.

Після побудови Софії Київської на запрошення князя Ярослава до Києва прибули три співаки «из грек». Вони, за літописом, навчали слов'ян демественому співові. Деместо – один із голосів, якому доручалася основна мелодія. Двір деместів знаходився тоді поблизу княжого палацу [20]. При Десятинній церкві діяли хор і школа для навчання співу. Поблизу церкви розміщувався двір доместиків – співаків-солістів. Вони одночасно були й диригентами хору, й учителями співу.

При цьому, «Положення, що складають тексти символічних тлумачень та пов'язані з певним крюковим знаменем, за своїм змістом близькі до аскетичних творінь Святих Отців і мають яскраво виражений діяльнісний характер» [11, с. 237], а «основа знаменого, як і його крюкової або знаменої нотації, закладені, ще в період княжої України.

Музикознавці, які підкреслюють, що руський церковний піснеспів сягає 988 р., що він є невід'ємною частиною богослужіння, не торкаються теми зберігання руських книг, існування бібліотеки (у них інша спрямованість досліджень), однак їх дослідження, що мають чимало спільного з історичними дисциплінами, їх висновки підтверджують її існування, оскільки навіть зміни у формі текстів, що співалися, здавна зафіксовано в писемних пам'ятках [23].

Зауважимо, у кінці X, на початку XI ст. ще не було писемних богослужбово-співочих пам'яток. Вони з'являються в період кондакарного співу (про який ішлося вище) – від початку XI до XIII ст. Цей час характеризується двома родами богослужбового співу: кондакарного і столпового [7, с. 16]. При чому професійні історики руського церковного співу впевнено читали такі пам'ятки, могли оцінити їх давність і якість.

Митрополит Євгеній розрізнює шість епох в історії богослужбового співу. Спираючися на свідчення Йоакимівського літопису, він вважає, що перша епоха починається від часу прийняття Київською Руссю християнства. Це, з нашого погляду, збігається з першим періодом історії богослужбової книги та бібліотеки. На думку митрополита Євгенія, перший період – то «епоха болгарського впливу, зумовленого приходом митрополита Михаїла, болгарина з походження, з чотирма єпископами, багатьма ієреями та дияконами, а також демествениками від слов'ян (болгарських чи моравських)» [24]. Після одруження з візантійською царівною Анною князь Володимир привіз із собою до Києва, т. зв., «царицин хор». «Богоподвизаемы трие певцы греческии с род' своими» з'явилися в Києва за князю-

вання Ярослава I [27 с. 20]. Цих співців і вважають фундаторами руського церковного співу.

Часи правління Ярослава Мудрого (1017–1054) – друга епоха. До Києва приходять у 1053 р. три грецьких співаки і, як свідчить Степенна книга, по Русі починає ширитися осмогласіє.

У Священному Писанні, в творіннях Отців Церкви нема прямих висновків щодо осмогласія. Втім, у науці одностайно визнано стародавність звичая співу «на гласи».

Від доби Київської Русі збереглися у невеликій кількості лише записи духовної музики. До нас дійшло тільки кілька музичних записів співочого мистецтва, але ключ до розуміння значної кількості знаків, використаний при записі музики, втрачено. Церковний піснеспів, що потребував використання до рукописних творів, належить до важелів доказової бази існування бібліотеки XI ст. київського Софійського собору, вивчення її бази, вивчення історії якої невіддільне від історії церкви в Київській Русі, розвитку і впливу церкви на руське суспільство, поширення писемності, розгортання міського будівництва тощо.

Співочі книги кардинально змінюють постановку проблеми щодо обсягу фонду її головної бібліотеки – бібліотеки київського Софійського собору. Коли йдеться про обсяг її фонду традиційно називається цифра – десь приблизно 927 книг. При чому, не роз'яснюється якого вони формату, обсягу, за типологією.

Питання про обсяг руського книгосховища взагалі, на нашу думку, в принципі, не можна ставити, оскільки в цьому корпусі не враховувалася суттєва і така, що не піддається визначенню, кількість руських богослужбових співочих книг. Так, перший руський митрополит Феопемпт привіз із собою до Києва і чимало богослужбових книг, а скільки і яких у цьому вантажі було співочих, невідомо. І, що зрозуміло, з огляду часу, відомо ніколи не буде.

До нас дійшло, за П. Владимировим, понад 1000 слів тільки Йоана Златоустого, за М. Мурьяновим, – близько 700 гімнографічних творів; велика кількість повчальних слів Климента Охридського, привнесена з Болгарії. Зі своїми книгами (приватними бібліотеками), прибували в Київську Русь болгарські вчителя і священники (ці книги потім чимало разів переписувалися. Відомо, за К. Куєвим, 1989 р., 20 повних переписів «Бесіди» пресвітера Козьми; 63 переписи – «О буквах» Чорноризця Храбра і т д.). Джерелом надходження книг була й Візантія. Є відомості про бібліотеку слов'янських книг у Константинополі, що була вивезена Йоаном Цимисхієм після його болгар-

ських походів. Як справедливо припускає Г. Подскальський, ці книги, написані глаголицею і кирилицею, могли являти собою зібрання кирило-мефодієвської спадщини, а також давніх болгарських книг [19, с. 22]. Додамо до цих потоків книги, що могли потрапляти з Чехії (наступниця великоморавської традиції), яка на той час ще зберігала кирило-мефодіївську традицію письма. Це цілком імовірно, позаяк одна з дружин князя Володимира була чешкою [24].

Отже, з християнської Чехії (літургія слов'янською мовою там застосовувалася понад два століття, до 1080 р., коли папа Григорій VII її заборонив) до Києва приватним чином могли надходити цінні книги [14]. Важливим центром слов'янської писемності в Чехії був Сазавський монастир, заснований св. Прокопом приблизно в 1033 р. Цьому монастирю сприяв чеський князь, дружиною якого була донька Ярослава I [23, с. 350–351].

«Чесько-моравський канал надходження слов'янських книг мав бути джерелом рукописів, що продовжували традицію найдавнішої глаголиці. Болгарський шлях (як через Візантію, так і безпосередньо) міг виявитися джерелом рукописних книг на найдавнішій кирилиці» [12, с. 127]. Не можна відкидати й версію щодо одержання книг із Афону.

Крім приватних каналів надходження слов'янської літератури до Київської Русі, слід ще врахувати і таку позицію, як дарчі акти. Деякі науковці (зокрема М. Щепкіна, на підставі висновків І. Срезневського та О. Соболевського), обґрунтовано припускають, що вищеназвану бібліотеку, вивезену Йоаном Цимісхієм із Болгарії, було подаровано князю Володимиру [12, с. 127]. За часів його князювання ширилася християнська культура, поставали церкви і для них, звичайно, завозилася література, потрібна для відправ.

Тобто, одиниць збереження у фонді бібліотеки Ярослава Мудрого було, як на той час, дуже багато – публіцистичних, агіографічних, історичних творів, співочої книжності.

Відповідь на питання щодо обсягу фонду головної бібліотеки Київської держави геніально та передбачливо і для всіх «невіруючих», на всі віки дав у «Повісті временних літ» майже тисячоліття тому руський хроніст: «книги многи». Він подав одну згадку про заснування бібліотеки київського Софійського собору в «Повісті временних літ». І цього достатньо, оскільки руський історик був вельми освіченою особою, віруючою людиною, яка глибоко шанувала постанови Вселенських соборів, Апостольські правила, Студійський статут. Автор «Повісті вре-

менних літ», це було б неетично і неповажно до церкви, не міг, на нашу думку, собі дозволити переказувати настанови щодо книжності, обов'язкового читання книг у тексті ПВЛ, тим більше, що грамотні християни, на яких була розрахована його праця, знали ці настанови. У завдання автора ПВЛ входила фіксація згадок про події, а питання організації бібліотеки, що було передбачено вище вказаними церковними документами і було обов'язковим заходом згідно з ними, не входило в це коло і, мабуть, розцінювалося б як безцеремонне втручання в роботу сакральних установ.

Богослужіння – мотивація сакрального будівництва і формування соборних і церковних книгозбірень. Багатостолітній підсумок процесу богослужіння Православної Церкви доводить безперечну наявність рукописної книги (в тому числі й співочої, яка ніколи чомусь не виділялась як одиниця збереження фонду бібліотеки) у православному храмі, а отже, й бібліотеки, тому руський історик, автор ПВЛ, і не турбувався щодо множення цитат про соборну бібліотеку: необхідність богослужбової книги, її читання під час богослужіння обумовлено суворими положеннями Вселенських соборів та Апостольськими правилами.

В Апостольських постановах (кн. II, гл. 57) зазначено: «…після двох читань із (ветхозавітних) книг будь-хто інший нехай співає псалми Давида, а народ най повторює вголос кінці віршів». А «в кн. VII, гл. 24, визначено молитву Господню «Отче наш» співати кожного разу тричі». Є згадки про співців і в правилах 15, 23–25, 27 та 43 [15].

Застосовуючи сучасну термінологію, ядром фонду бібліотеки XI ст. була богослужбова література. «Корпус рукописних книг Київської Русі являє собою спеціалізовану церковну бібліотеку» (підкреслено нами. – *Н. С.*). І якщо «з корпусу існуючих сьогодні рукописів Київської Русі викреслити все богословське, то в ньому нічого не залишиться» [13, с. 17, 23].

«На думку Церкви всі богослужбові книги (тріоді, мінеї та ін.) містять здорове та істинне Богослів'я й складаються з пісень, чи вибраних зі Священного Писання, чи складених за переконанням за навіюванням Духу, отже, в наших піснеспівах тільки слова інші, ніж у Писанні, а власне ми співаємо те ж саме, що в Писанні, тільки іншими словами» [5, с. 54].

Висновок. Богослужбова співоча книжність (наявність книг) не тільки відбиває склад імовірного фонду бібліотеки XI ст. київського Софійського собору, а й підтверджує її існування, віді-

грає роль одного зі складників доказової бази, оскільки джерелом для руського церковного піснеспіву була книга. При дослідженні цієї теми тісно взаємодіють на міждисциплінарному рівні: історія української історичної думки, історія руських бібліотек, історія богослужбової співочої книжності України, історія української музики.

У фондах усіх сучасних бібліотек світу, за невеликим винятком, зберігається музична література. Частиною цього обсягу є богослужбова співоча книжність. Ця тема, де належить виокремити руський період, потребує спеціального дослідження, підготовки бібліографічного покажчика. У ньому треба було б відбити праці з історії церковного піснеспіву, його форми; джерельну базу дослідження; систему руського богослужбового співу; писемні співочі пам'ятки тощо.

---

1. *Боровик М. К.* Давньоруський церковний спів / М. К. Боровик // Історія української музики : в 6 т. – Т. 1 : Від найдавніших часів до середини XIX ст. / автори тому : Л. Б. Ахримович, М. К. Боровик, Т. П. Булат [та ін.] ; редкол. тому: М. М. Гордійчук (відп. ред.) [та ін.].– Київ : Наук. думка, 1989. – 446 с.

2. *Верещагин Е. М.* Ильина книга: древнейший славянский богослужебный сборник / Е. М. Верещагин. – Москва : Индрик, 2006. – 978 с. [Факс. воспроизв. рукописи: билинеарно-спатическое издание источника с филолого-богослов. коммент.].

3. *Владышевская Т. Ф.* Музыкальная культура Древней Руси [Электронный ресурс] / Т. Ф. Владышевская. – Москва : Языки славян. культуры. – Режим доступа : http://avidreaders.ru/book/muzykalnaya-kultura-drevney-rusi.html. – Загл. с экрана.

4. *Вознесенский И.* О церковном пении православной греко-российской церкви. Большой и малый знаменный распев / И. Вознесенский. – 1–2 изд. испр. и доп.– Рига : Э. Платес, 1890. – 229 с.

5. *Гарднер И. А.* Богослужебное пение русской православной церкви. Сущность, система и история / И. А. Гарднер ; Русский Православ. Богослов. Фонд в Нью-Йорке. – Т. 1. – New York, 1978. – 490 с. – (Типогр. преп. Иова Почаевского).

6. *Евгений (Болховитинов), митр.* Историческое рассуждение о древнем христианском богослужебном пении и особенно о пении российской церкви, с нужными примечаниями на оное / митр. Евгений (Болховитинов). –Воронеж : Тип. губерн. упр-ния. – 1799. – 19 с.

7. *Заболотная Н. В.* Древнерусская церковно-певческая книжность XI – XIV вв. в историко-функциональном аспекте : автореф. дисс. … д-ра искусствоведения /. Н. В. Заболотная. – Москва : [б. и.], 2002. – 34 с.

8. *Захарьина Н. Б.* Певческие книги в описях древнерусских библиотек (вопросы каталогизации и систематизации) / Н. Б. Захарьина // Русские певческие книги. Типология пути эволюции : дисс. на соискание учен. степ. д-ра искусствоведения. – Москва [б. и.], 2007. – §3.

9. *Знаменский В. В.* Учение о Богослужении Православной Церкви: применительно к программам сред. учеб. заведений / сост. В. В. Знаменский. – Симферополь : Таврич. губерн. тип., 1905. – 140 с.

10. Каноны на величайшие праздники Православной Церкви // Богословские каноны на славянском и русском языках / изд. Е. Ловягиным, Санкт-Петербург : Синод. тип., 1861.

11. *Лазарь (Гнатив), игумен.* Духовные и конструктивне основы древнерусской системы богослужебного пения / игумен Лазарь (Гнатив) // Труди Київської Духовної Академії. – 2012. – №17.

12. *Миронова Т. Л.* Древняя Русь IX–X во взаимодействии со странами книжно-письменной культуры / Т. Л. Миронова // Книга в пространстве культуры. – Вып. 1 (5). – 2009. – С. 124–130.

13. *Мурьянов М. Ф.* Гимнография Киевской Руси / М. Ф. Мурьянов ; РАН; Ин-т философии. – Москва, Наука, 2004. – 451 с.

14. *Назаренко А. В.* Русь и Германия в IX–X вв. / А. В. Назаренко // Древнейшие государства на территории СССР : материалы и исслед. 1991. – Москва, 1994.

*15. Никольский А. В.* Краткий очерк истории церковного пения в период I–X веков [Электронный ресурс] / *А. В. Никольский*. – Режим доступа : https://azbyka.ru/kratkij-ocherk-istorii-cerkovnogo-peniya-s-period-i-x-vekov. – Загл. с экрана.

16. *Никифорова А. Ю.* Общие тексты святым в византийской гимнографии / А. Ю. Никифорова // Гимнология. – Т. 7. – Москва : МГК им. П. И. Чайковского, [б. г. ].

17. *Плетнева Е. В.* Певческая книга «Октоих» в древнерусской традиции : по рукописям XI–XV веков : автореф. дис. … канд. искусствоведения / Е. В. Плетнева. – Москва, 2012. – 432 с.

18. Плиний императору Траяну // Плиний Младший. Письма Плиния Младшего ; пер. с лат. М. Е. Сергеенко. – Москва; Ленинград, 1950. – (Серия «Литературные памятники»).

19. *Подскальски Г.* Християнство и богослужебная литература в Киевской Руси (988–1237) / Г. Подскальски ; пер. А. В. Назаренко, под ред. К. К. Акентьева. – 2-е изд., исправ. и доп. – Санкт-Петербург : Византинороссика, 1996. – 572 с.

20. Полное Собрание Русских Летописей / изд. Постоянной историко- археогр. Комиссиею АН СССР. – 2-е изд. – Ленинград : Изд-во АН СССР, 1926.

21. *Разумовский Д.* Богослужебное пение православной греко-российской церкви / Д. Разумовский. – Москва : [б. и.], 1886. – [Теория и практика церковного пения].

22. *Рамазанова Н. В.* Остромирово Евангелие и древнерусское церковное пение [Электронный ресурс] / Н. В. Рамазанова. – Режим доступа : http://nlr.ru/exib/Gospel/ostr/ramazanova.html. – Загл. с экрана.

23. *Рогов А. И.* Чешская и польская литература X–XII вв. / А. И. Рогов // Очерки по истории культуры славян. – Москва, 1966.

24. *Рогов А. И.* Сказания о начале Чешского государства в древнерусской письменности / А. И. Рогов. – Москва, 1970.

25. *Смоленский С. В.* О древнерусских певческих нотациях / С. В. Смоленский. – Москва : О-во любителей древней письменности, 1901. – 120 с.

26. *Тутолмина С. Н.* Русские певческие Триоди древнейшей традиции : автореф. дис. … канд. искусствовед. [Электронный ресурс] / С. Н. Тутолмина. – Санкт-Петербург, 2004. – Режим доступа : http://cheloveknauka.com/russkie-pevcheskie-triodi-drevneyshey-traditsii. – Загл. с экрана.

27. *Успенский Н.* Древнерусское певческое искусство / Н. Успенский. – Москва, Музыка, 1965.

28. *Шевцова О. Б.* Начало русской науки о церковном пении / О. Б. Шевцова // Вестн. ПСТГУ, Серия V. Вопросы истории и теории христианского искусства, 2012. Вып. 1 (7), с. 96–111.

*УДК 271.4(477.43-22)*

*Ігор СТАРЕНЬКИЙ,*
*Ярина СТАРЕНЬКА*

# ДЕРЕВ'ЯНА РІЗДВО-БОГОРОДИЦЬКА ЦЕРКВА В СЕЛІ БАГОВИЦЯ

*У розвідці розповідається про віхи історії Різдво-Богородицької церкви в с. Баговиця Кам'янець-Подільського району – від її заснування до початку XX ст., а також висвітлюється конфліктна справа баговецького паламаря Завадовського та біографічні дані деяких священиків.*
**Ключові слова:** *церква, с. Баговиця, сакральна архітектура, священик, парафія.*

———

*Ihor STARENKYI,*
*Yaryna STARENKA*

**WOODEN CHURCH OF THE NATIVITY OF THE VIRGIN IN THE VILLAGE BAHOVITSYA**

*The intelligence tells about the milestones of the history of the Nativity of the Virgin church in the village Bagovitsya in Kamianets-Podilskyi district - from its foundation until the beginning of the XX century, as well as the conflict issue of the Zavadovsky's Bamanite palmar and the biographical data of some priests.*
**Key words:** *church, Bagovitsya, sacral architecture, priest, parish.*

Перші відомості про церкву в с. Баговиця датуються XVI ст. 1569 року згадується священик цього села, господарство та церква якого були пограбовані татарами («pop deser[ta]»). Внаслідок цих подій священик залишив Баговицю [5, с. 133; 18, с. 87]. Візитація 1741 року згадує про уніатську дерев'яну церкву Різдва Пресвятої Богородиці, яка належала до Китайгородського деканату. На той час вона була «новозбудованою, незакінченою і неосвяченою». Церква мала 53 парафіянина. Візитація 1748 року згадує про церкву «величної архітектури». 1795 року парафія приєднана до православ'я. Проіснувала ця церква до 1875 року, коли була розібрана, а матеріали з неї використані для огорожі цвинтаря.

Протягом XVIII – першої половини XIX ст. священиками в Баговиці були: Олексій Левицький (1737–1755 рр.) – рукопокладений у Мальчинцях за презентою литовського хорунжого Мартина Крузера 1737 року, помер та похований у Баговиці; Онуфрій Петровський (1755–1791 рр.) – рукопокладений Леоном Шептицьким за презентою Анни Крузер (Недзвецької), помер та похований у Баговиці, з 1785 року мав помічника (коадьютора) Якова Петровського; Петро Угринович (1801–1826 рр.) – при ньому церква піднята на кам'яну основу; Іван Угринович (1826–1872 рр.) [17, с. 411–412; 16, с. 138–140]. При останньому була побудована нова дерев'яна церква, що була

наділена неподалік земельною ділянкою, а також розширено церковну садибу.

Ревізька казка с. Баговиця 1850 року дає інформацію, що священик Іван Петрович Угринович (1798 р. н.) мав синів Петра (1828 р. н.) – учня семінарії та Олексія (1798 р. н.) – учня духовного училища, дочок Ганну (1829 р. н.), Дарію (1834 р. н.), Стефаниду (1836 р. н.), Олександру (1841 р. н.) та дружину Марію Федорівну (1804 р. н.). достеменно відомо, що він мав брата Михайла 1806 р. н. та сестру Ганну 1809 р. н. [2, арк. 29, 39 зв.]. Також згадується дяк Петро Іванович Угринович (1810 р. н.) з дружиною Марією Ігнатівною (1817 р. н.), синами Василем (1844 р. н.), Григорієм (1847 р. н.) та донькою Параскою (1840 р. н.); паламар Сава Михайлович Бохрокий (1807 р. н.) з дружиною Домінікією (1813 р. н.), синами Василем (1835 р. н.), Андрієм (1847 р. н.) та донькою Марією (1843 р. н.); вдова дяка с. Пановець Якова Степановича Рощинського (помер 1842 року) Олександра Афанасіївна (1796 р. н.), син Леонтій (1835 р. н.), доньки Олена (1828 р. н.), Олександра (1830 р. н.), Пелагія (1837 р. н.) [3, арк. 1–5].

Протягом 1864–1868 років проводиться спорудження нової церкви [, с. 480]. Зокрема, у слідчій справі про образу, нанесену паламарем с. Баговиці Петром Завадовським та його дружиною сестрам Анастасії та Варварі Петровським, донькам колишнього уніатського протоієрея Якова Петровського, та побиття слуги Дем'яна Онуфрашіва зазначено, що вчинені паламарем дії відбулися «на вулиці біля недобудованої церкви» [1, арк. 5 зв.].

Зупинимось більш детально на конфлікті за участю паламаря Завадовського. Згідно рапорту благочинного 2-го округу Кам'янецького повіту, до якого входила Баговиця, Олексія Петровського, він розслідував скаргу доньки колишнього уніатського протоієрея Якова Петровського Анастасії щодо нанесення образ їй та її сестрі Варварі паламарем Петром Завадовським та його дружиною Оленою Яківною, а також про побиття паламарем малолітнього селянина Дем'яна Онуфрашіва [1, арк. 2–4]. Скарга була подана 20 серпня (1 вересня за новим стилем) 1865 року, а 9 (21) вересня єпископ Подільський та Брацлавський Леонтій наклав резолюцію, щоб розслідувати справу. Через 9 днів до села прибув благочинний Олексій Петровський [1, арк. 5]. Згідно слів сестер Петровських, дружина паламаря закинула на їх подвір'я мертву курку та звинуватила їх у тому, що вони її забили й вимагала грошового відшкодування. Окрім того Петро Завадовський двічі відлупцював їхнього слугу Дем'яна: спочатку біля церкви, яка будувалася, а

другий раз на своєму подвір'ї. цікаво, що обидві сестри були неписьменними, тож за них розписався заштатний дяк Петро Угринович [1, арк. 5 зв.]. При опитування 16-річного Дем'яна він вказав, що пас коні разом з паламаревим слугою Антоном і той вкрав чотири кінських вуздечки. Після цього хлопець почав лякати Антона: «Якщо не віддаш вуздечки, то зніму з тебе штани». Слуга паламаря, не віддавши вуздечка, зняв штани, кинув їх та пішов. Коли Дем'ян повертався з пасовища в село, то біля церкви його зустрів паламар, стягнув за волосся з коня і бив палицею, поки та не зламалася, промовляючи: «А будеш знімати з мого хлопця білизну». Свідками зазначеної події були Устина Степанова та сільський сотський Йосип Семенович Дулепа, до якого зі скаргою звернулися сестри. Після побиття Дем'ян три дні пролежав у ліжку, після чого Варвара Петровська відправила його до паламаря забрати шапку, яку той відібрав у нього. Прийшовши до Петра Завадовського, хлопець знову був побитий, свідками чого були дяк Феофан Патрикійович Шпачинський та дружина заштатного дяка Марія Ігнатівна Угринович, які й підтвердили благочинному факт побиття [1, арк. 6–8]. Цікаво, що коли благочинний Олексій Петровський проводив опитування сотського Йосипа Дулепи, то запитав його: «Чи любить паламар кого бити?», на що той відповів, що таку схильність він спостерігав, особливо в тих випадках, коли хто слабший за нього [1, арк. 7 зв.]. Дяк Феофан Шпачинський додатково повідомив, що паламар з дружиною «неспокійні, люблять чіплятись за дрібниці, особливо до сусідів» [1, арк. 8]. При опитуванні благочинним Петра Завадовського, той заявив, що він першого разу стягнув Дем'яна з коня за руку і 4 рази вдарив рукою по шиї за те, що він зняв штани в його слуги Антона. Побиття палицею він заперечував, оскільки, нібито, Дем'ян вирвав з рук паламаря палицю та поламав її. Після цього Петро Завадовський забрав шапку в хлопця і пішов додому. Стосовно другого інциденту, то паламар заявляв, що Дем'ян прийшов до нього під вікно і почав кричати: «Віддай шапку!». Паламар, нібито, відповів: «Де штани мого слуги? Якщо віддаш штани, то віддам твою шапку». Після цього ніби хлопець почав обзивати Завадовського, за що він схопив його за волосся, кинув під хату та хотів зняти з нього штани, але не зміг цього зробити, оскільки хлопець сильно кричав. Стосовно образ сестер Петровських, то паламар все заперечував [1, арк. 8 зв.]. Так само факт образ заперечувала і його дружина, вказавши, що тільки забачила свою вбиту курку на подвір'ї Петровських [1,

арк. 9]. Після цього благочинний зібрав 12 селян – Якова Гавриловича Бурденюка (1795 р. н.), Семена Івановича Кухарука (1800 р. н.), Григорія Івановича Дулепу (1801 р. н.), Івана Афанасійовича Твердохліба (1795 р. н.), Антона Петровича Шкуряка (1810 р. н.), Івана Прокоповича Вівчарука (1804 р. н.), Антона Романовича Тимцьового (1826 р. н.), Андрія Григоровича Бойка (1824 р. н.), Афанасія Петровича Дулепу (1840 р. н.), Іллю Івановича Гуменюка (1812 р. н.), Феодосія Андрійовича Попова (1839 р. н.), які твердили, що п'є та не б'ється, а про поводження з сусідами нічого не знають [1, арк. 9 зв.]. Зіставивши всі факти, благочинний дійшов висновку, що паламар винуватий і намагався його вести в оману. Врешті Петра Завадовського було звільнено з посади [1, арк. 13 зв.–14]. Його дружина 26 січня (7 лютого за новим стилем) 1866 року надсилала прохання залишити Петра Завадовського на роботі [1, арк. 15–15 зв.]. Проте за резолюцією єпископа Подільського та Брацлавського Леонтія і указом Подільської духовної консисторії №1796 від 15 (27) лютого 1866 року «паламаря і його дружину через немирне життя з парафіянами та сусідами вивести з казенного села Баговиця», заборонивши залишатися до збору урожаю [1, арк. 18]. Новий благочинний 2-го благочинного округу Кам'янецького повіту Василь Лотоцький 9 (21) березня 1866 року писав про неможливість залишатися Петру Завадовському в селі до літа [1, арк. 17]. Ще 4 (16) квітня Завадовський надсилав прохання єпископу Леонтію про дозвіл залишитися в Баговиці до збору врожаю, але через два дні отримав відмову і змушений був залишити село [1, арк. 19–20]. Ось така трагікомічна подія сталася в Баговиці, яку можна умовно назвати «Кайдашевою сім'єю побаговецьки» [15]. Ця подія стала сюжетом для написання історичного оповідання «Войовничий паламар» [14].

Храмоздана грамота видана 18 березня 1864 року. Церква була дерев'яною, п'яти купольною, побудованою на кошти прихожан та казни. Розміри церкви складали: довжина – 6 сажнів (12,8 м), ширина– 3 сажні (6,4 м) та висота – 5 сажнів (10,65 м) [16, с. 139]. 1852 року церква була наділена землею. На 1877 рік церковний наділ складав 36 десятин 113 сажнів (39,2914 га) [13, с. 307]. На початок ХХ ст. церква володіла садибою розміром в 1 десятину 61 сажень (1,09278 га) та 34 десятинами 1248 сажнями (37,6284 га) орної землі (в урочищі Кадуб – 13 десятин 1248 сажнів (14,7384 га), в урочищі Човному – 8 десятин (8,72 га) та в урочищі Дерев'янка – 13 десятин (14,17 га)). Окрім того 1 десятина (1,09 га) була під старим кладовищем, яке поросло плодовими

деревами, та 1 десятина (1,09 га) під новим кладовищем [16, с. 139]. На 1912 рік орної землі в трьох змінах було 34 десятини 52 сажня (37,0837 га) та садиби 1 десятина 61 сажень (1,1178 га), загалом ж – 36 десятин 13 сажнів (39,2459 га) з річним доходом в 400 рублів на рік [4, арк. 216 зв.]. 1872 року священик Іван Угринович був переведений у с. Тисколунг, а на його місце призначений Устин Янович [7, с. 5]. 1874 року на користь церкви було пожертвувано 39 рублів, а церковним старостою призначено Афанасія Гросара [8, с. 140; 9, с. 397]. 1877 проведено ремонт підлоги та вівтаря Різдво-Богородицької церкви, а також пофарбовано стелю у вівтарній частині [10, с. 245]. Того ж року законовчителями в Баговецьке однокласне народне училище були призначені священик Устин Янович та вчитель Устянського народного училища Юрій Кременецький [11, с. 428]. 1878 року головою Баговецького церковно-приходського комітету був обраний Іван Бурденюк, а його членами – Лукіан Савицький, Олексій Балюба, Микола Бурденюк, Григорій Старенький, Іван Твердохліб, Василь Твердохліб [12, с. 300]. 1879 року було заведено опис церковного майна [4, арк. 217].

1890 року було побудовано дерев'яну дзвіницю [4, арк. 216].

1894 року єпископом Балтським Миколою було проведено ревізію Різдво-Богородицької церкви с. Баговиця. У ній зазначалося, що церква чиста, літопис з 3–4 зв'язаних листів, зроблений на скору руку. Бібліотека в церкві була добра, але не прибрана [6, с. 480]. На кінець 70-х рр. XIX ст. парафіяльна бібліотека налічувала лише 54 книги, а на 1912 рік – вже 238 томів. Окрім того при церкві зберігалися метричні книги з 1800 року та сповідні розписи з 1819 року, які частково сьогодні зберігаються в Державному архіві Хмельницької області у фонді 315 «Подільська духовна консисторія» [4, арк. 217–217 зв.].

Того ж року було побудовано причтові споруди на кошти Єпархіального будівельного комітету (1000 рублів) та парафіян (500 рублів) [4, арк. 216 зв.].

1897 року навколо церкви звели кам'яну огорожу [4, арк. 216].

1908 року Різдво-Богородицьку церкву в Баговиці відвідав єпископ Подільський та Брацлавський Серафим [4, арк. 217 зв.]

На 1912 рік церква розташовувалася на садибі розміром 28×27 сажнів, тобто майже 60×57,5 м. По штату числилися священик та псаломщик з оплатою 300 та 50 рублів на рік відповідно. Кружечний дохід церкви становив 213 рублів на рік [4, арк. 216]. Церковним старостою на 1912 рік був неписьменний Іван Трохимович Гуменюк 1856 р. н. [4, арк. 217 зв.].

Протягом 1872–1916 рр. баговицьким священиком був Устин Львович Янович. Його могилу й досі можна побачити біля Різдво-Богородицької церкви. На надгробній плиті розміщена епітафія: «Священник Иустин Львов. Янович. 1839–1916» (рис. 2). Отже, датою його народження був 1839 р. Водночас «Послужний список церковнослужителів Подільської єпархії» 1912 року, який зберігається в Державному архіві Хмельницької області [4], вказує, що Устин Львович народився 1 липня (13 липня за новим стилем) 1841 року в с. Піски Бершадські [4, арк. 218 зв.]. майбутній священик закінчив Подільську духовну семінарію 1865 року. Устин Янович був нагороджений набедреником (1876 р.), скуфією (1880 р.), камилавкою (1887 р.), наперсним хрестом (1901 р.), орденом св. Анни III ступеня (1911 р.), володів лентою Червоного Хреста, Олександрівською лентою, срібною медаллю в пам'ять Олександра III. 1866 року єпископом Подільським та Брацлавським Леонтієм був рукопокладений у священики с. Тисколунг Балтського повіту, а вже 1872 року переведений у Баговицю. 1875 року Устина Яновича обрали наглядачем церковно-парафіяльної школи, 1877 року – законовчителем міністерської школи в Баговиці, протягом 1879–1890 рр. виконував обов'язки церковного слідчого, а з 1892 року – ревізора місцевого окружного попечительства. На 1912 рік Устин Львович був вдівцем, мав синів Костянтина (1870 р. н.) – псаломщик у с. Жабинці Кам'янецького повіту, Хому (1872 р. н.) – псаломщик у с. Серебрія Гайсинського повіту та доньок Ольгу (1877 р. н., прізвище по чоловіку – Кисилевська) і Олімпіаду (1882 р. н.) – випускниця Кам'янецького єпархіального жіночого училища [4, арк. 218 зв.–219].

На 1912 рік псаломщиком у Баговиці був Феофан Юліанович Романковський – син священика, який народився 1 (13 за новим стилем) січня 1873 року в с. Устя Кам'янецького повіту. 1890 року закінчив Приворотське духовне училище. Того ж року почав вчителювати в церковнопарафіяльній школі с. Кочубіїв Кам'янецького повіту. З 1895 року перебував на посаді псаломщика в Баговиці, а з 1900 року ще й вчителював у місцевому народному училищі. З 1910 року виконував обов'язки ревізора місцевого окружного попечительства. У віці 39 років був неодружений. Разом з ним проживали мати Марфа Іванівна (1842 р. н.) та сестра Віра (1882 р. н.) – вчителька місцевої школи [4, арк. 219 зв.–220]. На цей час населення Баговиці становило 2076 осіб, які проживали в 253 дворах.

| | чоловіки | жінки |
|---|---|---|
| духовенство | 2 | 3 |
| дворяни | 25 | 31 |
| військові | 149 | 159 |
| однодвірці | 113 | 114 |
| селяни | 723 | 752 |
| римо-католики | 6 | 14 |
| всього | 1012 | 1059 |

[4, арк. 221 зв.]

На початок XX ст. у церкві зберігалася дерев'яна ікона Божої матері XVII ст.

Різдво-Богородицька церква і на сьогодні зберігається в непоганому стані, являючись однією з небагатьох будівель дерев'яної сакральної архітектури на Хмельниччині. Вона занесена до Державного реєстру пам'яток, будучи пам'яткою місцевого значення. Проте все частіше починають лунати заклики щодо ремонту церкви із застосуванням сучасних будівельних матеріалів. Ці заходи можуть призвести до знецінення пам'ятки архітектури, занесеної до реєстру пам'яток архітектури. Тому, на нашу думку, є неприпустимим використання під час ремонту сучасних будівельних матеріалів (зокрема, сайдингу та металопластикових вікон).


1. *Держархів Хмельницької області*, ф. 315, оп. 1, спр. 5922, 22 арк.
2. *Держархів Хмельницької області*, ф. 315, оп. 1, спр. 6769, 84 арк.
3. *Держархів Хмельницької області*, ф. 315, оп. 1, спр. 8108, 5 арк.
4. *Держархів Хмельницької області*, ф. 315, оп. 1, спр. 9293, 230 арк.
5. *Михайловський В. М.* Православні парафії Подільського воєводства за матеріалами поборових реєстрів 1560-х рр. // Український історичний журнал. – 2012. – № 6. – С. 130–144.
6. Отчет о ревизии церквей Подольской епархии Его Преосвященством, Преосвященнейшим Николаем, епископом Балтским с 18 по 28 июля 1893 года // Подольские епархиальные ведомости (далі – ПЕВ). – 1894. – 4 июня (№ 23). – С. 480.
7. Распоряжения епархиального начальства // ПЕВ. – 1873. – 1 янв. (№ 1). – С. 5.
8. Распоряжения епархиального начальства // ПЕВ. – 1874. – 15 марта (№ 6). – С. 140.
9. Распоряжения епархиального начальства // ПЕВ. – 1874. – 1 авг. (№ 15). – С. 397.
10. Распоряжения и сведения по Подольскому епархиальному ведомству // ПЕВ. – 1877. – 1 авг. (№ 15). – С. 245.
11. Распоряжения и сведения по духовному ведомству // ПЕВ. – 1877. – 1 дек. (№ 23). – С. 428.
12. Распоряжения и сведения по духовному ведомству // ПЕВ. – 1878. – 15 окт. (№ 20). – С. 300.
13. Список приходов Каменецкого и Проскуровского уездов, имеющие большее количество против узаконенной пропорции земли // ПЕВ. – 1877. – 1 сент. (№ 17). – С. 307.

14. *Старенький І. О.* Войовничий паламар // Phoenix: літературно-мистецький збірник. – Кам'янець-Подільський: ПП «Медобори-2006», 2014. – Т. 2. – С. 64–67.
15. *Старенький І. О.* Кайдашева сім'я по-баговецьки // КлюЧ. – 2012. – 20 лип. (№ 25). – С. 7.
16. Труды Подольского епархиального историко-статистического комитета / под ред. Н. И. Яворовского. – Каменец-Подольск: Тип. С. П. Киржацкого, 1895. – Вып. VII. – 611 с.
17. Труды Подольского епархиального историко-статистического комитета / под ред. Е. Сецинского. – Каменец-Подольск: Тип. С. П. Киржацкого, 1901. – Вып. IX. – 1064+175 с.
18. Źródła dziejowe. – T. XIX // Polska XVI wieku pod względem geograficzno-statystycznym. – T. VIII: Ziemie ruskie, Wołyń i Podole / opisane przez A. Jabłonowskiego. – Warszawa, 1889. – S. 159–307.

*Рис. 1*

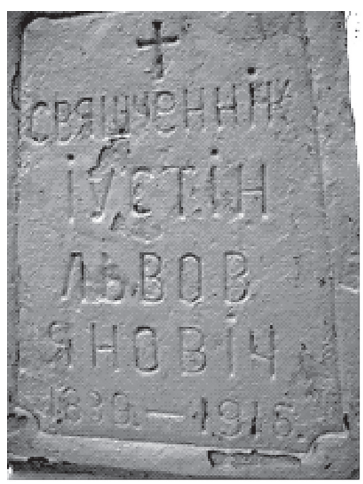



*Рис. 2*

*УДК 271.4(477.43-22)*

*Дмитро СТЕПОВИК*

# СТИЛЬ НАСТІННИХ РОЗПИСІВ ЦЕРКОВ У НЕЗАЛЕЖНІЙ УКРАЇНІ

*У статті досліджується методи використання сучасними мистцями іконографії та стилістики, якими користувалися давні українські й закордонні малярі, що розписували храми. Розглядаються питання, чому суто західні мистецькі стилі – ренесанс, бароко, класицизм – в Україні набули оригінальності, своєрідності трактування – як «неоренесанс», «українське бароко», «неокласицизм». У статті зроблено акцент саме на сучасній модифікації стилю класицизму (XVIII – XIX століть), які розвинули у своїх монументальних розписах на стінах храмів ті художники, які успішно працюють в роки Незалежності України.*

**Ключові слова:** *малярство, стиль, візантинізм, класицизм, неокласицизм, Дрогобицька артіль художників, архітектура храмів, іконостас.*

Понад три тисячі церков збудували українські християни менш ніж за три десятиліття після здобуття Україною незалежності (розпаду імперії Радянський Союз). Мабуть ніколи ще не було такого інтенсивного храмового будівництва за такий короткий період – від самого Хрещення Руси-України **988** року**.** Зауважмо, що це сталося після 70 років шаленства атеїзму в комуно-більшовицькій імперії зла. Враження таке, що категорична заборона вірити у Триєдиного Бога владою ще більше зміцнила віру християнського простолюддя. І ці три тисячі храмів – добротні споруди, обладнані усім необхідним для повноцінного Богослужіння. В тім числі іконостасами й настінними монументальними розписами. Багато мистців світської тематики опанувало духовні основи, іконографію, стилістику й техніку малювання святих. Серед багатьох по всій Україні я б виділив групу малярів з міста Дрогобича Львівської області – усі з вищою мистецькою освітою, усі віруючі християни. Ще до праці в церквах (а досі розмалювали понад 40) уважно самоосвітою вивчили православну іконографію й тоді об'єдналися у Дрогобицьку артіль художників, скорочено ДАХ, – і тепер цю абревіатуру знає вся Україна. Саме за їх чудове малярство – відроджений і поновлений та збагачений стиль класицизму, який на всіх підставах можна сьогодні назвати неокласицизмом церковного малярства.

Настав час назвати прізвища й імена чотирьох мистців, яким волею долі судилося стати на чолі відновлення монументального малярства в храмах України наприкінці XX й на початку XXI століть. Хтось може оскаржувати пальму першості цих чоловіків щодо відродження українського іконного й настінного малярства, але за ба-

гатьма показниками, про які я буду писати далі, вони безперечно перші. Відколи наша Русь-Україна прийняла віру Христову, завади було так, що архітектурно-мистецька форма храмобудівництва знаходилася в компетенції церковних інстанцій, Ми не точні в наших наукових працях (і в усних доповідях, повідомленнях, розмовах), що, наприклад, Десятинну церкву побудував князь Володимир, а Софію Київську – Ярослав Мудрий. Ці державні мужі були, кажучи по-сучасному, спонсорами побудови храмів, а деталі архітектури, розмалювання стін, встановлення іконостасів, контроль за роботою архітекторів, мозаїстів, фрескістів і малярів ікон належав київським митрополитам, а якщо не їм, то настоятелям храмів чи компетентній парафіяльній громаді, в яку міг входити і князь.

У церковному мистецтві абсолютно неприйнятні формули світського мистецтва: свобода творчості, самошираження, «моє бачення теми «що хочу, те й ворочу». З перших віків християнства оформлення місць Богослужінь було регламентоване – від богословії до мистецтва, а не навпаки. Згодом, між VI та IX століттями церковні собори посилили ці регламенти у вигляді канонів ікономалярства. І замовна роль Церкви на храмове мистецтво перейшла з традиції в закон. Цей закон торкнувся: віронавчальної функції мистецтва, правил іконології й іконографії, матеріялів і технік виробництва духовно-мистецького продукту, місця розташування монументальних та станкових творів у системі внутрішнього убранства храму. Відтоді й дотепер мистець мусить працювати в рамках цього закону. Він – раб церковних канонів, але це солодке рабство, бо дає велику духовну насолоду і доволі широке поле для творчої ініціативи: вдосконалювати те, що дозволяє канон!

Дрогобицькі майстри тому й вийшли на одне з перших місць, що своєчасно й дуже точно засвоїли вимоги Церкви. їм завжди таланило в розмалюваннях майже 40 храмів, тому що знаходили порозуміння з єпископами, священиками, головами й членами парафіяльних управ. Порозуміння – це не значить повного й негайного прийняття усіх побажань церковних авторитетів. Мистці, коли бачили слабку компетентність замовника, або його нерішучість у виборі системи розмалювань, чи загальне побажання, «щоб малювання церкви було гарне», – брали на себе ініціативу й пропонували свою ідею, концепцію, основні вузли зображень майбутніх осіб і сюжетів, стиль малярства. Жодного нав'язування думки, полегшеної праці, спрощення! Все вони робили старанно, й навіть приступаючи до малювання невеликої церкви, відчували в собі такий же, за їх словами, страх Божий, який мав Микельанджело Буонароті, коли розмальовував Сікстинську капелу у Ватикані. Якраз

старанною й сумлінною працею вони здобули всеукраїнське визнання; і їх радо вже понад два десятиліття запрошують для роботи парафії новопоставлених храмів від країв Прикарпатських до Одещини, від Волині до Хмельниччини й Житомирщини та стольного Києва. Православні, греко-католики й римо-католики. Мало хто з мистців, а тим більше мистецьких артілей, може похвалитися таким успіхом, а навіть славою серед християнських громад різних деномінацій, що є замовниками їхнього мистецтва.

Тут важить щось більше за талант. Четвірка дрогобичців безконфліктна. І між собою, в їх артілі, яку вони самі назвали ДАХ (Дрогобицька артіль художників), так само із замовниками. Не мали проблем із платнею, хоч працювали й у бідних громадах; не домагалися виключних умов роботи, як і їх давні-прадавні співбрати-мистці з мандрівних артілей та мистецьких цехів.

Для Божого діла треба працювати совісно і з терпінням. У їх терпінні й скромності я переконався кілька років тому, коли один скоробагатько з Черкаської області, який нажив капітал на перепродуванні української сільськогосподарської продукції в Москві, шукав малярів для поліхромії Вознесенської церкви у своєму селі. Я запропонував дрогобичців з ДАХу. Поміщик погодився подивитися, «як вони малюють». Стояли холодні Різдвяні дні 2006 року; мистці святкуваи зі своїми родинами в Дрогобичі,» але перервали святкування, усі приїхали до Києва, а потім разом поїхали на Черкащину в помістя скоробагатька. Той почав розглядати світлини з їх розписів у новозбудованих храмах України. Потім піднявся і приніс кілька альбомів. На корінцях я помітив їх назви: «Живопись Ростова Великого», «Фрески Ярославля», «Московская школа живописи», «Русская живопись 17 века» й інші. Розкрив він ті альбоми й став показувати репродукції та учити Дрогобича:

- Отак треба малювати. А ваше малярство є в дусі Київського Патріархату. Тобто неканонічне.

Дрогобичани переглянулися між собою й усміхнулися одними тільки очима. Від коментарів утрималися. Але я заступився за них:

- Вони – мистці української національної традиції, якій віки й віки! До чого тут «дух Київського Патріархату» в малярстві? Це щось нове, мабуть, почуте вами на московських теренах. Звичайно, ці талановиті чоловіки могли б розмалювати церкву у вашому селі в манері Суздаля, Ростова чи Ярославля – з дебелими тілами, довгими шиями й маленькими головами. Але в Україні ніколи не наслідували московських єресей, в тому числі і в іконах та стінописах!

Дрогобицький ДАХ мовчав, дивуючись спотвореній національній і естетичній свідомості. Хай, мовляв, лишається зі свої-

ми суздальсько-ярославськими фресками в центрі землі української, не будемо його переконувати в тому, в чому важко, – якщо взагалі можливо, – переконати когось вийти зі стану марення. Мистці зізналися, що за більш як десятиліття спільної праці такий «замовник» їм зустрівся вперше.

Втім, хто вони, майстри й утверджувані стилю неокласицизму в сучасному українському монументальному церковному мистецтві?

Булко Сергій Георгійович. Народився 23 травня 1962 року в селі Галівка Старосамбірського району Львівської області. Член НСХУ з 2005 року. У 1978 – 1982 роках навчався у Львівському училищі прикладного мистецтва імені Івана Труша – тепер це Львівський коледж прикладного та декоративного мистецтва імені Івана Труша. Вісім років працював у різних жанрах малярства, найчастіше в портретному жанрі, а також у пейзажі. В ті роки виразно тяжів до імпресіонізму, бачив узірцем для себе класика українського мистецтва Івана Труша. Відтак упродовж шести років (1990 -1996) вдосконалює свою мистецьку освіту в Українській державній академії друкарства імені Івана Федорова у Львові у відділі книжкової графіки. Тут Сергій Булко осягнув глибину класичної настанови для всіх молодих мистців: «Шість років рисуй, а на сьомий малюй!» Справді, в академії він опанував багато премудростей і складностей рисунка, які стали йому у великій пригоді, щойно Святий Дух покликав його 1989 року до праці в ділянці священного церковного мистецтва. В четвірці ДАХу Булко є майстром однофігурних поясних, погрудних і на повен зріст образів святих, а також багатофігурних композицій.

Леськів Ігор Васильович. Народився 27 серпня 1958 року у місті Миколаєві Львівської області. З 1973 по 1977 роки навчався у Львівському училищі прикладного мистецтва імені Івана Труша, перейменованого пізніше на коледж прикладного та декоративного мистецтва. Одразу після училища поступив у Львівський державний інститут прикладного та декоративного мистецтва, який після відновлення Незалежності України набув давньої назви – Львівська академія мистецтв. Тут Ігор Леськів навчався з 1977 до 1982 року у відділі кераміки. Він не став мистцем-керамістом, але глибоко опанував суть і красу пластики, які надалі дуже пригодилися йому в сакральному малярстві, коли на плоскій стіні твориться ілюзія глибокої просторовості. Як маляр-монументаліст Ігор Леськів спеціалізувався в передачі переважно сюжетних сцен на теми Євангелій та церковної історії. Він також малює ікони, картини, портрети.

Орищак Ігор Васильович. Народився 3 серпня 1956 року в селі Озимина Самбірського району Львівської області. У 1977 – 1982

роках навчався у Львівському державному інституті прикладного та декоративного мистецтва, тобто теперішній Львівській академії мистецтв, спеціалізувався в малярстві. Хоч у радянському вищому навчальному мистецькому закладі не могло бути й мови про виконання вправ, курсових, дипломних робіт на християнську тематику, Ігор Орищак ще до інституту полюбив сакральне мистецтво, збирав книги, альбоми, листівки із священними образами, пробував сам малювати на ці теми. В інституті він багато уваги приділяв вивченню мистецьких стилів – від античності до сучасності, і свідомо вибрав класицизм ж найпотужніший мистецький стиль щодо духовного, молитовного впливу на віруючих. Орищак, як вихованець батьків у християнській родині, з молодих літ запізнав психологію українського віруючого простолюддя, яке у храмі любить і розуміє ясні, чіткі, логічно вмотивовані образи святих, і без зайвих символів, метафор, алегорій осягає їх євангельську природу, зміст, віронавчальну суть. Краса, вишуканість, простота – ці засадничі риси святого образу найдоцільніше виразити через ікону або стінописну композицію в стилі класицизму. Звичайно, і попередній перед класицизмом стиль українського сакрального мистецтва – стиль бароко -мав багато дуже позитивних рис, але інколи твори бароко були переобтяжені деталями, декоративністю, що відволікало віруючих у храмі, кликало до ретельного розглядання, розсіювання уваги під час Богослужінь.

Міркування Ігоря Орищака щодо вибору класицизму у новій сакральній творчості об'єднало всю дрогобицьку групу. Орищак є наче теоретиком та ідейним керівником ДАХу; і його стратегія щодо системи розписів того чи іншого храму не дає збоїв, навпаки, увінчується успіхом.

Хруник Євген Григорович. Народився 19 вересня 1956 року в селі Нагуєвичі Дрогобицького району Львівської області, тобто є земляком-односельцем великого Івана Франка 1972 – 1976 – це роки його навчання у вже згадуваному Львівському училищі прикладного мистецтва імені Івана Труша. У квартеті ДАХу Хруник є з перших років його існування; і його робота дуже важлива й цінна: він «композитор'', тобто фахівець з питань розміщення постатей, сцен, малярських «вузлів» у просторі храму. Крім того, Євген Хруник володіє завидним декоративним чуттям, яке просто необхідне й незамінне в монументальному малярстві: орнаменти, обрамлення, підкладки, розтяжки, трафарети, ольфрейне малярство. Усе це майстер робить із математичною/гочністю, узгоджуючи малярський декор з особливостями інтер'єру храму.

Ось такий ДАХ – Дрогобицька артіль художників. ДАХ на чотирьох потужних талановитих «стовпах», або, як їх влучно назвав один із журналів, « квартет церковного малярства». Що їх об'єднало і коли? Мабуть, треба почати з другої частини запитання: коли? Безпомилковою відповіддю буде: на переломі 80-х та 90-х років XX століття! Доба великих перемін, в якій драма і трагедія перемішалися з надією й радістю. Булко, Леськів, Орищак і Хруник, тоді молоді мистці-вихованці львівських мистецьких шкіл, виросли в християнських родинах, формувалися в колі молоді, яка, хоч і навчалася у закладах, де викладався «атеїзм як наука», але вірувала в Бога. Для них, хоч вощі ще не були знайомі один з одним, поворот від світського мистецтва, яким доти займалися, до священного, церковного, – був не даниною кон'юнктурі, а спонукою серця, покликом духу, який жив у них від самого дня хрещення. Вони були готові до нової місії.

Навернення цих чотирьох чоловіків до сакральної тематики і до стилю класицизму – це типовий приклад покликання. У світському секуляризованому суспільстві не вірять у покликання й не люблять цього слова. Кажуть, що від нього несе попівщиною. Там теревенять про нахили, виучку, вольові рішення, виховання таланту. Нема нічого упередженого і в цих словах, вони важливі у справі формування професіоналізму. Адже і при радянцях в Україні працювало багато високообдарованих мистців. Але чисто раціональний, матеріалістичний підхід до розуміння джерел таланту плюс жорсткі рамки вимог так званого творчого методу соціалістичного реалізму звели і професіоналізм багатьох, і їх високе обдарування нанівець. Там були реалізм без духовності і майстерність, втиснута в марноту класового підходу до дійсності. За 70 років панування комуністів цей класовий підхід набрид усім, хто хотів по-справжньому займатися творчістю в будь-якім терені, чи наукою в усіх її спрямуваннях.

У той час, коли майбутня дрогобицька четвірка малярів навчалася в мистецьких закладах Львова, класовий підхід та соціалістичний реалізм уже сприймався молоддю як анекдот, хоч викладачі на лекціях все ще оперували цими термінами, бо того вимагали навчальні програми та інструкції Міністерства освіти, виготовлені й нав'язані партійними комітетами комуністів. Пройшли цю школу фальшивих ідей Булко, Леськів, Орищак та Хруник. їх готували як суто світських малярів. І справді, рання їхня творчість не була пов'язана з розмальовуванням храмів. Та й де їх було розмальовувати, коли жодний храм не був споруджений, а руйнування давніх продовжувалося навіть в умовах показного лібералізму й перебудови у роки правління Михайла Горбачова.

Але мистці знали – кожний окремо, – що має щось статися, і якась ще неусвідомлена чітко, але присутня в глибинах почувань ясність готувала їх до зустрічі із святістю, до вироблення спільних критеріїв, рішучого перелому в тематиці й стилістиці творчості. До зустрічі й рішення посвятити себе великій справі мистецтва храму вони чимало попрацювали в ділянках портрета, історичних, побутових картин, а також у пейзажі, натюрморті, станковій, книжковій і прикладній графіці.

Дві події 80-х років XX століття кардинально поміняли спосіб думання багатьох людей так званого радянського суспільства. Ці події майже збіглися в часі, але зовні мали протилежне значення і спрямування. Та все ж, між ними існує причинно-наслідковий зв'язок. Перша подія – це Чорнобильська аварія-катастрофа на півночі Київської області. Тоді й тепер її трактують як суто техногенну катастрофу, пов'язану з недосконалістю роботи Чорнобильської атомної електростанції. Але ми знаємо з Біблії, то без волі Бога навіть волосина з голови будь-якої людини не впаде. А тим більше – колосальна аварія, яка коштувала життя і здоров'я тисяч людей, а могла б знищити з лиця землі мільйони та занапастити на сотні років територію України, Білорусі та значну частину європейської частини Росії. Могла б, якщо б не милість Бога! Хто не пам'ятає, що влітку 1986 року на повнім серйозі готувалася евакуація тримільйонного Києва? Бо вибух усього атомного палива в надрах станції цілком міг знищити столицю зі всім населенням! Але Бог змилостивився! Сатанинське жерло атома було закрите милостивою рукою Спасителя. І святий Київ, молитвами численних його мучеників, лишився цілим. Однак це було попередження: Боже Провидіння вичерпало Свою терпеливість щодо багаторічного шаленства атеїзму; щодо фальшивих обіцянок кількох поколінь комуністичних очільників, що вони побудують рай на землі; щодо відродження в поліських селах України й Білорусі неоязичництва, сатанізму – з перевертанням хрестів на цвинтарях, дикунськими тризнами й поганськими ритуалами; щодо підміни відзначення Тисячоліття прийняття християнства в Україні – фальшивим «ювілеєм» 1500-літти «заснування» міста Києва. Тобто було досить причин, щоб нагадати забріханому, гріховному, гордому суспільству, що воно ходить під Божою рукою, і Владика Всесвіту може попустити щось таке, що змусить нерозумних людей схаменутися.

Тоді багато хто покаявся, як це було й під час Другої Світової війни, коли горе, нещастя, смерть змусили багатьох отямитись й піднести свої погляди вгору, до небес – з молитвами каяття, з проханням помилування. Колосальний стрес, викликаний го-

рем Чорнобиля, змінив ментальність безпечних, чванливих, самовпевнених і гордих. А ті, що вже мали Бога в розумі й серці, включно з мистцями, про яких я веду мову, – були покликані залишити земне, тимчасове, перехідне та звернутися до обріїв духовних, милих Спасителеві.

Друга подія – відзначення Тисячоліття Хрещення Київської Руси-України. Це відзначення відбулося через два роки після аварії в Чорнобилі. Ще існував Радянський Союз, хоч він швидко розклеювався, а всі потуги адміністрації перестройщика Горбачов спасти цей осередок зла не могли зупинити розпаду прогнилої імперії. 1988 року, у рік Тисячоліття просяяння віри Христа на берегах Дніпра, Бог хотів почути правду й молитву того народу, жому він дав спасенну віру. Але Москва, як і завжди в минулому, знову пішла шляхом обману й насильства: Російська Православна Церква, контрольована комуністичним Кремлем, святкувала ювілей не там, де 1000 років тому сталося Хрещення, не в Києві, не в Україні, а в Москві й Ленінграді, яких тоді ще не було на карті Європи, не було і в гадці. До Києва очільники свята з РПЦ та гості заїхали на пару днів, ніби між іншим, – і хто пам'ятає ті дні літа 1988 року, – над містом звисали зловісні хмари й безперестанку лляв дощ. Бог і тут попустив малий потоп на вдягнутих у пишні ризи московських високопоставлених попів, щоб нагадати їм їхню неправду й перекручення історичних подій. Москва з її псевдохристиянським благочестям та підміною євангельської любові – культом ненависті до всіх і вся – і тут не зрозуміла Божого попередження й продовжувала викручувати руки українцям, доводячи їм свою маніакальну ідею, ніби Україна – це Росія. І ось наслідок: розпад 1991 року імперії зла, Радянського Союзу – за приказкою самих росіян – Бог шельму метит!

Це сталося у критичний момент можливого повернення до жорстокої диктатури сталінського типу, адже в кінці серпня 1991 року в Кремлі стався державний переворот з усуненням Горбачова від влади. Та вийшло з точністю до навпаки: диктатори осоромилися, а імперії, яку вони хотіли зміцнити, невдовзі не стало. Але дух свободи проносився над Україною задовго до цих подій. Він дихав повними грудьми в русі шістдесятників; арешти й сибірсько-мордовські заслання учасників цього руху не зупинили свободи; і крізь чорні хмари трагедій і драм вісімдесятих років раптом знову промайнув яскравий промінь жаданної волі. У 1988 – 1989 роках майже одночасно виникає потужний рух християн за легалізацію Українських Церков – Православної та Греко-Католицької. У грудні 1989 року Горбачов у Римі наносить візит

папі Іванові Павлові II та дає згоду на вихід українських католиків із катакомб. І якраз на ці вікопам'ятні тижні й місяці припадає початок спільної творчої роботи дрогобицької артілі мистців у храмах Західної України. Це не були нові храми: хто б їх устиг збудувати,Г коли щойно дозволили священнослужити взагалі? Ні, це були давно збудовані церкви, але запущені, занехаяні. Вони потребували віднови, ремонту і, звичайно, нового малярства.

Упродовж 1989 – 1990 років, ще в умовах радянської дійсності й при опорі кадебівських чиновників із так званих уповноважень у справах релігій, новостворені церковні парафії складають копійку до копійки, щоб оновити й розмалювати свої храми, дати їм гарні ікони та іконостаси. Мистці з ДАХу мають багато замовлень і за два роки розмальовують шість храмів у Львівській області та один в Одеській. Ось їх перелік.

1989 – церква в селі Лукавиця Самбірського району.

1989 – церква в селі Крушельниця Сколівського району.

1989 – церква в селі Почаєвичі Дрогобицького району.

1989 – церква Покрови Богородиці в селі Старокозаче Білгород-Дністровського району Одеської області.

1990 – церква в селі Рибник Дрогобицького району.

1990 – церква в селі Орів Сколівського району.

1990 – церква Покрови Богородиці у місті Бориславі на Львівщини.

Сім церков за два роки! У рідні домівки четвірка ДАХівців навідується, як у гості. Але дружини, діти, інша рідня все розуміє: краса храму Божого вимагає жертви й терпіння! Чоловіки самі ставлять у сільських церквах риштування, організовують освітлення тих ділянок стін, куполів храмів, які мають бути розмальовані. Усі є уродженцями сіл і містечок, навчені змалку до фізичної праці в будь-яких умовах, при будь-якій погоді та в будь-яку пору року. Самі ґрунтують стіни, висушують їх, ретельно ладнають усе необхідне причандалля для малярства – і ніщо не роблять нашвидкоруч та як-небудь, а так, щоб стояло віки й милувало зір не лише сучасників, але і їх онуків та правнуків. «Для людей треба працювати гарно, а для Бога найкраще», – каже найстарший віком з-поміж ДАХівців Ігор Васильович Орищак. І ті сім перших церков, більшість яких розмалювали в селах, були пробою для них – пробою на якість, на майстерність і добру славу серед віруючих людей. Люди швидко визнали добросовісність мистців; і гомін про них серед парафіян українських церков полинув далеко за межі Галичини, де вони лишень починали свою творчість у ділянці ікономалярства та в сакральному монументальному мистецтві.

Добра звістка шириться швидко й лине далеко. Хтось із далекої Одещини побував на Галичині, побачив малювання дрогобичців у тутешніх селах, зворушився ясністю, красою змальованих євангельських образів і подумав: «Це саме те малярство, яке потрібне для відродження святої християнської віри! Прозоре і гарне, як мова Святого Писання. А нумо зроблю на фотоапараті світлини та й покажу у своєму селі парафіянам, які шукають, хто б розмалював їхню давню козацьку Покровську церкву?» І ось вихованців львівських мистецьких шкіл запрошують в село Старокозаче, що у Білгород-Дністровському районі на Одещині. Місто Одеса поряд, там не бракує художників, але, кажуть хешни-нащадки запорізьких козаків, – хоч вони й художники, але малюють худо, бо недуховні, в Бога не вірують, а коли й вірують, то не в християнського, не в Ісуса Христа, Господа нашого! Призналися парафіяни дрогобичцям, що вони хоч і одеські, але небагато спільного мають з інтернаціональною гендлярською Одесою, бо їхні прадіди, повертаючись з-за Дунаю на Вкраїну рідну, полюбили благодатний край біля Дністровського гирла, заснували село Старокозаче і спорудили тут церкву на честь заступниці роду козацького, яка в години радості й смутку, перемог і поразок покривала їх своїм покровом, – на честь пресвятої Богородиці, матері Господа Ісуса Христа. Священик, парафіяни, мешканці давнього козацького села не вказували дрогобичцям, як і що малювати, не пропонували їм своєї системи розписів, а повністю довірилися їм. Єдиним їхнім проханням було: намалювати все чинно, гарно, по Божому, як це вони робили в себе на Львівщині.

Старалися ДАХівці, адже це було перше замовлення в краї тутешньому, східняцькому й південному. Досі вошi трудилися в селах галицьких, серед земляків, настрої й погляди на церковне малярство було їм знайоме. А як сприймуть їх тут? Нащадки запорожців з-за Дунаю, отих Карасів та Одарок, заповзяту вдачу яких так майстерно розкрив у своїй славетній опері Гулак-Артемовський, – як вони подивляться на їхнє малярство? То дарма, що вони довірили їм, мистцям, і сюжети добирати, і по-своєму композиції ладнати, і стиль визначати, і кольори поєднувати. Мовляв, чи припаде все те ваше нам, старокозакам, до вподоби? Та сумніви й побоювання виявилися марними. Селяни лишилися задоволені малярством дрогобичців, належно поцінували «їхню творчу працю. Тут мистці вперше перевірили не тільки себе, але й людей, для яких вони трудилися. Себе – чи можуть вони досягти симфонії, маючи кожний свою манеру письма? А людей – чи сприйме християнин з-поза меж Заходу України

їхнє мистецтво так, як його сприймає віруючий православний, греко-католик, римо-католик у західноукраїнських теренах?

На обидва запитання вони одержали позитивні відповіді, що принесло їм багато радості. Перше: артіль склалася як єдине ціле. Узгодження задуму й системи розписів було, звичайно, з дискусіями, але мирно і без амбіцій, що часто-густо трапляється в подібних випадках, коли над твором працює декілька осіб. Симфонія у дрогобичців склалася вже на ранніх етапах роботи в храмах різних регіонів України. І вона триває дотепер.

Друге: реакція замовників і церковних громад. Чоловіки зробили дуже цікаве відкриття, спостерігаючи, як люди дивляться на їхнє мистецтво. Абсолютна більшість висловлює вдоволення, часом навіть захоплення. Вони помітили, що українці мають спільний естетичний ідеал, незалежно від того, в якій області, районі, місті чи селі мешкають. Звичайні люди, без спеціальної мистецької освіти, виявляють прихильність до таких особливостей ікон та настінних розписів:

- щоб малярство було ясним, чистим, яскравим;
- щоб постаті святих були не плоскі, а осяжні;
- щоб обличчя святих не були смаглюваті, а білі, з рум'янцем;
- щоб очі у святих не були збільшені, а нормальні;
- щоб усі святі були гарні, благопристойні, хоч, може, і не надмірно вродливі;
- щоб декоративні елементи мали не жорсткі, прямі, геометричні форми, а м'які, еластичні, округлі, дугасті;
- в орнаментах надається перевага рослинним мотивам над геометричними або плетінчастими;
- складки одягу їм до вподоби м'які, барвисті, повні, а не звислі, тонкі, лінійні.

Якщо спроектувати цей ідеал українських християн на той чи інший мистецький стиль, то, з'ясували для себе ***Дрогобич*** ці, він найбільше лягає на бароко і класицизм. Проте бароко любить пишноту, і краса там досягається підвищеною декоративністю та напластуванням символів, алегорій. Класицизм же більш зібраний, суворіший щодо добору декоративних елементів. Так поступово визрівала друга симфонія: уподобання християнських громад збігалося з їхнім власним уподобанням і творчими можливостями. У спілкуванні із замовниками вони чинили за класичним, справедливим принципом: узгоджували кожний сюжет, робили по кілька ескізів й обирали той, що подобався людям. Поряд із типовим бажанням: «Малюйте, щоб було гарно!» – мистці чули й інше: «Малюйте, як колись, за дідів наших!» Вони відчули в людях

повагу до традицій, а ще пошану до предків, які молилися при улюблених іконах та настінних зображеннях. Люди як на Заході, так і на Сході не заперечували, щоб деякі сюжети робити за взірцями творів визначних малярів та граверів країн Заходу. У західноєвропейському сакральному мистецтві набагато більший і ширший репертуар євангельських сюжетів, ніж у греко-візантійському та назагал – православному. Якщо не рахувати кількох, дуже нечисленних епізодів, коли замовник або публіка вимагали малювати плоско і чорно-коричнево, як у Твері, Суздалі чи Костромі, то дрогобичці не мали клопоту з тим, що малювали барвисто, осяжно, світлоносно. Абсолютній більшості людей імпонувало їх малярство; тож вони навчилися не зважати на поодинокі недоброзичливі бурчання, що вони нібито малюють «нє по-православному».

Булко, Леськів, Орищак і Хруник, як мистці з вищою освітою, добре знали, що в минулих віках якраз православ'я покликало до створення безлічі прекрасних творів графіки й малярства, в яких органічно з'єдналися найкращі східно-православні та західні питоменні риси сакрального мистецтва. Цей оригінальний, – а в ряді випадків унікальний – синтез формотворчих засобів був в Україні найбільш плідний в добу розквіту ренесансного, барокового та класицистичного стилів мистецтва, тобто в XVI – XVIII й, частково, XIX століттях. Великим українським майстрам пензля Федору Сеньковичу, Іванові Рутковичу, Йовові Кондзелевичу, Олександрові й Леонтієві Тарасевичам, Іванові Щирському, Григорію та Дмитрові Левицьким, Луці Долинському, Володимирові Боровиковському їх сучасники не дорікали, що вони розмальовували іконостаси та стіни найвизначніших православних храмів начебто «нє по-нравославному», а навпаки, підносили їм похвалу за їх життєрадісне осяйне мистецтво, яке збуджувало навіть черствих і малодуховних людей до віри в Христа. А теперішні дослідники історії українського мистецтва відносять цих мистців, які не цуралися Заходу та його мистецьких шедеврів, до вершин, до квіту українського образотворчого мистецтва. То чого ж їм, нинішнім мистцям відроджених храмів, не йти подібним шляхом?

У роки здобуття ними мистецткої тювіти поволі почали публікувати доробок українських майстрів сакрального мистецтва минулих століть -альбоми й монографії, друковані в київських та львівських видавництвах. В музеях, не запитуючи дозволу влади, повиймали із потаємних фондів ікони, й перенесли їх в експозиції. Хранителька величезної колекції давніх ікон Віра Свенцшька тихо впускала у Вірменський собор у Львові, де зберігалася ця колекція, довірених студентів училища ім. Івана Труша та Інституту

декоративного й прикладного мистецтва. Поки що нешироκий загал шанувальників священних зображень, а вузьке й вибране коло мистців та мистецтвознавців дістали можливість в останні роки конаючої московсько-совєтської імперії осягнути красу й велич українського священного мистецтва різних віків. Дрогобичці зізнаються, що без близького й безпосереднього ознайомлення з українською й західною мистецькою класикою в музеях Львова, Дрогобича, Луцька й інших міст вони не змогли б приступити до виконання складних завдань монументального церковного малярства в останні «совєтські роки» і в перші роки своєї роботи в незалежній державі Україні. Одних лише теоретичних знань про мистецькі стилі, хай навіть з демонстрацією прозірок-слайдів на лекціях, було недостатньо, щоб приступити до практичної роботи по розмалюванню храмів. Монументаліст повинен мати розвинене просторове думання й уяву про масштаб, формат, освітлення; на око приміряти одиночний образ святого чи багатофігурну композицію до заломів і кривизн внутрішнього церковного простору.

У творі, що малюється на стіні, потрібно дуже ретельно вивчити внутрішні й зовнішні просторові співвідношення. Мистець малює розгорнутий у глибину простір, або напівглибокий чи й зовсім плоский. А цей простір має продовжувати реальний простір церкви. І тоді у глядача виникає ілюзія єдиного нерозривного простору. Також і намальовані на площині стіни декоративні обрамлення, картуші, пілястри, колони з капітелями повинні виглядати як об'ємні – з освітленими одними елементами й затіненими іншими. Хто малює тільки ікони, не завжди стикається з таким складним комплексом просторових та освітлювальних проблем і співвідношень. А маляр-монументаліст без знання – і що особливо важливо, без практичних навичок у розв'язанні просторових співвідношень – успішно працювати не зможе.

Чимало й інших питань виникає при відродженні сучасного церковного монументального мистецтва. Саме при відродженні, бо храмів у нас не розмальовували давно, і всі таємниці й специфічні проблеми, які легко вирішували наші попередники в Середньовіччі, а потім у добу козацького піднесення й просвітництва XVI – XVIII століть, тепер забулися! В умовах совєтчини теж малювали на стінах – від неоковирних палаців комуністичної номенклатури до деяких сільських клубів. Але тематика була в тих мальовилах примітивна, агітаційна, бездуховна. Це одне. І друге. Тоді не вкривали поліхромією таких складних в архітектурному відношенні поверхонь, як купол, барабан, паруси, різні циркульні, півциркульні й чвертьциркульні форми, які є чи не в кожному

храмі: апсиди, конхи, плафони тощо. А саме в розмалюванні цих вигнутих поверхонь, згинів, кривизн полягає особливість церковних монументальних розписів, де творяться кольором, простором і світлом неповторна атмосфера сакрального буття, духовна утаємниченість, світлоносна присутність Божественного Промислу.

Пройшовши тяжку, але благословенну апробацію в монументальному церковному малярстві на переломі 80 – 90-х років XX століття, – а це добрий десяток розмальованих храмів, в основному, сільських і, в основному, на галицьких землях, – Булко, Леськів, Орищак і Хруник приступають із середини 90-х років XX ст. до розписів більших за обсягом храмів з усталеною концепцією неокласицизму.

Успіх наступних мистецьких проектів мистців зумовлений кількома чинниками. Перший з них: вони постійно вдосконалювали своє мистецтво, опановували фактично на порожньому місці таємниці настінних малювань у храмах, де більше циркульних поверхонь, ніж прямих. Чому на порожньому місці? Тому що досвіду не було; понад століття храми в Україні не розмальовувались, а окремі розписи в клубах, приміщеннях для радянської й комуно-більшовицької номенклатури не могли для мистців правити за взірець ні з ідейно-змістового, ні із стилістичного погляду. Отже, дрогобичани виробляли власний досвід, вони як мистці створювали самих себе в умовах нової влади, нової дійсности. Воші творили, як мовиться, з чистого аркуша. І це була і виграшна позиція, і в дечому небезпечна.

Виграшна в тому, що над ними не тяжів ніякий авторитет, не було ніде директивних вказівок: малюйте ось так! Майже у всіх замовників, які хотіли у своєму храмі мати настінні зображення, було одне побажання: щоб було гарно й по Божому. Така вимога також розв'язувала їм руки для вияву власних задумів та ініціатив. А небезпечною ця позиція була в тому, що українське мистецтвознавство на той час не давало й не могло дати якихось знань з історії, теорії й техніки сакрального монументального малярства. Священне мистецтво, яке віками було на першому місці в розвитку нашого національного образотворчого мистецтва, за часів панування державного атеїзму в тоталітарній державі комуністів було майже зовсім виключене з програми навчань у мистецьких вишах (навчальних закладах) і з академічних досліджень.

Окремі номенклатурні мистецтвознавці, яким влада дозволила писати про сакральне мистецтво, давали цілком викривлену інформацію з питання, навіщо люди малювали стіни храмів, коли в храмах, ж обов'язковий літургійний атрибут, мали бути іконоста-

си? Найбільше, що могли запропонувати читачам представники радянського логвин-міляєвського мистецтвознавства для розуміння сакральних сюжетів, – це «двоїста природа українського гуманізму і його певна обмеженість» та що в таких сюжетах «знайшли місце схоластичні блукання людини... , сліпа релігійна віра й тверезa віра в людину^ В усіх християнських країнах ікони, картини на євангельські теми, настінні композиції слугували молитовним цілям, внесенням у свідомість вірних світла Божественного Одкровення; а тут, з подання атеїстичних «дослідників» наших святинь – і двоїста природа, і обмеженість, і схоластичні блукання, і сліпа віра.

Друга сторона небезпеки, яка могла загрожувати кожному, хто став працювати в умовах свободи й незалежності над євангельськими сюжетами, – це хибне уявлення, що чим давніший твір, тим він більш «намолений» і є шедевром. Цю вуличну вигадку підхопили деякі церковні діячі, а навіть науковці. Вигадка стала впливати на окремих мистців, недосвідчених у цих питаннях. Замість старатися ознайомитися з істинним ученням Церкви про суть і призначення священних образів, аби дотримуватися цього учення у сьогоденній творчості, шукають «намолених ікон», а також «старовинних шедеврів» – без огляду, чи це дійсно шедеври з мистецького й духовного виміру, а чи мальовнюю нижче посередньої якості, а то й халтурна мазанина. Наче в Середньовіччі усі були геніями, а художників від слова «худо» в ту епоху зовсім не було.

У цьому зв'язку окремі одиниці у Києві, Львові, деяких обласних центрах, де сяк-так теплиться мистецтвознавство, кинулися «знаходити», «відкривати» й «атрибутувати» якісь дошки, полотнами, й ще до реставрації приписувати їм шедевральність. Закінчуються ці «одкровення» непороз^інням, глузуванням, як-от, з іконою з Дорогобужа. На подібний резонанс може очікувати припалений, забруднений і неналежно реставрований рельєф «Георгій-Воїн з життієм» начебто з XII чи XIII століття і начебто з монастиря у Кримській БалаклавіУ Жодний містечковий музейчик не повісив би на стіні такого «шедевру», де кожний квадратний сантиметр є під сумнівом. А в нас в Україні на підставі навішеної лапші на вухах, тобто розпропагованій «давності» й «шедевральності» вивісили в Національному художньому музеї в столиці – й навіть кілька років тому відрядили ці потрощені цурпалки разом з їх відкривачкою в Метрополітальний музей у Нью-Йорк на міжнародний симпозіум з візантійського мистецтва доби 843 – 1261 років під назвою «Слава Візантії»». Звичайно, все завершилося глумом і посміховиськом над цим «шедевром», а що найприкріше – над Україною, яка виходить з такими авторами і такими речами на міжнародну наукову арену.

Те, що четвірка дрогобицьких монументалістів уникнула впливу згаданих тут негативних моментів щодо науки про давнє мистецтво та неправдивих, неперевірених чуток про намолені, чудотворні й шедеврaльні твори, – це їх заслуга, їх здоровий глузд і нормальне для здорових людей сприйняття прекрасного – саме як прекрасного, а не перекрученого, не деформованого. І ще. Вони спостерігали за тим, як сприймає віруючий народ їхнє мистецтво. З кінця 80-х до середини 90-х років XX століття розписали з десяток храмів. Досі народ не бачив якихось значних ансамблів настінного малярства: бшьтшсть храмів з таким малярством була зачинена «під склади», та й самі розписи XVII – XVIII століть мали неприваблuвий вигляд, бо давно не реставрувалися, були вкриті порохами й кіптявою, обсипалися.

Як же реагуватимуть люди, що поверталися до віри дідів, на нове сакральне мистецтво? Мистці з приємністю констатували, що у віруючого простолюддя розвинений підхід до краси. Анатомічно правильний малюнок постатей святих, чіткий рисунок, виразна композиція і яскравість кольорів сприймаються найкраще, підсилюючи молитовний настрій. Народ із сумнівом сприймає або й зовсім не сприймає штукарські витівки з оберненими перспективами, площинними композиціями, умовними просторами, коричневим кольором шкіри святих, збільшеними у них «виряченими» очима. Ці вигадки були запроваджені в сакральному мистецтві давно у так званих провідних іконописних школах православних країн, щоб відчужити східне сакральне мистецтво від західного і, звичайно, від світського реалістичного мистецтва.

Протиставлення східного – західному не має під собою ані богословських, ані естетичних підстав. Понад тисячу років християнське мистецтво надихалося єдиними євангельськими й мистецькими критеріями – істинністю Божественного Одкровення і чуттям прекрасного, яке вкладене в людину Богом. Взаємні нарікання, звинувачення й нападки однієї художньої системи на іншу почалися з великого церковного розділення 1054 року й досягли критичного моменту в тринадцятому столітті після завоювання країнами Заходу Константинополя 1204 року. Тобто взаємне відчуження має суто конфесійний і навіть політичний характер. Саме церковні чиновники і монархи, які стояли за цими чиновниками, спонукали й насилували художників малювати святих не так, як малює протилежна сторона.

Особливо «успішно» попрацювала в XIV – XV століттях на відчуження грецька секта ісихастів, своєрідних фаиатиків-аскетів, які відкинули принцип природньої краси в церковному

мистецтві і вдалися до різноманітних деформацій в іконографії, рисунку, малюнку, композиції, колоритів Вони взялися за вигадування нової символіки в мистецтві (типу: чим темніше, тим більше світла), докорінно відмінної від учення про символи святих отців Ранньої Церкви Климента Олександрійського, блаженного Августина, Діонисія Ареопагіта Нового, Івана Дамаскина -Теодора Єстудита, як і отців Трульського та Сьомого Вселенського соборів, які прийняли чимадр добрих постанов щодо необхідності краси в церковному мистецтві.

Рефлексії ісихазму в ділянці церковної образотворчості давали про себе знати й після падіння Візантії в середині XV століття – у різних модифікаціях візантинізму, поствізантинізму, неовізантинізму, псевдов ізантинізму тощо. Ті, кому припали до смаку ці напрями й ці терміни, спрямовували свій ентузіазм не на позбавлення мистецтва поствізантинізму й неовізантинізму антиестетичних засобів, нав'язаних ісихастами, а на критику західного церковного мистецтва, і що найдивовижніше – найкращих майстрів та їхніх творів епох Ренесансу, Бароко, Класицизму.

Тут уже старалися не тільки греки (хоч, за традицією, і вони, зокрема, послідовники мистецтвознавця Маноліса Хатзідакіса), а передусім московити, які одразу після зникнення з політичної карти світу Візантійської імперії самі себе проголосили її спадкоємцями по всіх лініях, а особливо в церковно-православній. Ще диміли руїни «другого Рима» -Константинополя-Царгорода, коли хворий на манію величі монахінок зі Пскова Філофей пише в Москву князю Василеві III, батькові царя-тирана Івана Грізного, листа, нібито уже всі християнські царства зійшлися в одному Московському, і що в усьому світі цей малописьменнний деспот єдиний православний государ, а Москва – це третій і останній Рим, бо четвертому вже не бувати. Ця бредова думка божевільного ченця XV століття покладена в основу російського імперіалізму упродовж останніх 500 років. Далека від здійснення, як небо від землі (Москва бо не мала, не має і не буде мати шансів хоч приблизно прирівнятися до Рима), все ж «третьоримська сверблячка» не дає й досьогодні спокою ні політикам цієї недемократичної країни, ні церковникам, ні їхнім малярам ікон та мистецтвознавцям.

У XX столітті й навіть тепер, на початку XXI, у працях з мистецтва не припиняються* нападки на західне сакральне мистецтво, як нібито неправильне, недуховне, спотворене. Ганьбиться церковне мистецтво великих західних майстрів епох Ренесансу й Бароко. Чого варті «визначення» священика Павла Флоренського з його праці «Іконостас»: «Західноєвропейська цивілізація – гниття, роз-

клад і майже вже смерть людської культури». Малярство Рембранта – «скопище світлоносної фосфороносної речовини, фосфоренція гнилушок. Одяг пузириться, складки набувають характеру витонченої розбещеності, вибагливої чуттєвості-округлюючись в дусі рококо, передаючи з натури випадкове і зовнішнє.

Проти західних позицій дотримувалися й досі дотримуються багато дослідників російських ікон і всього їхнього церковного мистецтва. Не зважаючи на те, що спроби «оживлення» візантійських здобутків у сакральному мистецтві були в Росії невдалими, російські історики ікон настійно виставляють свою ікономалярську школу як передову і кращу в світї.-Ццночасно не припиняють нападок на західне сакральне мистецтво. Це помітно в працях Буслаєва, Айналова, Покровського, Філімонова, Трубецького, Булгакова, Флоренського, Раушенбаха, Порфирія та Леоніда Успенських, Язикової, Вздор нов а, Лідова, Бичкова, Лазарева; навіть у так званого «батька» російського іконознавства Кондакова, хоч цей не заперечував впливу мистецтва італійського Ренесансу на грецьке й російське ікономалярство.

Ще однією закоренілою помилкою іконотворців та іконодослідників є заперечення реалізму в іконі і всьому східному (візантійському, православному, московському) сакральному мистецтві. Цю чорну кульку теж підкинули в епоху Середньовіччя аскети-ісихасти. Слово «реалізм» стало лайливим, коли заходить мова про ікони. Мовляв, у священному мистецтві ніякого реалізму не повинно бути, бо це напрям і стиль гріховного секуляризованого світу. Звідси усі мистецькі стилі, жі послуговувалися хоча б частково елементами реалістичного мистецтва (готика, ренесанс, маньєризм, бароко, рококо, класицизм, романтизм, імпресіонізм, сецесія тощо), не можуть бути застосовані в східному сакральному мистецтві.

Це цілком не євангельська позиція. Господь Ісус Христос, Його Мати Марія, апостоли, усі святі були реальними людьми, жили серед такої ж реальної природи, як і ми. їх образи з відповідними символічними знаками освяченості й святості (наприклад, німбами, мандорлами) – це реальні образ і подоба Божі. Бог створив Землю і все на ній досконалим, і найдосконаліше – людину; тому вигадувати якісь додаткові деформації в іконах для «підсилення» духовності і святості недоцільно і помилково. Такі добавки у зображеннях до сотвореного Богом – правдивого, реального й досконалого – межують із святотатством і єресєю. Реалістичне мистецтво як образ видимого світу не може бути відчуженим від сакрального мистецтва, яке засноване на правді.

В українського народу зберігся від давніх часів правильний підхід до правдивого й художньо досконалого відображення святих на іконах і на стінах храмів. Наша класична ікона ніколи не піддавалася радикальним деформаціям – надмірній затемненості, оберненій перспективі, площинності й іншим, – як у деяких осередках ікономалярства в афонських монастирях, наприклад, у Зографї, на Балканах та у Московії (до XVIII століття Московія ніколи «Росією» не називалася). Саме за ясність колориту, правильність зображення постатей та облич святих людей українську ікону в консервативних колах Греції, Бажан, Московії не любили, навішували на неї неправдиві ярлики «католицтва», «безсоромництва» й інші вигадки.

Цікавий епізод зі своїх відвідин монастирів Зограф та Хіландар описав 1744 року визначний український письменник і паломник, вихованець Києво-Могилянської академії Василь Григорович-Барський у своїй книзі «Мандри по святих місцях Сходу». Вихований на сприйнятті справжніх ікон, де духовність перебуває у повній гармонії з красою, він зіткнувся з насельниками Зографа і ще одного монастиря на Афоні -Хіландар. У ці монастирі, жі мали певний пропагандний розголос у країнах православної віри як начебто провідники в ділянці іконотворчості, дарували ікони зо всіх православних теренів паломники, які туди приходили. Василь Григорович-Барський побачив там і подаровані українські ікони, мальовані в майстерні Києво-Печерської лаври, та деякі інші неафонські ікони. Та ось ченці Зографа й Хіландара, про яких наш письменник пише, що вони «несповна розуму і ледве здатні прочитати чорне по білому та впали в заблуди», обурливо ставляться до подарованих їм українських ікон.

«Вони не хочуть, – пише наш паломник, – поклонятися українським іконам і кажуть, що це, мовляв, безсоромні зображення, і чіпляють їх високо на стінах лише для прикраси, так, щоб не можна було до них прикладатися. Ревніші з-поміж них, або, краще сказати, безумніші, гребують і російськими. Грецькі ж або болгарські ікони, криворукі і кривоносі, вони дуже шанують».

Неприйняття чужинцями нашого національного бачення священних зображень аніскільки не збентежило ні наших ікономалярів, ні віруючий народ. Українське сакральне мистецтво постало й віками розвивалося на двох фундаментальних засадах: духовності й художньо-естетичної досконалості. Ніякі чорнота палітри, викрутаси з перспективою, масштабністю, оберненою просторовістю та надуманою символікою, якими ті, що «впали в заблуди» (кажучи словами Григоровича-Барського), намагалися

поліпшити духовність священних зображень, українців не привабили. Дослідник українського класичного сакрального мистецтва Павло Жолтовський на всіх підставах вважав досягнення українських майстрів «сповненими яскравого національного забарвлення та життєстверджуючої сили». Ясно, що це забарвлення і ця сила не були запозичені з «криворуких і кривоносих» зображень з афонських Зографа й Хіландара, тому що, на думку того ж Павла Жолтовського, «монументальний живопис в Україні має глибокі й блискучі традиції в мистецтві Давньої Руси, яка залишила славнозвісні мозаїки і фрески Софійського собору, Михайлівського монастиря, Кирилівської церкви в Києві».

Отже, наша споконвічна спонука творити власне, оригінальне, орієнтуючись виключно на Священне Писання і творіння святих отців Церкви Христової, спонтанно виявилася в наші дні в монументальних розписах авторів ДАХу – Сергія Булка, Ігоря Леськіва, Ігоря Орищака, Євгена Хруника. Справді спонтанно! Можливо, на рівні національної психології, на рівні генів вони відчули, що народ після поновлення Української держави хоче власного – ясного, чистого – сакрального мистецтва в його класичній формі, без позичок і наслідувань кого б то не було. Хоч усі четверо мають солідну й високу мистецьку освіту, але тонкощів богословського характеру в роки їхньої молодості й навчання вони не проходили. Це прийшло само собою. Відчуття естетики, не спотвореної мистецької чистоти спрямувало їх до обріїв духовності.

Справді, так іноді буває: одні багато начитуються або заслуховуються речей з питань богослов'я, а потім шукають, як його виразити, застосувати в мистецьких творах. Як правило, знаходять; але є й такі, що мучаться і не знають, з чого почати. У ДАХівців вийшло навпаки: правильне розуміння мистецьких творів та їх призначення в храмі навело їх на поглиблене вивчення богословських основ і догматично-канонічних відповідностей кожного настінного сюжету і всієї системи розпису храму. Теоретичні або книжні знання здобувалися кожним окремо – не на семінарах, а самоосвітою; іноді в замовників, коли це були освічені в духовних питаннях парафіяни, або ще краще – священики чи єпископи. Потім разом зіставляли набуті знання й приходили до спільних рішень. ДАХівці вважають, що такий метод поєднання богослов'ії з мистецтвом ефективний: теорія і практика крокують разом.

І ще одну непросту проблему доводилося розв'язувати їм на початку праці на межі 80 – 90-х років XX століття. Українська влада у Києві й на місцях стала проводити зовсім іншу політику в церковних питаннях, ніж це було до розвалу Радянського Сою-

зу. Тоді це була політика державного атеїзму. Тепер в Україні запроваджувався принцип західних демократій: Церква відділена від держави, держава не втручається у внутрішні справи жодної Церкви, а всі Церкви – православні, католицькі, протестантські -рівні перед законом. Жодна Церква не є державною, «улюбленою» владою, ні одній не даються переваги перед іншими.

На папері воно виглядало гарно, але на ділі було все по-іншому. В українські церковні справи втрутилися зовнішні чинники (трикутник так званих «світових» релігійних центрів: Москва – Константинополь – Рим), плюс внутрішньоукраїнська «п'ята колона». При гострій нестачі храмів (скільки-то їх понищено за 70 років шаленства радянських безбожників!) були легалізовані раніше заборонені суто українські, україномовні в Богослужінні, Церкви: Православна Автокефальна та Греко-Католицька. Легалізовані то легалізовані, але для них мало що лишилося з церковного майна, тому що найкращі храми й монастирі опинилися – через втручання Москви і внутрішньоукраїнської «п'ятої колони» – в руках Московського патріархату, який проворно встиг створити власну церковну структуру під кодовою назвою «Украинская Православная Церковь» для поборювання й дискредитації УАПЦ та УГКЦ.

Таким чином, майже всі 90-ті роки XX століття позначилися гострою міжцерковною боротьбою. Саме не протистоянням, а боротьбою! В основі цієї боротьби були не якісь догматичні чи канонічні розходження, а питання юрисдикції (якому закордонному центрові та чи інша Церква має належати і бути ним визнана, а яка має своє адміністративне незалежне управління в Україні), а ще більше: кому мають належати недоруйновані в Україні комуно-більшовиками-атеїстами храми? Перипетій цієї боротьби було так багато, то щоб описати кожну окремо, вийшла б кількатомова енциклопедія. Найкраща матеріальна база була захоплена Москвою (обидві стародавні лаври – Київська й Почаївська; собори, збережені з часів Київської Руси-України; найкращі церкви гетьманської доби; монастирі й храми XIX століття). Київська нібито незалежна влада, щедро роздаючи сусідній ворожій державі українські святині (ж своєрідну бартерну платню за газ і нафту), не забула й про суто українські національні Церкви: УАПЦ (1992 року її назва була змінена: Українська Православна Церква Київського Патріархату) та УГКЦ. Дещо дісталося і їм, але... за залишковим принципом: візьміть, що не встиг захопити, при нашій протекції, Московський патріархат!

Ця анекдотична ситуація (анекдотична з погляду влади кожної нормальної й на ділі незалежної держави) мала, проте,

один позитив: вона спонукала тяжко ображені своєю владою Церкви розпочати активне споруджання власних храмів! Україна була при розвалі Радянського Союзу вкотре пограбована (заощадження в Ощадбанку мільйонів українських громадян у сумі кількох мільярдів американських доларів були «змиті» зо всіх відділів Ощадбанку в Україні й опинилися в Москві), але благочестиві люди віддавали останнє, мов та вдова, що принесла в жертву дві лепти, щоб збудувати нові храми.

Чи відбилася ця ситуація, яку я кількома рядками змалював тут, на творчості ДАХівців? Відбилася, і то доволі істотно. У більшості їм довелося розмальовувати новозбудовані храми УГКЦ й УПЦ КП, або ж відновлені, відремонтовані, наново побілені храми цих двох українських Церков. При виборі стилістичної моделі розписів греко-католицькі замовники орієнтувалися на західне мистецтво. Але позаяк обряд у них той самий, що і в православних християн, то західні моделі розписів, такі, наприклад, як у Сікстинській каплиці в Римі чи в соборах Іспанії, – тут абсолютно не підходили: по-перше, до архітектури українських національних варіантів хрестово-купольних храмів, а по-друге (що ще суттєвіше!), не узгоджувалися з усталеною в храмах візантійської традиції догматично-канонічною іконографією, в той час, як у храмах західної латинської традиції панівною була вільна ілюстративна або «картинна» іконографія.

Це було непросте питання для ДАХівців: стиль класицизму вони обрали й погодили для своїх розписів; тепер треба було визначитися із іконографічними системами: візантійською чи латинською?

Звичайно – візантійською. Але не в її балкансько-московському варіанті, а в національному, українському. Тобто, без деформацій, без усіх тих надуманих засобів, які нібито підвищували духовність священних зображень. Де це таке бачено і хто з богословів про таке навчав, щоб відхід від краси й досконалосте сприяв вивищенню духовності? Наче відповідаючи прихильникам шаржів і карикатур під виглядом «духовних образів», отці Трульського собору 691 – 692 років (тобто заключної сесії П'ятого та Шостого Вселенських соборів) навчали зображати святині не як-небудь, а з гідністю і красою. Про хреста у 73-му правилі цього собору мовиться: «Оскільки життєдайний хрест дарував нам спасіння, то нам належить бути дуже ретельними, щоб гідно віддавати честь тому, через що ми врятовані від давнього гріхопадіння. Ось чому наказуємо: і думкою, і словом, і почуттями приносити йому шану. Зображення хреста, яке дехто робить на землі, треба зати-

рати, щоб цей знак нашої перемоги не ганьбили, ходячії .по ньому. Отож, велимо відлучати тих, хто малює хреста на землі'^У Постанова цього ж собору у 82-му правилі скасовувала надмірну символіку в сакральному мистецтві, зокрема, щодо зображення Господа Ісуса Христа: «На деяких зображеннях є Агнець, на Якого пальцем показує Предтеча. Агнець означає образ благодаті, вказуючи нам через Закон на правдивого Агнця – Христа Бога нашого. Шануючи давні образи і тіні як знамення і накреслення правди, що передані Церкві, ми надаємо перевагу благодаті й істині, приймаючи їх, як виконання Закону. Ось чому, щоб на зображеннях очам усіх було показано те, що здійснилося, – повеліваємо віднині на іконах замість давнього Агнця представляти Агнця в людському вигляді – Христа Бога нашого, що взяв гріхи світу, щоб через приниження розгледіти Високість Бога Сдова і осягнути Його життя в тілі, Його страждання і спасенну смерть».

Правило номер 100 того ж таки Трульського собору застерігає від малювання у храмах не духовних зображень, які шкідливі для тілесних почуттів і благочестивих поривань душі. Іноді трактують це соте правило як заборону в церквах світських секулярних зображень. Так, це правда. Але воно торкається і тих, хто змінював природні форми людей і речей, перекручував реальність, сотворену Богом. Тому недарма формулювання сотого правила починається з нагадування притчі Соломона, щоб реальність Божу, в тому числі й передану у священних зображеннях, сприймати прямо, а не криво і не деформовано: «Очі твої нехай прямо дивляться і вії твої нехай будуть спрямовані прямо перед тобою» (Книга Притч Соломонових, 4:25) – повчає Премудрість. Бо тілесні почуття безпосередньо передають свої враження до душі. Тому зображення на дошках або на чомусь іншому, коли вони чарують зір, розбещують розум, розпалюють нечисті задоволення, не дозволяємо віднині будь-яким чином змальовувати. Коли хто захоче таке творити, хай буде відлучений».

Проте тенденція підправляти в той чи інший бік реальні образи святих і предметів та середовищ, які їх оточували, зберігалася і після Трульського собору. Тому майже через сто років, 787 року зібрався Сьомий Вселенський собор у місті Нікеї у Візантії, який прийняв фундаментальні рішення щодо сакрального мистецтва в храмах. Рішень чимало, але я тут процитую лише кілька речень, які прямо стосуються теми, вельми актуальної для малярства дрогобицьких мистців і для сучасного розвитку української церковної іконографії взагалі: у дійсних реаліях зображати священне, – чи у змінених, примарних, надмірно символізованих формах? На

сьомій сесії цього важливого собору 13 жовтня 787 року отці делегати нагадали, що вони нічого нового, порівняно з Трульським й іншими соборами, не відкривають, а лише нагадують, щоб у церковному малярстві мистці дотримувалися правд Священного Писання і Церковного Передання: „Якщо говорити коротко, ми бережемо, а не вводимо наново, всі Церковні Передання, встановлені для нас письмово або без письма. Одне з них є: зображення іконним малярством повинно бути узгіднене з розповіддю євангельської проповіді. Воно служить нам посвідченням дійсного, а не примарного втілення Бога-Слова. Бо речі, які взаємно вказують одна на одну, без сумніву і пояснюють одна одну».

Правдиво, дійсно, реально – ось постійні слова, які Церква на всіх відрізках своєї історії вимагала від мистців при зображенні ними святих людей. Усе звіряй, малюючи, з думкою і вченням Церкви – і не помилишся! Сьомий Вселенський собор 787 року прийняв такі визначення щодо ікон, які важливі на всі віки, в тому числі й для нашого часу. Ці визначення можна звести до таких восьми вимог:

1. Основою для вшанування ікон є Святе Передання Церкви.

2. Шанування хреста є прикладом і моделлю для шанування ікон.

3. Розташування ікон у храмі й дома – на почесних місцях.

4. Ікони повинні творитися з точно визначених Церквою матеріялів.

5. Вибір осіб і сюжетів для змалювання визначається Церквою.

6. Освячення ікон стається за визначеними Церквою обрядами.

7. Священні зображення повинні бути пов'язані з догматами Церкви і – насамперед – з основоположним догматом християнства – догматом Боговтілення.

8. За непошанування священних зображень, або за порушення правші їх творення, використання й шанування передбачені церковні кари.

До і після цього собору були гарячі дискусії щодо доцільності священних зображень взагалі (показували пальцями на нехристиянські релігії юдаїзму й ісламу, де будь-які зображення в їхніх божницях, окрім орнаментів, категорично заборонені), а також сперечалися щодо реальності й краси образів, немов не знали, що святі не були ні тінями, ні примарами і мали вродливу подобу, бо Бог не творить поганого. Крапки над «і» розставили духовно мудрі святі отці Церкви, зокрема, Іван Дамаскин у своїх знаменитих «Трьох аполргетичних словах супроти нападників на святі ікони або зображення і Теодор Студш: у своєму «Статуті церковних Богослужінь і монастирського порядку». Таким

чином, Церква твердо сказала своє слово щодо всіх церковних зображень, і той, хто йде за цим словом, творить по правді, а хто вигадує буцімто підвищену духовність на свій власний розсуд, – відступає і від правди, і від духовності, і від Церкви.


1. Manolis Chatzidakis. Etudes sur la peinture postbyzantine. – London, 1976.
2. Steven Runciman. Byzantine Theology. – London, 1980.
3. Григорович-Барський Василь. Мандри по святих місцям Сходу з 1723 по 1747 рік. – Київ, 2000.
4. Дамаскин Иоанн. Три защитительных слова против порицающих святые иконы или изображения. – Москва, 1993.
5. Деяния Вселенских Соборов: Седьмой Вселенский Собор. Том 7. – Казань, 1873.
6. Жолтовський Павло. Монументальний живопис в Україні XVII– XVIII століть. – Київ, 1988. – С. 9.
7. Карташев Антон. Вселенские соборы, – Москва, 1994.
8. Ключевский Василий. О русской истории. – Москва, 1993.
9. Кондаков Никодим. Иконография Богоматери: Связи греческой и русской иконописи с итальянскою иконописью Раннего Возрождения. – Санкт-Петербург, 1911.
10. Міляєва Людмила. Стінопис Потелича: Визвольна боротьба українського народу в мистецтві XVII ст. – Київ, 1969.
11. Нога Олександр. Регіональне мистецтво під ДАХом: Історія дрогобицької групи // Бойківщина. Науковий збірник. Том 2. – Дрогобич, Трускавець, 2004. – С. 360.
12. Правила Православной Церкви с толкованием Никодима – єпископа Далматинско-Истрийского. Том 1. – Санкт-Петербург, 1911. – С. 599.
13. Приріз Ярослав. Теодор Студит: Поучення – Львів, 1999. – С. 8.
14. Степовик Дмитро. Квартет церковного малярства // Українська культура, Київ. – 2007. – №7. – С 48– 49.
15. Степовик Дмитро. Мистецтво ікони: Рим, Візантія, Україна – Київ, 2008. – С 130.
16. Туркало Ярослав. Нарис історії Вселенських Соборів: 325 – 737 роки. – Нью-Гейвен (США), Брюссель (Бельгія), 1974.
17. Український середньовічний живопис. – Київ, 1976. – Таблиця 9.
18. Флоренский Павел. Иконостас. – Москва, 1994.
19. Хронологія розписів храмів // Бойківщина. Науковий збірник. Том 2. – Дрогобич, Трускавець, 2004. – С. 362.

# ВІДОМОСТІ ПРО АВТОРІВ

Святійший Патріарх Київський і всієї Руси-України ФІЛАРЕТ (Денисенко), доктор богословських наук, професор, Предстоятель Української Православної Церкви Київського Патріархату.

Митрополит Переяславський і Білоцерківський ЕПІФАНІЙ (Думенко), доктор наук з богослов'я, професор, ректор та професор кафедри біблійних і філологічних дисциплін Київської православної богословської академії, голова Синодального управління у справах духовної освіти, Патріарший намісник, постійний член Священного Синоду Української Православної Церкви Київського Патріархату, намісник Свято-Михайлівського Видубицького монастиря.

Митрополит Львівський і Сокальський ДИМИТРІЙ (Рудюк), доктор церковно-історичних наук, доцент, директор Інституту церковної історії, постійний член Священного Синоду Української Православної Церкви Київського Патріархату.

Протоієрей Михаїл ЙОСИФЧУК, кандидат богословських наук, військовий священик, настоятель парафії Ікони Божої Матері «Утолі мої печалі» м. Києва.

Протоієрей Миколай ЙОСИФЧУК, кандидат богословських наук, військовий священик.

Протоієрей Юрій МИЦИК, доктор історичних наук, доктор церковно-історичних наук, професор кафедри церковно- історичних і практичних дисциплін Київської православної богословської академії, завідувач відділу Інституту української археографії та джерелознавства імені М. С. Грушевського НАН України.

Протоієрей Андрій ФЕДЧИШИН (ДОЙЦ), настоятель Свято-Володимирівської громади міста Ганновера, ліценціат богослов'я та політології, магістр історієзнавства науковий працівник кафедри католицької теології інституту богослов'я і релігіознавства Гановерського університету імені Лайбніца, докторант кафедри богослов'я інституту наукових метод навчально-виховного процесу Гільдесгаймського університету.

Протоієрей Сергій ЧУТЧЕНКО, магістр богослов'я, старший викладач Київського інституту бізнесу і технологій (Ніжинська філія).

Протоієрей Микола ЩЕРБАНЬ, кандидат наук з богослов'я, кандидат історичних наук, доцент кафедри культурології релігієзнавства та теології, Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича.

Священик Сергій КИРИЛЮК, кандидат медичних наук, доцент кафедри психіатрії та психотерапії факультету післядипломної освіти Львівського національного медичного університету імені Данила Галицького, керівник Консультативного центру «Кризових станів, психосоматичних розладів та депресій» при Львівсько-Сокальській єпархії УПЦ КП.

Священик Сергій КОЛОТ, кандидат наук з богослів'я, учений секретар та доцент кафедри біблійних і філологічних дисциплін Київської православної богословської академії, штатний священик академічного храму святого апостола і євангелиста Іоана Богослова.

Священик Іван СИДОР, кандидат церковно-історичних наук, інспектор, викладач кафедри церковно- історичних і практичних дисциплін Київської православної богословської академії, штатний священик храму святого благовірного князя Ярослава Мудрого Малої або Теплої Софії м. Києва.

Протодиякон Василь ДІДОРА, кандидат наук з богослів'я, старший викладач кафедри церковно- іторичних і практичних дисциплін Київської православної богословської академії.

Протодиякон Петро ЛОПАТИНСЬКИЙ, кандидат наук із богослів'я, викладач кафедри богослів'я ті філософії Київської православної богословської академії.

Диякон Микола РУБАН, студент Київської православної богословської академії.

АВРАМЕНКО Світлана, молодший науковий співробітник науково-дослідного відділу «Музей історії архітектури Середньої Наддніпрянщини нового та новітнього часу» Національного історико-етнографічного заповідника «Переяслав».

АР'ЄВ Володимир Ігорович, Народний депутат України, Голова міжфракційного об'єднання у Верховній Раді Україні «За Помісну Церкву», Віце-президент Парламенської Асамблеї Ради Європи, Заслужений журналіст України.

БАБІЙ Василь Михайлович, кандидат наук з богослів'я, віце-ректор Дніпровської духовної семінарії Української Православної Церкви Київського Патріархату.

БАЛУХ Василь Олексійович, доктор історичних наук, професор, член-кореспондент НАПН України, декан філософсько-теологічного факультету Чернівецького національного університету ім. Ю. Федьковича.

БАНДУРА Віктор, доктор технічних наук, доцент по кафедрі «фізика», завідувач кафедрою геодезії та інформаційних технологій, «Міжнародний класичний університет імені Пилипа Орлика».

БАНДУРА Олександр, доктор економічних наук, доцент, провідний науковий співробітник відділу економічної теорії ДУ «Інститут економіки та прогнозування НАН Украйни».

БАНДУРА Андрій, підприємець.

БОРЕЙКО Юрій Григорович, доктор філософських наук, доцент, завідувач кафедри філософії та релігієзнавства Східноєвропейського національного університету імені Лесі Українки. (м. Луцьк).

БУНЯК Олена Петрівна, старший науковий співробітник Національного музею історії України.

БУРКОВСЬКА Любов Володимирівна, кандидат мистецтвознавства, науковий співробітник відділу образотворчого і декоративно-прикладного мистецтва Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України.

ВАСИЛІВ-БАЗЮК Любов, магістер бібліотекарства і інформацій почесний професор Східньоєвропейського національного університету ім. Лесі Українки в м. Луцьк.

ВИСОВЕНЬ Оксана Іванівна, кандидат історичних наук, доцент кафедри історії та культури України, ДВНЗ «Переяслав-Хмельницький державний педагогічний університет ім. Г. Сковороди».

ГАЙДЕНКО Павло Іванович, доктор історичних наук, Голова редакційної ради журналу «Давня Русь: у часі, в особистостях, в ідеях».

ГАЛАЙКО Василь Станіславович, учений секретар Дніпровської духовної семінарії Української Православної Церкви Київського Патріархату.

ГАНУСЕВИЧ Наталія Зигмундівна, молодший науковий співробітник науково-дослідницького відділу Національний заповідник «Замки Тернопілля».

ГОЛОВАЩЕНКО Сергій Іванович, доктор філософських наук, професор кафедри філософії та релігієзнавства Національного університету «Києво-Могилянська академія».

ГУЛЮК Ігор, студент VI курсу магістратури факультету історії, політології та національної безпеки Східноєвропейського національного університету ім. Лесі Українки.

ДУДАРЧУК Любомир, магістр факультету історії, політології та національної безпеки Східноєвропейського національного університету імені Лесі Українки.

ЖАМ Олена Михайлівна, завідувач науково-дослідного відділу «Музей хліба» Національного історико-етнографічного заповідника «Переяслав».

ЖИТКОВА Олеся, аспірантка історичного факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

ІЩУК Наталія Василівна, кандидат філософських наук, доцент, доцент кафедри філософії, історії медицини та біоетики, Національний медичний університет імені О. О. Богомольця.

КАГАМЛИК Світлана Романівна, кандидат історичних наук, старший науковий співробітник Центру українознавства філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

КОСТЕНКО Антон, кандидат історичних наук, головний бібліотекар з питань координації Херсонської централізованої бібліотечної системи.

КОРНІЄНКО Вячеслав Васильович, доктор історичних наук, заступник генерального директора з наукової роботи Національного заповідника «Софія Київська».

КОСТРУБА Наталія Сергіївна, кандидат психологічних наук, молодший науковий співробітник кафедри загальної та соціальної психології Східноєвропейського національного університету імені Лесі Українки.

КОСТЮК Наталія Василівна, молодший науковий співробітник науково-дослідного сектора «Музей кобзарства» Національного історико-етнографічного заповідника «Переяслав».

КОТЕНКО Тетяна Іванівна, археограф відділу пам'яток української культури Інституту української археографії та джерелознавства ім. М. С. Грушевського НАН України.

КРАСОТА Ірина Володимирівна, старший лейтенант, магістр культорології.

КРЕТОВ Павло Васильович, кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії та релігієзнавства ННІ історії та філософії Черкаського національного університету ім. Б. Хмельницького.

КРЕТОВА Олена Іванівна, кандидат педагогічних наук, доцент кафедри російської мови, зарубіжної літератури та методики навчання ННІ іноземної філології Черкаського національного університету імені Б. Хмельницького.

КУЗНЄЦОВ Вячеслав, кандидат історичних наук, доцент кафедри історії України Одеського національного університету імені І. І. Мечникова.

КУЛАГІНА-СТАДНІЧЕНКО Ганна Михайлівна, кандидат філософських наук, старший науковий співробітник Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г. С. Сковороди НАН України.

КУХАРЧУК Юрій Васильович, кандидат історичних наук, заступник директора ДП «Центр археології Києва Національної академії наук України».

КУЧЕРУК Олександр, директор Музею Української революції.

ЛАСТОВСЬКИЙ Валерій Васильович, доктор історичних наук, професор кафедри міжнародних відносин Київський національний університет культури і мистецтв.

МАНЧУЛЕНКО Лілія, кандидат педагогічних наук, доцент кафедри педагогіки та соціальної роботи Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича.

МАРГОЛІНА Ірина Євгеніївна, кандидат історичних наук, завідувач сектору комплексних наукових досліджень пам'яток заповідника науково-дослідного відділу «Інститут "Свята Софія"» Національного заповідника «Софія Київська».

МАРЧУК Олександр, аспірант кафедри історії України, Кам'янець-Подільського національного університету імені Івана Огієнка.

МАЦЕЛЮХ Іванна Андріївна, кандидат юридичних наук, асистент кафедри історії права та держави юридичного факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

МИХАЙЛЮТА Ольга, кандидат наук із соціальних комунікацій.

МИЩАК Іван Миколайович, доктор історичних наук, старший науковий співробітник, завідувач науково-організаційного відділу Інституту законодавства Верховної Ради України.

НАДТОКА Олександр, кандидат історичних наук, доцент, доцент кафедри давньої та нової історії України Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

НЕСТЕРЕНКО Лідія Олександрівна, кандидат історичних наук, доцент кафедри суспільних дисциплін та методики їх викладання Чернігівського обласного інституту післядипломної педагогічної освіти імені К. Д. Ушинського.

НЕТУДИХАТКІН Ігор Анатолійович, кандидат історичних наук, завідувач сектору Музей «Андріївська церква» Національного заповідника «Софія Київська».

НІКІТЕНКО Надія Миколаївна, доктор історичних наук, професор, завідувач науково-дослідного відділу «Інститут "Свята Софія"» Національного заповідника «Софія Київська».

НІКІТІНА Валентина, молодший науковий співробітник, Меморіальний музей Г. С. Сковороди Національного історико-етнографічного заповідника "Переяслав".

ОЛІЙНИКОВ Валерій Андрійович, кандидат церковно-історичних наук, викладач кафедри церковно- історичних і практичних дисциплін Київської православної богословської академії, аспірант кафедри української мови Східноєвропейського національного університету ім. Лесі Українки.

ОСТАПЕНКО Василь, аспірант Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

ПАХОЛОК Андрій, студент 2 курсу спеціальності «Міжнародні відносини» факультету історії, політології та міжнародних відносин Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича.

ПЕРЕПЕЛИЦЯ Алла Іванівна, молодший науковий співробітник сектору археології Національного історико-культурного заповідника «Чигирин».

ПІРЕН Марія Іванівна, доктор соціологічних наук, професор кафедри педагогіки та соціальної роботи Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича, заслужений діяч науки і техніки України.

ПЛАТАШ Лариса Броніславівна, кандидат педагогічних наук, доцент, доцент кафедри педагогіки та соціальної роботи Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича.

ПОХОДЯЩА Олена, кандидат історичних наук, заступник головного зберігача НМІУ.

РАДІОНЕНКО Тетяна, завідувач науково-дослідного відділу "Меморіальний музей Г. С. Сковороди".

РОЖКО Володимир Євтухович, кандидат церковно-історичних наук, історик-архівіст, дійсний член Інституту дослідів Волині у Вінніпезі (Канада), його представник в Україні, почесний професор Східноєвропейського національного університету імені Лесі Українки.

РУДИК Станіслав, доктор ветеринарних наук, професор, Заслужений працівник народної освіти України, академік АН ВО України, професор кафедри анатомії, гістології і патоморфології тварин імені академіка В. Г. Касьяненка, Національного університету біоресурсів і природокористування України.

РУСИНА Олена Володимирівна, кандидат історичних наук, старший науковий співробітник Інститут історії України НАНУ.

СОКОЛЮК Сергій, кандидат історичних наук, доцент кафедри Військово-Морських Сил Національного університету оборони України імені Івана Черняховського, капітан 1 рангу запасу, член Національної спілки журналістів України

СОЛОНСЬКА Наталія Гаврилівна, кандидат історичних наук, старший науковий співробітник Інституту книгознавства Національної бібліотеки України імені В. І. Вернадського.

СТАРЕНЬКА Ярина, завідувач сектору маркетингу, розвитку та інвестування Кам'янець-Подільського державного історичного музею-заповідника.

СТАРЕНЬКИЙ Ігор, кандидат історичних наук, провідний науковий співробітник Кам'янець-Подільського державного історичного музею-заповідника, асистент НУ «Львівська політехніка».

СТЕГНЕЙ Микола, кандидат ветеринарних наук, доцент кафедри анатомії, гістології і патоморфології тварин імені академіка В. Г. Касьяненка, Національного університету біоресурсів і природокористування України.

СТЕПОВИК Дмитро Власович, доктор богословських наук, доктор мистецтвознавства, доктор філософії, професор кафедри церковно- історичних і практичних дисциплін Київської православної богословської академії, академік Академії наук Вищої школи України, провідний науковий співробітник Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології імені М. Т. Рильського НАН України.

СТІМПФЛЕ Алоіс, доктор габ. богослів'я, професор Ганноверського і Ґільдесгеймського університетів, провідний спеціаліст Біблійного богослів'я Німеччини; керівник досліджень діяльності апостола Павла в Туреччині; представлений чисельними монографіями в провідних європейських наукових видавництвах

ТВЕРДОХЛІБ Тетяна, кандидат педагогічних наук, докторант кафедри загальної педагогіки і педагогіки вищої школи Харківський національний педагогічний університет імені Г. С. Сковороди.

ТЕТЕРЯ Світлана Анатоліївна, завідувач науково-дослідного сектора «Музей кобзарства» Національного історико-етнографічного заповідника «Переяслав».

ТКАЧЕНКО Віктор Миколайович, кандидат історичних наук, старший науковий співробітник, завідувач науково-дослідноим сектором Національного історико-етнографічного заповідника «Переяслав».

ФІГУРНИЙ Юрій Степанович, кандидат історичних наук, завідувач відділу української етнології Науково-дослідного інституту українознавства.

ШОСТАК Андрій, кандидат історичних наук, Управління культури національностей та релігій Миколаївської облдержадміністрації.

ЯМЧУК Павло Миколайович, доктор філософських наук, професор, професор кафедри філософії та соціально-гуманітарних дисциплін Одеського державного університету внутрішніх справ, професор кафедри соціально-гуманітарних та правових дисциплін Уманського національного університету.

УКРАЇНСЬКА ПРАВОСЛАВНА ЦЕРКВА КИЇВСЬКИЙ ПАТРІАРХАТ
Київська православна богословська академія

НАЦІОНАЛЬНА АКАДЕМІЯ НАУК УКРАЇНИ
Інститут української археографії та джерелознавства ім. М. С. Грушевського

МІНІСТЕРСТВО КУЛЬТУРИ УКРАЇНИ
Національний заповідник "Софія Київська"

# ПРАВОСЛАВ'Я В УКРАЇНІ

*Збірник за матеріалами*
*VIII Міжнародної наукової конференції*
*«Українська Церква в історії українського державотворення».*
*До 100-ліття Української революції, державного*
*органу в справах релігій та боротьби за автокефалію*

*20 листопада 2018 р.*

ПІД РЕДАКЦІЄЮ
доктора богословських наук, професора,
митрополита Переяславського і Білоцерківського ЕПІФАНІЯ (Думенка);
доктора історичних наук Георгія Володимировича ПАПАКІНА;
генерального директора Національного заповідника «Софія Київська»
Нелі Михайлівни КУКОВАЛЬСЬКОЇ.

*Верстальник:* *Микола ЯРМУСЬ*
*Фото на звороті обкладинки:* *свящ. Іван СИДОР, Антон ПАВЛЕНКО*

Православ'я в Україні : Збірник за матеріалами VIII Міжнародної наукової конференції «Українська Церква в історії українського державотворення». До 100-ліття Української революції, державного органу в справах релігій та боротьби за автокефалію / Під ред. д. богосл. н., проф., митрополита Переяславського і Білоцерківського Епіфанія (Думенка), д. іст. н. Г. В. Папакіна, Н. М. Куковальської та ін. – К. : [Київська православна богословська академія], 2018. – 783, [1] с.

ISBN 978-966-2779-91-2

УДК 2 (271)
ББК 86.372
П – 68

Підписано до друку 12.11.2018 р.
Формат 69х90/16. Папір офсет. Друк офсет.
Наклад 300 примірників.

***Київська православна богословська академія***
*вул. Трьохсвятительська, 6 м. Київ, 01601*